



Seria

Teologie

9 / 2003

Vol. I

ANALELE

UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA

<https://biblioteca-digitala.ro> / <https://anale-seriateologie.ro>



Seria

Teologie

9 / 2003

Volumul

ANALELE
UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN
TIMIȘOARA
SERIA TEOLOGICĂ

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor responsabil:
Prof.univ.dr. PETRU BONA

Membri:
Prof.univ.dr. ILEANA OANCEA
Prof.univ.dr. TERESA FERRO – Universitatea din
Udine
Pr.lect.dr. CONSTANTIN EUGEN JURCA
Pr.lect.dr. Viorel Dorel CHERCIU
Pr.lect. NICOLAE MORAR

SECRETAR ȘTIINȚIFIC DE REDACȚIE:
Pr.prof.univ.dr. SORIN COSMA

ADRESA REDACȚIEI:

UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIȘOARA
FACULTATEA DE LITERE, ISTORIE ȘI TEOLOGIE
ORTODOXĂ
Bd. Vasile Pârvan nr.4
300223 TIMIȘOARA
ROMÂNIA

SUMAR

CLAUDIU ARIEȘAN, ADRIAN COVAN,	Actualitatea eternă, parabole clasice și biblice	5
CORNEL TOMA,	Doctrina despre biserică la reformatorul protestant Jean Calvin	13
NADIA OBROCEA, CONSTANTIN JINGA,	Coordonnées de la théologie orthodoxe roumaine. Réponses aux problèmes contemporains	23
IOAN BUDEL,	Retorica amvonului	45
VASILE V. MUNTEAN, VASIL I. ITINEANȚ,	Lege, har și libertate – coordonate biblice ale moralei creștine ilustrate în prima pagină a <i>bibliei săracilor</i>	57
CONSTANTIN EUGEN JURCA, CESARE ALZATI,	L'importance du sermon et du catechisme pour la direction religieuse	69
ALIN SCRIDON,	Déterminations sur le synaxaire byzantin	79
VIOREL DOREL, CHERCIU,	L'office liturgique et les objets de culte dans la Dacie post-romaine et les territoires extracarpatiques	83
	Catehetica, între abandon și resuscitare	99
	La 'scientia ambrosiana' di fronte alla chiesa greca nella cristianità latina del secolo XI	107
	Considérations au regard de l'activité du métropolitite de Transilvanie Sava Brancovici (1620 - 1683)	127
	Documente de arhivă privitoare la Consistoriul Eparhial al episcopiei de Caransebeș (1865-1890)	135

ACTUALITATEA ETERNĂ. PARABOLE CLASICE ȘI BIBLICE

de Claudiu F. Arășanu

(I) În limba greacă veche, de origine, cuvântul *parabole* însemna literal „juxtapunere, așezare în paralel” (*para + ballo*), curând fixându-se la înțelesurile de „comparare, apropiere, asemănare”. De aici nu e fost decât un pas până la termenul tehnic de „parabolă” folosit în retorica elină. Ca figură de stil propriu-zisă, ea constă în citarea unor exemple reale sau pilde imaginate grație cărora — printr-o analogie sau o comparație — se susține și se justifică o afirmație, o teză în contextul mai larg al unui mesaj discursiv, rostit sau scris¹.

Pentru Aristotel², cel mai potrivit model de parabolă este discursul socratic: astfel, când vrea să demonstreze că funcțiile publice nu trebuie nicidecum trase la sorți, el ne amintește că asemenea alegere ar fi la fel de nepotrivită precum o competiție sportivă unde atleții ar fi desemnați de zaruri, fiind aleși nu după capacități ori performanțe ci potrivit hazardului; sau, mult mai grav, mânuirea cârmei unei corăbii i s-ar încredința nu celui mai priceput marinar, ci unui oarecare, pe care au căzut absolut întâmplător sorții.

Esența „parabolei” este însă pe deplin revelatoare în ipoteza ei de figură compozițională — adică o narațiune aproape independentă de context, prefațată de un scurt îndemn sau având o concluzie morală în final, iar sub această înfățișare ea încetează de a mai rămâne sub monopolul vreunei culturi aparte, fie și cea grecească: realitatea ei poate fi întâlnită în toate marile spiritualități, parabolele indiene, chineze, persane, arabe și iudaice dovedindu-se, pe drept cuvânt, celebre, printre nenumărate altele.

¹ Vezi Gh. N. Dragomirescu, *Mică enciclopedie a figurilor de stil*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975.

² Aristotel, *Retorica*, II, 20, 2.

De aceea nici nu este necesară stabilirea unor influențe reciproce sau priorități istorice, de vreme ce eu toți ne bucurăm de „manifestarea unui procedeu firesc pentru spiritul uman, atunci când adevărul ce trebuie exprimat este arzător, iar auditorii sunt neinițiați”³.

Astfel, de dragul exemplificării, *Khalila și Dimna* — o versiune arabă după intermediarul persan al vestitei cărți de înțelepciune indiană *Panciatantra*, circulând foarte intens și în variante siriene, turce, ebraice, grecești, tradusă chiar și în latină pe la 1270 de Giovanni di Capua — își înceamnă insistent cititorul „să înțeleagă țelul acestei cărți nu în podoabe [ale scrisului și ale vorbirii] — ci în înțelesul pildelor, la care trebuie să se oprească pe rând, dându-și toată strădania (...) să-și cufunde privirile în adâncurile ei și să-i dobândească nestematele înțelesurilor — să nu se lase îndepărtat de ceea ce urmărește [urmează parabola grăitoare], fiind precum pescarul care pescuia într-un golf și care văzu într-o zi o cochilie de sidex strălucind. Socotind că adăpostește o nestemată, aruncă peștele, care ar fi fost hrana sa de o zi, pentru a elibera plasa; apoi se aruncă el însuși în apă, luă scoica — dar când o deschise văzu că e goală, că nu cuprinde nimic! Se căi că lăsase ceea ce avea în mână pentru o poftă și se întristă. În altă zi, aflându-se în același loc și prinzând un biet peștișor, dădu peste altă cochilie — dar nici nu se mai uită la ea și întoarse spatele. În schimb trecu pe acolo un alt pescar, care o luă și găsi în ea o perlă de mare valoare! La fel vor păți proștii care nu iau în seamă lucrurile la care trebuie să eugete, care vor părăsi secretele înțelesurilor pentru a păstra aparențele în loc de profunzimi”⁴.

În opinia autorului oriental, pildele îndeplinesc patru scopuri: atrag și înveselesc inimile tinerilor, sunt plăcute pentru eugetele regilor (ce nu-și recunosc propriile defecte sub vălul alegoric), se vădese pe înțelesul nu doar al mărimilor ei și al oamenilor de rând „fînd de toți repovestite și dăinuind de-a lungul vremilor — pentru ca toți, de la mic la mare, să folosească de pe urma celor sfănuite și zugrăvite” și, în fine, limbajul lor este

³ Jean Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris, 1958, p. 257.

⁴ *Înțelepciunea arabă în poezia și proza sec. I-III*, trad. Gretė Tariler, Editura Univers, București, 1988.

cel preferat de Filozof.

La jumătatea secolului trecut se credea cu tărie, iar Ion Heliade Rădulescu chiar seria⁵, că „mitul, fabula, apologul ca și parabola și toate alegoriile își au început în părțile Orientului și putem zice că s-au născut deodată cu primele societăți sau mai bine zis cu primele reuniri la un loc sau întâlniri pacifice de oameni”.

Azi specialiștii recunosc în continuare strânsa legătură genetică dintre alegorie, apolog, fabulă și parabolă — aceasta din urmă, ilustrând și ea, asemeni celorlalte specii pomenite, un principiu major, un adevăr fundamental, o lecție de morală, dar distingându-se prin aceea că transmite o învățatură spirituală, depășind simpla realitate profană. Din acest motiv, memorabilul aliaj dintre profunzimea gândului și prospețimea cuvântului spontan care e orice parabolă autentică se întâlnește în marile cărți sacre ale umanității, în predicile și textele inițiatice ale tuturor religiilor unde există învățături transmise de la un magistru către discipoli.

Cât despre o eventuală prioritate a Răsăritului în acest sens, deși foarte greu de susținut, ea își poate găsi justificarea în faptul că **parabolele biblice** sunt cele mai cunoscute și mai modelatoare pentru viața suiletească a omenirii în ansamblul ei.

(II) Vechiul Testament folosea pentru speciile alegorizante conceptele de *maṣal* (parabolă, fabulă, alegorie) și *hidah* (ghicitoare, cimilitură, proverb — corespunzând oarecum grecescului *paroimia*), ambele cu funcții ilustrative și instructive. În plus, ne confruntăm în textele biblice cu o seamă de comparații, nu doar dezvoltate ci mai mult încă *enigmatice*, invitând pe oricine la descifrarea semnificațiilor vitale ascunse.

Iată câteva exemple marcante din fiecare categorie:

alegoria-maṣal are o structură figurativă autonomă, ea în istorioara cu vulturii și butașii de viță, în „plângerile” oraculare ale leoaicei, în povestirea vitei de vie răsădite în loc rău, în înfățișarea celor două surori nerușinate (Samaria și Ierusalimul) sau în descrierea cazanului ruginit (asemănat cu o cetate setoasă de sânge) — toate cuprinse în *Cartea lui Ezechiel*:

⁵ I. Heliade Rădulescu, *Opere*, ediție de Dimitrie Popovici, vol. II, Editura Fundațiilor Regale, București, 1939, p. 64.

fabula-masal are, în schimb, de fiecare dată, o morală explicită, viețuitoare sau obiecte neînsuflețite vorbind și acționând întotdeauna ca și oamenii: vezi „Pilda lui Iotam” (*Judecători*, IX, 7-15) despre împăratul copacilor sau dialogul dintre cedrul și spinul din Liban (*II Regi*, XIV, 9-10);

ghicitoarea-hidah este un fel de parabolă al cărei sens este ascuns în mod intenționat, așa încât reclamă pricepere sporită spre a se lăsa interpretată: numeroase „proverbe” din Cartea cu același nume sunt în același timp cimilituri (v. *Proverbe*, XXX), celebră fiind și ghicitoarea lui Samson: „Din cel ce mănâncă a ieșit ce se mănâncă și din cel tare a ieșit dulceață” (*Judecători*, XIV, 14);

parabola-povestire, introdusă frecvent prin formulele „așa cum”, „după cum”, folosește — conform exprimării lui Hegel din *Prelegeri de estetică* — „întâmplări care, considerate doar pentru sine, sunt de toate zilele (...) evenimente din cercul vieții cotidiene”, însă acestora ea „le atribuie o semnificație mai generală și superioară”. Exemple ilustrative ar fi pilda lui Natan despre omul cel bogat și oia unică a omului sărman (*II Samuel*, XII, 1-5), prin intermediul căreia Dumnezeu îl mustră pe regele David pentru nelegiuita răpire a soției lui Urie, apoi parabola celor doi fii, transmisă de o femeie aceluiși David ca să-i aline dorul după Absalom (*II Samuel*, XIV, 5-7); vezi, de asemenea, înțeleptele istorioare despre „Prizonierul scăpat” (din *I Regi*, XX, 39-40), despre „Via Domnului” (din *Isaia*, V, 1-6) și „Priceperea agriculturului insuflată de Dumnezeu” (*Isaia*, XXVIII, 24-29) — toate, cu excepția ultimei, urmate de interpretări explicite.

Istoria destinului harniceii Ruth poate fi tălmăcită la rândul ei ca o delicată parabolă familială, întărită hermeneutic de arborele genealogic însoțitor, ba chiar și cunoscuta poveste a profetului Iona cel înghițit de giganticul pește ne duce cu gândul la o structură parabolică mai extinsă, îndeosebi grație întrebării retorice din final, venite de la însuși Dumnezeu.

Rabinii evrei au transformat cu timpul modelul și stilul parabolic într-o metodă intensivă, foarte bine sistematizată de învățătură, mărturie stând miile de pilde adunate în *Midraș*, în *Talmud* ori în alte culegeri masive de comentarii biblice. Ei subliniau totodată prin imagini extrem de pregnante (precum „firul Ariadnei într-un palat cu multe odăi”, „un om croindu-și calca prin junglă”, „o găleată coborâtă trudnic în fântâna foarte adâncă dar având apă rece și bună”, „o lumânare ieftină însă fără

de care nu poți regăsi piatra prețioasă rătăcită”) importanța extremă a acestor simbluri ca porți privilegiate de acces către înțelegerea Torei, a Legii Sfinte.

(III) Cele 31 de parabole păstrate de Evangheliști în Noul Testament aparent urmează îndeaproape modelele clasice, consacrate de scrierile rabinice. Totuși, recunoaștem „amprenta” personalității charismatice și sacramentale a Mântuitorului Isus Christos, ce rămâne înconfundabilă și mereu edificatoare.

Principalele caracteristici ale pildelor Mântuitorului (așa cum le-au deslușit pe larg teologii de seamă ca Joachim Jeremias ori C. H. Dodd) sunt impregnarea cu o poezie subtextuală și un dar al imaginației suprafirești. Apoi frapează realismul scenelor, veridicitatea și precizia imaginilor schițate cu doar câteva trăsături rapide, alcătuind un portret vivace al societății dintr-o provincie romană, ce cu greu își găsește echivalent mai plastic în literatura epocii.

În fine, trebuie subliniată calitatea lor dramatică, adeseori cutremurătoare (ca în celebrele istorii cu „Bunul Samaritean”, cu „Smochinul neroditor”, cu „Arendășii ucigași” sau cu „Bogatul nemilos și săracul Lazăr”), împletită cu exteriorizarea concretă, aproape palpabilă, a ideilor prin fapte, prin acțiuni umane ușor de recunoscut însă totdeauna decisive, de cumpănă, aflate la capătul unei evoluții ce adună în sine multă trudă și efort.

Exemple de referință în context sunt: vremea culesului roadelor îndelung pregătite, plata lucrătorilor viei după o zi de muncă încordată, termenul înfricoșat al scadentei unor datorii neonorate, păstorul ce și-a regăsit cu greu oița rătăcită, neguțătorul ce dobândește abia către slârșitul călătoriei o perlă de mare preț, fiul plecat ce se întoarce după tragica-i rătăcire. Toate aceste imagini de neuitat, familiare și viu colorate, converg însă într-o unică mazăre semantică. Ele subliniază așteptarea încordată a unui deznodământ iminent, a unei veniri capitale: fraza crucială mărturisește cât se poate de lămurit că „Împărăția lui Dumnezeu este aproape”.

Întrebat de ce vorbește în pilde, Christos le răspundea apostolilor: „Vouă vă este dat să cunoașteți tainele Împărăției lui Dumnezeu, pe când celorlalți le sunt [date] în parabole, ca uitându-se să nu vadă și ascultând să nu înțeleagă” (*Luca*, VIII, 10). Adresate așadar unor mase largi de ascultători, ele sunt pricepute în sensurile lor profunde doar de inițiați, de cei care

primesc explicația de la Christos însuși sau care, tot prin mijlocirea Lui, sunt hărăziți cu lumina înțelegerii metafizice.

Iată, de exemplu, parabola „fiului risipitor” (*Luca*, XV, 11-32), una dintre cele mai general umane și mai pline de învățăminte. Este o poveste simplă a omului cu doi feciori, din care unul cuminte și altul, cel mic, nestăpânit, dezlipit de casa părintească și pornit în lume, istorisind gravul desfrâu și suferințele acestuia din urmă, remușcările și întoarcerea sa târzie, imensa bucurie ce îl cuprinde pe tatăl milostiv la „recuperarea” băiatului care „mort a fost și a înviat, pierdut era și a fost regăsit”.

Dincolo de planul inteligibil pentru toți cititorii, de litera povestirii, există însă un nivel esoteric, ce pretinde o inițiere intelectuală și morală. Literar vorbind, schemele tradiționale alegorice, de sorginte mitică, pot fi lesne descoperite: repetițiile, ritmicitatea marcată la modul poetic de metafore (ca în pilda „Semănătorului”, cea prelucrată artistic și de Al. Vlahuță, unde semințele cad în locuri prielnice sau nu) și este vorba, îndeosebi, de numeroase arhetipuri culturale.

Călătoria fiului risipitor poate fi lesne identificată cu traseul experimental și edificator ce marchează osatura atâtor capodopere literare⁶. De la Sinbad la Gulliver, de la căutătorul de nemurire Ghilgamesh, la idealul intangibil după care gonesc personajele romanelor lui Kafka sau ale pieselor lui Eugen Ionescu, de la anticii Odiseu ori Aeneas ce-și caută împlinirea destinului civilizatoriu, până la setea fierbinte de mântuire din *Divina Comedie* a medievalului Dante și *Călătoria pelerinului* descrisă de puritanul John Bunyan.

Tălmăcind această pildă în *Cazania* sa din 1643, mitropolitul Varlaam nota lămuritor deja din titlu „învățătură pentru îndelunga răbdare (a) lui Dunnedzău: cum primește de cu milă păcătosul, deaca se întoarcă”, avertizând astfel sever pe toți junii din orice vreme similari „acelui fecior mai tânăr, carui gonesc pe Dunnedzău de la sine cu lucruri rele și înșiși în pohtele și în dulceațile lumiei petrec cu mândrii și cu buiecii, înșelați de veacul acesta trecătoriu, buiguți în dezmierdăciunea lumiei, în cântece, în jocuri, în toate glasurile lumiei. Și așa curvind și alte păcate

⁶ Vera Călin, *Alegoria și esențele*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969.

lăcând, sărăcească de toate darurile lui Dumnezeu”. Iar concluzia predicatorului român era la fel de tranșantă: „fost-ai soț fectiorului celui curvariu când au fost în păcate? Fii-i soț ș'acum când să pocăiește”⁷.

Departe de a fi doar o moștenire tradițională, parabolele evanghelice rămân, de fapt, cele mai pregnante descrieri — prin asemănare și „în ghicitură”, cum ar zice Sfântul Apostol Pavel — ale Împărăției lui Dumnezeu care, prin venirea Mântuitorului Christos, se actualizează ca imperativ al marilor decizii morale și al uriașelor posibilități spirituale, moment culminant al opțiunii definitive și al responsabilității fiecăruia dintre noi. Căruia pârintească, pocăința, iertarea și mai ales Iubirea, primesc astfel, pentru întâia dată, drept de cetate în chiar inima învățaturii morale universale.

Summary

This paper is dwelling with the universal but nevertheless complex problem of classical and biblical Parables. After tracing the greek ethimology of the word, we tried to reach out for the very essence of this special kind of thinking, which gave birth, all over the world, to so many wonderful specimens of Parable.

The oriental origins of this species can no longer be sustained, although there still survive traces of the high reputation that surrounded such products in the old scholarly works. Another explanation for balancing towards the eastern roots of the Parable may be the prestige and authoritative influence of the Biblical Parables, by far the most popular in the history of mankind.

The specific features of the Old Testament Parables, who became a must in the Rabinic schools, can be traced in the correspondent creations from the New Testament, where the charismatic personality of Jesus Christ gives them further depths of imagination and moral adequation. The Parable of „The Prodigious Son” is analysed as a model for the genre and for its echoes in universal culture and romanian literature.

⁷ Varlaam, *Cazania*, ediție de Jacques Byck, Editura Fundațiilor Regale, București, 1943.

DOCTRINA DESPRE BISERICĂ LA REFORMATORUL PROTESTANT JEAN CALVIN

de Adrian Covan

Una dintre chestiunile cheie dezbătute de reformatorul francez Jean Calvin, a fost problema Bisericii. Punctul central al teologiei protestante, predestinația, se răsfrânge și asupra eclesiologiei.

Calvin considera că Biserica este totalitatea celor aleși de Dumnezeu, cunoscuți numai de El, deci invizibilă. Dar socotește că noi trebuie să-i considerăm ca aleși pe cei ce cred, ce mărturisesc credința creștină, oferă exemplul unei vieți creștine și se împărtășesc de Taine, căci acestea sunt indiciile alegerii după Sfânta Scriptură. Se simte așadar o tendință ușoară de a stabili un raport între Biserica văzută și cea nevăzută, din moment ce e dată posibilitatea de a-i deosebi în oarecare măsură pe cei aleși de cei care în mod evident, nu sunt.

Reformatorul nostru afirmă că există două criterii prin care se afirmă Biserica în dimensiunile ei hristologice și pnevmatologice, și anume: predicarea corectă a Evangheliei și administrarea Tainelor.

În capitolul 8 al Instituției din 1543, Calvin spunea că: „Acolo unde este predicat Cuvântul - Scriptura și unde sunt administrate Tainele, fără îndoială că există și Biserica”- illic aliquam esse Dei ecclesiam.

Biserica este creată de cuvântul lui Dumnezeu, care naște în suflet credința. Astfel, Biserica invizibilă este un obiect al credinței, prin intermediul ei Dumnezeu ne duce la mântuire, căci în acest scop fiecare om face pe altul să participe la ceea ce a primit el de la Dumnezeu.

Calvin a descris relația dintre Biserică și membrii ei ca fiind asemănătoare cu aceea dintre o mamă și vlăstarele ei. Așa cum o mamă concepe, poartă în pântec, naște și alăptează copiii, la fel și Biserica oferă credincioșilor singura cale spre viața veșnică, le facilitează modul prin care aceștia cresc în credință slujindu-l pe Dumnezeu. Acest aspect al Bisericii poartă numele de: „**Ecclesia, Mater ac Schola**“. El caracterizează Biserica nevăzută căreia I se conferă titlul de Mamă, datorită purtării de grijă a acesteia față de credincioși și de Școală, pentru faptul că sub

oblăduirea ei învățăm sub ce chip putem să obținem mântuirea.

Calvin era sigur că cine se desparte de Biserică se desparte de Hristos. El afirmă acestea în desele dispute avute cu anabapțiștii care învățau ca Biserica este o invenție a oamenilor și de aceea nu este o necesitate.

„Potrivit voinței lui Dumnezeu trebuie să păstrăm comuniunea Bisericii Lui, sfătuindu-l pe cei care se îndepărtează de ea, așa cum o facem și între noi, că sunt în mare pericol să piardă comuniunea cu sfinții”¹. Reformatorul francez concluzionând acestea afirmă că Biserica este, „paznicul adevărului” și „mireasa lui Hristos” (Apoc. 19,7).

Biserica nevăzută este privită ca nefiind numai rezultatul acțiunii cuvântului, ci prin acțiunea ei noi intrăm și suntem menținuți în comuniunea iubirii eterne a lui Dumnezeu. Din faptul că credincioșii sunt imperfecti și pe cale de perfecționare, Calvin trage concluzia că sfințenia Bisericii constă în aceea că ea „merge zilnic înainte”. Aceasta îi va permite să asimileze la Biserica invizibilă grupările credincioșilor imperfecti, dar aflați pe calea desăvârșirii.

Calvin spunea că Biserica atât cea văzută cât și cea nevăzută este atestată de Sfânta Scriptură. Dacă trebuie să credem în Biserica nevăzută suntem datori să rămânem în comuniunea celei văzute. Reformatorul condamnă separatismul seccarilor, cerând despărțirea numai de o Biserică ce nu posedă semnele specifice adevăratei Biserici. Singurul criteriu veritabil al Bisericii autentice creștine este menținerea sănătoasă și practică a fraternității. Este evidentă și ordinea ce trebuie să domnească în Biserica văzută. Dumnezeu lucrează în această Biserică prin „miniștrii” care însă nu sunt reprezentanți sau locuitori ci instrumentele Sale. Calvin atribuie Bisericii o indiscutabilă putere de jurisdicție în materie morală. O disciplină exercitată de Biserică e necesară, nici o societate neputând subzista fără disciplină.

Din cele de mai sus se desprinde faptul că reformatorul francez acordă un prestigiu mult mai mare Bisericii nevazute. El n-a identificat real Biserica nevăzută cu cea văzută, dar a recunoscut tot mai mult legăturile de comuniune și spirit care le unesc.

Biserica nevăzută nu mai apare decât pe planul al doilea. Ea coboară mult în Biserica văzută care e mijlocul exterior și ajutorul de care se servește Dumnezeu pentru a crea în noi

¹ Keith Rundell, Jean Calvin și reforma târzie, Editura All, 1990, pag. 54

credința și a spori treaptă cu treaptă în planul soteriologic particular.

De data aceasta titlul de „Mană și Școală” i se dă Bisericii văzute.

„Favoarea părintească fiind restrânsă la turma lui Dumnezeu, e un lucru mortal de a se separa cineva de Biserică”².

Respingând conceptul de adunare ca întâlnire secretă, izolată de contextul cultural în care există, Calvin își înrădăcinează reforma în creștinătatea de vârf a medievalului Corpus Christianum. Elementul progresiv din conceptul reformat despre stat, poate fi găsit în doctrina lui Calvin despre Dumnezeu, ca Legislator și Rege, și că legea lui Dumnezeu nu este limitată la adunare, ci este extinsă la-Etiam extra Ecclesiam-dincolo de granițele Bisericii.

Comentariile lui Calvin la epistolele pastorale ale Sfântului apostol Pavel, oferă un model de interacțiune, dar și de tensiune între Biserică și lume. O relație sinceră cu Dumnezeu este necesară și pentru obținerea darurilor naturale. Fiecare dar care trebuie însușit „este murdărit de păcatele noastre și necurat până când, plin de har, Dumnezeu ne ajută, înluzându-ne în Trupul Fiului Său, și ne face din nou stăpâni ai pământului pentru a ne bucura în mod legitim de toate bogățiile Lui, ca și când ar fi ale noastre”³.

Cei necredincioși sunt considerați de Calvin drept „uzurpatori și hoți”, ei bucurându-se prin intermediul diavolului de binecuvântările celor dreți. Intenția sa de a-i critica pe cei necreștini a fost legată de doctrina unității creației și mântuirii și de a proclama suveranitatea lui Hristos peste întreaga lume creată. Departe de a apăra retragerea din lume, Calvin îi îndeamnă pe creștini să se implice în ea. Rugăciunile lor trebuie să aibă un scop universal: ei trebuie să pomenescă în rugăciune pe toți oamenii și să nu se limiteze doar la cei care constituie trupul Bisericii. Creștinii nu trebuie să se ridice cu mândrie asupra celorlalți, ci să-i trateze cu un sentiment de prietenie, pe cei care sunt în „extra Ecclesiam”, în speranța că și ei vor fi adăugați la cei „care păzesc poruncile lui Dumnezeu și credința lui Iisus”(Apoc. 14,12).

Aspectul conducător al lui Hristos este evidențiat la modul ideal prin instituirea unei magistraturi evlavioase. Calvin enumeră trei calificative ale unei conduceri bine alese: calmul, modestia și evlavia.

² Institute 2.8

³ Josh McDowell, Marturii care cer un verdict, Heres Life Publishers, San Bernardino, 1992, pag. 74

Folosind cuvintele prorocului Isaia, el îi îndeamnă pe magistrați să fie „părinți grijului” ai Reformei. Datoria lor nu este doar să mențină ordinea publică, ci și uniformitatea religioasă. Totuși „jus reformandi” nu este o autoritate pe care magistrații o pot exercita în afara comunității.

Cu privire la problema ereticilor, Calvin îi avertizează pe creștini să nu se grăbească să-l eticheteze drept eretic pe oricine nu este de acord cu ei, ci abia după o examinare completă și după o dojană plină de răbdare. ereticul încăpățânat ar trebui exclus din comunitate prin excomunicare. Peste acest lucru Biserica nu poate trece. Totuși magistratul trebuie să știe că Biserica poate triumfa printr-o slujire definitivă și totală.

Reformatorul francez considera că există o diferență sesizabilă între datoria unui episcop și cea a unui magistrat. Calvin a îndemnat la supunere față de conducători, așa cum făcuse și Sfântul apostol Pavel în privința magistraților din vremea sa, care erau cu toții dușmanii lui Hristos. În fața opoziției și a persecuției, îndeamnă la perseverență și rugăciune. Instituția magistraturii a fost poruncită de Dumnezeu, indiferent cât poate fi de abuzată de către un ocupant. „Iată de ce credincioșii, în orice țară ar trăi, trebuie nu numai să se supună legilor și magistraților, ci și să se roage pentru binele lor”⁴

Doctrina lui Calvin despre supunere pasivă a fost împinsă la limită. În 1561, el îl sfătuiește pe amiralul Coligny să nu recurgă la revolta armată.

În ciuda dezvoltării Reformei în Geneva, Calvin a scris unei adunări asaltate atât de dușmani fizici cât și spirituali. Copleșitoarea impresie care reiese din aceste comentarii, este cea a unei Biserici aflată în război, în plină luptă și a cărei supraviețuire este o chestiune de frământări intense: „Satana de o mie de ori pe zi ne îndepărtează de pe calea cea dreaptă. Nu spun nimic despre focul, sabia, exilul și despre toate celelalte atacuri pline de furie ale dușmanilor noștri. Nu spun nimic despre calomnii și despre tot felul de blesteme. Mult mai multe lucruri sunt în joc și sunt mult mai rele. Oamenii plini de ambiție ne atacă fățiș, epicurienii și lucianiști își bat joc de noi, netrebnicii ne insultă, ipocriții urlă de mânie împotriva noastră, cei care sunt înțelepți în felul lumii acesteia ne fac rău și suntem hărțuiți în toate felurile. Singura soluție în toate aceste dificultăți este să

⁴ Idem, pag. 77

așteptăm cu nerăbdare venirea lui Hristos și să ne încredem totdeauna în El”⁵

Desăvârșirea adunării, instaurarea finală a legii, a ordinii și nu în ultimul rând, a Reformei protestante, trebuie așteptată cu nerăbdare de cei credincioși ca lucrare eshatologică a lui Dumnezeu.

În ceea ce privește ierarhia bisericească, Calvin face deosebire între preoție-**sacerdotium** și slujire preoțească-**ministerium**, în sensul că preoția aparține de drept **divin-jure** tuturor credincioșilor, fiind primită prin Taina Botezului, iar slujirea preoțească se încredințează după drept uman-**jure humano** celor aleși se comunitatea credincioșilor pentru a predica Evanghelia și a administra corect Tainele, această încredințare fiind revocabilă.

Calvin respinge ierarhia harică tradițională a Bisericii, instituită pe temeiul succesiunii apostolice și mizează pe conceptul de preoție universală, conform textului de la 1 Petru 2,9: „seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu” și a textului de la Apocalipsa 1,6: „Și ne-a făcut pe noi împărăție, preoți ai lui Dumnezeu și Tatăl Său”.

După părerea lui Calvin sunt patru categorii de oficii sau slujiri, pe care Duhul Sfânt le încredințează pentru conducerea Bisericii: pastorii, doctorii, bătrânii și diaconii.

a) Pastorii - Calvin credea că slujba de pastor, apostol sau evanghelist, atât de proeminente în Noul Testament, au fost temporare și au încetat să existe către sfârșitul perioadei apostolice. Dintre toate aceste slujbe, cea de pastor este în mod clar cea mai înaltă și cea care poate lipsi cel mai puțin, pentru ca toate lucrurile să meargă bine în Biserică. În zidirea sufletească a comunității creștine, numirea în slujbă a pastorilor era a doua ca prioritate după acceptarea doctrinei adevărate. Aceste două caracteristici erau îbinate atât de bine în gândirea lui Calvin, încât cu greu puteau fi separate. Termenii din Noul Testament, episcop, bătrân (prezbiter), lucrător, pastor și uneori învățător, se referă la aceași slujbă.

Rolul unui pastor este să-L reprezinte pe Fiul lui Dumnezeu, să extindă Împărăția cerurilor, să se îngrijească de mântuirea oamenilor, să conducă Biserica, care este moștenirea lui Dumnezeu. Calvin susține că ar trebui să existe cel puțin un pastor în fiecare oraș. El s-a gândit dacă este bine ca cineva să încerce în mod deliberat să obțină această slujbă. Deși este în mod evident greșit ca cineva să

⁵ Comentariul la 1 Timotei 6,14

facă demersuri pentru obținerea ei, doar din ambiții personale, se cuvine ca un om, mișcat de o dorință plină de evlavie să se pregătească pentru o această slujbă. Totuși, cine dorea această slujbă, trebuia să fie chemat în mod public, în conformitate cu regulamentele Bisericii. Acest lucru cerea o examinare preliminară de către o comisie de pastori, prezentarea în fața consiliului orașenesc și aprobarea dată de către Biserică. Acest proces era urmat de ordinare (hirotonic), pe care Calvin o descrie ca „un ritual solemn de instituire” în slujba pastorală ⁶. Într-un alt loc, Calvin se referă la ordinare ca la o Taină, recunoscând că harul Duhului Sfânt poate fi acordat prin acest semn exterior. În acest sens, reformatorul francez folosește un limbaj foarte asemănător cu descrierea făcută Tainei Botezului.

Hirotonia sau ordinarea, nu este un semn zadarnic și inutil, ci o dovadă plină de credință a harului primit chiar din mâna lui Dumnezeu. Ea este „un act legitim de consacrare înaintea lui Dumnezeu, un lucru care poate să fie făcut doar prin puterea Duhului Sfânt” ⁷.

Totuși, lui Calvin nu i se impută o viziune absolutistă asupra politicii eclesiale, el nefiind atât de riguros în alegerea lucrătorilor. Slujba de pastor nu este niciodată o problemă indiferentă, dar detaliile numirii pot fi. În mod sigur, acest gen de flexibilitate i-a oferit lui Calvin posibilitatea de a influența un curent reformator internațional.

„Dar de ce sunt pastorii atât de importanți pentru biserică? Oare nu are fiecare șansa de a citi Scripturile pentru sine?” ⁸ se întreba Calvin. Pastorii trebuie să modeleze, să sculpteze și să împartă Cuvântul „așa cum un tată frânge pâinea în bucăți mai mici și o dă copiilor lui” ⁹. Ei trebuie să cunoască bine *Sfintele Scripturi*, pentru ca să poată instrui biserica în mod corect, privitor la datoria cerească. Importanța predicării în teologia lui Calvin cu greu poate fi exagerată. Calvin nu avea nimic de a face cu cei care își arogau titlul de episcop, care se plimbau pe stradă în haine „teatrale”, dar care de fapt nu erau decât niște „marionete care nu predică niciodată”. Învățătura profundă a unui pastor trebuie să fie însoțită de talentul pentru predicare: „Există mulți care, fie din cauza pronunției defectuoase, fie din cauza capacității mentale scăzute, sau

⁶ Institute 7.8

⁷ Institute 8.8

⁸ Institute 11.2

⁹ Institute 11.3

din cauză că nu păstrează destul de mult legătura cu oamenii de rând. își țin toate cunoștințele închise în ei. Unii ar trebui așa cum spune zicala să-și cânte lor înșiși și muzelor și să se apuce de altceva. Ceea ce se cere nu este o limbă ascuțită, pentru că vedem mulți oameni care vorbesc fluent, dar a căror vorbire nu zidește pe nimeni. Pavel recomandă mai degrabă înțelepciune în a cunoaște cum să se explice Cuvântul lui Dumnezeu pentru binele poporului său¹⁰. Scopul predicării sale este edificarea spirituală. Pastorul nu trebuie „să zboare de colo-colo prin tot felul de subtilități izvorâte dintr-o curiozitate ușuratică”¹¹; el nu trebuie să fie un „întrebăreț”. Predicarea nu numai trebuie să fie curată din punct de vedere doctrinar, ci trebuie și să caute avantajul solid pentru biserică, adică, trebuie să fie practică, aplicabilă și plină de de subtilitate. Datoria pastorului este să predice și să conducă Biserica. Calvin spunea: „Un pastor are nevoie de două voci: una pentru a aduna oile și una pentru a alunga lupii și hoții!”¹² Rolul disciplinar al pastorului cere din partea lui o conduită ireproșabilă. Calvin nu a ezitat să apere un dublu standard pentru Biserică: unul pentru clerici și unul pentru laici. Discutând interzicerea poligamiei de către Pavel în cazul pastorilor, Calvin observă: „Într-o oarecare măsură, trebuie să îngăduim altora ceea ce episcopilor le este de neîngăduit”¹³. Aici Calvin nu se întoarce la moralitatea creștinismului medieval, ci este preocupat de caracterul vizibil al Bisericii, de „fața Bisericii”. Un lucrător nevrednic poate să cauzeze adunării un rău ireparabil și din acel motiv el trebuie să se supună unei stricte dări de seamă.

b) Doctorii – Preluând exemplul Bisericii Catolice, care pentru a fi permanent trează și receptivă la diferite controverse teologice, a înființat o categorie specială de teologi, foarte bine pregătiți în materie de doctrină. Să ne amintim de cazul reformatorului german Martin Luther, care pentru a fi readus la credința Bisericii Romei, l-a fost trimis Dr. Iohann Eck; Calvin înființează această parte indispensabilă a teologilor, care erau permanent pregătiți să răspundă oricui afirma că noua Biserică întemeiată de Calvin, nu posedă caracterul adevăratei Biserici.

În nenumărate ocazii, putem afirma că acești doctori ai Bisericii și-au făcut datoria pe deplin.

¹⁰ Comentariul de la 1 Timotei 3,2

¹¹ Institute 11.6

¹² Josh McDowell, Mărturii care cer un verdict. Heres Life Publishers, San Bernardino, 1992, pag.102

¹³ Ibidem pag.104

c) **Bătăni** - privitor la slujba de bătrân. Calvin scria că termenul presbiteros nu descrie o anumită vârstă, ci o slujbă. Aplicat la Calvin, cuvântul presbiteros este sinonim cu episcopos sau pastor. Calvin a descoperit că există de fapt două feluri de presbiteri în Noul Testament. Baza textuală este versetul scripturistic: „presbiterii care cârmuiesc bine să fie învredniciți de îndoită cinste, mai ales cei care se ostenesc cu propovăduirea și cu învățătura” (1 Timotei 5.17). Calvin explică: „înțelesul acestor cuvinte este că existau unii care conduceau bine și în mod onorabil, dar care nu dețineau slujba de a da învățătura. Oamenii alegeau bărbați serioși și bine pregătiți care împreună cu pastorii într-un consiliu comun și cu autoritatea Bisericii, administrează disciplina și acționează ca cenzori pentru corectarea moralei”¹⁴

d) **Diaconii** – erau slujbași publici în Biserică, cărora li se încredința grija pentru săraci. Calvin îndeamnă să fie bine pregătiți în credința creștină, deoarece în timpul lucrărilor va trebui să dea sfaturi, și să-i mângâie pe cei aflați în necaz. Ei trebuiau să fie experți în ceea ce numim azi asistență socială, precum și în grija pastorală. Calvin a considerat că diaconatul poate uneori servi ca „pepinieră din care se aleg presbiterii”¹⁵, opunându-se astfel obiceiului din Biserică romană de a face din diaconat primul pas către preoție. În încercarea sa de a explica fenomenul eclesiologic și importanța acestuia pe plan social, reformatorul francez Jean Calvin anulează Bisericii caracterul sacru imprimat de jertfa și învierea lui Hristos și de opera permanentă de sfințire a Duhului Sfânt, transformând Biserică lui Hristos, într-o simplă adunare de creștini, cărora nu li se împărtășește harul lui Dumnezeu prin Taine în mijlocirea ierarhiei apostolice, ființa Bisericii, manifestată prin unitate, sfințenie, universalitate și apostolicitate fiind așadar redusă la o credință particulară și individuală dublată de o cunoaștere formală a Sfintei Scripturi, ajungându-se astfel, la o degradare vizibilă a Trupului tainic al lui Iisus Hristos.

¹⁴ Institute 12.5

¹⁵ Institute 13.3

Resume

Dans la partie lutherane, la thèse de l'Église, se remarque à Calvin sous deux aspects: ce visible et invisible, regardé dans un erroné angle. Parlant ontologique, seulement le Dieu connaît réellement les membres de l'Église, les vrais fidèles étant élus et rédemté de Lui. Les pécheurs ne sont pas inclus du Corps mystique du Seigneur, ils étant déjà contrôlé. En centre des manifestations ecclésiale reste la Scripture, offert du fidèle à travers l'entre mise du sermon par le berger. La doctrine orthodoxe combat sévèrement cette fausse modalité de regarder l'Église, exprimé de Calvin, affirmant que l'Église a l'origine sous raport invisible du Sacrifice de Christos sur Golgota ; et en manière vus, à Cincisécime, alors quand les disciples de Jésus les ont fait part en manière réel avec l'Esprit de la Vérité, Ce parmi directement assistance imprimant de l'Église un quadruplé caractère: l'unité, la sainteté, l'universalité et la continuité apostolique.

COORDONNÉES DE LA THÉOLOGIE ORTHODOXE ROUMAINE. RÉPONSES AUX PROBLÈMES CONTEMPORAINS.

par Toma Cornel

Dans la théologie orthodoxe roumaine contemporaine il est difficile ou presque impossible de fixer et définir les courants théologiques et les problématiques de notre théologie. Ce fait est dû au manque d'un livre ou d'une étude critique sur la théologie, les problématiques théologiques et l'histoire de la théologie orthodoxe roumaine. Il n'arrive pas la même chose dans la théologie russe, où le père G. Florovsky dans un ouvrage monumental, *Les voies de la théologie russe*, fait une ample et pertinente présentation de la théologie russe des origines jusqu'à nos jours. De même on peut affirmer sur la théologie hellénique contemporaine, où le philosophe grec *Christos Yannaras* dans l'ouvrage *L'Orthodoxie et l'Occident dans la Grèce contemporaine* analyse tous les courants, les tendances et les influences de la théologie conformément à une critique véhémement poussée à l'extrême.

Certainement, on ne peut pas nier le fait qu'il n'y a pas d'inventaires et des références chronologiques et bibliographiques concernant les contributions théologiques roumaines. Mais on peut constater le fait qu'il n'y a pas une critique et une évaluation théologique véritable de la théologie roumaine, pour qu'elle soit encadrée dans une perspective théologique dogmatique et des problématiques théologiques contemporains. Dans ce contexte, nous pouvons mentionner les ouvrages strictement bibliographiques du prêtre professeur M. Păcurariu, *Le dictionnaire des théologiens roumains* et le manuel *L'histoire de l'Église Orthodoxe Roumaine*, vol. III, et du théologien Ioan Bria, *Traité de théologie dogmatique și oecuménique* (cap. *La théologie orthodoxe roumaine*, pag. 41-57).

A. Les courants ou les tendances théologiques.

I. La synthèse néopatristique

Le courant théologique néopatristique est fondé sur deux théories: la théorie de la double pseudomorphose et la renaissance patristique ou le retour aux sources ou aux Pères de l'Église.

a) **La théorie de la double pseudomorphose** de la théologie orthodoxe a été soutenue pour la première fois par le père G. Florovsky au premier congrès de théologie à la faculté d'Athènes, en 1936. Cette théorie a été acceptée après par tous les disciples du père Florovsky: I. Romanidis, I. Zizioulas, P. Nellas, A. Schmemmann et même par d'autres théologiens contemporains.

Le père G. Florovsky soutient que dans la période postbyzantine la théologie et la spiritualité orthodoxe ont subi une double pseudomorphose, marquée par les influences occidentales catholiques et protestantes. Cette période, nommée par le père G. Florovsky *la captivité occidentale de la théologie orthodoxe*, contenue entre les siècles XVI-XX, s'est caractérisée par la promotion de la théologie scolastique dans les écoles de théologie orthodoxe, l'isolation de la théologie des sources patristiques orthodoxes et par une discordance évidente entre la théologie officielle et la spiritualité orthodoxe. Dans les Églises orthodoxes slaves, roumaines et helléniques, les facultés de théologie ont été créées selon le modèle occidental catholique, les manuels et les catéchismes orthodoxes ont été réalisés selon les livres théologiques occidentaux, de sorte que même les témoignages de foi ou les livres symboliques, considérés les documents théologiques officiels de l'Église, ont été le résultat tributaire aux influences de la théologie occidentale.

En dépit du fait que cette théorie soutenue par le père G. Florovsky a été acceptée par la plupart des théologiens contemporains, il y a pourtant des positions critiques vis-à-vis de cette théorie, considérée comme sans base et entièrement non-justifiée. Par exemple, des théologiens contemporains comme I. Karmiris, Karl Felmy et Ioan Ică considèrent que la théologie scolastique n'a pas modifié substantiellement la théologie et la vie orthodoxe.

b) **Le retour aux Pères de l'Église**

Dans le même congrès de 1936 d'Athènes, le père G. Florovsky a relancé l'appel pour l'étude des écrits patristiques par la phrase

célèbre *de retour aux Pères*. Ce programme néopatristique était constitué de 3 éléments fondamentaux:

1. L'étude et la traduction des œuvres patristiques.
2. L'hellénisme -- l'éthos byzantin -- le retour à l'art, la musique, la peinture, la culture et l'icône byzantines.
3. La congénialité patristique. Les théologiens de l'Église doivent continuer l'esprit des Pères et penser comme les Pères de l'Église. Par la suite, il ne suffit qu'une réitération ou une lecture des œuvres patristiques, mais on a besoin d'une continuation et d'une application de la pensée patristique dans un esprit créateur.

Dans l'Église Orthodoxe Roumaine l'exponent de marque de la théologie patristique est Dumitru Stăniloae. Sa contribution patristique peut être résumée en quatre points théologiques:

1. La redécouverte de la théologie palamite et de la doctrine sur les énergies non-crées.
2. Le développement de la christologie pour mettre en relief l'importance de la théologie de la personne et de la communion.
3. L'unité de la théologie conformément au triptique Dogmatique, Spiritualité et Liturgique.
4. L'importance de la Philocalie -- en tant que modèle théologique-antropologique pour la purification, l'illumination et le perfectionnement de l'être humain en Jésus-Christ.

Dans un de ses ouvrages théologiques, le père D. Stăniloae avouait qu'il a découvert Dieu, l'homme et le monde comme amour dans les écrits des Pères de l'Église:

J'ai cherché Dieu dans les gens de mon village, ensuite dans les livres, les idées et les symboles. Mais cette chose ne m'a donné ni la paix, ni l'amour.

Un jour j'ai découvert dans les écrits des saints Pères de l'Église qu'il est possible de rencontrer Dieu d'une manière réelle dans la prière.

*Et alors je L'ai entendu me dire:
Ose comprendre que je t'aime!*

Alors avec patience je me suis mis au travail. Ainsi j'ai compris graduellement que Dieu est tout proche, qu'Il m'aime et qu'en me remplissant de son amour, mon cœur s'ouvre aux autres. (Mică dogmatică vorbită, p. 219)

Cette synthèse néopatristique a été soutenue officiellement par L'Église Orthodoxe Roumaine. Au temps du patriarche Iustin Moisescu a été fondée la collection *Pères et écrivains ecclésiastiques*. Cette collection de traductions et écrits patristiques a été réalisée par des théologiens remarquables: D. Stăniloae, D. Fecioru, O. Căciulă, T. Bodogae, N. Neaga, C. Cornițescu et d'autres.

Aussi importante est la contribution du père I. G. Coman par ses trois volumes de Patrologie, mais encore par ses écrits sur les théologiens daces et scythes.

Une contribution remarquable à la synthèse néopatristique a été apportée aussi par le Métropolitain Nicolae Corneanu dans les ouvrages *Études patristiques* (Timișoara, 1984), *Miscellanea patristica* (Timișoara, 2001) și *Le charme des écrits patristiques* (Anastasia, Buc., 2002). Son Excellence souligne que:

- l'époque des Pères continue jusqu'à nos jours
- les Pères ont créé le canon du Nouveau Testament
- L'Étude des Pères nous offre la possibilité de comprendre la Tradition orthodoxe et de nous approprier la foi des Pères et de l'Église
- L'Étude des Pères suppose l'expérience spirituelle et l'orthopraxie.

II. La théologie du présent:

Beaucoup de théologiens laïques mais aussi des clercs adeptes de la théologie du présent considèrent que l'époque des Pères est finie et que la théologie monastique ascétique est périmée et dépassée. C'est pour cela qu'à la place de cette théologie patristique il faut qu'on élabore une théologie biblique sacramentelle orientée vers la vie de famille et vers les problèmes sociaux. Dans le cadre de cette théologie, le passé n'a aucune valeur théologique, parce que l'Église doit solutionner les problèmes du présent et de l'avenir concernant le monde et la société contemporains. Dans la théologie du présent est compris le problème écologique, la sécularisation, l'œcuménisme, la bioéthique, la globalisation, l'assistance sociale, la théologie politique, les relations de l'Église avec l'état, la politique d'intégration européenne, la théologie du génitif, etc. Sans doute que ces problèmes aussi doivent être débattus du point de vue théologique. En plus, l'Église doit offrir des solutions viables et des

réponses concrètes à la société et au monde contemporains. Mais nous considérons que ces problèmes ne sont pas centraux et fondamentaux dans la théologie, surtout s'ils ne sont pas abordés d'une perspective patristique dogmatique et théologique.

Dans le cadre de cette tendance, „la mutation du centre de poids de la théologie sur l'anthropologie et sur la société va de soi. L'Église devra oublier le passé et s'identifier d'une manière déterminante avec les luttes du présent tout en prévoyant en parallèle la perspective de l'avenir. La liberté de la personne est la plus importante caractéristique par laquelle elle cherche sa position dans la société contemporaine. Les Pères de l'Église n'ont pas de place dans la théologie contemporaine et en conséquence on peut parler de la fin de l'époque des Pères. L'histoire ou la référence à l'histoire n'a aucune valeur dans la mesure où le passé ne peut pas influencer d'une manière vivante le présent. L'Église Orthodoxe et la théologie sont obligées d'être présentes dans les problématiques contemporaines par des solutions adéquates et certainement elles ne doivent pas être appuyées sur la théologie patristique” (H Stamoulis *L'être et l'amour*, Thessalonique 1999 p. 18-19). Les représentants de ce courant philosophique sont le philosophe grec Ch. Yannaras, les théologiens grecs Sava Aguridis, P. Trembelas, P. Vasiliadis et le théologien roumain P. Rezuș.

Dans la théologie roumaine le représentant important de la théologie du présent est le théologien Petru Rezuș (1913–1995) avec le grand tome *La théologie orthodoxe contemporaine*, Ed. de la Métropole du Banat, Timișoara, 1989. La pensée théologique de Petru Rezuș est structurée sur deux idées fondamentales:

a) Dans le chapitre sur l'actualité de la théologie byzantine, Petru Rezuș considère que l'époque patristique se limite aux 7 synodes œcuméniques et aux dogmes formulés par ceux-ci. Les Pères d'après le huitième siècle, mais aussi certains pères comme Dionisie l'Aréopagite et le Saint Maxim sont inactuels et leurs enseignements peuvent être considérés théologumènes, tout comme ceux de la Philocalie.

Dans ce sens, le père Ioan Ică le critique pour le repoussement des dogmes de la période post-byzantine et pour la négation de l'isychasme. À partir de la théologie néoplatonique de Dionisie l'Aréopagite propagée par Maxim „Mărturisitorul” et Jean „Scărarul” il aurait apparu dans la théologie byzantine – en dehors d'une direction rationaliste, umaniste – une direction irrationnelle, mystique et ascétique, qui a gagné dans l'isychasme athonite dans les siècles XIV et XVIII (Paisie Velicicovski).

*Conformément à cette théorie, toute tentative de connaissance raisonnable de Dieu (cataphatique) est repoussée pour la vision du cœur (hesychia). Proprement-dit ce n'est pas un apophatisme, mais plutôt un émotivisme marqué par l'irrationalisme. Les exemples invoqués sont les Saints Simeon le Nouveau Théologue, Grégoire de Sinai, Grégoire Palama, Nicolae Cabasila. Ceux-ci ont essayé de continuer l'activité doctrinaire des synodes œcuméniques, mais leurs productions sont à prendre seulement à titre informatif de théologèmes, pas de dogme. La vivification des formes et des fonds révolus de la vie religieuse des autres siècles est impossible. (I. Icã -- *Sf. Siméon le Nouveau Théologue et la provocation mystique dans la théologie byzantine et contemporaine*, Deisis, Sibiu, 1998, p. 45-47).*

b) La deuxième idée fondamentale de Petru Rezuș est la création d'une *théologie nouvelle* et d'une *théologie actuelle*. Le théologien roumain affirme que la théologie occidentale traverse une crise théologique soit dans le romano-catholicisme, par les tendances d'un *aggiornameto*, soit dans le protestantisme par une réforme, parce que *la théologie captive a besoin de liberté d'expression individualiste*. Cette crise théologique postule la nécessité de la révision de la théologie et de la création d'une nouvelle théologie même dans l'espace orthodoxe.

Nous nous trouvons devant une situation réelle, c'est-à-dire de la considération de la nécessité d'une théologie actuelle qui est encore dans les affres de l'accouchement, confrontée avec des dizaines de problèmes du christianisme, qui demandent aussi leur solution théologique, car la théologie ne peut pas rester détachée, abstraite et étrangère à la marche en avant de la vie du croyant. (p. 645).

Le recours du père Petru Rezuș aux problèmes contemporains signifie l'annulation de la théologie patristique et de la Tradition de l'Église. Conformément à son opinion théologique, la théologie doit se limiter aux problèmes du présent et de l'avenir, en défiant certainement le passé. De cette manière, la théologie déborde en sociologie et anthropologie. La théologie *ne peut pas être détachée de la vie, des problèmes contemporains des croyants. Par cela elle devient contemporaine et marche sur les traces de Notre Seigneur Jésus-Christ. (p. 645).*

Malgré le fait que père Rezuș combat le théologisme et le théologien théologiste, qui fait la théologie pour l'amour de la théologie, pour l'amour de l'innovation formelle ou doctrinaire, celui-ci reste son propre prisonnier. Dans ce sens, le père P. Rezuș

envisage la théologie nouvelle comme une théologie du genitif, similaire avec les théologies américaines pour la libération (théologie de la paix, théologie de la liberté, théologie de la responsabilité, théologie de l'oecuménisme etc.).

Tous ces essais théologiques représentent une tendance protestante de séculariser et dévaloriser l'Orthodoxie, parce qu'au centre de la Théologie il n'est plus la relation entre l'homme et Dieu, mais la société et le monde moderne.

III. La théologie monachale

Dans la période contemporaine, d'ailleurs dans toute l'histoire de l'Église Orthodoxe, le monachisme a joué un rôle fondamental dans la vie de l'Église, mais aussi dans le cadre de la société et du monde. Conformément à la tradition orthodoxe, le monachisme n'est pas surecclésial, c'est-à-dire au-dessus de la communauté eucharistique constituée par tous les croyants de l'Église; il n'est pas même paraecclésial, une institution parallèle à l'Église, et d'autant plus extraecclésial, c'est-à-dire sans un rôle spirituel ou réel dans le corps ecclésial. Dans l'histoire de l'Église, les moines ont créé le culte liturgique, les liturgies, les 7 louanges, l'innographie et l'icônographie orthodoxe. Dans le même sens, tous les synodes oecuméniques ont été patronés par les Saints Pères, qui ont été moines. Ils ont élaboré les dogmes de l'Église et les enseignements de l'Église et ont combattu les hérésies payennes et philosophiques. Les moines ont été les premiers à réaliser la Philocalie dans la spiritualité orthodoxe, fondée sur l'exégèse liturgique et les traités d'ascétique et de mystique. Ils ont édité et réalisé les premières collections canoniques et de règles pour l'administration et l'organisation des biens de l'Église. Pas dernièrement, les moines ont été les plus grands missionnaires chrétiens et apologistes de l'orthodoxie.

„Grâce au fait que le monachisme occupe une place ontologique dans l'Église, on peut dire qu'il représente le coeur de l'Église.

Et ce fait est prouvé dans la tradition orthodoxe, car toute la vie de l'Église provient du monachisme. Elle se nourrit du monachisme comme d'un coeur, avec la liturgie, la théologie, la spiritualité et la mission.” (P. Nellas, La vocation monastique, Aproches teologiques, Contacts, 52 1965)

Dans le deuxième millénaire, le monachisme a dialogué avec l'histoire et le monde. Dans le cadre du monachisme les mouvements de renaissance patristique sont apparus: la théologie

de la lumière et de la déification chez le Saint Siméon le Nouveau Théologue contre la scolastique ou le rationalisme théologique; la doctrine des énergies non-crées et l'isychasme contre la Renaissance à l'époque du Saint Grégoire Palama et la renaissance eucharistique et philocalique à l'époque du Saint Nicodim „Aghioritul” contre l'illuminisme.

Conformément à ces considérants théologiques, on peut constater l'importance et l'actualité de la théologie monacale dans la vie de l'Église Orthodoxe. Dans ce contexte, nous essayerons de présenter les courants théologiques monacaux et les contributions théologiques des moines à la fin du XX^{ème} siècle et au début du XXI^{ème} siècle.

1. Le courant théologique monacal de Sihăstria représenté par le père Cleopa et le père Ioanichie Bălan.

Cet oasis spirituel nous a offert la plus ample et réelle image du monachisme roumain par la monumentale trilogie monacale: *Foyers d'ermitage roumain*, *Le Patèrie Roumain* et les 2 volumes de *Conversations spirituelles*. La théologie de ces moines se caractérise par:

- rigorisme ascétique, liturgique et canonique maximale
- l'étude et l'assimilation de la pensée et de l'esprit patristique (par la lecture des manuscrits patristiques de la Bibliothèque de Neamț et de la Philocalie)
- l'imitation des starets russes d'Optina dans le sens d'avoir un dialogue permanent avec les croyants par des sermons, conseils, questions, suivi par la confession
- l'esprit apologétique-théologique de combat du sectarisme, du paganisme, des superstitions
- la spiritualité est fondée spécialement sur la première marche de l'ascension spirituelle, la purification: sur le combat du mal, du péché, le jugement divin, les châtements éternelles. Parfois la théologie a un caractère justitiaire et légaliste.

2. **Le courant de renaissance liturgique eucharistique du Monastère Recea (Ardeal)**

Ce monastère fondé par le père Ioan Iovan, aux alentours de la ville de Tg. Mureș, est axé sur la célébration des liturgies quotidiennes et surtout sur une communion fréquente. Le père Ioan Iovan lance, par sa mémoire de licence, mais aussi par son témoignage des prisons, un appel vers les moines et les croyants de participer à la messe et de communier plus fréquemment. Ce moine considère que toutes les prières de la Liturgie, la canon eucharistique et le but de la Messe est la communion des croyants.

- La Liturgie est la Cène du Seigneur et tous les croyants sont invités à la nourriture et à la boisson spirituelle
- L'Eucharistie est le centre de la spiritualité, du culte et de la vie chrétienne
- Dans la plupart des cas à l'Eucharistie on peut participer même sans confession.

3. **Le mouvement philocalique du monastère Sâmbăta de Sus.**

Ce mouvement philocalique de Sâmbăta de Sus a été nommée *La Philocalie pour tous*, parce que le monachisme de ce monastère a eu une grande ouverture vers tous les croyants et spécialement vers les jeunes. Les représentants de cet esprit philocalique sont le père Arsenie Boca et le père Teofil Părăianu.

- Le père Arsenie Boca est considéré un fondateur du monachisme roumain contemporain parce qu'il a eu l'initiative d'apporter les manuscrits philocaliques du Saint Mont pour la traduction de la Philocalie. Dans ce sens, le père Arsenie a poussé le père D. Stăniloae à traduire la Philocalie et l'a soutenu matériellement par l'impression des premiers quatre volumes.

- le moine-prêtre Arsenie Boca a été parmi les premiers moines contemporains qui ont appris tant les moines, que les laïques à pratiquer la prière de Jésus. Le père a diffusé les volumes de la Philocalie parmi les croyants et a interprété les textes philocaliques.

- Elle a inauguré un nouveau style de peinture néo-byzantine concrétisé dans les icônes de Prislop et Drăgănescu. La nouveauté et l'unicité de cet art résidait dans le fait que chaque registre pictural était expliqué par d'autres deux registres. Ce style a essayé de réaliser les visages et les corps avec une transparence spirituelle plus accentuée, pour mettre en relief l'ascèse chrétienne, qui mène à la transfiguration totale de l'être humain. Influencé par la théologie

de Nichifor Crainic, le père Arsenie a peint les icônes plus représentatives dans les trois couleurs du peuple roumain.

- Le mouvement philocalique de Sâmbăta a poursuivi comme but la renaissance du peuple roumain conformément aux principes de la vie orthodoxe. On recommandait aux jeunes un programme de vie chrétienne fondé sur la prière, l'ascèse, l'étude, travail physique et amour. Concernant les familles chrétiennes, le père recommandait la naissance des enfants et une vie pure basée sur l'abstinence par la prière et le jeûne des époux.

Après 1989 le père Teofil a commencé une activité missionnaire dans le cadre des Universités de Roumanie et parmi les jeunes, par un riche cycle de conférences spirituelles, suivies par des dialogues et par le sacrement de la Confession et la Sainte Messe.

- Un trait fondamental de la théologie du père Teofil est le maximalisme pascal ou l'optimisme chrétien. Le père Teofil en citant pe Saint Jean „Scărarul” dit que *celui qui a sa conscience pure, toute sa vie est une fête*. La Mère du Seigneur est la Mère de la Joie.

- L'imnographie chrétienne est une source de pensée théologique et vie chrétienne pour les croyants orthodoxes

- Le christianisme liturgique-sacramentel

- La cultivation de la culture chrétienne parmi les jeunes.

B. Problématiques théologiques

I. La doctrine sociale de l'Église Orthodoxe

Après 1989 l'Église Orthodoxe Roumaine s'est trouvée devant d'autres réalités sociales, respectivement dans la phase de transition de la société communiste à la société capitaliste. Durant presque 14 années (1989-2003) l'Église Orthodoxe Roumaine n'a pas élaboré officiellement une doctrine sociale orthodoxe ou un programme de travail pour l'avenir, comme par exemple ont fait l'Église Orthodoxe Russe ou les Églises Orthodoxes d'Amérique. Dans l'ouvrage du père I. Ică et Germano Mariani *La pensée sociale de l'Église* (Ed. Deisis, Sibiu, 2002) on critique les tendances théologiques de justifier la doctrine sociale-communiste de l'ouvrage *L'Apostolat Social*, mais aussi le manque d'un programme social que l'Église doit élaborer pour l'intégration de la Roumanie dans l'Unité Européenne. Dans cette période, l'Église Orthodoxe Roumaine a eu assez d'initiatives par les lettres pastorales de s'impliquer dans les problèmes sociaux de la société

contemporaine roumaine. En 1992 l'Église Orthodoxe aborde les premiers problèmes de morale sociale apparus en Roumanie: *l'aide des enfants de la rue, la condamnation de la pornographie et des avortements (1,5 millions par an)*. En 1993 on condamne un nouveau problème social, celui concernant les *homosexuels*. En 1991 et 1994 on envoie des messages de la part de l'Église en *faueur des pauvres (image de Christ)* et de *la famille chrétienne (image de l'Église)*. En 25 décembre 1996, l'Église Orthodoxe émet *la pastorale Jésus-Christ - fondement de l'histoire, de la culture et de l'unité de notre peuple*. Tous ces pastorales, messages et documents officiels de l'Église Orthodoxe Roumaine ont un solide fondement biblique et patristique et répondent à des demandes et des nécessités de notre société. Mais nous mentionnons que ces conseils pastoraux doivent se concrétiser dans un programme de travail et d'action de l'Église pour l'avenir.

Une première contribution au développement de la doctrine sociale orthodoxe est apportée par Son Excellence l'Archevêque Nicolae Corneanu dans l'ouvrage *Quo Vadis? Etudes, notes et commentaires théologiques*, Timișoara, 1990. Très tôt après la chute de la dictature communiste, le Métropolitain Nicolae Corneanu considérait que c'est une obligation rapide que l'Église et la théologie se dirige aussi vers les problèmes sociaux du monde contemporain. C'est pour cela qu'à la question de ce livre *Où va la théologie, dans quelle direction se dirigent les Eglises? (Quo Vadis?)* le Métropolitain Nicolae oriente son discours théologique aussi vers les problèmes sociaux dans les chapitres: E. Les Églises et quelques uns des grands problèmes du monde d'aujourd'hui. I. Considérations théologiques sur le problème de la population, p. 165-170; II. La pauvreté est contraire à la volonté de Dieu: La pauvreté et la lutte contre elle dans la perspective de l'Évangile, p. 171-192; 2. L'Évangile et la pauvreté, p. 193-198; III. Théologie et écologie, p. 189-192; IV. Le christianisme et la femme; V. La préoccupation pour les jeunes, les vieux et les handicapés: 1. La protection de l'enfant, p. 204-205; Le sens chrétien du troisième âge, p. 206-208; 3. N'oublions pas les handicapés, p. 209-214; et G. Injustices et maux contemporains, III. La toxicomanie -- un univers de la dégradation humaine. 1. Le fléau des drogues, p. 268; 2. Le parfum spirituel, p. 270-272; IV. Sida, la terrible épidémie du temps, p. 273-277.

Un autre contribution très importante à la doctrine sociale de l'Église est apportée par le théologien roumain D. Popescu par l'ouvrage *Hristos, Eglise, Société*, Ed. IBM BOR, București, 1998.

de Nichifor Crainic, le père Arsenie a peint les icônes plus représentatives dans les trois couleurs du peuple roumain.

- Le mouvement philocalique de Sâmbăta a poursuivi comme but la renaissance du peuple roumain conformément aux principes de la vie orthodoxe. On recommandait aux jeunes un programme de vie chrétienne fondé sur la prière, l'ascèse, l'étude, travail physique et amour. Concernant les familles chrétiennes, le père recommandait la naissance des enfants et une vie pure basée sur l'abstinence par la prière et le jeûne des époux.

Après 1989 le père Teofil a commencé une activité missionnaire dans le cadre des Universités de Roumanie et parmi les jeunes, par un riche cycle de conférences spirituelles, suivies par des dialogues et par le sacrement de la Confession et la Sainte Messe.

- Un trait fondamental de la théologie du père Teofil est le maximalisme pascal ou l'optimisme chrétien. Le père Teofil en citant le Saint Jean „Scărarul” dit que *celui qui a sa conscience pure, toute sa vie est une fête*. La Mère du Seigneur est la Mère de la Joie.

- L'imnographie chrétienne est une source de pensée théologique et vie chrétienne pour les croyants orthodoxes

- Le christianisme liturgique-sacramentel

- La cultivation de la culture chrétienne parmi les jeunes.

B. Problématiques théologiques

I. La doctrine sociale de l'Église Orthodoxe

Après 1989 l'Église Orthodoxe Roumaine s'est trouvée devant d'autres réalités sociales, respectivement dans la phase de transition de la société communiste à la société capitaliste. Durant presque 14 années (1989-2003) l'Église Orthodoxe Roumaine n'a pas élaboré officiellement une doctrine sociale orthodoxe ou un programme de travail pour l'avenir, comme par exemple ont fait l'Église Orthodoxe Russe ou les Eglises Orthodoxes d'Amérique. Dans l'ouvrage du père I. Ică et Germano Mariani *La pensée sociale de l'Église* (Ed. Deisis, Sibiu, 2002) on critique les tendances théologiques de justifier la doctrine sociale-communiste de l'ouvrage *L'Apostolat Social*, mais aussi le manque d'un programme social que l'Église doit élaborer pour l'intégration de la Roumanie dans l'Unité Européenne. Dans cette période, l'Église Orthodoxe Roumaine a eu assez d'initiatives par les lettres pastorales de s'impliquer dans les problèmes sociaux de la société

contemporaine roumaine. En 1992 l'Église Orthodoxe aborde les premiers problèmes de morale sociale apparus en Roumanie: *l'aide des enfants de la rue, la condamnation de la pornographie et des avortements (1,5 millions par an)*. En 1993 on condamne un nouveau problème social, celui concernant les *homosexuels*. En 1991 et 1994 on envoie des messages de la part de l'Église en *faueur des pauvres (image de Christ)* et de *la famille chrétienne (image de l'Église)*. En 25 décembre 1996, l'Église Orthodoxe émet *la pastorale Jésus-Christ - fondement de l'histoire, de la culture et de l'unité de notre peuple*. Tous ces pastorales, messages et documents officiels de l'Église Orthodoxe Roumaine ont un solide fondement biblique et patristique et répondent à des demandes et des nécessités de notre société. Mais nous mentionnons que ces conseils pastoraux doivent se concrétiser dans un programme de travail et d'action de l'Église pour l'avenir.

Une première contribution au développement de la doctrine sociale orthodoxe est apportée par Son Excellence l'Archevêque Nicolae Corneanu dans l'ouvrage *Quo Vadis? Etudes, notes et commentaires théologiques*, Timișoara, 1990. Très tôt après la chute de la dictature communiste, le Métropolitain Nicolae Corneanu considérait que c'est une obligation rapide que l'Église et la théologie se dirige aussi vers les problèmes sociaux du monde contemporain. C'est pour cela qu'à la question de ce livre *Où va la théologie, dans quelle direction se dirigent les Eglises? (Quo Vadis?)* le Métropolitain Nicolae oriente son discours théologique aussi vers les problèmes sociaux dans les chapitres: E. Les Églises et quelques uns des grands problèmes du monde d'aujourd'hui. I. Considérations théologiques sur le problème de la population, p. 165-170; II. La pauvreté est contraire à la volonté de Dieu: La pauvreté et la lutte contre elle dans la perspective de l'Évangile, p. 171-192; 2. L'Évangile et la pauvreté, p. 193-198; III. Théologie et écologie, p. 189-192; IV. Le christianisme et la femme; V. La préoccupation pour les jeunes, les vieux et les handicapés: 1. La protection de l'enfant, p. 204-205; Le sens chrétien du troisième âge, p. 206-208; 3. N'oublions pas les handicapés, p. 209-214; et G. Injustices et maux contemporains, III. La toxicomanie -- un univers de la dégradation humaine. 1. Le fléau des drogues, p. 268; 2. Le parfum spirituel, p. 270-272; IV. Sida, la terrible épidémie du temps, p. 273-277.

Un autre contribution très importante à la doctrine sociale de l'Église est apportée par le théologien roumain D. Popescu par l'ouvrage *Hristos, Eglise, Société*, Ed. IBM BOR, București, 1998.

Dans un chapitre suggestif, *Le christianisme intégral ou la doctrine sociale orthodoxe* (p. 21-34), le père D. Popescu souligne la liaison entre l'orthodoxie et l'orthopraxie et entre la théorie et l'action. Autrement dit, il ne peut pas exister une théologie sans action ou sans être axée sur le triangle théologique existentiel Dieu – homme – monde. Dans ce sens, Christ n'offre pas *un programme social ou économique pour le solutionnement des problèmes économiques et sociaux spécifiques à son époque, mais Il nous a apporté une révélation religieuse, qui soit la source inépuisable d'inspiration pour la conduite morale des croyants de tous les temps* (p. 21). Au centre de la théologie orthodoxe il y a la relation entre Dieu et l'homme, mais cette relation n'exclut pas la préoccupation ou le souci de l'Église – communauté – pour le monde et pour l'amour des semblables. Même si l'Église ne s'engage pas dans la politique, cela ne signifie pas qu'elle n'a pas une doctrine sociale chrétienne, qui lui permette de s'occuper non seulement du salut personnel des croyants, mais de s'impliquer dans le progrès de la société roumaine dans son ensemble. (p. 21)

Devant les problèmes sociaux, l'Église se confronte directement avec le processus de sécularisation de la société moderne. Le phénomène de la sécularisation est le produit de la théologie occidentale: par l'absence de la doctrine sur les énergies non-crées Dieu a été isolé dans Son transcendance et le monde a été cantonnée dans son imanence, mais par le nestorianisme ecclésiologique, cultural et social ou par la séparation entre la divinité et l'humanité en Christ ou par la séparation entre Jésus de l'histoire et Christ de la gloire.

Pour tenir tête à cette situation, nous devons rester fermement ancrés dans la Vérité de foi de l'Écriture et de l'Église non-séparée, c'est-à-dire croire avec force en Christ, qui est en même temps Dieu réel, mais aussi Homme réel, pour dépasser la séparation nestorienne entre la divinité et l'humanité de Christ, entre Jésus de l'histoire et Christ de la gloire, qui a fermé la divinité dans le ciel et a isolé l'homme dans l'imanence du monde créé, provoquant le processus de sécularisation avec lequel nous nous confrontons si intensément. (p. 7-8)

L'Église chrétienne orthodoxe se trouve dans une opposition totale avec le monde moderne sécularisé conformément à des antinomies irréductibles et insurmontables:

- a) la théonomie – l'autonomie
- b) théocentrisme – anthropocentrisme
- c) la théocratie – la technocratie

Dans la société post-moderne sécularisée, la loi de Dieu et l'Église sont exclus dans un secteur marginal de la société ou de la vie privée. Le célèbre théologien N. Balca disait que dans l'Antiquité l'homme parlait avec le cosmos, l'homme médiéval parlait avec Dieu et l'homme moderne parle avec soi-même. L'autonomie de l'homme moderne basée sur l'existence adamique et la tendance d'autodéification de l'homme ont conduit celui-ci à une existence tragique, révolté, à sa propre extermination. Autrement dit, *la mort de Dieu* signifie la mort de l'homme. L'autonomie de l'homme s'est accentuée tellement, de sorte que *l'homme contemporain s'est fermé dans sa propre autonomie et refuse tout appel à la transcendance.* (p. 15)

Dans la société post-moderne, le théocentrisme (c'est-à-dire la centralité de Dieu dans la vie des gens et de l'Église dans la société) a été réduit le plus possible. Le christianisme est devenu un segment de la vie humaine, étant réduit au christianisme de dimanche ou au christianisme de fête. Et l'Église est considérée une institution de l'état ou un culte religieux acrédité avec l'assistance sociale. Aujourd'hui *en fait il s'agit d'un antropocentrisme radical, qui a exalté le plus possible l'homme au détriment de Dieu, sans se rendre compte que l'homme sans Dieu s'écroule moralement et spirituellement.* (p. 7)

La dernière antinomie entre la théologie et le monde sécularisé consiste dans le fait que l'homme croit que à l'aide de la technique et de la science peut déterminer le monde et la maîtriser. Cette époque de la technocratie a produit de grands dommages écologiques et a baissé l'homme dans le plan de la vie irrationnelle par l'exacerbation de la violence et de la sensualité.

L'homme contemporain a réussi à l'aide de la science et de la technologie de dominer le monde extérieure, mais il est devenu le prisonnier de forces irrationnelles, qu'il ne peut plus contrôler dans sa vie intérieure. (p. 7)

Conformément au père D. Popescu, le phénomène de la sécularisation a généré plusieurs dilemmes dans la vie contemporaine: entre la nationalisme et universalisme, celui entre individualisme et collectivisme, celui entre créationisme et évolutionisme, celui entre prozélitisme et occumenisme...

Tous ces dilemmes sont le résultat d'une mentalité réductionniste, de facture rationaliste, qui n'a pas été capable de surprendre la réalité dans son complexité, mais s'est contentée des vérités partielles, qu'elle a transformées dans autant idéologies qui obligent l'homme de vivre dans un monde artificiel, qui ne veut pas

tenir compte des lois de Dieu existantes dans la nature des choses et des êtres humains. (p. 6-7)

Une autre problématique de la doctrine sociale du père D. Popescu est la position chrétienne vis-à-vis de la société capitaliste et communiste.

En dépit du conflit d'entre elles, d'entre le communisme et le capitalisme, toutes les deux restent dans leur essence athéistes, comme produit de l'illuminisme. (p. 29)

Le système communiste a cherché d'imposer l'athéisme tant dans la sphère publique, que dans la sphère privée. Dans ce sens, la doctrine communiste a été athée et orientée contre la religion. La société communiste a été collectiviste, basée seulement sur les intérêts collectifs, en excluant la personne et ses droits. L'économie communiste a été de type communautaire, basée sur les biens communs. Mais il y a une différence totale entre les principes chrétiens et le système communiste. La communauté de Jérusalem était un idéal de la vie chrétienne et elle ne s'est pas répétée dans l'histoire du christianisme. Elle avait une justification profondément religieuse et spirituelle tandis que le communisme avait une base matérielle et économique. Le communisme avait comme normes et lois la lutte de classe, la force et la violence, le chantage, la haine et le mensonge. Dans le christianisme à la base de la communauté était la foi intérieure et non pas la terreur extérieure. Le christianisme n'a pas essayé de changer la société par la haine de classe, mais par amour. Les relations humaines pendant le communisme étaient basées sur le dicton faux: *illuminisme, justice, égalité, fraternité.* (p. 27)

Par la suite, la doctrine et la société communistes étaient sécularisées, parce qu'elles se basaient sur les trois principes: l'autonomie, l'anthropocentrisme et la technocratie.

Le système capitaliste ne nie pas la religion, mais il ne la tolère ou ne l'accepte que dans le système de la vie privée. Cette position suppose deux conséquences graves: la religion est marginalisée ou excluse de la sphère de la vie sociale et le pluralisme religieux. Cette dichotomie (entre l'Évangile et le monde) qui élimine la religion de la sphère de la vie publique a deux conséquences majeures pour l'Église et la société. D'une part, si la religion n'est plus un problème public, mais un qui est privé, alors chacune donne naissance à un petit groupe selon les propres convictions subjectives... d'autre part, le pluralisme religieux soutenu par le système capitaliste mène d'une manière inévitable à la subordination du rôle de l'Église. (p. 30)

Le système capitaliste concernant la société se base sur l'individualisme et sur la propriété privée. L'économie capitaliste est une économie de marché. Celle-ci *reste tributaire à une culture autonome, détermine l'homme de s'engager dans la course de l'accumulation de biens, en ne voulant plus savoir de la loi de Dieu, il cherche à imposer à la nature ses propres lois.* (p. 31)

Dans la vision du théologien roumain, l'économie de marché a deux conséquences négatives: *elle crée un abîme entre les riches et les pauvres, non seulement sur le plan national, mai aussi sur le plan mondial et donne naissance par l'abus massif de technologie à l'immense crise écologique, qui a touché des proportions planétaires et qui submine progressivement la survie de l'homme sur la terre.* (p. 31)

Du point de vue juridique, le système capitaliste plaide pour *les droits de l'homme* et maintes fois des minorités. En général, la capitalisme fait une *apologie de la liberté*, qui se transforme en libertinage.

Les deux systèmes sociaux sont arrivés dans une crise grave due à la sécularisation de l'homme moderne et de la société. *La cosmologie moderne est la cosmologie autonome ou athéiste, tandis que la cosmologie orthodoxe est théonome, en affirmant la présence de Dieu non seulement dans l'âme de l'homme, mais aussi dans la société et dans le cosmos.* (p. 30)

À tous ces problèmes sociaux, le père D. Popescu fait appel aux solutions et aux arguments patristiques.

1. Dieu est communion d'amour. Saint Basil le Grand dit que l'existence de Dieu est amour. Le père Stăniloae dit que la Sainte Trinité est la structure de l'amour suprême.
2. La messe a le rôle de créer la communion. L'eucharistie était toujours accompagnée par des ágapes et philanthropie sociale.
3. L'homme a été créé pour vivre en communion. Gén. 2, 18; Gén. 1, 28. Saint Basil le Grand dit que l'homme est un être sociable.
4. Le christianisme a un horizon social, parce que le salut du croyant se réalise en fonction de nos semblables, qui composent la société. (p. 24)
5. Les Saints Trois Prélats ont organisé l'assistance sociale et ont soutenu l'ouvrage philanthropique: écoles, hôpitaux, orphelins.

6. Les Saints Pères ont changé la notion de propriété. Dieu est le propriétaire, et l'homme, le gérant. La richesse est un don de Dieu, qui s'utilise selon les lois divines.
7. Le rétablissement de la dignité humaine par l'abrogation de l'esclavage. Le dépassement des divisions humaines ayant comme principal élément les pauvres et les riches.

En conclusion, le théologien roumain considère que la le respect des Pères et des Saints Trois Prélats est pour nous une occasion d'inspiration et d'appel à la pratique d'un christianisme qui combine la dimension spirituelle avec la dimension sociale de la responsabilité chrétienne, en montrant que notre devoir en Christ et dans l'Eglise est de militer pour un christianisme intégral. (p. 33)

III. La théologie orthodoxe et la politique

a) L'Eglise orthodoxe et l'état roumain post-communiste.

L'un des grands théologiens contemporains, le père I. Ică, soutient que les relations entre L'Eglise orthodoxe et l'état roumain se sont établies en fonction de la conception politique de l'état roumain et non pas conformément à la doctrine sociale orthodoxe.

L'état libéral a offert à L'Eglise l'autocéphalie et le patriarcat, l'état communiste a garanti, au prix de sa retraite publique et de sa manipulation propagandistique, sa sécurité et sa position dominante parmi les autres cultes, et l'état post-communiste l'a transformée dans une institution fondamentale de l'état ayant un rôle moralisateur dans la société (la morale chrétienne étant vue comme une forme d'idéologie post-totalitaire). (La pensée sociale de l'Eglise, p. 560)

A première vue ces affirmations pourraient paraître choquantes et révoltantes. Mais en lisant la Constitution de la Roumanie de l'an 1991, nous pouvons saisir que l'Eglise Orthodoxe n'est pas même nommée institution, mais un simple culte religieux. La Constitution de la Roumanie guidée selon les constitutions des autres pays européens mène un pluralisme religieux conformément auquel les Eglises ont un rôle social-philanthropique ou tout au plus moraliste.

Art. 29 – La liberté de la conscience

1. La liberté de la pensée et des opinions, ainsi que la liberté des croyances religieuses ne peuvent pas être limitées sous aucune forme. Personne ne peut pas être forcé d'adopter une opinion ou d'adhérer à une croyance religieuse, contrairement à ses convictions.

2. La liberté de la conscience est garantie; elle doit se manifester en esprit de tolérance et de respect.
3. Les cultes religieux sont libres de s'organiser conformément aux statuts propres dans les conditions de la loi.
4. Dans les relations entre cultes sont défendues tous formes, moyens, actes ou actions de discorde religieuse.
5. *Les cultes religieux sont autonomes par rapport à l'état* et sont soutenus par celui-ci, z compris par la facilitation de l'assistance religieuse dans l'armée, dans les hôpitaux, dans les prisons, dans les asiles et les orphelinats.

A la suite de la position adoptée par l'état par la Constitution par rapport à l'Eglise, les commentaires relatifs à une nouvelle relation entre l'Eglise et l'Etat ont commencé.

- la symphonie entre l'Eglise et l'Etat ou l'unité parfaite entre l'Eglise Orthodoxe et l'état roumain. Dans cette équation l'Etat-providence est supérieur et l'Eglise est au service du peuple.
- le dualisme Etat-Eglise basé sur une opposition de l'état laïque à l'égard de la religion.
- Le pluralisme religieux conformément auquel l'Eglise Orthodoxe reçoit un appellatif de *nationale*.

Dans cette période, beaucoup d'entre les prélats et les théologiens orthodoxes ont milité pour que l'Eglise Orthodoxe soit nommée église nationale pour le rôle décisif et déterminant qu'elle a eu dans l'histoire du peuple roumain.

Le théologien et le penseur roumain Teodor Baconsky considère que la solution la plus adéquate est que l'état restitue à l'Eglise toutes les propriétés pour avoir une autonomie économique et une liberté d'expression et d'action. La dépendance économique de l'Eglise par rapport à l'état signifierait la soumission des prélats aux chefs politiques et à l'état. Mais en égale mesure, la séparation trop grande de l'Eglise par rapport à l'état pourrait créer un schisme. Dans ce contexte une séparations totale de l'Eglise par rapport à l'état est impossible. (p. 356)

Du point de vue doctrinaire théologique:

1. On ne peut pas harmoniser la dualité traditionnelle Eglise-état avec la séparation démocratique entre le pouvoir législatif exécutif et judiciaire (l'état n'a pas de principes chrétiens et de morale chrétienne).

2. L'Eglise Orthodoxe ne peut pas être nationale, parce que toute Eglise est en même temps locale et universelle.
3. L'Eglise Orthodoxe ne peut pas exercer sa liberté prophétique tant qu'elle est assistée matériellement par l'état (p. 355)

b) La position de L'Eglise Orthodoxe vis-à-vis de l'intégration européenne.

Dans une étude remarquable le père Ioan Ică jr. *L'Europe modèle trinitaire et/ou mécanisme victime* (revue *Transilvania* 3-4/1992, Sibiu, p. 32-43) présente peut-être la plus solide position théologique orthodoxe à l'égard de la perspective d'une Europe chrétienne. Après la présentation des deux modèles pour l'Europe, la source grecque: sous le signe de l'identité et de la connaissance et la source judaïque: sous le signe de l'Altérité et du Témoignage, le père Ică offre et le paradigme chrétien (l'Europe -- modèle trinitaire, la variante personaliste). Dans ce sens, on soutient que l'Europe est née à Nicée en 325, en même temps que le premier Synode Oecuménique de l'Eglise chrétienne, qui a formulé le Credo orthodoxe et le dogme de la Sainte Trinité. Le personalisme chrétien se base sur Christ Dieu-homme. En plus, le personalisme chrétien est axé sur la relation entre personne et communion. Dans le programme politique chrétien la personne représente le projet théologique-politique définitoire de l'Europe.

Cette relation entre personne et communion est axée sur le suivant schéma théologique-politique:

Nationalisme,	Démocratie
Totalitarisme	Confédération
Fanatisme	Foi
Collectivisme	Communauté
Régressif	Progressive

Dans le programme social-politique chrétien on souligne deux idées fondamentales de la philosophie russe: le mouvement incarnationnel d'incarnation ou d'extension du Logos dans toutes les choses et les événements et le dogme trinitaire. *La Sainte Trinité est notre programme social.*

Consubstantialité -- Communauté -- Confédération ou, comment disait père Florenski, entre Trinité et géhenne tertiam non datur.

L'intégration de la Roumanie dans l'Union Européenne n'est qu'un problème politique, mais aussi un problème culturel et spirituel. Dans ce sens, père D. Stăniloae disait que la Roumanie est

un pont entre Orient et Occident, et les étrangères appellent cette terre sainte *Le Jardin de la Mère de Dieu*. Le même théologien en parlant de la latinité orthodoxe, montre que la Roumanie est un noeud de liaison spirituelle entre Orient et Occident, parce que par l'orthodoxie elle est en liaison avec les peuples de l'Orient de l'Europe, et par la latinité elle est en communion avec les peuples latins de l'Occident.

En dépit de certains théologiens et intellectuels qui plaident pour l'opposition et la séparation totale entre Orient et Occident, le Pape Jean Paul le deuxième considère que l'Eglise catholique de l'Occident et l'Eglise Orthodoxe de l'Orient sont les deux poumons du christianisme mondial.

Aujourd'hui plus que jamais il est besoin d'une Europe unie non seulement économiquement ou politiquement, mais aussi d'une Europe unie du point de vue chrétien et spirituel.

IV. La théologie et le cosmos ou le problème écologique

Dans la théologie dogmatique orthodoxe, la relation entre l'homme et le cosmos – selon le père D. Stăniloae – a une position particulière. Autrement dit, l'homme à l'aide de la grâce divine peut pan-humaniser le cosmos, c'est-à-dire le conduire vers la perfection ou il a la possibilité, en refusant la collaboration avec Dieu, d'arriver à une cosmicisation de l'humanité.

Mais dans la période moderne, la relation entre l'homme et le cosmos s'est détériorée de plus en plus, de sorte que l'homme est arrivé à un conflit grave avec la nature. Les organisations laïques ont fait des efforts pour la protection et le soin de la nature par la création des parcs, universités et programmes écologiques. Mais concernant notre pays, on peut observer qu'en dépit du fait que la pollution n'est pas si forte comme dans les autres pays européens, pourtant le Delta du Danube et les grandes villes industrialisées ont de problèmes avec le milieu ambiant.

Le père D. Popescu considère que tous les problèmes écologiques ont été provoqués par une *cosmologie autonome* opposée à la cosmologie chrétienne, qui est théonome. Cette conception sur la cosmologie autonome met en évidence le fait qu'il ne s'agit pas seulement de l'autonomie de la raison humaine ou de l'homme, des sphères de vie sociale et culturelle, mais du fait que le monde elle-même dans son ensemble est conçu comme une grande machine qui fonctionne par elle-même sans l'intervention du Créateur. (D. Popescu, *Orthodoxie et contemporanéité*, Buc., 1996, p. 201).

1. La conception déiste de la culture sécularisée isole Dieu dans Sa transcendance, et le monde devient autonome, fonctionne comme une machine par elle-même.
2. La tendance anthropocentriste conformément à laquelle l'homme prend la place de Dieu et devient maître absolu de la création. La crise écologique est due aussi à l'autonomie de l'homme par rapport à Dieu.
3. Le monde est similaire à une machine que l'homme exploite à l'aide de la technique au maximum sans faire appel aux lois de Dieu.

A cette crise écologique, le père D. Popescu répond avec le modèle christologique chrétien. L'Église a soutenu une cosmologie théonome basée sur la foi dans un Christ cosmique, c'est-à-dire Christ Créateur de la raison de choses, mais aussi Christ sauveur ou restaurateur de l'homme et de la création.

Son Excellence Nicolae Corneanu offre trois solutions possibles à la crise écologique.

Premièrement, la référence biblique Gén. 1, 28 ne se rapporte pas à une déconsidération de la nature. Les appellatifs bibliques de *roi de la nature et maîtrise de la terre* ne signifie pas une maîtrise comme exploitation, mais le fait de servir et d'utiliser sagement la nature. Dans ce sens, la nature n'est plus qu'un bien, mais *la maison où vit l'homme, le milieu où il vit et qu'il doit protéger*.

Deuxièmement, dans la spiritualité orthodoxe roumaine mais aussi dans celle occidentale, le cosmos a été tellement apprécié, de sorte qu'il a été personnifié. Le chrétien orthodoxe conçoit la nature comme quelque chose de vivant et d'animé, non pas comme quelque chose d'abstrait ou de fermé. C'est pour cela que souvent on disait *le frère soleil* ou *la sœur lune, le frère vent*, qui ne sont pas de figures de styles, mais des réalités communes à la spiritualité chrétienne.

Dans le même sens, dans la spiritualité orthodoxe il y a beaucoup de prières de sacralisation de la nature et des éléments cosmiques.

En plus, la conception à l'égard de la nature est une conception positive. Saint Maxim dit que le cosmos est une Église où on célèbre une liturgie cosmique. A cause de cela, les gens doivent être instruits pour savoir servir et aimer ce cosmos comme un temple de Dieu. (métropolitain Nicolae Corneanu, *Quo Vadis?*, Timișoara, 1990, p. 190-191).

Rezumat

În acest studiu se prezintă curente teologice ortodoxe și problematicile sociale contemporane. După anul 1989, teologia română ortodoxă cunoaște o transformare radicală. Tendința fundamentală a teologiei ortodoxe este neopatristică. Problematika centrală ortodoxă este doctrina socială a Bisericii.

RETORICA AMVONULUI

de Nadia Obrocea

Se manifestă în prezent un interes special pentru textul de factură religioasă, o atitudine de recuperare, de valorificare a acestuia, din perspectiva unor sfere disciplinare diferite. O abordare pertinentă și interesantă a textului religios se realizează prin prisma stilisticii funcționale¹, acceptarea existenței stilului religios oferind o zonă de investigație complexă pentru studiul specificului acestuia.

O primă interpretare de natură stilistică a textului religios, în varianta biblică a acestuia, îi aparține Lidiei Sfirlea. Cercetătoarea delimitează stilurile literare românești, analizând o serie de texte și diferențiind cinci niveluri de organizare stilistică literară (fiecăre nivel conținând un ansamblu sau mai multe, de trăsături lexicale, morfologice, sintactice, fonetice și prozodice). În opinia sa, varianta biblică se situează la nivelul variantei neoficiale a diașistemului stilistic literar, mai exact în zona structurii non-artistice a acestei variante libere.

O orientare specială înspre domeniul religiosului, marcându-se astfel sfârșitul unei perioade de tabuizare, s-a produs după 1989. Textul de factură religioasă a fost supus unor ample și prolifiche investigații, într-un intens proces de recuperare a acestei sfere de cercetare.

Se remarcă, în acest sens, contribuția lui Marcu Mihail Deleanu la o analiză din perspectiva stilisticii funcționale, a textului religios. Cercetătorul susține existența unui stil religios în limba română literară, aducând argumente de natură lexicală, sintactică și stilistică. Studiind stilul religios, Deleanu acceptă

¹ Pentru o bibliografie selectivă, a se vedea Gheorghe Chivu, *Civilizație și cultură. Considerații asupra limbajului bisericesc actual*, București, Editura Academiei Române, 1997; Marcu Mihail Deleanu, *Stilul religios al limbii române literare*, Dumitru Irimia, *Introducere în stilistică*, Editura Polirom, Iași, 1999; Lidia Sfirlea, *Delimitarea stilurilor literare românești*, în "Studii de limbă literară și filologie", II, București, 1972.

diversificarea acestuia în variante specifice de realizare. "Ca orice stil fundamental, stilul religios are variante în textele teologice fundamentale (Biblia și scrierile Sfinților Părinți), în cărțile de strană, cărțile pentru preot, în pravile, canoane, în vorbirea preoților, în limbajul revistelor bisericești, în lucrările didactice, de exegeză religioasă și de istorie bisericească."²

Semnificativă este cercetarea instituită de Gheorghe Chivu, la nivelul limbajului bisericesc actual. Specialistul analizează fenomenele lingvistice de natură grafică, morfoloagică, sintactică și lexicală, care caracterizează acest limbaj. În urma examinării textului biblic și a altor scrieri de cult contemporane, Chivu insistă asupra ideii existenței în limba literară modernă a unei variante funcționale, specifică limbajului bisericesc, individualizată prin numeroase particularități de tip arhaic. În concepția sa, limbajul religios (prima variantă cultă a limbii române) reprezintă o variantă paralelă a limbii române literare. "Departate de a fi un simplu stil al românei literare actuale (prin definiție laică), limbajul bisericesc reprezintă, în această perspectivă, o variantă funcțională paralelă și echivalentă cu ceea ce am putea numi limbajul laic. La fel ca acesta, dar în modalități de exprimare mai puțin diverse și evident conservatoare, limbajul bisericesc se ilustrează prin scrieri beletristice, de tip tehnic, și științific sau juridico-administrativ și tot asemenea lui și-a creat, chiar dacă mai târziu, o variantă vorbită."³

Realizând o introducere în stilistică, Dumitru Irimia definește și investighează stilul religios ca stil funcțional al limbii române literare (conceput ca variantă de utilizare a limbii corespunzătoare specificului unui domeniu de cunoaștere, adică bazat pe mesaje specializate în legătură cu un anumit tip de cunoaștere și de comunicare). Stilul religios reprezintă stilul corespunzător cunoașterii și comunicării de tip religios. În concepția lui Irimia, stilul religios se dezvoltă în două variante, relativ diferite, relaționate celor două moduri de a fi ale textului religios și de realizare a comunicării: varianta cărților sacre fixate în scris, neschimbate, indiferent de spațio-temporalitatea intrării (introducerii) lor în procesul de cunoaștere și varianta textului

² Marcu Mihail Deleanu, *Stilul religios al limbii române literare*, în "Limbă și Literatură", vol. II, 1997, p. 38.

³ Gheorghe Chivu, *Civilizație și cultură. Considerații asupra limbajului bisericesc actual*, București, E.A.R., 1997, p. 15.

liturgic și al rugăciunii de natură orală (dar care au ca punct de plecare texte scrise. "În amândouă variantele, stilul religios se situează în interiorul limbii literare, care păstrează însă, în legătură cu o solemnitate stilistică specifică, un fond de modele sintactice care se sustrag evoluției limbii."⁴

În secolul al XIX-lea, dominat și de o paradigmă de tip retoric, s-a dezvoltat preocuparea pentru modul în care retorica ar putea fi aplicată la necesitățile speciale ale diverselor ipostaze ale stilului religios. Acest secol, continuator al unei tradiții retorice, instituită în secolul precedent, provenită din mediul școlii - principalul centru de suport și de propagare, inițial de amvon și ulterior profană- și din alte tipuri de manifestare a elocvenței, este fundamental pentru dezvoltarea retoricii amvonului. Sfârșitul secolului al XVIII-lea se situează în centrul orientării de tip retoric prin *Retorica, adică învățătura și întocmirea frumoasei cuvântări* (Buda, 1798). "Prima manifestare a retoricii în cultura română este, ca și în România occidentală, tot textuală, fenomen important pentru formarea unui aspect "monumentar" al limbii literare românești. Este vorba, ca și acolo, de direcția lor savantă, erudită, stând încă din epoca veche sub puternică influență retorică. Această etapă este urmată și, uneori, dublată de apariția de texte teoretice care pot fi și ele subsumate direct sau indirect acestui filon retoric. Avem de-a face cu o dimensiune retorică a culturii și a limbii literare, pe care o putem descoperi încă înainte de secolul al XVIII-lea și care devine tot mai explicită atât ca teorie, cât și ca practică a srisului românesc în cursul secolului al XIX-lea."⁵

Mircea Frânculescu a reconstituit istoric imaginea retoricii românești în secolul trecut, realizând și punând astfel în circuitul culturii, o antologie a tratatelor de retorică din acea perioadă (*Cărți românești de artă oratorică*).

Trebuie subliniată importanța *Cursului de retorică* al lui Simeon Marcovici, în instituirea unei preocupări teoretice de natură retorică în zona religiosului. Abordarea lui Marcovici trimite, prin configurația retoricii sale: izvodirea, așezarea, acția, unimea, la retorica antichității. Tratând aceste componente ale retoricii antice, Simeon Marcovici, le studiază și la nivelul

⁴ Dumitru Irimia, *Introducere în stilistică*, Iași, Polirom, 1999, p. 166.

⁵ Ileana. Oancea, *Istoria stilisticii românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 25.

retoricii amvonului. "Elocuența amvonului sau bisericească este a trata un subiect al credinței sau de morală. În sfântul jertfelnic al dumnezeirii trebuie să cuvântăm cu mare smerenie, cu cea mai apăsătoare seriozitate, umilință și căruțenie. Stilul oratorului bisericesc urmează a fi înflorit greu și plin de mare cuvânt. Acei este trebuință neapărată a interesa auzul ascultătorilor prin dulceață și armonie; ochii lor prin închipuiri și descrieri vioaie și pătrunzătoare; duhul lor prin deslușirea, lămurirea și mărirea ideilor și, în sfârșit, inima și sufletul lor prin repeziciunea, înfocarea și întărâtarea mișcărilor celor mai iuți."⁶

O altă cercetare situată la nivelul retoricii amvonului, îi aparține lui Ilie Benescu, autorul unei retorică practice pentru seminarii, *Practica pe scurt în explicațiile retorice*. Benescu adoptă sistemul tradițional de organizare a materiei (exordul, narațiunea, confirmarea și perorațiunea), dezvoltat în momentul tratării prin invenție, așezarea dovezilor, propoziție și împărțirea ei în cuvântare, întinderea propoziției în period și prin adăugare, creșterea în felul doveditor, creșterea întreprinderii și mișcarea patimilor. Autorul insistă asupra componentelor: dispoziție, invențiune și elocuțiune, ilustrând problemele teoretice cu citate din dominicalele și panegiricele lui Ilie Minat. "Noi vom vorbi numai despre felul sfătuitor și doveditor: cei dintâi pentru că tratează cum trebuie să sfătuim și să îndemnăm spre cele bune; cel de-al doilea despre laudele sfinților și de despre pricină în care se esersează un predicator."⁷

Un interes special pentru retorică amvonului a manifestat arhimandritul Dionisie. În lucrarea sa, *Principiul de retorică și elocuența amvonului*, retorică este știința de a elabora discursuri pentru a convinge un auditoriu. În acest sens, nu este suficient ca autorul discursului să formuleze un plan bun și argumente puternice, ci să utilizeze în discursul său și figuri (loc comun al retoricilor românești din acea perioadă).⁸

Aceste preocupări care marchează instituirea retorică în cultura română ("Retorică în sensul cel mai vechi apare la noi și

⁶ Simeon Marcovici, *Curs de retorică*, în *Cărți românești de artă oratorică*, București, Editura Minerva, 1990, p. 119.

⁷ Ilie Benescu, *Practica pe scurt în explicațiile retorice*, în *Cărți românești de artă oratorică*, București, Editura Minerva, 1990, p. 188.

⁸ Vezi Ileana Gancea, *Istoria stilisticii românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.

faptul e și firesc într-un domeniu în care ea mai poate păstra ceva din semnificația originară de artă a discursului și anume în domeniul elocvenței bisericești.⁹⁾, trebuie continuate printr-o reconsiderare actuală a retoricii, aptă să elucideze problemele relaționate unui discurs de tip persuasiv.

Cercetarea de față își propune prezentarea, într-o manieră generală, a aspectelor caracteristice retoricii amvonului. Pentru o analiză din perspectivă retorică a predicii (lat. *praedicae*) sau omiliei¹⁰ (gr.*omilia*), termenul de retorică trebuie utilizat *lato sensu*, depășind sfera lui *elocutio* (ca teorie a figurilor), care instituie axa paradigmatică a retoricii, prin introducerea dimensiunii sintagmatice a acesteia: *inventio* și *dispositio*.

Se poate realiza astfel un studiu al nivelurilor *inventio* și *dispositio*, prin prisma argumentării (selectarea argumentelor și realizarea unui plan al discursului care implică ordonarea argumentelor), studiu al macrounităților discursive (unități transfrastice), legate de o receptare lingvistică și pragmatică a textului, precum și o interpretare a elementelor specifice zonei *elocutio*, elemente concepute ca strategii argumentative.

Predica reprezintă un discurs cu funcționalitate multiplă¹¹, aparținând cultului divin public. Retorica tradițională a diferențiat trei genuri retorice sau situații discursive (definite prin operarea unor criterii tematice, textuale, emoționale, temporale): judiciar, deliberativ și epidictic. Aceste genuri discursive trimit la modele funcționale specifice, predica aparținând, precum discursul politic, textul publicitar, utopia, genului deliberativ. "În cel de-al doilea gen, deliberativul sau discursul persuasiv prin excelență, autorul încearcă să determine publicul să gândească sau să acționeze ca el, să-i inculce o anumită opinie sau decizie; este cazul marilor discursuri ideologice de natură politică sau religioasă."¹²

Predica (discurs persuasiv, prin excelență) se situează astfel (alături de discursul politic și de cel publicitar) în centrul macroretoricii, reabilitată de Chaim Perelman și Lucie Olbrechts-

⁹ Ibidem, p. 52.

¹⁰ Deși tratatele de omiletică realizează o tipologie a predicii, aceasta nu se menține în practică, omilia identificându-se cu predica.

¹¹ De a explica textul Sfintei Evanghelii, de a provoca adeziunea publicului, adică de a propovădui cuvântul lui Dumnezeu.

¹² Daniela Roventă-Frumușani, *Argumentarea. Modele și strategii*, București, Editura All, 2000, p.18.

Tyteca.¹³ Noua retorică nu este *arta vorbirii elegante (ars bene dicendi)*, ci teoria comunicării persuasive. “Astăzi, când am pierdut iluziile raționalismului și ale pozitivismului și când ne dăm seama de existența noțiunilor confuze și de importanța judecăților de valoare, retorica trebuie să devină iar un studiu viu, o tehnică a argumentației în problemele umane și o logică a judecăților de valoare.”¹⁴ Argumentarea constituie din această perspectivă axa fundamentală a discursului. În viziunea lui Perelman și Olbrechts-Tyteca, argumentarea este definită drept “studiu al tehnicilor discursive permițând producerea sau argumentarea adeziunilor la tezele prezentate”¹⁵.

În discursul religios de tipul prediciei, discurs a cărui infrastructură este retorică, argumentarea este fundamentală. “Contrar opiniei lui Platon, ba chiar a lui Aristotel și a lui Quintilian, care se străduiesc să găsească în retorică raționamente de tipul celor ale logicii, noi nu credem că retorica ar fi doar un expedient mai puțin sigur, care să se adreseze naivilor și ignoranților. Există domenii, cum este cel al argumentației religioase, al educației morale și artistice, al filosofiei, al dreptului, în care argumentația nu poate fi decât retorică.”¹⁶

Argumentarea, care promovează adeziunea epistemică, în varianta teoriei moderne a limbii și a discursului, implică atât componenta *elocutio* (figuri), cât și *inventio, dispositio* (care presupun selectarea și sistematizarea /ordonarea argumentelor).

La nivelul lui *inventio (euresis)/ invenire quid dicas*, predicatorul realizează selecția argumentelor, luând în considerare *loci communi*, utile oricărui tip de subiect tratat, *topoi kanoi* care reprezintă infrastructura argumentării.

Predica, precum orice discurs argumentativ, se bazează pe premise argumentative: fapte, adevăruri, prezumții, valori, ierarhii, toposuri.¹⁷ Predicatorul transferă asupra concluziilor, adeziunea acordată premiselor. Tipurile de argumente susceptibile de a genera adeziunea la teza predicatorului aparțin sferei *realului*: fapte, adevăruri, prezumții și *preferabilului*: valori.

¹³ Vezi Chaim perelamn și Lucie Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*, Paris, PUF, 1958.

¹⁴ Chaim Perelman și Lucie Olbrechts-Tyteca, *Op.cit.*, p.40.

¹⁵ *Ibidem*, p. 5.

¹⁶ *Ibidem*, p. 39.

¹⁷ Vezi Chaim Perelman, *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, Édition de l'Université, 1970, p. 38-40.

ierarhii, toposuri. Elementele care prezintă un grad mare de credibilitate sunt reprezentate de fapte (acțiunile lui Iisus, faptele Sfinților Apostoli) și de adevăruri (reprezentate de dogma creștină).

Patternurile comunicative existente la nivelul conținutului, din sfera *preferabilului*, sunt valorile, ierarhiile, toposurile. Valorile la care trimite în permanență predicatorul sunt valorile creștine (binele- valoare universală: virtuțile creștine: iubirea, credința și speranța) dotate cu maximă eficiență persuasivă. Divinitatea se instituie ca fundament al valorilor (și este recunoscută astfel în majoritatea ideologiilor). "Spre deosebire de valori, ierarhia analizează două paradigme între care se stabilesc priorități valorice."¹⁸ Ierarhia actualizată în discurs de către predicator, este superioritatea lui Dumnezeu în raport cu omul.

Prin urmare, punctul de plecare al argumentării în predică este conceptul de consens/ acord/ adeziune, obținut pe baza faptelor, adevărurilor, prezumțiilor, valorilor, ierarhiilor și toposurilor.

Setul de argumente formulate de predicator reprezintă un suport în prezentarea unei teze. Un argument conține, într-un mod subtil sau nu, o teză secundară. Teza finală, vizată de predicator, este numită doxă. "Tezele admise sunt fie cele ale simțului comun, fie cele ale reprezentanților unui discurs determinat: științific, juridic, filosofic sau teologic. Statutul epistemologic al tezelor este variabil: fie afirmații elaborate în cadrul unui discurs științific, fie dogme, fie credințe ale simțului comun, fie pur și simplu propoziții care au fost admise de interlocutori într-o etapă anterioară a discuției".¹⁹

Predica (ortodoxă) care actualizează *Predica de pe munte* a Mântuitorului Iisus Christos, care a separat în acel moment *Noul Testament* de *Vechiul Testament*, instituind originea creștinismului, este, în general, dogmatică, indiferent de subiectul tratat. Explicând pericopele evanghelice și apostolice, citite în timpul Sfintei Liturghii, predica este și exegetică.

Argumentele utilizate de predicator în discursul său, a cărui finalitate este provocarea adeziunii și modificarea comportamentului publicului prezent, în sensul practicării credinței, a virtuților, sunt multiple. În sfera acestor argumente se

¹⁸ Daniela Roventă-Frumușani, *Op.cit.* p.48.

¹⁹ Chaim Perelman, *Op. cit.*, p. 26.

situează următoarele tipuri de silogisme: entimema, epicherema și soritul. Pentru a exemplifica aceste argumente, dar și elementele caracterizate prin figuralitate (figuri) existente la nivelul prediciei, vom utiliza predicile Înalt Prea Sfințitului Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, rostite în Catedrala din Sibiu, în perioada 1982- 1989 și publicate în volumul *Tâlcuri noi la texte vechi*.²⁰

Soritul, un tip de argumentare instituită prin acumulare de probe, de argumente, este frecvent utilizat de predicator, fapt care asigură coerență discursului. “Dumnezeu vrea de la noi iubire, unitate. Vrea ca Biserica lui să fie una. Sfântul Pavel spune în *Epistola către Romani* (16, 17): Vă rog fraților să vă feriți de cei care fac dezbinări și sminteli împotriva învățaturii pe care ați primit-o și să vă feriți de ei. Și tot el, în *Epistola către Corinteni* (1, 10): Rogu-vă pe voi, fraților, în numele Domnului nostru Iisus Christos, ca toți aceiași să vorbească și să nu fie între voi dezbinări, ci să fiți uniți în duh și cuget. În marea rugăciune din *Evanghelia după Ioan*, Mântuitorul s-a rugat ca toți să fie una. S-a rugat pentru unitatea tuturor creștinilor din lume, ceea ce implică înseamnă și condamnarea gravă a tuturor dezbinărilor și a dezbinătorilor. Spunea în această rugăciune: Toți să fie una, pentru ca lumea să creadă că Tu m-ai trimis.”²¹

Argumentarea predicatorului, se instituie în mod repetat ca o suită de întrebări și răspunsuri. Punctarea/ precizarea întrebării atrage atenția asupra răspunsului, acționând direct asupra publicului. “Ce înseamnă mărturisirea credinței? Ce înseamnă a mărturisi pe Iisus în fața oamenilor? Aici răspunsul e mai simplu: înseamnă a recunoaște în Dumnezeu pe creatorul universului și al oamenilor. Înseamnă a-L recunoaște pe Iisus Hristos drept fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu. Înseamnă, prin urmare, a intra într-o ordine de gândire religioasă. Înseamnă a nu ne considera autonomi, ci dependenți de Dumnezeu, atât cu privire la începutul, cât și la sfârșitul nostru.”²²

Acumularea de interogații (figură numită *cuoacersatio*) reprezintă o altă modalitate utilizată de predicator pentru a argumenta necesitatea practicării credinței, pentru a îndupleca voința. “Cine este această Samariteancă? Cum de a ajuns atât de

²⁰ Vezi Antonie Plămădeală, *Tâlcuri noi la texte vechi*, București, Editura Pronostic, 1996.

²¹ *Ibidem*, p. 27.

²² *Ibidem*, p. 242.

celebră, când nici măcar numele nu i se cunoaște? Cine este această anonimă contemporană cu Mântuitorul, ca din zecile, sutele de mii de contemporane anonime, să fie amintită tocmai ea? Ce a făcut ea ca să merite să intre în istorie, să fie pomenită de-a lungul veacurilor și să i se consacre o zi din calendarul bisericesc? Cine este această femeie care concurează pe Alexandru Macedon și pe Cezar? Cine este această samariteancă despre care se scriu cărți și se vorbește în biserici?²³

Alt tip de interogații, exploatate de predicator pentru realizarea unui act de argumentare, este constituit de interogațiile în cazul cărora valoarea argumentativă este intrinsecă întrebării. Întrebarea nu este prezentă decât pentru a actualiza răspunsul, rolul acesteia fiind de a ascrta în mod indirect acest răspuns, prezentat ca opinie admisă. Interogația aceasta este retorică. "Câți dintre noi, odată cu Învierea, n-am trăit, ca și ucenicii Mântuitorului, îndoiala cu privire la Înviere?"²⁴

În viziunea lui J.B.Grize²⁵, discursul instituie trei tipuri fundamentale de strategii: funcția de sistematizare (prin intermediul căreia se construiește schematizarea ca model al situației în care este generat discursul); funcția de justificare, funcție care introduce problematica retorică a argumentelor și a strategiilor disursive; și funcția de organizare prin care se asigură coerență discursului).

La nivelul acestui tip de discurs (predica), este interesant de urmărit funcția de organizare, care consituie axa sintagmatică a discursului. "În sfârșit, funcția de organizare corelează între ele propozițiile și obiectele conform principiului coerenței textuale (regulile de repetiție, progresie, non-contradicție și relație) și al ordinii macrounităților discursive (*exordium, propositio, narratio, confirmatio, refutatio, peroratio*)."²⁶

Specifică cercetării moderne îi este abordarea discursului ca totalitate, fără a diferenția componentele acestuia, teoretizate în retorica clasică, impunându-se, în acest caz, conceptul de coerență a discursului. Coerența discursului²⁷ (noțiune care

²³ *Ibidem*, p. 228.

²⁴ *Ibidem*, p. 208.

²⁵ Vezi Jean-Blaise Grize, *Logique et discours pratique*, în "Communications", nr.20, 1973.

²⁶ Daniela Roventă-Frumușni, *Op. cit.* p. 75.

²⁷ Vezi Michel Charolles, *Introduction aux problèmes de la cohérence des textes*, în "Langue française", nr. 38, 1978.

operează în domeniul conexiunii implicite, adesea transfrastice) argumentativ este determinată de morfeme argumentative ("Așadar, mărturisind credința în Fiul, mărturisim credința în viață."²⁸ "Iată *deci* cum această Evanghelie este și o învățătură pentru noi toți ca să fim mai buni."²⁹); iar la nivel macrolingvistic, de existența unei paradigme argumentative, care este constituită din argumente puternice și argumente slabe (ordinea argumentativă variază în predică).

În sfera articulațiilor discursului se pot distinge articulatori (conectori, relatori) propriu-ziși ("Așadar simpla recunoaștere a lui Iisus ca Dumnezeu, nu e suficientă pentru mântuire."³⁰; "Dar să ne întoarcem la întrebarea: De ce ferește Mântuitorul pe cei care suferă."³¹; "Iată, așadar, pentru care motive samariteanca a intrat în istorie."³²) și articulatori retorici (cu funcționalitate diferită): articulatori cu funcționalitate fatică (care asigură oralitate discursului): "Să ne amintim: vorbea cu Nicodim"³³; "Să ne aducem aminte. Cărturarii au gândit în sinea lor: cum poate acesta să săvârșească o astfel de blasfemie, încât să zică: Fiule, iertate îți sunt păcatele, când nimeni nu putea ierta păcatele, decât numai Dumnezeu"³⁴; "Dar să ne întoarcem la Gadara."³⁵, articulatori cu funcție temporală "Dar să ne oprim *mai întâi* la convorbirea, care nu este încă o convorbire de taină, cu Petru."³⁶; "În primul rând să observăm cum s-a introdus Mântuitorul când s-a adresat cărturarilor: Ca să știți că Fiul Omului are putere pe pământ a ierta păcatele."³⁷

Discursul argumentativ, discurs cu o finalitate bine determinată, are o structură complexă care implică diferite strategii argumentative. Am precizat, luând în considerare concepția lui J.B.Grize, câteva dintre aceste strategii, la nivelul predicii.

²⁸ Antonie Plămădeală, *Op. cit.* p. 228.

²⁹ *Ibidem*, p. 148.

³⁰ *Ibidem*, p. 256.

³¹ *Ibidem*, p. 168.

³² *Ibidem*, p. 240.

³³ *Ibidem*, p. 83.

³⁴ *Ibidem*, p. 107.

³⁵ *Ibidem*, p. 271.

³⁶ *Ibidem*, p. 91.

³⁷ *Ibidem*, p. 243.

Un număr important de strategii argumentative funcționează în sfera lui *elocutio*, instituindu-se ca figuri. Sfântul Augustin care a reabilitat în *De doctrina christiana*, retorica în domeniul ecclesiei (realizând astfel o introducere la retorica creștină), a recomandat insistent vorbirea simplă (*sublimitatea umilului*).

Existența figurilor în discursul argumentativ de tipul predicii, este incontestabilă. Repetiția intensivă, metalogism (precum parabola, utilizată prin citare din *Biblie*, în acest tip de discurs) apare frecvent în predică, asigurând eficiența argumentării. “Fiecare vine la biserică să se roage pentru sine, dar în ectenii *ne rugăm* și pentru unitatea bisericilor, *ne rugăm* pentru recolte bune, *ne rugăm* pentru vremuri pașnice, *ne rugăm* unii pentru alții.”³⁸; “Aceasta este *marea taină* a lui Dumnezeu. A venit să pătimească răstignire și moarte pentru păcatele noastre. Este *marea taină* a lui Dumnezeu cu lumea. Această *mare taină* își va găsi dezlegarea în momentul Învierii, atunci când viața va birui moartea.”³⁹

O altă strategie argumentativă prezentă în predică este metafora (figură a deviației semantice, mai exact a substituției semantice, trop de similaritate⁴⁰). Speciliștii au semnalat prezența metaforei în orice tip discursiv, această figură fiind consubstanțială limbajului, atât ontogenetic, cât și filogenetic. “Rugăciunea e ieșire din singurătate”⁴¹; “Rugăciunea ne salvează din orice naufragiu.”⁴²

Arhaismul (metaplasma, figură care implică un tip de deviație morfologică istorică/ diacronică)⁴³, de origine slavă, neogreacă sau latină, apare frecvent în discursul omiletic. În ideea existenței unui stil religios, trebuie specificată continuitatea în reproducerea lingvistică a unor concepte religioase în *Biblie* și în alte texte religioase (tendință manifestată și în discursul predicatorului), continuitate legată de o arteră autarhică a acestui stil. “Arhaismele au funcția pragmatică de a eleva poetic contextul lor. Din acest motiv, ele sunt considerate cuvinte

³⁸ *Ibidem*, p. 148.

³⁹ *Ibidem*, p. 102.

⁴⁰ Vezi Heinrich F. Plett, *Știința textului și analiza de text. Semiotică. Lingvistică. Poetică*, București, Editura Univers, 1983.

⁴¹ Antonie Plămădeală. *Op. cit.* p. 117.

⁴² *Ibidem*, p. 126.

⁴³ Heinrich F. Plett. *Op. cit.* p. 228.

poetice prin excelență, nu în cele din urmă și pentru că ele poartă caracter de vechi, demn și sfințit prin tradiție.”⁴⁴ “Dar ce înseamnă a fi sfânt în viața obișnuită? A fi sfânt, după cea mai simplă definiție, înseamnă a fi liber față de păcat, a birui orice tentație de a rămâne curat.”⁴⁵; “*Tâlcuirea Sfintei Scripturi* s-a făcut în sute de ani, de mii de cercetări și Biserica i-a stabilit sensurile și înțelesurile cele adevărate.”⁴⁶

Interpretarea predicii, concepută ca discurs argumentativ, orientează cercetarea înspre lingvistica discursului și pragmatică. Astfel, abordarea retoricii amvonului, oferă perspective noi și multiple de investigație.

Résumé

L'auteur se propose la présentation des aspects qui caractérisent la rhétorique de la chaire. L'étude continue les préoccupations initiées dans le XIXe siècle dans le domaine de la rhétorique de la chaire, mais réalise une considération actuelle de la rhétorique capable d'élucider les problèmes reliés à un discours persuasif. Le sermon (la prédication) est interprété à travers le prisme de la théorie de l'argumentation. L'approche respective oriente la recherche vers la linguistique du discours et la pragmatique (la rhétorique moderne).

⁴⁴ *Ibidem*, p. 228.

⁴⁵ Antonie Plămădeală. *Op. cit.* p. 246.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 21.

LEGE, HAR ȘI LIBERTATE – COORDONATE BIBLICE ALE MORALEI CREȘTINE ILUSTRATE ÎN PRIMA PAGINĂ A *BIBLIEI SĂRACILOR*

de Constantin Jinga

Modul cum înțelege omul să se raporteze la Legea divină îl situează în ordinea cosmică, îi indică locul convenit. Spațiul alegerii este și unul al libertății; ori de câte ori vorbim despre libertate pătrundem, inevitabil, pe tărâmul moralei. Problema de ordin moral propusă spre meditație în prima pagină a *Bibliei săracilor* – colecție de xilogravuri care, la finele veacului de mijloc, a cunoscut o răspândire importantă îndeosebi în Biserica Apuseană, contribuind la formarea unei conștiințe morale comune¹ –, se referă tocmai la atitudinile posibile ale omului față de Lege și la implicațiile acestora în istoria mântuirii. Întotdeauna, bunul creștin, omul chemat la mântuire se află în postura celui

¹ Din bibliografia referitoare la *Biblia săracilor*, spicuim: ***. *Biblia Pauperum*, A facsimile and edition by Avril Henry, Scolar Press, Cambridge, 1987; Berjeau, Jean Philibert, ed., *Biblia Pauperum*. Reproduced in facsimile from one of the copies in the British Museum: with an historical and bibliographical introduction, London, 1859; ***. *Biblia Pauperum*. <http://www.lang.uiuc.edu/LLL/etexts/bp-lat.html>, last modified 7/27/95 by James W. Marchand și Geoffrey B. Muckenhirn; Corbett, John. *Biblia Pauperum* (BIBLE OF THE POOR), Transcribed by Bryan R. Johnson From The Catholic Encyclopedia, copyright © 1913 by the Encyclopedia Press, Inc. Electronic version copyright © 1997 by New Advent, Inc. <http://www.knight.org/advent/cathen/02547a.htm>; vezi și studiile noastre: Constantin Jinga, *Biblia Pauperum* - Un exemplu de exegeză biblică medievală aplicată, în rev. "Altarul Banatului", an VIII (XLVII), serie nouă, nr.10-12, octombrie-decembrie 1997, pp. 62-82; *Idem*, Discurs iconografic și teologie. Studiu asupra "icoanei" de început din *Biblia Pauperum*, în vol. *O Anatomie a discursului filosofic*, coord. Cornel Haranguș, Gilda Vălcan și Ciprian Vălcan, Ed. Augusta, Timișoara, 2002, pp. 119-154; *Id.*, *Éléments de Théologie Mariale et Incarnationnelle dans la première page de la Biblia Pauperum*, în "Analele Universității de Vest din Timișoara", seria teologică, vol. VIII, 2002, pp. 39-46.

invitat să aleagă, respectiv să-și asume două modele de urmat: ori pe Eva, ori pe Maria și Ghedeon. Asupra acestui aspect vom încerca să ne concentrăm în rândurile ce urmează.

Astfel, vom recunoaște în prima pagină a *Bibliei săracilor* trei performări ale cuvântului lui Dumnezeu, însoțite de două demersuri interpretative funciar diferite.

În tabloul din stânga (6), notăm că Legea este simbolizată prin verticalitatea copacului din coroana căruia Dumnezeu domină scena, fiind concentrată în interdicția de a gusta din pomul cunoașterii (*Facere* 2, 16-17). În acest caz, totul se joacă pe viață și pe moarte. Nu există jumătăți de măsură, nu există derogări, amânări; fiecare gest are greutatea veșniciei. Performarea este, încă, anistorică. Sfinții Părinți interpretează prohibiția divină într-un sens

protector, ca nu cumva omul “încetul cu încetul să se lase târât de minte și să creadă că toate cele văzute s-au făcut de la sine și să-și închipuie lucruri mai presus de vrednicia lui”² - spune Sf. Ioan Gură de Aur, de pildă.

Tabloul din dreapta (7) reprezintă o performare a Legii vechi. Întâlnirea dintre înger și Ghedeon (*Judecători* 6, 11-40) ne poate duce cu gândul la episodul în care Avraam insistă pentru salvarea dreptilor din Sodoma și Gomora (*Facere* 18, 23-33). Cele două scene au în comun, în primul rând, faptul că personajele se angajează într-un dialog direct cu dumnezeirea și.



BIBLIA Pauperum, vignetta 1

² Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere (I)* VI, în *Scrieri*. Partea Întia [sic! - n.n.]. Traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București., 1987, p. 185.

în al doilea rând, răbdarea neașteptată a lui Dumnezeu și a trimișilor Lui, cu omul. Domnul cedează, plin de tact, la insistențele lui Avraam și ale lui Ghedeon, pentru ca în cele din urmă să-și facă arătată, prin amândoi, dragostea, purtarea de grijă și atotputernicia. Dumnezeul Legii vechi este un Dumnezeu drept și foarte determinat să ridice poporul ales de sub povara păcatului, astfel ca omul să-I poată deveni, de bună voie, "partener de fapt și de drept" întru cele înalte, după cum spune Waldemar Molinski³. Astfel, *Torah* devine expresia voinței lui Yahwe, pe care iudeii trebuie să și-o însușească și să o respecte. Împlinind Tora, poporul își poate construi o identitate acceptabilă în vederea menținerii relației cu Yahwe⁴. Se poate spune că iudeii au reușit într-o măsură destul de mare să se particularizeze față de popoarele din jur, de vreme ce un autor din perioada intertestamentară de talia lui Iosif Flaviu va putea stabili un raport de identitate între Legea veche și "religia lui Israel"⁵. Însă Ghedeon dă scama, aici, inclusiv de neajunsurile perspectivei veterotestamentare asupra Cuvântului lui Dumnezeu: iudeul își ia toate măsurile de precauție, se încorsetează cu acrivie în respectarea regulilor și a prevederilor de tot felul, dar, neacordând destulă importanță libertății, neașteptatului, dinamismului necuantificabil specific dumnezeirii, este pe punctul de a rata Marea Întâlnire. Ghedeon simbolizează această deviere a atitudinii față de Lege în sensul transformării ei într-un corpus de prevederi strict morale. Omul Vechiului Testament și-a pierdut capacitatea de a mai sesiza că, bunăoară, nici unul dintre animalele consemnate în lista de la *Levitic* 11 nu este necurat sau spurcat în sine, ci starea acestora se maculează doar printr-un comportament ilegal al omului față de ele (*Levitic* 11, 12)⁶. Legea devine, din sprijin pentru pregătirea în

³ Waldemar Molinski, *Law, Theology and Moral Theology in Sacramentum Mundi*. An Encyclopedia of Theology, editată de Karl Rahner, Cornelius Ernst și Kevin Smyth, vol 3. Burns & Oates, London, 1968, p. 285, col. 1

⁴ Cf. Gerhard Kittel ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, IV, translator and editor Geoffrey W. Bromiley, WM. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, p. 1041, 1043.

⁵ *Idem. Ibidem*, p. 1050.

⁶ A se observa că pe cuprinsului întregului capitol sus citat (*Levitic* 11), necurăția nu are constituție în sine. Pentru definirea ei se fac mereu referințe la ceva care să o genereze. Tot ceea ce este necurat trece în această stare, din starea de curăție, sub influența a unui agent exterior - în cazul de față, omul (vezi și *Deuteronom* 14, 7): vietățile menționate aici nu sunt spurcate decât "...

invitat să aleagă, respectiv să-și asume două modele de urmat: ori pe Eva, ori pe Maria și Ghedeon. Asupra acestui aspect vom încerca să ne concentrăm în rândurile ce urmează.

Astfel, vom recunoaște în prima pagină a *Bibliei săracilor* trei performări ale cuvântului lui Dumnezeu, însoțite de două demersuri interpretative funciar diferite.

În tabloul din stânga (6), notăm că Legea este simbolizată prin verticalitatea copacului din coroana căruia Dumnezeu domină scena, fiind concentrată în interdicția de a gusta din pomul cunoașterii (*Facere* 2, 16-17). În acest caz, totul se joacă pe viață și pe moarte. Nu există jumătăți de măsură, nu există derogări, amânări; fiecare gest are greutatea veșniciei. Performarea este, încă, anistorică. Sfinții Părinți interpretează prohibiția divină într-un sens



protector, ca nu cumva omul “încetul cu încetul să se lase târât de minte și să creadă că toate cele văzute s-au făcut de la sine și să-și închipuie lucruri mai presus de vrednicia lui”² - spune Sf. Ioan Gură de Aur, de pildă.

Tabloul din dreapta (7) reprezintă o performare a Legii vechi. Întâlnirea dintre înger și Ghedeon (*Judecători* 6, 11-40) ne poate duce cu gândul la episodul în care Avraam insistă pentru salvarea dreptilor din Sodoma și Gomora (*Facere* 18, 23-33). Cele două scene au în comun, în primul rând, faptul că personajele se angajează într-un dialog direct cu dumnezeirea și.

² Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere (I)* VI, în *Scrieri*. Partea Întia [sic! - n.n.]. Traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 185.

în al doilea rând, răbdarea neașteptată a lui Dumnezeu și a trimișilor Lui, cu omul. Domnul cedează, plin de tact, la insistențele lui Avraam și ale lui Ghedeon, pentru ca în cele din urmă să-și facă arătată, prin amândoi, dragostea, purtarea de grijă și atotputernicia. Dumnezeul Legii vechi este un Dumnezeu drept și foarte determinat să ridice poporul ales de sub povara păcatului, astfel ca omul să-I poată deveni, de bună voie, "partener de fapt și de drept" întru cele înalte, după cum spune Waldemar Molinski³. Astfel, *Torah* devine expresia voinței lui Yahwe, pe care iudeii trebuie să și-o însușească și să o respecte. Împlinind *Tora*, poporul își poate construi o identitate acceptabilă în vederea menținerii relației cu Yahwe⁴. Se poate spune că iudeii au reușit într-o măsură destul de mare să se particularizeze față de popoarele din jur, de vreme ce un autor din perioada intertestamentară de talia lui Iosif Flaviu va putea stabili un raport de identitate între Legea veche și "religia lui Israel"⁵. Însă Ghedeon dă scama, aici, inclusiv de neajunsurile perspectivei veterotestamentare asupra Cuvântului lui Dumnezeu: iudeul își ia toate măsurile de precauție, se încorsetează cu acrivie în respectarea regulilor și a prevederilor de tot felul, dar, neacordând destulă importanță libertății, neașteptatului, dinamismului necuantificabil specific dumnezeirii, este pe punctul de a rata Marea Întâlnire. Ghedeon simbolizează această deviere a atitudinii față de Lege în sensul transformării ei într-un corpus de prevederi strict morale. Omul Vechiului Testament și-a pierdut capacitatea de a mai sesiza că, bunăoară, nici unul dintre animalele consemnate în lista de la *Levitic* 11 nu este necurat sau spurcat în sine, ci starea acestora se maculează doar printr-un comportament ilegal al omului față de ele (*Levitic* 11, 12)⁶. Legea devine, din sprijin pentru pregătirea în

³ Waldemar Molinski, *Law, Theology and Moral Theology in Sacramentum Mundi*. An Encyclopedia of Theology, editată de Karl Rahner, Cornelius Ernst și Kevin Smyth, vol 3. Burns & Oates, London, 1968, p. 285, col.1

⁴ Cf. Gerhard Kittel ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, IV, translator and editor Geoffrey W. Bromiley, WM. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, p. 1041, 1043.

⁵ *Idem. Ibidem*, p. 1050.

⁶ A se observa că pe cuprinsului întregului capitol sus citat (*Levitic* 11), necurăția nu are constituție în sine. Pentru definirea ei se fac mereu referințe la ceva care să o genereze. Tot ceea ce este necurat trece în această stare, din starea de curăție, sub influența a unui agent exterior - în cazul de față, omul (vezi și *Deuteronom* 14, 7): vietățile menționate aici nu sunt spurcate decât "...

vederea Marii Întâlniri - așa cum fusese menită dintru început - instrument de blamare a celui alt și de narcisică îndreptățire de sine, ca în pilda vameșului și a fariseului (*Luca* 18. 10-14). Sf. Maxim Mărturisitorul atrage atenția asupra faptului că o asemenea perspectivă față de Lege ne obturează posibilitatea de a ne mai împărtăși de rațiunile duhovnicești: "simbolurile nu sunt același lucru cu firea - spune el. Iar dacă simbolurile nu sunt una cu firea, e limpede că cel ce se lipsește de simbolurile legii, ca de prototipuri, nu poate nicicând să vadă ce sunt lucrurile după firea lor."⁷ Este tocmai punctul mort din care nu se mai poate ieși fără intervenția directă a lui Dumnezeu.

Scena reprezentată în tabloul central (5) ilustrează tocmai acest eveniment: aici se întrunesc semnificațiile relatărilor anterioare, de-abia acum dobândește sens, totul. Zămislirea și Întruparea au loc la plinirea vremii și spre împlinirea Torei. Spre deosebire de Ghedeon, de Avraam sau de Sarra, Maica Domnului nu se arată neîncrezătoare în cuvintele Arhanghelului. Fără a mai ispiti, fără a mai cere semn, ea se mulțumește să întrebe. După ce trimisul Domnului îi interpretează, de fapt, Legea, ea acceptă pur și simplu. Chiar acesta este duhul în care se încheie textura de semnificații a paginii (12): "*Virgo salutatur: innupta manens gravidatur*. (Fecioara a încuviințat: nenuntită însărcinată a rămas)." Am putea spune, dacă ni se permite, că relatarea Bunevestiri se desfășoară după aceeași schemă cu relatarea botezării eunucului etiopian (vezi *Faptele Apostolilor* 8, 26-39): trimisul Domnului iese înaintea omului preocupat de cele sfinte, îi "binevestește pe Iisus" (*Faptele Apostolilor* 8, 35) iar el, prin credință, se botează. Să observăm încă o analogie importantă aici: este vorba despre un famen, *i.e.* un om aflat, teoretic, în imposibilitatea de a da vreun rod, asemenea Fecioarei, Elisabetei, Sarrei, toiagului lui Aaron, pietrelor din care se ridică fii lui Avraam sau pământului uscat din relatarea minunii înfăptuită cu Ghedeon, etc. Desigur, rodirea trebuie înțeleasă ca semnificând înaintarea întru cele sfinte care, din punctul de vedere al Legii iudaice, i-ar fi fost pur și simplu interzisă etiopianului. Dar, o dată

pentru voi". Curăția este o calitate în sine: ea nu are nevoie de raportări și nu suportă comparații.

⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul. *Răspunsuri către Talasie*, 65, în *Filocalia*, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae. Ediția a II-a. Editura Harisma, București, 1994. pp.75-76 și 427.

cu acceptul Maicii Domnului, intră în istorie o cu totul altă perspectivă asupra Legii: creștinii sunt liberi, prin har, atât de Lege, cât și de păcatul care vine prin aceasta. Noua Lege este harul Duhului Sfânt dăruit credincioșilor prin credința în Hristos. Omul are două aripi - va spune Sf. Maxim Mărturisitorul: harul și libertatea. Chipul original al omului nu se mai restabilește decât prin observarea încrâncenată a prevederilor legale, ci prin eliberarea voinței de tot ce i-ar putea mărgini sau împiedica desăvârșirea⁸.

Cele trei performări ale Cuvântului divin prezente în această primă icoană din *Biblia Pauperum* sunt, așadar, următoarele: una, specifică perioadei dinaintea păcatului original, cu intenționalitate protectivă; o a doua, specifică perioadei veterotestamentare, cu valențe educative; și, în fine, o a treia, specifică creștinismului, izvorâtă din iubire și întemeiată pe har și pe libertate. Toate trei sunt, în fond, expresii ale aceleiași voințe divine: desăvârșirea omului. Dar pentru a-și lucra desăvârșirea, ființa creată trebuie să acceadă mai întâi la statutul de persoană, să-și lucreze, adică, chipul divin, întru asemănarea dumnezeiască, ceea ce este cu neputință în afara spațiului iubirii și al libertății. Credem că elementul esențial care deosebește performările de mai sus ale Cuvântului rezidă în modul cum percepe și își asumă fiecare dintre cele trei personaje această intenție a dumnezeirii cu el: libertatea.

Cea mai la îndemână accepțiune a libertății este, îndeobște, aceea a libertății de alegere. Fiecare dintre cele trei personaje ale icoanei în discuție au câte o alternativă: Eva este liberă să nu mănânce, Maica Domnului este liberă să refuze conlucrarea cu harul divin, iar Ghedeon poate oricând întrerupe dialogul cu îngerul. Afirmăția conclusivă (12), "*Cristum temptavit Sathanas ut eum superaret*. (Satana îl ispitește pe Hristos, cu gând să-l înfrângă.)", accentuează și hotărârea liberă a Prea Sfintei Fecioare. Problema de ordin moral implicată de această stare de fapt, și foarte bine sesizată de Karl Rahner⁹, se pune în termenii următori: cum se împacă, în armonia ființei dumnezeiești, realitatea că Dumnezeu își înzestrează creatura cu libertatea de

⁸ Vezi *Idem. Ibidem*, 19 și 64, pp.75-76 și 412-415.

⁹ Vezi Karl Rahner, *Theological Freedom*, în *Sacramentum Mundi*. An Encyclopedia of Theology, editată de Karl Rahner, Cornelius Ernst și Kevin Smyth, vol 2, Burns & Oates, London, 1968, p. 361 col. 1-2.

opțiune dar, totodată, cere să fie ascultat? Întrebarea i-a preocupat și pe teologii Evului Mediu latin, care s-au grupat în două curente de opinie: tomiști și moliniști. Sintetic vorbind, discipolii Sfântului Thoma d'Aquino susțineau, pe urmele dominicanului Domingo Bañez, simplificând poate nepermis de mult teoria maestrului, că omul este un simplu instrument, pe care Dumnezeu îl dirijează după propria-I voință. Opozanții lor, conducându-se după ideile iezuitului spaniol Louis de Molina, considerau că grația nu impune nimic, ci numai propune, urmând ca omul să hotărască liber dacă are sau nu intenția de a coopera cu darul divin. Calea de mijloc o va adopta augustinianismul secolului al XVII-lea, ai cărui reprezentanți vor încerca să împace direcțiile menționate, demonstrând că voința omului consimte cu grația, fiind ajutată de așa-numita grație excitantă. Opinia noastră este că icoana din *Biblia Pauperum*, prin selecția detaliilor și a referințelor biblice, oferă un foarte bun suport și pentru acest tip de dezbateri.

În orice caz, este limpede că avem de a face cu un concept de libertate ale cărui semnificații le depășesc cu mult pe cele ale unui simplu act de alegere. Ar fi eronat să credem că în cazul Evei, bunăoară, este vorba despre o alegere, simplu spus, între a mânca sau a nu mânca. Dacă la mâncare s-ar fi gândit autorul Cărții Sfinte, atunci da, ar fi corect să vorbim despre alegere. Însă un Origen, de pildă, ne atrage atenția că nu suntem oameni cumiști dacă gândim așa¹⁰ și tot el spune, într-alt loc, că omul își atinge punctul maxim de independență tocmai în ispită: ispita este, pentru el, prilejul prin excelență de manifestare a libertății¹¹; și Pr. Dumitru Stăniloae sesizează caracterul eliberator al poruncii: "Poruncindu-i [lui Adam] să nu mănânce din pomul simțirii fără să fie călăuzit de libertatea spiritului - spune el, Dumnezeu i-a poruncit de fapt să fie tare, să rămână liber și să

¹⁰ Vezi Origen, *Filocalia*, I, 17, în vol. *Scriseri Alese*. Partea a doua (PSB 7). Traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu. Studiu introductiv și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 318-319.

¹¹ Vezi Origen, *De Principiis*, III, II, 3-4, în vol. *The Writings of Origen*. Translated by Rev. Frederick Crombie, vol. I, in *Anti-Nicene Christian Library*. Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325, Ed. By the Rev. Alexander Roberts and James Donaldson, vol. X, T.&T. Clark, Edinburgh, MDCCCLXIX, pp. 229-231.

crească în spirit sau în libertate. Porunca aceasta apela ea însăși la libertatea omului.”¹²

Vladimir Jankélévitch, fin analist al timpurilor moderne, definește ispita ca pe o încercare morală foarte concretă, cotidiană, dar care se adresează spiritului. “Nu avem de a face cu o problemă gnostică - spune el, ci cu una drastică. [...] Omul este liber să aleagă la început; după ce a ales, trebuie să suporte consecințele propriei alegeri.”¹³ Considerând reacțiile Evei, Jankélévitch observă că ea percepe voluptatea fructului abia după ce își pleacă urechea la discursul Șarpelui: atunci îl apucă printr-un singur gest “rapid, vertiginos, subit”. Jankélévitch observă în continuare că gestul vine ca un răspuns la ademenirile atribuite în *Pildele lui Solomon* celor păcătoși, care îi cheamă pe drepti în calea pierzaniei: “Veniți cu noi, faceți ca noi” - toate aceste îndemnuri fiind exprimate prin verbe violente, ce desemnează trecerea violentă a omului din registrul benefic în cel malefic¹⁴. Primul lucru pe care-l pierde ființa creată, după ce a căzut în registrul maleficului, este tocmai libertatea. Adam și Eva nu mai sunt stăpâni pe nimic ci, parcă, robi ai celorlalte făpturi. În plus, știm de la Sf. Ioan Damaschinul, “alegerea celor ce trebuiesc făcute” stă, oarecum, în puterea noastră. Dar “ducerea până la capăt a faptelor bune se îndeplinește cu ajutorul lui Dumnezeu [...]. Ducerea până la capăt a faptelor rele, însă, se îndeplinește prin părăsirea lui Dumnezeu...”¹⁵ Dacă Adam și Eva sunt izgoniți din Eden, iată că Ghedeon conlucrează cu îngerul la izbăvirea lui Israel, iar Maica Domnului se face lăcaș dumnezeirii, spre mântuirea neamului creștinesc.

¹² Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, *Tratat de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 321.

¹³ Vladimir Jankélévitch, *Cours de Métaphysique et de Morale sur le Thème de la Tentation - Vladimir Jankélévitch ou La Tentation de Penser*. Témoignages: Élisabeth de Fontenay, André Compte-Sponville, Robert Maggiori. Cette émission d'archives diffusée le 8 août 1990 sur France Culture est construite à partir de larges extraits du *Cours de Métaphysique et de Morale* donné par Vladimir Jankélévitch en 1961-1962 sur le thème de la tentation. Ce cours a été diffusé à l'époque par Radio Sorbonne. Émission réalisée par Christine Gohèmet et Marie-France d'Ausbaune. (4 cassettes), 1961-1962 / 1990

¹⁴ *Idem, Ibidem*.

¹⁵ Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, Ed.a III-a, Traducere de Pr.D. Fecioru. Editura Scripta, Bucuresti. 1993, pp. 87, 88, 91.

Interesant este că nici Ghedeon, nici Prea Sfânta Fecioară nu se simt lezați în libertatea lor, după consumarea alegerii. Spre deosebire de păcat, care apasă cu greumânt, harul divin nu presupune nici un determinism, nu îngrădește libertatea ci, din contră, conferă demnitate creaturii. "Libertatea este semnul demnității persoanei create, dar și al puterii lui Dumnezeu" - arată Pr. Stăniloae¹⁶. Suntem, așadar, liberi, în măsura în care purtăm chipul lui Dumnezeu în noi; și în măsura în care suntem liberi, suntem oameni. Prezența lui Dumnezeu în noi presupune absența păcatului. Mă simt liber în măsura în care izbutesc să-mi unific voința cu voia divină. Prin urmare nu poate fi vorba, în cazul Evei, de o simplă alegere între a mânca sau a nu mânca, ci mai degrabă de luarea unei decizii între a fi sau a nu fi. Așadar, actul prin care se ia hotărârea ține mai degrabă de paradigma electivului. "Omul a căzut din imprudență și din lenea de a face un efort, de a-și folosi libertatea" - mărturisește Pr. Stăniloae¹⁷. Eva reacționează în urma unei simpatii, a unei afinități pe care i-o stârnește șarpele. Maria și Ghedeon acționează în virtutea unei afinități plămădită prin lucrarea dreptății și prin exercitarea libertății. În ultimă instanță, fiecare decide cu cine anume vrea să conlucreze.

Iar problema este cât se poate de importantă, pentru că de ea depinde, până la urmă, chiar izbăvirea lumii. Nu este întâmplător faptul că Biserica nu permite nici unui preot să săvârșească Sfânta Liturghie fără ca vreun alt credincios să fie de față. Refacerea lumii trebuie să fie o lucrare teandrică, așa după cum teandrică a fost izbăvirea lui Israel de sub teroarea madianită (*Judecători* 6 ss.) și întruparea Mântuitorului Hristos din Prea Sfânta Fecioară Maria. Perspectiva creștinismului medieval, ilustrată aici, arată că actul regenerării umane presupune două acțiuni directe - una divină și o alta omenească - care se combină în așa fel încât actul regenerator ajunge să fie un act divin și uman în același timp. Pr. I. Mihălcescu, sintetizând acest punct de vedere întâlnit în teologia catolică, spune că "puterea lui

¹⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Alte reflexiuni despre voința generală a firii și folosirea ei variată de către persoane și despre voința lui Dumnezeu care a creat și voințe să mântuiască pe om*, în vol. *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 272.

¹⁷ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Tratat de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 320-321.

Dumnezeu stimulează, deșteaptă și capacitează omul. Acceptând ajutorul, omul intră sub protecția Duhului Sfânt. Acesta nu constrânge prin nimic voința omului, care nu poate fi abolită, pentru că aceasta ar aduce după sine abolirea ordinii morale care a fost întemeiată de către înțelepciunea divină tocmai pe libertate. Deci, Duhul deșteaptă forțele spirituale ale omului căzut și îl împinge să intre în legătură cu puterile cerești, pentru a începe o nouă viață, într-o nouă comuniune cu Dumnezeu.”¹⁸

Se tratează, așadar, două dintre cele mai grave probleme de ordin teologic și moral în această primă a icoană a *Bibliei săracilor*: a legii și a raportării la lege; a harului și a raportului dintre har și libertate. Legea veterotestamentară impune o ascultare necondiționată, preconizând antrenarea spiritului spre dobândirea libertății; legea creștină izvorăște din iubire, se întemeiază pe har și eliberează realmente. Fiecare dintre cele trei personaje este, de fapt și de drept, liber, dar își asumă libertatea în mod diferit: Eva nu-și realizează starea, ea percepe Edenul ca pe o reclusiune din care crede că se poate elibera transgresând Legea, iar prin aceasta își vedește afinitate electivă pentru starea de înrobire; Ghedeon, respectând Legea, are nevoie de semne de recunoaștere, simțul lui comun s-a tocit, nu mai tresaltă atunci când intră în contact cu acel *das ganz Andere* - cum îl numește Rudolf Otto -, ezită, dar în cele din urmă își alege “partea cea bună” (*Luca* 10, 42) dovedind astfel puterea omului de conlucra liber cu harul divin la propria mântuire; pe Maica Domnului, Arhanghelul o află pregătită și parcă în așteptare: revers al Evei, ea este conștientă de poziția ei de roabă (*Luca* 1, 38), jinduiște să fie izbăvită și e deplin încredințată de puterea Celui Prea Înalt (*Luca* 1, 35). Afinitatea ei este evidentă și, de aceea, nu mai are nevoie să aleagă: ea împlinește, co-liturgisind cu Gavriil, Legea.

Prima icoană a *Bibliei săracilor* ne cheamă, așadar, să ieșim din robia păcatului adamic, să lăsăm de-o parte sentimentul înșelător de libertate plâsmuit fie prin exercitarea patimilor¹⁹, fie

¹⁸ Pr. I. Mihalcesco, *La Théologie Symbolique au point de vue de l'Église Orthodoxe Orientale*. Tipografia Cărților Bisericești. București & Librairie Universitaire J. Gamber. Paris, 1932, pp. 156-157.

¹⁹ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Alte reflexiuni despre voința generală a firii și folosirea ei variată de către persoane și despre voința lui Dumnezeu care a creat și voiește să mântuiască pe om*, în vol. *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*. Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 272.

prin observarea rigidă a unor prevederi legaliste și să ne încredințăm viața Domnului, urmând pilda Prea Sfintei Fecioare Maria. O dată ce Hristos S-a născut în trup, a propovăduit, a pățimit, a murit și a înviat, chipul original al omului se restabilește prin eliberarea voinței de tot ceea ce i-ar putea mărgini sau împiedica desăvârșirea. Drept este că asumarea acestei stări necesită curaj și pune la încercare "voinicia" (*Judecători* 6, 12) creștină a fiecăruia dintre noi. Nu întâmplător. Sfinții Părinți ai Bisericii au comparat rostirea simbolului de credință cu jurământul pe care îl depuneau soldații înainte de a pleca la luptă: "Trebuie să rostim simbolul zilnic - spunea Sf. Ambrozie, în ceasurile care preced răsăritul soarelui, ca pe un talisman al inimilor noastre. În el aflăm sprijin pentru suflet, atunci când ne cuprinde întristarea. În fond, pleacă oare soldatul la luptă fără a depune, mai întâi, *sacramentum militiae*?"²⁰ În același sens, dar accentuând pe ideea că puterea de a birui ne vine din mărturisirea prin care ne menținem întru cele ale lui Dumnezeu, descrie Sfântul Niceta din Remesia virtutele simbolului de credință: "Mereu să ții pactul pe care l-ai încheiat cu Domnul, căci acesta este simbolul pe care inimile îngerilor și ale oamenilor îl mărturisesc: puține sunt cuvintele care îl alcătuiesc, dar toate cuprind Sfinte Taine."²¹

Abstract

The present essay is examining the ways in which human's perspectives towards the Law of God and their implications for the salvation history, are expressed in the first page of the *Biblia Pauperum*. The graphical details of the page in discussion are suggesting that the human being called to salvation is invited to chose between two models: either Eve (as a symbol of the old attitude with respect to the Law), or Gedeon and the Blessed Virgin Mary (as symbols of the Christian perspective). The Old Law requires unconditioned obedience, assuming that this way the spirit would move towards inner freedom; on the other had, the New Law is emerging out of love and is truly setting us free. Therefore, the first page of the *Biblia Pauperum* is to be read as a call addressed to the human being to abandon a

²⁰ Sf. Ambrozie, *De Virginitibus*, apud Pr. I. Mihalcesco, *Op.cit.*, p. 4.

²¹ *Apud idem, ibidem.*

way of life bound to the original sin and to offer its life to God entirely, just as Gedeon and the Blessed Virgin Mary did. *Biblia Pauperum* is to be read, here, as a parenetical text.

L'IMPORTANCE DU SERMON ET DU CATECHISME POUR LA DIRECTION RELIGIEUSE

par Ioan Bude

Chaque prêtre dans son paroisse est missionnaire, architecte pastorale, une personne ecclésiastique, étant «un officier du service divin, éprouvé au devant du Dieu, une personne active avec son visage claire, enseignant en vérité la parole de la vérité » (II Timothée 2,15).

La syntagme «enseignant en vérité la parole de la vérité» signifie dans la direction religieuse un effort permanent de mettre en pratique, tant dans la vie personnelle que dans la vie des croyants, un programme du catéchisme et d'homélie très profond et plein de vérité doctrinaire, valorisant au maximum la force d'enseigner dans l'église, conforme au commandement du Sauveur Jésus Christ « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit....(Matthieu 28, 19-20).

On peut voir, dans le message de notre Seigneur Jésus Christ, l'importance vitale de prêcher, aussi du point de vue missionnaire que pastorale, dans l'Église parce que l'Église, soit locale ou universelle, est au fond une institution pastorale, et l'histoire de l'Église et des missions chrétiennes est une histoire de prêcher la parole du Dieu. Par la descente du Saint Esprit sur les Apôtres au Cinquante, ceux-ci ont devenu des véritables polyglottes pour prêcher "en langues nouvelles" (Marc 16,17) sur "les merveilles de Dieu" (Actes des Apôtres 2,11) à toutes les nations, celles présentes à ce moment là dans Jérusalem, et aussi aux nations qu'ils vont rencontrées ultérieur.

L'effet des paroles du Saint Pierre, dites à ce événement-là, a été extraordinaire "... ils eurent le cœur transpercé (...). eux donc, accueillant sa parole, se firent baptiser. Il s'adjoignit ce jour-là environ trois mille âmes." (Actes des Apôtres 2; 37 et 41).

Ainsi, la première Église chrétienne a été fondée en Jérusalem à l'aide du Saint Esprit et de la parole.

Aussi Saint Pierre a compris qu'il a reçu la parole de Dieu comme une véritable source de la foi et de rédemption. Voilà son raisonnement: "Car la foi du cœur obtient la justice, et la confession des lèvres, le salut. En effet, quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. Et comment prêcher sans être d'abord envoyé? Selon la parole de l'Écriture: Qu'ils sont beaux les pieds des messagers de bonnes nouvelles! Ainsi la foi naît de la prédication et la prédication se fait par la parole du Christ". (Romaine 10.10; 13-15 et 17). Aucune autre explication ne peut pas être si claire! Nous savons ce que "la parole de Dieu" représente, et maintenant il est clair que le pêcheur authentique est nommé par l'autorité ecclésiale, après une préparation solide, aucune autre personne ne peut pas pêcher et manipuler cette perle précieuse – la parole. "L'envoi" n'est pas donné à n'importe qui dans l'Église mais seulement aux personnes qualifiées et ordonnées prêtres. (Actes des Apôtres 13; 1-3; 14, 23; I Timothée 3, 1-13; 4,14; Tite 1,5-9). Ces personnes accréditées par l'Église qui sèment dans la terre de l'âme des hommes la parole de la foi, sont les prêtres. Seulement par leur prédication, la parole de Dieu mentient sa fraîcheur, l'exactitude, la force créatrice, salvateure et la sainteté du monde entière. La force de la parole de Dieu est décrite avec émotion et respect par l'Apôtre des nations dans les Épîtres vers Hébreux 4, 12-13: « Vivante, en effet, est la parole de Dieu, efficace et plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants, elle pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles, elle peut juger les sentiments et les pensées du cœur. Aussi n'y a-t-il pas de créature qui reste invisible devant elle, mais tout est nu et découvert aux yeux de Celui à qui nous devons rendre compte ». Il ne s'agit pas d'une personnification mais d'accepter un fait clair: Saint Apôtre Paul anticipe ce que Saint Apôtre Jean va écrire à son temps "Au commencement était la parole et la parole était avec Dieu et la parole était Dieu." (Jean 1,1).

Il n'y a pas aucune exagération quand nous affirmons que le prêtre dans l'Église prêche Christ, d'ailleurs il doit s'identifier avec Christ dans tout ce qu'il fait.

Même si elle est écrite dans la Sainte Scripture et elle peut être lue par tout croyant, l'homme ressent comme une nécessité

psychologique et pédagogique de lire la parole de Dieu écrite dans "le livre vivant", dite par les lèvres et la voix de son prêtre, tout en savent qu'il est investit avec de "force d'en haut" de prendre la parole dans les Scriptures et de le présenter à tout son sens, plus clairement, dans tout la richesse de sens, comme une nourriture préparée différemment. Saint Jean la Bouche D'or s'exprime pareille dans son oeuvre "Sur Sacerdoce": "La parole de Dieu est un instrument, une nourriture, la qualité la plus fine de l'air, elle substitue le médicament, le feu, le fer...; avec elle nous réveillons l'âme endormit, nous calmons la personne troublée, nous éliminons les choses inutiles, nous achevons ce qu'on manque et faisons tout ce qui sauve l'âme" (Prêtre Nicolae, Petrescu, l'Homélie. Manuel pour les séminaires théologiques, E.I.B.M.B.O.R, Bucarest, 1977, page 22).

Même Jésus Christ interprète la parole de Dieu comme une nourriture spirituelle, supérieure de celle matériel, charnelle: "Il est écrit: Ce n'est pas de pain seul que vivra l'homme, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu " (Matthieu 4.4).

Le prêtre est pêcheur et maître, même par son activité dans l'Église, il officie le service divin, il est un ouvrier et aussi un lutteur pour la parole de Dieu, ainsi comme un militaire est l'homme des armes. S'il ne sait pas utiliser avec grande compréhension l'arme de la parole de Dieu, il va perdre sa propre raison et aussi va déranger l'esprit et la raison des autres. Un exemple dans ce cas sont les disciples de Christ qui n'ont pas compris Ses paroles et ont perdu leur raison, s'éloignant de Lui: Après l'avoir entendu, beaucoup de ses disciples disaient: "Elle est dure, cette parole! Qui peut l'écouter? Mais, sachant en lui-même que ses disciples murmuraient à ce propos, Jésus leur dit: "Cela vous scandalise ? Et quand vous verrez le Fils de l'homme monter là où il était auparavant?... C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie" (Jean 6. 60, 61-63).

Pour comprendre Christ et pour faire les autres Lui comprendre, le prêtre doit perfectionner ses qualités de pêcheur, il doit gagner des qualités intellectuelles, religieuses et morales et même physiques d'en nous parlerons dans les paragraphes suivantes:

a) Les qualités intellectuelles

La culture est très importante. Une grande culture générale et spéciale, obtenue dans les années d'études, doit être jour par jour perfectionner avec des informations nouvelles dans tous les domaines. Aujourd'hui, l'accès à ces informations par multimédia n'est pas un problème. La culture et la mémoire biblique assurent toujours au prêtre une parfaite maîtrise de soi quand il fait l'homélie, elles sont un excellent critère de se maîtriser. On a besoin toujours de plus, ou mieux dire, d'un exercice continu de lecture et méditation fait quotidiennement et avec passion. Le gain est immédiate comprenant tout ce qu'un pêcheur voudrait: intelligence vive, imagination créatrice, mémoire durable, une excellente présence d'esprit et force de se maîtriser. Dans les carences culturelles (sémidoctrine), le pêcheur est toujours incapable, maladroit; ridicule et prêt de capituler devant un adversaire, dans ce cas il devient son propre ennemi utilisant des improvisations au moment de la pêche, ce que représente un plagiaire. On peut ajouter aussi la vanité et la infatuation, tout le monde va rire de lui mais il n'est capable de le voir.

b) Les qualités religieuses morales

La première qualité est la foi, et les commentaires sont inutiles. Le pêcheur doit croire lui même en ce qu'il dit; s'il ne brûle devant le sanctuaire (l'autel) il va être incapable de chauffer la coeur des personnes présentes et de les fondre il est totalement impossible. Le plus éloquent texte biblique est donné par Saint Apôtre Paul dans Hébreux 11. commencent avec la définition de la foi, on est décrit ici pas moins de 50 images ou icônes ou des leçons pratiques sur cette vertu. Il n'est pas un surpris que Saint Jacques a conclu simplement mais avec tant de beauté: «Comme le corps sans l'âme est mort, de même la foi sans les œuvres est-elle morte» (Jacob 2, 26).

La deuxième qualité religieuse morale, la même comme la premier, est la sainteté de la vie du pêcheur. Un sage proverbe ancienne dit: « soit te porte comme ta parole, soit parles comme tu es vêtu » c'est-à-dire comme tu ne peux pas convaincre quelqu'un de croire ce que tu ne crois pas ainsi tu ne peux pas déterminer les autres de faire ce que tu seulement dits et pas faits. Tout ce que Saviour Christ nous a dit dans la Pêche sur la montagne (Matthieu 5,6, 7) ; Ses accuses envers les pharisiens et les érudits (Matthieu 23) ainsi que le résumé fait en Romaine 2, 19-24 et 3, 10-18, ont inspiré un autre proverbe du peuple, qui nous ne pouvons

malheureusement contredit dit: « Faits que le prêtre dit mais ne faits pas ce qu'il fait! » Pourquoi il est si difficile d'être conséquent dans notre conduite et avec notre statut de prêtre? Même si on ne peut pas atteindre avec nos efforts ce principe-là de la morale chrétienne nommé "la connexion des vers", toutefois on ne doit pas oublier qu'en fait la sainteté en générale et aussi la sainteté de la vie du prêtre est on fond l'expression de la normalité. Donc on ne doit que accomplir ce que Sain Paul a dit: "Soit donc que vous mangiez, soit que vous buviez, et quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu. Ne donnez scandale ni aux Juifs, ni aux Grecs, ni à l'Église de Dieu" (I Corinthiens 10, 31-31).

c) les qualités physiques

Un dicton latin d'un caractère psychanalyste soutient « anima in oculis habitat » c'est-à-dire « l'âme se voit dans ton regard » ou « par tes yeux, on voit l'âme » ce que signifie que l'homme affiche au extérieur ce qu'il a dans l'intérieur.

Au-déla de la nécessité d'intégrité charnel demandé par les canons, pour ceux qui veulent devenir des prêtres l'aspect extérieur du prêtre dans la vie quotidienne et surtout quand il officie le service divin représente un livre de visite pour lui, pour sa famille et pour sa paroisse. Les exagérations ne sont bonnes ni dans ce cas. Il est suffisante pour la personne qui parle de Dieu soit qu'il officie le service divin, soit qu'il prêche ou soit qu'il garde le silence, doit être propre avec un tenu soigné, les cheveux arrangés, les gestes adéquats, les positions décentes, sans avoir des tics nerveux, le tin de la voix didactique, le visage clair, le regard calme pour toutes les personnes qui écoutent. Voir Tite 1, 15-16: « Ils font profession de connaître Dieu, mais, par leur conduite, ils le renient: être abominables, rebelles, incapables d'aucun bien ».

Le style de la pêche et du pêcheur

Dans un sommaire définition on comprit par le style la totalité des moyens linguistiques que sont utilisées par l'écrivain pour s'exprimer son raisonnement et son esprit, la propre personnalité. On dit que « le style c'est l'homme ».

Trois styles propres au prêche et au prêtre sont établis dans le domaine de l'homélie :

1. **le style grammatical** – il oblige le parleur de mettre dans son exprimage la grammaire, la linguistique et la sémantique de la langue Roumaine à l'aide de la correction, la pureté, la précision, l'aspect concis, la clarté, le naturel, la dignité, l'harmonie et la beauté stylistique du langage.
2. **le style littéraire** – il est composé de la capacité du parleur d'utiliser la finesse stylistique du langage (les figures de style) par laquelle on augmente la capacité de compréhension, réveille la fantaisie et enchante l'âme qui écoute. Parmi les beaucoup classifications du figures de style, on énumère seulement deux catégories:
 - les figures stylistiques de mots: l'épithète, la comparaison, le métaphore, la métonymie, synecdoque, l'allégorie, la personnification, l'hyperbole;
 - les figures syntactiques ou rhétoriques: ils sont les éléments qui influencent en beaucoup de cas ou même déterminent la topique de la propositions ou de la phrase: l'insertion, la répétition, l'interrogation rhétorique, l'invocation rhétorique, l'antithèse, la gradation, l'euphémisme, la réticence, le correction ; l'antilogie, l'apostrophe et plusieurs d'autres.
3. **le style ecclésiastique** – représente la concordance du langage avec la capacité de l'auditeur tient compte du endroit et du moment de la conversation.

Le prêtre est un oratoire de chaire dans l'église, il n'est pas un orateur de la rue, de la marché ou de stade, (comme quelques sectaires) – il y a une grande différence entre eux, on peut penser à la distinction d'entre une cathédrale orthodoxe et une maison de priés sectaires ainsi le prêtre orthodoxe en vêtements sacerdotaux se distingue du pécheur en costume et avec une cravate « le style c'est l'homme »

Le secret du succès des grands prêcheurs se trouve dans l'art qui l'ont utilisée pour découvrir les concerns quotidiennes trouvant une doctrine chrétienne, la réponse sur pour que les hommes être clarifiés. C'est en fait la responsabilité fondamentale de tous les prêtres de nos jours!

Le rôle du catéchisme dans pastoration

Il n'est pas suffisant de mettre au monde un enfant mais il déploie un procès lent, complexe et difficile de lui éduquer et lui former comme l'homme, pareil se déroule la fonction du catéchisme dans l'Église Orthodoxe. C'est un procès complexe d'enseignement pour les personnes baptisées par la doctrine, la morale et par le service divin. A l'encontre de la pêche missionnaire qui fait la connexion de début avec Dieu, le catéchisme approfondi et perfectionne la connaissance sur Dieu par chaque membre vivante du corps du Christ, connaissance qui est équivalente avec la vie éternelle (en conformité avec Jean 17. 3).

Dans l'Église la pratique de baptiser les enfants a été généralisée et pendant les années, la pêche missionnaire a perdu le caractère kérygmatic mais elle a gardé le rôle d'initiateur à la vie chrétienne, le catéchisme entre dans son rôle après le Baptisé.

Le catéchisme et l'homélie sont et ils restent des moyens de prédication ont des affinités mais chacun a son domaine d'activité. La prédication s'adresse aux personnes préparées et éduquées à l'aide du catéchisme pour qu'elles soient capables de le comprendre. En conclusion, même si le catéchisme et l'homélie ont d'affinités, à la base d'une pêche est surtout le catéchisme.

Le prêtre qui éduque permanent les paroissiens de connaître les roules des services divins, les coutumes, établie dans son paroisse une atmosphère de communion de la grande Église et son paroisse devient ainsi la première institution pastorale pas virtuel mais concrète, dans l'organisme universel de l'Église.

À la différence de la prédication qui le prêtre dite)la Saint Liturgie et dans autre situations, le catéchisme a un caractère permanent et s'adresse continu aux personnes qui viennent à l'Église mais aussi aux ceux qui ne viennent pas, étant la modalité d'accomplir « l'apostolat sociale » . Par elle on accomplit la pastorale familiale, des enfants et étudiants, des personnes malades, des militaires, des prisonnières, des enfants de la rue, des personnes de tous les ages et dans toutes les catégories sociales – mais pas les politiciens, pas encore.

Par le catéchisme des jeunes personnes qui va se marier, par la consolidation de leur sentiments de responsabilité familiale

devant Dieu, le prêtre obtient trois grandes avantages pour son paroisse: la diminution du nombre des avortements et d'abandons familiaux, la réduction du nombre de divorces et la formation de vigoureux familles chrétiennes. Par le catéchisme, la famille chrétienne devient la première et la plus importante école pour la vie de ses enfants.

L'action éducative religieuse de la famille est faite complètement personnellement par l'activité du confesseur avec chaque membre de la famille dans la chaise de confession où les plus efficaces et tremblantes leçons sont apprises. Le confesseur est le plus fin psychogène et pédagogue ou un parfait chirurgien de l'âme. Il travaille aussi avec les personnes qui ont écouté de ses parents et ont devenu des personnes de conscience et aussi avec ceux qui refusent la tutelle paternelle et sont déjà abonnés aux échecs dramatiques de la vie.

Le croyant, n'importe son âge, apprend à la confession tout ce qu'il n'a pas appris ou tout ce qu'il a oublié pendant les années, c'est-à-dire il fait une action de réhabilitation religieuse et morale, de conquérir les souffrances physiques et de l'âme, et de se lever toujours de tous les dépressions ou découragements. La confession est, aucune exagération, une efficace procédure éducative pour les prêtres aussi parce que on ne peut pas être un confesseur sans avoir un, on ne sait pas apprendre si on ne veut pas apprendre et on ne sait pas pardonner si tu n'es pas pardonné.

Un catéchisme efficace se peut faire en masse, à l'occasion des grandes fêtes: Noël, avec ses chansons de Noël et traditions, le Baptême avec l'arôme du basilic et de l'eau sainte qui parfume toutes les maisons. Jeûne avec ses vêpres pascales et les samedis des morts, dimanche des Rameaux avec ses saules fleuris; Pâques – Résurrection du Christ avec ses œufs rouges et l'agneau rôti; les pentecôte avec l'arôme de tilleul fleuri et des roses dans toutes les églises.

Parmi tous ces moments joyeux, il y a aussi le catéchisme des personnes malades et moribonds, par leur visites à domicile par le prêtre du village; on se réalise l'action de catéchisme n'importe où se trouve le vêtement du prêtre, le chasuble ou l'arôme d'encens. Le catéchisme et la prédication se combine mieux dans l'église.

Dans la Saint Liturgie, la prédication est la règle de la chaire dans l'église, mais le catéchisme chauffe et illumine tous

les âmes : par les chansons chorales et de tout le monde, par prononciation du Credo et de la prière Notre Père. Les mêmes personnes dans l'église assemble dans une autre place ; ne vont pas dire des prière même si quelque soit leur demande. Ou peut-être elles le feront mais pas comme dans l'église. Ces personnes viennent dans l'église pour se prier, pour chanter ensemble et pour apprendre la parole de Dieu. Dans la Saint Liturgie faits aux dimanches et pendant les fêtes, les priés et les chansons ne sont que des enseignements, des leçons morales appris et appliqués avec plaisir. Et dans les vêpres de dimanches, les âmes s'ouvrent pour le catéchisme, pour la leçon hebdomadaire qui est la nourriture de l'âme jusqu'à la dimanche prochaine pour que les paroles de Saint Paul soient accomplis : «Ainsi la foi naît de la prédication et la prédication se fait par la parole du Christ» (Romaine 10, 17).

Rezumat

Studiul se axează pe direcțiile importante ale unui program unitar de catehizare și omiletică necesar valorizării la maximum a forțelor duhovnicești din Biserică. Reușita demersului catehetic și omiletic depinde de un triptic de calități : intelectuale, religios-morale și fizice, toate concurând la o finalitate unitară în procesul de pastorație.

DÉTERMINATIONS SUR LE SYNAXAIRE BYZANTIN

par Vasile V. Muntean

Par l'actuelle communication, à partir du synaxaire byzantin consacré – qui constitue la base d'autres synaxaires ou ménologes orientaux –, nous tentons d'offrir plusieurs suggestions et rectifications, pour obtenir plus tard un calendrier orthodox roumain très homogène et, simultanément, irréprochable. À cet effet, nous utiliserons une bibliographie large, indiquée à la fin.

Commençons notre exposé avec la date de 1^{er} SEPTEMBRE (le début de l'année ecclésiastique). Au premier septembre, dans tels synaxaires, surgissent faussement l'appelative Marie et le topique Measine (17, 614), au lieu de Marthe et Messène. En sept.2, récemment et droitement apparaît la construction Jean le Jeûneur, et non "l'Ermite", inadvertence qui persiste dans quelques livres (9, 285; 22, 1023). Du XVII^e jour, il faut qu'on orthographie Agapi, non Agapis (13, 511).

Pour OCTOBRE nous observons que, au cas où saint Démétrius (oct.26) – selon les dernières recherches – a été seulement diacon (6, 81), ce personnage dit Nestor (du jour suivant) n'a pas existé effectivement et, dans cette situation, on propose l'insertion du nom Prokla, l'épouse de Pilate, spécifiée par le calendrier byzantin traditionnel (11, 326). Au 29 oct., certains ménologes (9,298) mentionnent un Abramios in chisul (l'incarcéré), adjectif déplacé, vu que le terme hellénique "Enkleistos" (15,116) – en ce cas – possède l'acception: l'Anachorète, l'Ascète ou l'Ermite.

En ce qui concerne le mois NOVEMBRE, pour nov. 7 nous pouvons formuler: Lazare le Galésiot (3,238; roum. Galesiotul), non "din Muntele Galissiei" = du Mont de la Galissie (13,514; région inexistante), au fond Galession. Également, la dénomination Stefaniada de nov. 11 (13,514) est erronée: on dit – justement – Stefanida (Stéphanite) ou, plutôt, Stéphanne (roum. Ștefana). Il est utile qu'on relève – en un mot – la mission des apôtres Philippe et André (nov. 14 et 30) à l'intérieur de la Scythie Mineure (Dobroudja) (5,159; 19,206). Pour Grégoire – évêque d' "Acragande" (pl. en roumain; 13,515) s'impose la correction suivante: évêque

d'Agriente (Agriente, aujourd'hui Agriente-Sicile). Le nom réel d'Onuphre a été Pinuphre (1, *sub voce*).

Pour DÉCEMBRE apprécions que l'oronyme Latro (jours de 13 et 15; 13,516 et 517) s'exprime – plus exactement – Latros ou Latmos (18,29); sainte Théophanne (13,517) était en original Théophano (2,564). Il est nécessaire que le numéro 14000 (déc.29) soit écarté du synaxaire – comme y ont procédé les Grecs orthodoxes américains – , étant donné le fait que le chiffre respectif est métaphorique, représentant tous les bébés; en réalité, les Innocents massacrés par Hérode I^{er} numériquement n'ont pas été que quelques dizaines. Ensuite, David l'empereur (de déc.26) fonctionnait à titre de roi (8,534); les Juifs n'ont pas possédé autrefois un empire.

Quant à JANVIER, le premier jour, la locution “Tăiereai-împrejur cea după trup” peut être substituée à “la circoncision...” Théodose n'a pas été “le père de la vie cénobitique” (13,518), mais le Cénobiarque, c'est-à-dire chef de communauté monastique-koinobion. Pachôme le Grand (+346) est le vrai créateur de la vie monacale sous sa forme communautaire (18,25). Le nom authentique de Brétanion (13,519) est Vetranion (19,208). En guise de la syntagme “doctori fără de arginți” (médecins sans argent, Anargyres; 13,519 et 530; janv.31 et juill.1) il aurait fallu l'expression plus tranchante: “fără plată” (à titre gracieux).

Par rapport à FÉVRIER, notamment 7, Parthénios a activé en tant qu'évêque de Lampsakos, non de Damas (13,520). Naturellement, Pangratios (févr. 9 et juill. 9; 13,520 et 530) on calligraphie Pankratios (roum. Pancratie). Au 22 févr. (13,521) on indique des martyrs “din Eughenia” (d'Eugénie, région inexistante). Le synaxaire grec-américain pourtant précise: “Gate of Eugenius”. Il s'agit de la Porte d'Eugenios (évêque constantinopolitain) qui correspond à la toponymie de Constantinople (4,327). Conformément aux ménologes byzantin et néogrec, Talaléou (févr.27) se transcrit Taléléou (roum. Taleleu; grec. Thallélaïos; 11,326).

Au sujet de MARS, nous évoquons Alexis (de 17), l'homme de Dieu; cette expression symbolique sera guillemetée. Nous suggérons qu'on renonce (mars 29) au pluriel “Aretuse” (roum.). Une autre rectification nous sollicitons pour mars 30: Euvula (non Evula: 13,523).

Concernant AVRIL (11), Trifina se corrige en Triféna (grec. Tryphaine). Le 12 avr., nous citons: Parion (2,164); ni Paria (13,524), ni Pariu (14,491). Dans le but d'éviter la confusion avec ce mouvement de révolte né pendant la Première Guerre mondiale dans les milieux intellectuels et artistiques occidentaux, nous pouvons

adapter l'anthroponyme thrace Dada (avr.13 et 28) ainsi: Dadas (6,47), forme d'ailleurs fréquente. Relatif à Sabas le Goth (d'avr.18), étant d'origine cappadocienne, le déterminatif ethnique sera guillemeté. Il n'est pas identique à Sabas le Stratélate (d'avr.24), comme croient quelques chercheurs (10,249-307). En outre, Filipia du 21 avr. (13,525) on lit – précisément – Philippa (21,425; en roum. Filipa).

Dans le cadre du mois de MAI (le jour 11), montrons que le concept "înnorea Constantinopolului" (la rénovation de Constantinople) est moins correspondant que "l'inauguration...", aussi Jean le Valach (mai 12) en face de Românul (le Roumain). Nous plaidons pour encore autres substitutions: Prusia – Prusse (13,527) avec Brousse (en turc Bursa, en roum. Brusa) et Dalmația (mai 30) ou Dalmatie-région de la Croatie – sic! – avec Dalmaton de Constantinople (2,810).

À propos de JUIN (les journées 20,22 et 30), il est recommandable qu'on adopte les versions présentes: Patara, Samosata; Râmete (non: "Patara" et "Samosate" – pl. en roum.: "Râmעי" – probablement erreur typographique).

Quant à JUILLET, nous soumettons à l'examen nos modifications: Athos (non „Aton”, cinquième jour); Olga ou Helga de juill.11, grande-du-chesse (12,232;21,1522), non „impératrice" (13,530); Michel Maleïnos de juill.12 (3,50), non „cel din Malein"; Kerykos (roum. Chiric) de juill.15 (2,406), non Cyriakos, roum. Chiriac.

Dès maintenant, un problème qui se rapporte à AOÛT (le deuxième jour). Le nom de Justinien I – étant omis par le synaxaire byzantin classique et à cause de la circonstance que ce souverain succombait pour hérétique (aphthartodokète) – après tout sera éludé. Justinien (527-565) est „le Grand" empereur dans l'histoire, non pour la hagiographie.

La principale fin de notre article est de souligner la nécessité d'une étude approfondie (7,149; 16,293-320) visant aux biographies (*vitae*) de tous les saints.

Rezumat

Articolul de față aduce îndreptări privind diferite nume și situații din calendarul ortodox. S-au impus aceste precizări, deoarece scăpările în cauză s-au perpetuat nejustificat prea mult timp.

L'OFFICE LITURGIQUE ET LES OBJETS DE CULTE DANS LA DACIE POST-ROMAINE ET LES TERRITOIRES EXTRACARPATIQUES

par Vasile Itineant

Il ne nous reste aucune information écrite quant au déroulement de la Sainte Liturgie dans les Eglises daco-romaines. Conformément au 19^{ème} canon établi par le synode local de Laodicée de 343, la Sainte Liturgie était officiee suivant l'ordre: le sermon, la prière des catéchumènes, puis celle des pénitents; trois prières pour les croyants; l'offre de la paix, l'accomplissement du Saint Sacrifice; la communion¹. Le 17^{ème} canon du même synode prévoyait aussi que l'on introduise des lectures à visée didactique entre les psaumes². Nous ne savons pas si dans l'espace daco-romain ces moments étaient connus et respectés dans leur intégralité. Nous ne connaissons pas, non plus, les éventuels échos produits par les évolutions que le domaine de la Liturgie a connues à partir du IV^{ème} siècle³.

Dans les communautés vivant dans les régions du sud et du nord de l'ancienne province, où les traditions de l'activité de culte étaient plus puissantes- fait prouvé par les nombreux lumignons servant aux cérémonies officiees dans

¹ I.N.Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, (CBO) Sibiu, 1993, p. 221

² *Ibidem*, p. 220

³ E. Braniște, *Originea, instituirea și dezvoltarea cultului creștin*, în ST, XV, 1963, 3-4 p. 136-137; I. Rămureanu, *Istoria bisericească universală*, București, 1992, p. 218-223

⁴ Al. Diaconescu, *Lămpi romane târzii și paleobizantine din fosta provincie Dacia*, în *Ephemeris Napocensis*, Institutul de arheologie și istoria artei, Cluj-Napoca (EphNap), 5, 1995, p. 270

⁵ I. Barnea, *Creștinismul pe teritoriul Moldovei în secolele III-XIII*, în BOR, 106, 1988, 1-2, p. 121-122; N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, Iași, 1997, p. 422

⁶ *Ibidem*, p. 423

les églises⁴- il doit y avoir eu lieu une vie chrétienne plus intense qui était, très probablement, influencée par la théologie et la pratique de culte occidentales⁵. Il y a aussi des *ampullae* à l'image de Saint Mina, découverts à Porolissum, à Dierna et dans un endroit inconnu du Banat, qui pourraient relever l'intérêt que les chrétiens vivant dans ces régions-là éprouvaient à l'égard des objets et des liquides bénits (l'eau bénite, l'huile bénite) apportés des divers pèlerinages⁶.

Si, tel que Nicolae Gudea l'a proposé, on peut lire l'acclamation *I(N) (CHRISTUM) UNIUM (VICTORIA)* sur le fragment de vase trouvé à Porolissum, alors celle-ci nous rappelle la formule du credo de Nicée (de l'an 325)⁷ et serait le seul témoignage écrit sur l'orthodoxie d'une des communautés daco-romaines vivant dans l'espace de l'ancienne province au IV^{ème} siècle. De même, le monogramme et la croix qui se distinguent sur certains lumignons, fragments de vases, couvercles, etc., le « Doux Berger » marqué sur le relief en ivoire trouvé à Romula ou bien l'oiseau (la colombe) que l'on voit sur le fragment de vase trouvé à Porolissum et sur le lumignon trouvé à Dej, reflètent tous la dévotion des croyants daco-romains envers les personnes de la Sainte Trinité- le Père, le Fils et, respectivement, le Saint-Esprit⁸.

La découverte dans des habitations de l'est et du sud des Carpates de quelques vases à croix⁹, dont certains à but liturgique, permet d'avancer l'opinion selon laquelle l'on officiait les-éléments fondamentaux du culte aussi dans les

⁷ N. Gudea, *Porolissum. Res publica municipii Septemii Porolissensium*, București, 1986, p. 152-161; Ibidem, *Porolissum. Un complex arheologic daco-roman la marginea de nord a Imperiului Roman*, I, Acta Musei Porolissensis, Muzeul de istorie și artă din Zalău (ActaMP), 17, 1993, p. 159

⁸ N. Zugravu, *op. cit.*, p. 298

⁹ N. Dănilă, *Tipare de turnat cruciulițe din secolele IV-VI descoperite pe teritoriul României*, în BOR, 101, 1983, 7-8, p. 557-561; Ibidem, *Materiale arheologice paleocreștine din Muntenia*, în GB, 43, 1984, 7-8, p. 546-564; Ibidem, *Materiale arheologice paleocreștine din Moldova*, în MMS, 63, 1987, 3, p. 44-48

Eglises situées à l'extérieur des Carpates. Vu les liens que ces communautés-là entretenaient avec Mésie II et Scythie Mineure, l'influence de l'Orient chrétien doit y avoir été plus évidente.

Quelques termes chrétiens d'origine latine existant dans notre langue sont à même de nous offrir certains éléments de la liturgie officinée dans les Eglises daco-romaines, tels que : « *ruga* » < *roga* < *rogare*¹⁰, « *inchina* » < *inclinare* et « *inchinaciune* » < *inclinatio*¹¹, « *cant* » < *cantus*, « *canta* » < *cantare* et « *cantec* » < *canticum*¹², « *scriptura* »¹³, « *cuminica* » et les anciens dérivés « *cuminicatura*, *cuminicaciune* » < *comunicare* < *communicare*¹⁴. Le dernier vocable est étroitement lié à l'eucharistie-secret fondamental dans la vie chrétienne. Les basiliques de Slăveni (département de l'Olt)¹⁵, Porolissum¹⁶, Dierna (Orșova, département de Mehedinți), Gornea¹⁷, Tibiscum (Jupa, département de Caraș-Severin)¹⁸, Drobeta (Turnu-Severin)¹⁹, Ceanad (département de Timiș)²⁰, de même que les *pintaderae* de Jabăr (département de Timiș) et de Pălatca (département de Cluj) constituent des preuves indubitables de la célébration de cet « acte social par excellence »²¹. Vu la sémantique de

¹⁰ H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 365; M. Păcurariu, *Istoria BOR. I*, București, 1980, p. 78

¹¹ H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 197; M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 78. Cuvântul este în strânsă legătură cu gestul înclinării, practicat în timpul rugăciunii, în veacul al IV-lea-cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XIV-a*, 8 (PSB, 17, p. 507)

¹² I. Fischer, *Latina dunăreană. Introducere în istoria limbii române*, București, 1985, p. 151

¹³ *Ibidem*

¹⁴ *Ibidem*, p. 152; H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 298

¹⁵ D. Benea, *Dacia Sud-Vestică în secolele III-IV. Interferențe spirituale*, Timișoara, 1999, p. 121 (sec. IV)

¹⁶ *Ibidem*, p. 122-129

¹⁷ *Ibidem*, p. 117-119 (sec. IV)

¹⁸ *Ibidem*, p. 114-117

¹⁹ *Ibidem*, p. 119-121

²⁰ M. Păcurariu, *Istoria BOR. I*, 1980, p. 182 (sec. V-VI); Vasile V. Muneanu, *Contribuții la istoria Banatului*, Timișoara, 1990, p. 51 (bazilică cu baptisteriu, deci sediul unui episcop, sec. IV)

²¹ Lebron, s.v. *Eucharistie*, în *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris. I/1 (1904-XV/2 (1953) DACL. I, col. 1548-1585

la notion *communico-* « partager avec quelqu'un », on ne peut pourtant pas exclure qu'au nord du Danube on n'ait pas pratiqué une coutume rencontrée aussi dans l'Empire-blâmée d'ailleurs par le synode de Laodicée- c'est-à-dire l'envoi de la Sainte Communion d'une localité à l'autre à l'occasion des fêtes de Pâques, tel que l'on faisait avec le pain béni²². Selon l'opinion de N. Zugravu²³, ces aspects plaident en faveur de l'origine locale, et non pas missionnaire, des termes « *cumunica, cuminicatura, cuminicaciune* » et de leur plus grande ancienneté dans le vocabulaire chrétien daco-romain-bien avant les « premières décennies du V^{ème} siècle », comme le considérait Vasile Pârvan²⁴.

Cette brève analyse mène à la conclusion que la liturgie eucharistique, d'origine apostolique, de même que d'autres éléments du culte ont été officiés en latin à l'intérieur de l'ancienne province. Dans les provinces occidentales, le processus de « latinisation intérieure de l'Eglise » s'est achevé au IV^{ème} siècle²⁵. Sur le territoire daco-romain, ce phénomène doit avoir commencé au temps de la Principauté déjà, s'accéléralant suite à la retraite des troupes d'Aurélien. Le christianisme y a été, comme dans d'autres régions du monde méditerranéen, « un facteur de latinisation »²⁶. L'inscription marquée sur le *donarium* trouvé à Biertan (département de Sibiu) et celle du fragment de vase trouvé à Porolissum, de même que les termes chrétiens d'origine latine existant en roumain en constituent des arguments incontestables.

²² CBO, *can. 14*, p. 219

²³ N. Zugravu, *op. cit.*, p. 301

²⁴ V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman (CE)*, București, 1911 p. 238

²⁵ S. Marsili, în *Anamnesis*, 2, (*Anamnesis. Introduzionestorico-teologica alla Liturgia*, a cura dei professori del Pontificio Istituto Liturgico S. Anselmo di Roma, 2, *La Liturgia, panorama storico generale*, Marietti, ristampa) 1988, p. 59-60

²⁶ S. Mariner, *La difusión del Christianismo como factor de latinización*, în *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du Congrès International d'Études Clasicques* (Madrid, Septembre, 1974), réunis et présentés par D. M. Pippidi. București/Paris, 1976, p. 271-282

Le manque d'informations directes concernant les activités de culte déroulées dans les Eglises romanes ne doit pas nous empêcher de croire à leur pratique et de soutenir que les aspects essentiels de la foi chrétienne n'étaient pas connus par les croyants du nord du Danube. Certes, vu les conditions politiques, démographiques et culturelles spécifiques aux régions situées à gauche du fleuve, certaines particularités et différences étaient normales. Elles se manifestaient, d'ailleurs, dans l'Empire aussi : Sozomenos, qui a écrit autour du milieu du V^{ème} siècle, présentait dans son *Histoire* toute une liste de différences et de discordances apparaissant dans l'organisation, la liturgie, les fêtes et les pratiques de culte des diverses églises et unités ecclésiastiques de l'Orient et de l'Occident : « *tous les peuples ne se rassemblent pas à l'église les mêmes jours ou aux mêmes heures* » ; « *...ne font pas recours tout le temps, ni partout, aux mêmes prières, mêmes psaumes ou mêmes livres* », etc.²⁷ Ces différences n'indiquaient pas le manque de foi, ni ne menaçaient l'unité fondamentale de l'Eglise, puisque le respect des traditions et des pratiques locales avait été institué dès les premiers temps du christianisme²⁸. L'Eglise, écrivait Boethius, « *reste un corps unique à travers l'autorité et la tradition universelle des ancêtres, mais chaque église a ses coutumes particulières et sa propre vie, étant dirigée par rapport aux exigences locales et à ce que ses dirigeants trouvent de plus juste* »²⁹. Nous devrions nous imaginer la vie chrétienne des croyants romans de la même manière. Il n'y a pas eu parmi eux des conflits d'idées à l'ampleur de ceux de l'Empire. Simples, ils se tenaient loin des subtilités doctrinaires qui acharnaient les dirigeants des églises, les théologiens, les souverains. D'ailleurs, même à l'intérieur de l'Empire, peu d'entre eux se laissaient entraîner dans des disputes, souvent stériles³⁰.

²⁷ Sozomenos, *Istoria bisericască*, VII, 19, tradusă în românește de I. Gheorghian, București, 1897, p. 289-300

²⁸ *Ibidem*, p. 298

²⁹ Boethius, *Articolele teologice*, 4. *Scurtă expunere a credinței creștine*, în *Părinți și scriitori bisericești*, București, (PSB, 2, p. 33)

³⁰ Procopius din Caesarea, *Războiul cu goții*, I, 3, 5-9, *Fontes Historiae Daco-Romane* (FHDR), București, (I, 1964 - IV, 1982), II, p. 30

L'intervalle qui s'ouvre par l'invasion des Huns marque le début d'une nouvelle étape dans l'histoire des régions du nord du Danube. Les processus de généralisation de la romanisation a continué sur le fond des conséquences provoquées par l'impact oriental - l'abandon des centres ruraux, l'instauration du mode de vie rural. le début de l'uniformisation de la culture matérielle.

Un argument important de la continuité de vie chrétienne dans les territoires du nord du Danube à l'époque post-aurélienne est représenté par l'identification de quelques objets chrétiens qui auraient pu servir aux activités liturgiques ou au meublement des édifices de culte.

C'est à l'intérieur de l'édifice de Slăveni (département de l'Olt)³¹ que l'on a découvert un fragment de plaque de calcaire pour *cancelli* ayant une croix *monogrammatica* et un tombeau aménagé au fond de la pièce qui abritait le trésor³²-probablement celui d'un martyr ou d'un clerc y ayant officié³³. A Porolissum (Moigrad. département de Sălaj), là où l'on avait aménagé une basilique à l'intérieur de l'ancien temple du dieu Bel à la fin du IV^{ème} siècle³⁴, on a découvert un fragment de céramique d'un vase, produit local daté vers la deuxième moitié du siècle mentionné³⁵. Les symboles (le monogramme *chi-rho*, la croix, l'arbre évangélique ou le rameau d'olive, l'oiseau-

³¹ Datat de la mijlocul veacului al IV-lea (D. Tudor, *Biserica paleocreștină de la Slăveni-Olt, din secolul al IV-lea*, în MO, 31, 1979, 1-3, p. 102-105)

³² *Vezi paginile anterioare*

³³ D. Tudor, *Basilica paleocreștină de la Slăveni-Olt*, în Studii și cercetări de istorie veche (și arheologie), (SCIVA), Institutul de arheologie „V. Pârvan”, București, 30, 1979, p. 453-458; Ibidem. *Biserica paleocreștină de la Slăveni-Olt, din secolul al IV-lea*, în MO, 31, 1979, 1-3, p. 102-105; Em. Popescu, *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV-XIII descoperite în România. Culese, traduse în românește, însoțite de indici și comentate de Em. Popescu*. Prefață de D.M. Pippidi, București, 1976 (IGLR), 39; N. Gudea-I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Editura episcopiei Oradea, Oradea 1988, p. 198, nr. 1

³⁴ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 199-200; D. Benea, *op. cit.*, p. 122-129; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 289

³⁵ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 199-200; C. C. Petolescu, *Din nou despre inscripția creștină de la Porolissum*, în Thraco-Dacica (TD), Institutul român de tracologie, București, 4, 1983, 1-2, p. 156-147

l'image du Saint-Esprit) et, éventuellement, les formules de type acclamatio (IVIVATIS IN DEO : I(N) (CHRISTUM) UNUM (VICTORIA)³⁶ qui s'y trouvent font preuve de son utilisation pour des actes de culte spécifiquement chrétiens. Tel que le montre une autre inscription d'un vase trouvé toujours à Moigrad : *EGO... VLVS VOT(um) P(osui)* (« Moi...(Paulus ?, Zenovius ?)³⁷, j'ai accompli la promesse », ce vase avait probablement été offert à la communauté chrétienne par un croyant. Un vase du même type, sur la partie inférieure duquel on avait incisé, après la brûlure, le monogramme *chi-rho*, a très probablement pu avoir un emploi semblable³⁸.

A Biertan (département de Sibiu), on a découvert une tablette (un pendentif de veilleuse) votive contenant l'inscription *EGO ZENO/VIVS VOT/VM POSVI*, un disque à *chrismon* et une chaîne (des chaînes ?), qui constituent tous une offrande déposée par un croyant ou un missionnaire dans une église de la région³⁹. La pièce respective (un *donarium*) faisait partie d'un lumignon utilisé pour l'éclairage, étant datée à la première partie du IV^{ème} siècle⁴⁰. L'idée que les pièces mentionnées appartenaient à une construction religieuse est soutenue aussi par le fait qu'on les a trouvées ensemble à des fragments de tasse et à une petite bassine en bronze, qui étaient utilisés comme vases liturgiques⁴¹. Un fragment de fond de vase produit à

³⁶ N. Gudea, *Vasul cu inscripție și simboluri creștine de la Moigrad. Contribuții la istoria creștinismului în Dacia după retragerea aureliană. II. Interpretarea lui de pe partea exterioară a vasului. Studiu paleografic*, în ActaMP, 17, 1993, p. 151-184 (formularea și datarea aparține autorului)

³⁷ M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 88

³⁸ Al. V. Matei, D. Tamba, *O nouă descoperire paleocreștină la Porolissum*, în ActaMP, 11, 1987, p. 191-196; N. Gudea- I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 140-141, nr. 1

³⁹ I. Barnea, *Arta*, 1, pl. 45; ; N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 136-138; *IGLR*, 434=IDR, III/4, 187; Al. Madgearu, *Romanizare și creștinare la nordul Dunării în secolele IV-VII*, în Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol” (AIIAI), Iași, 31, 1994, p. 495-496

⁴⁰ M. Păcurariu, *Istoria BOR*, 1, p. 87

⁴¹ I. Barnea, *Arta creștină în România. I. Secolele III-VI. Studiu. introducere și prezentarea planșelor de I. Barnea (Arta). București. 1979*, p. 32; ; N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 138; Al. Madgearu, *op. cit.*

Ulpia Trajana et ayant une *chrisma* quasiment identique à celle de Porolissum a pu appartenir à un objet liturgique utilisé dans une bâtisse chrétienne de l'ancienne métropole dace⁴².

Un sceau en terre brûlée servant à estampiller le pain eucharistique, trouvé dans la communauté de Jabăr (département de Timiș) et daté à la deuxième moitié du IV^{ème} siècle-première moitié du siècle suivant⁴³ - et un autre, surgi en position secondaire en M3 de Pălăta (département de Cluj)⁴⁴ auraient pu, très probablement, être aussi employés pour la messe liturgique officiee dans les communautés respectives.

Les petites cuillères en argent, découvertes à Cioara-Deleni (département de Salaj)⁴⁵, à Dierna (Orșova, département de Mehedinți)⁴⁶, à Buciumi (département de Cluj)⁴⁷ et dans un endroit de Transylvanie qui n'est pas précisé⁴⁸ et datées au IV^{ème} siècle, auraient pu être utilisées dans le rituel eucharistique. Il y a aussi d'autres objets qui ont été découverts et qui, grâce à leurs symboles, peuvent être considérés comme ayant une utilisation liturgique : un lumignon en bronze au manche en forme de colombe, trouvé à Dej (département de Cluj) et daté aux IV-V^{ème} siècles⁴⁹, une tasse dace ayant le signe de la croix incisé sur

⁴² N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 141, nr. 3

⁴³ Ibidem, p. 142; I. Barnea, *Le christianisme des premiers six siècles au Nord du Danube à la lumière des sources littéraires et des découvertes archéologiques*. în *Miscellanea Bulgarica (MisBug)*, Wien, 5, 1987, p. 44; M. Rusu, *Paleocreștinismul din Dacia romană*, în *Eph. Nap.* 1, 1991, p. 88, pl. VIII/12

⁴⁴ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 142, nr. 2; I. Barnea, *op. cit.*, p. 45 (sec. V-VI); Al. Madgearu, *op. cit.*, p. 498 (aceeași datare); M. Rusu, *op. cit.*, p. 88, pl. VIII/9 (sec. VI); D. Protase, *Orizonturi Daco-romane*, Cluj-Napoca, 1995, p. 380-381

⁴⁵ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 142; Al. Madgearu, *op. cit.*, p. 498; M. Rusu, *op. cit.*, p. 88

⁴⁶ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 160; Al. Madgearu, *op. cit.*, p. 498 (caracter creștin nesigur); M. Rusu, *op. cit.*, p. 90, pl. XI/4

⁴⁷ M. Rusu, *op. cit.*, p. 90, pl. XI/8

⁴⁸ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 160; Al. Madgearu, *op. cit.*, p. 498 (caracter creștin nesigur); M. Rusu, *op. cit.*, p. 90, pl. XI/3

⁴⁹ I. Barnea, *Arta*, 1, pl. 109/1; *Ibidem*, în *MisBug*, 5, 1987, p. 45; N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 143

le fond, découverte à Gornea et datée aux III-IV^{ème} siècles⁵⁰, de même que les lampes en terre brûlées ayant comme décor soit le monogramme (Potaissa⁵¹), soit la croix qui a été trouvée à Apulum (2)⁵², Ulpia Trajana⁵³, Romula (Reșca, département de Dolj) (2)⁵⁴, Ilișua (département de Bistrița-Năsăud)⁵⁵, etc⁵⁶. D'autres lumignons, inclus par certains chercheurs dans la catégorie des objets chrétiens, dû au fait qu'ils présentent « des motifs décoratifs d'époque chrétienne sur le disque »⁵⁷, ont un caractère douteux⁵⁸.

Beaucoup de ces découvertes apparaissent dans les milieux urbains (Ulpia Trajana, Apulum, Romula, Potaissa, Porolissum), d'autres dans les anciens centres urbains et militaires ou dans des communautés rurales, ce qui indique l'extension, suite à la retraite aurélienne, de l'évangélisation aussi parmi d'autres catégories d'habitants du territoire du nord du Danube. L'existence des chrétiens abandonnés par l'Empire au IV^{ème} siècle a été une réalité, confirmée par le 2^{ème} canon du deuxième synode oecuménique (Constantinople, 381), qui prévoyait que : « *Les églises de Dieu qui se trouvent parmi des peuples barbares doivent se gouverner selon la coutume instaurée par les Pères* »⁵⁹.

Dans certaines parties des régions de l'est et du sud des Carpates, il y a eu au cours du IV^{ème} siècle des conditions et des facteurs qui ont permis la diffusion de la religion chrétienne, le renforcement et le développement des « églises » qui s'y formaient. Parmi ces facteurs on peut nommer : l'inclusion de la partie sud de la Moldavie dans la

⁵⁰ D. Benea, *op. cit.*, p. 81

⁵¹ Al. Madgearu, *op. cit.*, p. 498; M. Rusu, *op. cit.*, p. 90, pl. VIII/2; M. Bărbulescu, *Interferențe spirituale în Dacia romană*, Cluj-Napoca, 1984, p. 181

⁵² I. Barnea, *Arta*, I, pl. 110/2; N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 153

⁵³ M. Rusu, *op. cit.*, p. 90, pl. VI/7;

⁵⁴ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 152, nr. 1; M. Rusu, *op. cit.*, p. 90, pl. VI/1

⁵⁵ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 153, nr. 1; M. Rusu, *op. cit.*, p. 90, pl. VI/1

⁵⁶ N. Zugravu, *op. cit.*, p. 291

⁵⁷ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 155-158, nr. 1-6

⁵⁸ Cf. și Al. Madgearu, *op. cit.*, p. 501

⁵⁹ CBO, I/2, p. 92

Mésie Inférieure avant la fin du III^{ème} siècle⁶⁰-la vie chrétienne de la région doit, par conséquent, être considérée comme une suite à celle d'avant -; le contact permanent, sous de diverses formes, de la population vivant à gauche du fleuve avec la romanité du sud du Danube ; le refuge que beaucoup de chrétiens ont trouvé, pendant les grandes persécutions du temps des Tétrarchies, chez les « barbares » qui les ont abrités en leur assurant la libre profession de la foi⁶¹. De même, la constitution par l'Empire de plusieurs points renforcés sur la rive nord du Danube (la fortification près de Turnu Măgurele, celle de l'embouchure de la rivière Ialomița dans le Danube, la tour de Barboși-département de Galați); l'extension des frontières de la province Mésie Seconde jusqu'au sud de la Moldavie⁶²; la propagation de la nouvelle religion parmi les tribus germaniques, par l'implication directe de l'autorité impériale⁶³; l'extension, à la fin du IV^{ème} siècle, de l'aire juridictionnelle de l'archevêché de Constantinople sur les éparchies du diocèse de Thrace et sur les « contrées barbares » qui en dépendaient⁶⁴. Conformément aux données du Martyre de Saint Sava le Goth, sous la domination d'Atharic sur la Munténie il y avait des églises (des comunatés) orthodoxes dans les « villages » et les « villes »⁶⁵.

L'intervalle qui s'ouvre par l'invasion des Huns⁶⁶ marque le début d'une nouvelle étape dans l'histoire des régions du nord du Danube. Cette évolution a eu des conséquences sur le plan de la vie religieuse aussi, en

⁶⁰ N. Zugravu, *op. cit.*, p. 331

⁶¹ Eusebiu de Cezareea; *Viața împăratului Constantin cel Mare*, II, 53 (PSB, 14, p. 113)

⁶² N. Zugravu, *Istoria romanității nord-dunărene (secolele II-VIII). Contribuții la etnogeneza românilor*, Iași, 1994, p. 147-148

⁶³ Socrate Scolasticul. *Istoria bisericească*. I, 18, tradusă în românește de I. Gheorghian, București, 1899, p. 45-46

⁶⁴ N. Zugravu, *op. cit.*, p. 149

⁶⁵ *Martiriul Sfântului Sava Gotul*, IV, 1-2, 4-5; VI, 1 (PSB, II, p. 321-324=FHDR, II, p. 713); Em. Popescu. *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, Editura Academiei Române, București, 1994, p. 215

⁶⁶ Ammianus Marcellinus, *Istorie romană*, XXXI, 3, 8. studiu introductiv, note și indice D. Popescu, București, 1982, p. 565 = FHDR, II, 135

bouleversant l'organisation ecclésiastique (le dispersement de certaines des communautés urbaines de l'ancien territoire romain situé à gauche du fleuve⁶⁷, la suppression des fonctions épiscopales au sud du Danube⁶⁸, la destruction des édifices de culte⁶⁹, la diminution des liens traditionnels avec les centres chrétiens de Mésie, de Pannonie et d'Illyrie à cause de l'arrivée des Wisigoths en Illyricum (380-401)⁷⁰), en causant la diminution des contacts intercommunautaires et la réduction massive du nombre d'objets spécifiques⁷¹.

Cependant, la vie chrétienne ne semble pas entièrement compromise, car il y a encore des conditions qui puissent assurer la continuité de son développement. La co-habitation, plus ou moins étroite, pendant presque un demi-siècle, des chrétiens latinophones avec les païens barbares arrivés suite à la migration des Huns, a généré des contacts et des interférences spirituels, mais a contribué aussi à l'accentuation des différences. La destruction du conglomérat des Huns, le changement de l'équilibre politique en faveur de l'Empire dans la région du Bas et Moyen Danube, l'instauration d'une période de calme relatif, tous ces facteurs ont généré une nouvelle étape dans l'histoire du territoire du nord du Danube, y compris sur le plan religieux⁷². Le fait que, après la moitié du V^{ème} siècle, le christianisme a continué se répandre parmi la population vivant à gauche du fleuve a été, en premier lieu, un phénomène interne. Le christianisme latinophone s'est prouvé être, de ce point de vue, non seulement un moyen de garder l'individualité ethnique, linguistique et spirituelle et

⁶⁷ D. Protase, *Considération sur l'urbanisme romain en Dacie et sur sort au cours de la période de transition au féodalisme*, în *La politique éditiltaire dans provinces de l'Empire romain. II-ème - IV-ème siècles après J. -C.* Actes du 1er Colloque Roumano-Suisse. Deva, 1991, Cluj-Napoca, 1993, p. 17-21

⁶⁸ Priscus Panites, *Despre solitile romanilor la cei de alt neam*, 3 (FHDR, II, p. 249, 251, 253, 256, 279); Sozomenos, *Istoria bisericească*, IX, 5, 2

⁶⁹ Priscus Panites, *Despre solitile romanilor la cei de alt neam*, 3 (FHDR, II, 251)

⁷⁰ Themistios, *Or. XVI, P. 210D-211D*, FHDR, II, p. 75, 77)

⁷¹ G. Fournier, *L'Occident de la fin du V^e siècle à la fin du IX^e siècle*, Paris, 1970, p. 31-32, 116-117

⁷² N. Zugravu, *op. cit.*, p. 410

de se rapporter à la romanité impériale, mais aussi une voie d'intégration des pratiquants d'une autre foi. Paradoxalement presque, les migrations ont mené, tant en Occident qu'en Orient, au triomphe de la romanité chrétienne⁷³. Les latinophones chrétiens du nord du Danube doivent avoir été les vrais apôtres anonymes parmi les païens à côté desquels ils vivaient.

A partir du milieu du V^{ème} siècle et tout le long du siècle suivant, il s'est manifesté dans l'espace carpatodanubien-pontique des conditions qui ont favorisé la consolidation et le développement des communautés chrétiennes, de même que la christianisation des habitants encore païens. L'atmosphère favorable à l'ascension du christianisme existant au nord du Bas Danube est prouvée aussi par le nombre considérable d'objets chrétiens ou ayant des marques chrétiennes, dont il est pourtant difficile d'établir l'utilisation liturgique. C'est ainsi que de Sucidava (Celei, département de l'Olt) nous proviennent plusieurs matériaux chrétiens ou ayant des marques chrétiennes : un bloc en calcaire avec les lettres alpha et oméga⁷⁴ ; des tuiles et des briques au monogramme *chi-rho* ou décorées avec une croix⁷⁵ ; deux lumignons avec anse en forme de croix⁷⁶ et un lumignon avec croix sur le fond⁷⁷ (les deux datés au VI^{ème} siècle) ; un moule en pierre servant à couler des petites croix⁷⁸ ; une pièce en forme de disque ayant une décoration centrale en forme de carré entouré de croix en relief⁷⁹ ; une croix en feuille de cuivre⁸⁰. Sucidava doit avoir été le plus important centre chrétien du nord du Danube.

⁷³ L. Bârzu, *Romanitatea orientală între secolele IV-VII e. n.*, în vol. *Din istoria Europei romane*, Oradea, 1995, p. 267

⁷⁴ *IGLR*, 301; N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 204, nr. 4; O. Toropu, C. Tătulea, *Sucidava-Celei*, București, 1987, p. 169; D. Tudor, *Oltenia romană*, București, 1978, 465

⁷⁵ *IGLR*, 304; N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 204-205; O. Toropu, C. Tătulea, *op. cit.*, p. 170

⁷⁶ *Ibidem*, p. 205, nr. 9-10

⁷⁷ *Ibidem*, nr. 11

⁷⁸ *Ibidem*, p. 206, nr. 17; O. Toropu, C. Tătulea, *op. cit.*, p. 168

⁷⁹ *Cronica 1995*, p. 118

⁸⁰ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 206, nr. 16; O. Toropu, C. Tătulea, *op. cit.*, p. 169

contrôlé par l'Empire et dépendant de l'évêché d'Oescus, soumise à son tour à l'archevêché de Iustiniana Prima⁸¹.

Dans une autre localité du bord du Danube, à Drobeta (Drobeta-Turnu Severin, département de Mehedinți) on a découvert deux lumignons de terre brûlée avec manche en forme de croix⁸². A Dierna (Orșova, département de Mehedinți) on a trouvé quatre lumignons datés aux V-VI^{ème} siècles⁸³, une ampulla à l'image de Saint Mina⁸⁴; à Litterata (= Lederata) où il y avait une Eglise soumise à l'archevêché de Iustiniana Prima⁸⁵ on a trouvé un lumignon en bronze avec manche en forme de croix, au bout duquel il y avait une colombe⁸⁶; et à Ostrovul Banatului (département de Mehedinți) on a trouvé un lumignon avec anse en forme de croix (V-VI^{ème} siècles)⁸⁷.

Plus au nord du Danube on a découvert d'autres matériaux chrétiens; de Romula (Reșca, département de l'Olt) il nous provient un lumignon en bronze en forme de paon⁸⁸, un autre décoré sur le disque avec un paon⁸⁹ et une petite croix en bronze⁹⁰. De Bumbesti (département de Gorj) on a récupéré un lumignon en terre brûlée avec croix sur le disque⁹¹ et de Răcari (département de Dolj) un avec croix sur le fond⁹².

Dans la région ouest de l'ancienne Dacie il est apparu un lumignon en bronze en forme de poisson, à Lipova (département d'Arad, au VI^{ème} siècle)⁹³, une

⁸¹ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 204; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 413

⁸² N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 202, nr. 2, 203, nr. 5

⁸³ *Ibidem*, p. 202, nr. 5

⁸⁴ *Ibidem*, p. 201-202, nr. 4

⁸⁵ *Novella XI, 2 (FHDR, II, p. 379*

⁸⁶ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 147, nr. 7

⁸⁷ *Ibidem*, p. 203, nr. 1; M. Davidescu, *Cetatea romană de la Hinova, București, 1989, p. 100*

⁸⁸ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 146, nr. 5; Al. Madgearu, în *AIHA*, 31, 1994, p. 498

⁸⁹ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 159, nr. 1; Al. Madgearu, *op. cit.*, p. 498

⁹⁰ Al. Madgearu, *op. cit.*; N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 175, nr. 1

⁹¹ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 151-152; Al. Diaconescu, *op. cit.*, p. 270, 272, nr. 7

⁹² N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 154-155, nr. 4; Al. Diaconescu, *op. cit.*, p. 281, 283, nr. 13

⁹³ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 146-147, nr. 6

chaudière en cuivre (servant à contenir l'eau bénite ?) décorée sur le fond avec une croix en relief à Periam (département de Timiș-aux V-VI^{ème} siècles)⁹⁴.

Sur le territoire intracarpatique de l'ancienne province on a trouvé plusieurs objets à caractère chrétien. De Porolissum, par exemple, il nous proviennent au V^{ème} siècle un pendentif en plomb en forme de croix⁹⁵ et, le siècle suivant, un lumignon en bronze en forme de colombe⁹⁶ et, très probablement, une petite gourde (*eulogia*) à l'image de Saint Mina⁹⁷. À Potaissa on a trouvé un lumignon « nord-africain » (VI^{ème} siècle)⁹⁸; à Ulpia Trajana, une copie locale d'un lumignon de type « ouest-méditerranéen »⁹⁹; dans le camp de Feldioara-Războieni (département d'Alba), un objet semblable produit dans la région du Bas-Danube¹⁰⁰; et à Gherla (département de Cluj) un lumignon « syro-palestinien »¹⁰¹. A Apulum on a identifié plusieurs lumignons qui ont pu être utilisés dans un édifice de culte quelconque, comme suit : deux exemplaires de type « ouest-méditerranéen », un daté au V^{ème} siècle¹⁰² et l'autre au VI^{ème} siècle¹⁰³ et deux datés au VI^{ème} siècle, dont l'un « danubien », ayant l'anse décorée avec une figure humaine¹⁰⁴ et l'autre « grec », sur le disque duquel apparaît le buste d'un personnage ayant une couronne de rayons

⁹⁴ D. Țeicu, *Căldarea de cult paleocreștină de la Periam*, în TD, 11, 1990, 1-2, p. 153-156; D. Benea, *Dacia Sud-Vestică în secolele III-IV. Interferențe spirituale*, Timișoara, 1999, p. 98-99

⁹⁵ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 175, nr. 1; N. Gudea, *Porolissum. Res publica municipii Septemii Porolissensium*, București, 1986, p. 161-162; *Ibidem*, *Porolissum. Un complex arheologic daco-roman la marginea de nord a Imperiului Roman*, I. ActaMN, 13, 1989, p. 343

⁹⁶ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 144-245, nr. 3; N. Gudea, în *ActaMN*, 13, 1989, p. 343; Al Madgearu, *op. cit.*, p. 498

⁹⁷ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 199, nr. 1

⁹⁸ M. Rusu, *op. cit.*, p. 90, nota 38, pl. VIII/6; M. Bărbulescu, *op. cit.*, p. 181; Al. Diaconescu, *op. cit.*, p. 264-265, nr. 3

⁹⁹ Al. Diaconescu, *op. cit.*, p. 264-265, nr. 3; M. Bărbulescu, *op. cit.*, p. 181

¹⁰⁰ M. Rusu, *op. cit.*; Al. Diaconescu, *op. cit.*, p. 272, nr. 8

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 278, 280, nr. 11

¹⁰² Al. Diaconescu, *op. cit.*, p. 267, nr. 5

¹⁰³ *Ibidem*, p. 265-267, nr. 4

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 274, nr. 9

autour de la tête¹⁰⁵. A Dej (département de Cluj), on a trouvé un lumignon en bronze avec chrisme et manche en forme de colombe, ayant probablement été utilisé dans un édifice de culte¹⁰⁶.

Les estampilles en argile servant à contenir le pain béni qui ont été découvertes à Pălatca¹⁰⁷ (attribuées par certains chercheurs aux Goths chrétiens) et à Jabar¹⁰⁸ attestent non seulement la présence des chrétiens sur ces territoires, mais très probablement aussi celle de quelques prêtres, donc de certains édifices de culte¹⁰⁹.

L'existence d'objets chrétiens sur le territoire de l'ancienne province de Dacie constitue un argument de la continuité de la population daco-romaine, la seule qui

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 275-276, nr. 10

¹⁰⁶ N. Gudea-I. Ghiurco. *op. cit.*, p. 143, nr. 1; Al. Madgearu, *op. cit.*, p. 498

¹⁰⁷ M. Macrea, *Studii*, 2, 1949, p. 110; M. Bărbulescu, *Vechi urme creștine, în Monumente istorice și de artă religioasă din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului*, Cluj, 1982, p. 71 (apartenența la inventarul barbar, incertă); K. Horedt, *Siebenbürgen in spätromischer Zeit*, București, 1982, p. 117, fig. 46, p. 165, 195, 211, 218, 219 (caracter creștin nesigur); N. Dănilă, *Considerații asupra noilor materiale arheologice paleocreștine din Transilvania*, în BOR, 100, nr. 7-8, 1982, p. 736 (datarea din sec. IV nu se potrivește cu analogiile din sec. VI); I. Barnea, *Continuitatea elementului daco-roman după părăsirea aureliană pe baza descoperirilor paleocreștine din Transilvania, în lumina ultimelor cercetări*, în Sargeția, 16-17, 1984, p. 262, datează prescurnicerul în secolul al VI-lea; M. Rusu, *Paleocreștinismul și etnogeneza*, p. 41 și 61, nr. 80; *Ibidem*, *Paleocreștinismul în Dacia romană*, p. 88; N. Gudea și I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 142 (secolul IV, a doua jumătate); D. Protase, *Orizonturi Daco-romane*, Cluj-Napoca, 1995, în articolul „O piesă paleocreștină daco-romană descoperită la Pălatca în Transilvania”, susține că pistolnicul, datat în prima jumătate a secolului al IV-lea, găsit într-un mormânt gotic de înhumație, nu poate fi pus în legătură cu cimitirul goților, ci el aparține, de fapt, comunității de populație creștină daco-romană care locuia acolo.

¹⁰⁸ I. Stratan, *O șampilă paleocreștină în așezarea daco-romană din satul Jabăr*, în Noi Tracii. Bulletin européen, Milano, VIII, nr. 73, 1980, p. 10-14; *Ibidem*, în MB, 30, nr. 10-12, 1980, p. 741; I. I. Russu, *Etnogeneza românilor*, București, 1981, p. 205, n. 4; N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 142 (sec. IV-V); M. Rusu, *Paleocreștinismul în Dacia romană*, p. 88 (sec. III - început. sec. IV)

¹⁰⁹ M. Rusu, *Paleocreștinismul în Dacia romană*, p. 88.

disposait de la tradition de la signification et de l'emploi liturgique de la plupart d'entre ces objets.

Rezumat

Cultul creștin, al cărui centru este Sfânta Liturghie implică două laturi. Una având caracter individual și privește nevoile religioase personale ale credincioșilor și alta cu caracter comunitar și vizează colectivitatea creștină. Lațura personală a cultului creștin s-a dezvoltat mai ales în prima perioadă a creștinismului, în epoca persecuțiilor religioase când creștinismul era interzis iar cea socială era pusă în evidență, în special, după anul 313, când creștinismul a dobândit libertate iar Sfânta Liturghie și cultul public se va fi oficiat în biserici.

Aceste două aspecte sunt, cu siguranță, comune și teritoriului fostei provincii Dacia după retragerea aureliană, deși izvoarele și mărturiile arheologice sunt foarte sărace. Totuși, existența lor probează creșterea progresivă a numărului de adepți și dezvoltarea comunităților, sporirea în complexitate a actelor de cult și, cu siguranță, întreținerea unor legături cu Biserici din Imperiu, constituind un argument important al continuității vieții creștine în spațiul nord-dunărean în epoca post-romană.

CATEHETICA, ÎN TRE ABANDON ȘI RESUSCITARE

de Constantin Eugen Jurca

O succintă retrospectivă asupra catehezei ne permite să datăm originea ei deodată cu începuturile Bisericii creștine. Cateheza se naște și crește simultan cu dezvoltarea creștinismului. Ba mai mult, am putea considera primele secole creștine o adevărată “perioadă de aur” a catehezei, în special în contextul catehumenatului, după care, deodată cu generalizarea botezului copiilor (sec. al V-lea), va intra în declin, până în sec. al XVI-lea, când va cunoaște o revigorare în climatul “contra-reformei” posttridentine¹. Practic, istoria catehezei medievale (sfârșitul secolului al V-lea și începuturile sec. al XVI-lea) se identifică cu cea a predicării; în acest interval catehumenat nu mai există: botezul copiilor devine universal; instruirea poporului creștin se limitează la diverse forme de predicare; procesul de inițiere a copiilor botezați se restrânge în cadrul familiei, eventual în cel a comunității creștine².

¹ După marca “replică” cotra-reformistă (în fapt Reforma Catholică), e drept oarecum tardivă, dar solidă, începând cu Conciliul de la Trento (Trident), 1544/5–1563/4. Conciliul s-a desfășurat în *trei faze* (sesiuni): *prima*, pe vremea papei Paul III (1534–1549), de la 13 noiembrie 1545 la 3 februarie 1548 (la Trento până la 3 februarie 1547, apoi la Bologna); *a doua*, ca urmare a bulei de convocare a lui Iulius III (1550–1555), *Cum ad tollenda*, din 14 noiembrie 1550, la Trento, de la 1 mai 1551 la 28 aprilie 1552; iar *a treia*, convocată de Pius IV (1559–1565) prin bula *Ad Ecclesiae regimen*, din 29 decembrie 1560 la Trento, de la 18 ianuarie 1562 la 4 decembrie 1563; documentele conciliului (*Acti*) au fost aprobate de Pius IV prin bula *Benedictus Deus*, din 26 ianuarie 1564. Pentru detalii vezi Pietro Braido, *Lineamenti di storia della catechesi e dei catechismi. Dal “tempo delle riforme” all’età degli imperialismi (1450–1870)*, Collana studi e ricerche di catechetica, 14, Editrice ELLE DI CI, Leumann (Torino), 1991, p. 66 și August Franzen, Remigius Bäumer, *Istoria papilor*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 1996, p. 312–318.

² Giuseppe Groppo, *Catechesi del medioevo*, în Istituto di Catechetica (Facoltà di scienze dell’educazione) dell’Università Pontificia Salesiana di Roma, *Dizionario di catechetica* (a cura di Joseph Gevaert), Editrice ELLE DI CI, Leumann (Torino), 1986, p. 411.

Cu alte cuvinte – de ce să nu o recunoaștem – în acel răstimp, cateheza era ca și inexistentă. N-am vrea să minimizăm rolul unor Părinți răsăriteni sau al unor scrieri teologice din intervalul respectiv – sau chiar eforturile familiilor de a se ocupa de educarea religioasă a propriilor copii – dar cateheza propriu-zisă se afla într-o profundă criză, atât în Răsărit, cât și în Apus. Chiar dacă la reproșurile reformatoarelor că evul mediu a ignorat cateheza copiilor³ se contraargumenta cu încredințarea acesteia mediului familial și cu insistența Bisericii pe lângă părinți de a se face acest tip de instrucție religioasă, trebuie să recunoaștem că de fapt epoca (post)luterană (deodată cu apariția primelor catehisme protestante⁴ și catolice⁵) a constituit un imbold semnificativ în promovarea unei noi mentalități catehetice și, de ce nu, al unei adevărate mișcări de înnoire în această zonă a vieții religioase, până în zilele noastre.

Motivația reînnoirii catehezei, în contextul actual

În ciuda faptului că astăzi asistăm la o adevărată “revoluție mondială” pe plan catehetic (și nu numai!): prin extinderea ei la toate nivelele (grupuri de copii, adolescenți, adulți), în toate țările, prin apariția unor *catehisme naționale* elaborate foarte atent și competent, de comisii de specialitate sub patronajul Conferințelor Episcopale locale, prin apariția marelui *Catehism al*

³ Giovenale Dho, Ladislao Csonka, Gian Carlo Negri, *Educare. Sommario di scienze pedagogiche* (a cura di Pietro Braido), vol. III. în Istituto Superiore di Pedagogia del Pontificio Ateneo Salesiano (Roma). *Enciclopedia delle scienze dell'educazione. 3. Educare. Metodologia della catechesi*, Pas-Verlag, Zürich. 1964, p. 96.

⁴ În aprilie 1529 Luther va face să apară *Catehismul german*, cunoscut sub numele de “marele catehism”, iar în mai, același an, va publica un manual la dimensiuni mai restrânse, intitulat *Micul catehism pentru uzul păstorilor simpli și predicatorilor*, urmate și de alte scrieri de sorginte protestantă. Charles Wackehheim, *La catéchèse*. Presses Universitaires de France, Paris, 1983. p. 40.

⁵ Un rol considerabil în promovarea reformei (catehetice) catolice l-a avut iezuitul Petru Canisius (1521–1597), în țările de cultură germană, prin publicarea, la cererea regelui Ferdinand de Austria, a trei catehisme: o *Summă a doctrinei creștine* (1555) în 211 întrebări, numit catehismul *major*; o *Summă adaptată copiilor mici* (1556) în 59 de întrebări sau catehismul *minimus* și, în sfârșit, *Micul catehism al catolicilor* (1558), în 122 întrebări, respectiv catehismul *minor* sau mediu. *Ibidem*, p. 42.

Bisericii Catolice (1992), prin înființarea unor *Centre Catehetice* puternice, cu o producție masivă de materiale catehetice audio-video (pentru toate vârstele), manuale, reviste de specialitate, prin *tehnici de comunicare* moderne etc., la noi de-abia înregistrăm, pe alocuri, tentative firave de implementare a unor programele tematice de duminica seara la vecernie.

Nu de puține ori chiar temele sunt suficient de “colbuite” și anoste pentru a putea stârni interesul unui “public mai acătării”. Limbajul, încă suficient încremenit în tiparul “vechilor cazanii”, se desprinde greu de metehnele și artificii stilistice omiletice. Insistențele “pedagogilor de școală veche” de a formula aceste “cateheze” (în realitate niște predici vespérale tipizate!) pe desueta structură a “treptelor formale” herbartiene, nu se justifică nici din punct de vedere logic, nici psiho–logic, nici măcar metodo–logic. Nu fac altceva decât să încorseteze spontaneitatea (dezinhibarea) unui dialog între altar și naosul bisericii, înăbușă posibilitatea constituirii unui grup de dialog catehetic deschis și destins, a unei atmosfere vii, interactive, creative.

Ba mai mult, sunt încă destule locuri unde nici măcar nu se face distincția între *cateheză* și ora de *religie în școală*. Nu e cazul să intrăm în amănunte, dar ora de religie (cel puțin la modul în care e practică actualmente!) aparține de inspectoratul școlar, de planul de învățământ, de programa școlară etc., câtă vreme cateheza ține de Biserică, se desfășoară în “preajma” ei și e de datoria Bisericii s-o promoveze la modul cel mai serios și responsabil.⁶ Din cele trei dimensiuni (slujiri) ale Bisericii: *sacramentală* (sfințitoare, harismatică), *pimenică* (pastorală, călăuzitoare) și *didactică* (educativă, culturală), catehizarea este, fără îndoială, modalitatea cea mai operativă și complexă de îndeplinire a mandatului și responsabilității educațional–creștine.

Ca să nu ne disipăm în lamentații și critici nonconstructive, vom enumera câteva din *motivele* fundamentale care pledează nu doar pentru o simplă înnoire (respectiv o “cosmetizare” timidă) a catehezei, ci efectiv pentru o “mutație” (a mentalității catehetice, a interesului, problematicii, limbajului și

⁶ Ideal ar fi ca în cadrul (Sf. Sinod al) Bisericii să existe (să se creeze) un *departament (o direcție) special consacrat(ă) catehezei* (așa cum, de pildă, s-a înființat de curând *departamentul de asistență–socială*), începând de la cel mai înalt nivel, până la cel parohial și, de ce nu, un *departament special pentru educație și tineret!*?

“strategiilor” metodologice) într-o zonă prea puțin explorată și exploatată din domeniul teologiei practice:

Motive de natură socio-culturală

Acestea vizează transformările continue ale societății actuale: un dinamism socio-cultural accelerat, multiplicarea și diversificarea (specializarea) cunoștințelor (în “era informației” și informaticii)⁷, pluralismul cultural, religios și ideologic, mobilitatea socială, conflictualitatea, noi forme de opresiune și manipulare⁸, noi forme de comunicare etc. Nu putem ignora fenomene ca: *globalizarea* (pe scurt, “lumea redusă la o unică aulă”⁹) *secularizarea* (o consecință a procesului de raționalizare excesivă, ce a dus la o periferizare socială a religiei și desacralizare¹⁰), *relativismul moral*, *consumismul* (inclusiv cel “cultural” printr-o “îngurgitare” masivă de cunoștințe, fără discernământ, ce provoacă deseori o mai mare confuzie și insecuritate existențială), apariția unor *noi mișcări religioase*, *prozelitismul* mai mult sau mai puțin agresiv al unor grupări și denominațiuni religioase, *ignoranța* (există persoane, de o calitate și capacitate excepțională în domeniul lor de competență, în schimb pe plan religios sunt complet “în afară”!) și *indiferentismul religios* etc..

În fața atâtor provocări ale societății (post)moderne, Biserica nu poate rămâne impasibilă, încremenită în “turnul de fildeș” al unei “origini sănătoase” apostolice sau al unui ascendent moral de natură statistică. Imperativul “*Dați-le voi să mănânce!*” devine o exigență de mare forță și actualitate.

Motive de ordin psihologic și antropologic

⁷ Vezi Alvin Toffler, *Al treilea val*, Ed. Politică, București, 1983.

⁸ Emilio Alberich, *Catechesi degli adulti*, în *Dizionario di catechetica...*, p. 16.

⁹ Marshall MacLuhan, citat de pr. prof. Bruno Cescon (Padova) în vol. editat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia, *Biserica în era globalizării*. Ed., Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 70; pentru alte amănunte vezi și Zygmunt Bauman, *Globalizarea și efectele ei sociale*, Ed. Antet, București, 1999.

¹⁰ Arhim. Teofil Tia, *Reîncreștinarea Europei? Teologia religiei în pastorală și misiologia occidentală contemporană*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 19.

Sunt cele cu referire la caracterul dinamic și deschis al procesului de *maturizare umană*, care comportă necesitatea unei *continue formări și învățări*.¹¹ O caracteristică esențială a reflecției (psihopedagogice) actuale constă în depășirea distincției rigide dintre *subiectul de educat și educator*, dintre *persoane în formare și persoane gata formate*.¹² Din ambele perspective se impune un ritm permanent deschis pentru creștere și maturizare, întrucât ne aflăm continuu pe “cale” în dinamica urcușului duhovnicesc în(spre) Dumnezeu Cel viu și înfinit. Centrul de gravitație cade nu atât pe informare, cât pe *formarea și asistarea* (însoțirea) celui educat (*catehizat*, în cazul nostru!) și, deopotrivă, creșterea și maturizarea *formatorului* (educatorului) pe măsura parcurgerii *itinerarului formativ* în cadrul *grupului catehetic* și pe baza *experiențelor comune* împărtășite.

Sunt depășite concepții pedagogice de tip: “*înainte*” (ca *model*; magistrul, păstorul merg înainte, discipolul, turma după ei!), “*din urmă*” (pedagogul ne mână din spate “cu toiagul”!) sau “*de sus*” (distanța *ex-cathedra* sau de la *amvonul* “coçoțat” deasupra candelabrelor!). Din fericire psihopedagogia și cateheza actuală au câștigat mult în *orizontalitate și profunzime*, tocmai prin accesibilitate și “umanizarea” procedurilor educative, prin promovarea *persoanei umane* ca centru de referință (bineînțeles fără a împieta cu nimic asupra Centralității absolute de Sus!).

O cateheză pe grupe de vârstă (copii, adolescenți, adulți), ce ține seama de particularitățile psihologice specifice stadiilor dezvoltării (personalității), va fi un “însoțitor” de încredere în dinamica procesului de formarea și maturizare psihologică și religioasă a persoanei.

Rațiuni teologic-pastorale și duhovnicești

O altă categorie de motive care suscită un viu interes pentru cateheză îl constituie exigențele de natură *pastorală*¹³ și

¹¹ E. Alberich, *art. cit.*, p. 16.

¹² *Ibidem*.

¹³ În Occident întâlnim chiar o *pastorală catehetică*. De pildă, *Institutul Superior de Catehetică* din Paris, în deceniul 1958–1968 își schimbă numele în *Institutul Superior de Pastorală Catehetică*, iar revista *Catéchèse*, apare, către sfârșitul anilor '60, ca *Revue de Pastorale Catéchétique*; de asemenea *Instituto di Catechetica* dell'Università Salesiana din Roma, caracterizat prin conlocuirea sa în cadrul Facultății de Științele Educației (Facoltà di Scienze

duhovnicească, cateheza punând, în ultimă instanță, bazele unei vieți (formări) duhovnicești. *Cateheza*, într-un anumit fel, face parte din *practica pastorală*, cultivând raportul personal sau comunitar în cadrul parohiei și consolidează *raportul duhovnicesc* între membrii comunității și preot (catehet). Este chiar un mijloc excelent de pastorație, care în afara faptului de a explica practicile și simbolistica liturgică, de a iniția în doctrina și practica religioasă etc., dezvoltă relația de la persoană la persoană, abordând teme de prim interes pastoral-spiritual: *crizele de credință și căutarea/pierderea identității* (de sine și confesională) a multor creștini, *rezistența la schimbare* în câmp religios, *diferențele de mentalitate* între categoriile de vârstă ("generații"), raportul educativ și duhovnicesc *părinți/copii*, comunicarea în familie și în Biserică, predominanța clericală în viața eclezială, marginalizarea laicului și discriminarea femeii în Biserică¹⁴, precum și alte aspecte ale vieții religioase, sociale, familiale etc. de actualitate.

Catehetica, disciplină a teologiei practice

După cum știm, învățământul nostru teologic universitar este împărțit în patru secții: *biblică* (cuprinzând discipline ca: studiul (*isagogie* = introducere) Vechiului și Noului Testament, exegeză biblică etc.), *istorică* (istoria Bisericii Române, istoria Bisericii Universale, patrologie etc.), *sistematică* (teologie fundamentală (apologetică), dogmatică, îndrumări misionare etc.) și *practică* (liturgică, (psihologie) pastorală, formare duhovnicească, catehetică, omiletică, drept bisericesc, muzică etc.).

Ca orice disciplină practică, ea nu insistă în prezent atât pe *fundamentele teoretice* (normele de predare ale învățământului religios-educativ¹⁵) – deși nu le ignoră –, cât mai ales pe *metodologia și strategiile didactice și misionare* ale Bisericii.

dell'Educazione), a încercat, începând cu 1981, o legătură mai strânsă cu Pastorală, formând o Structură Departamentală cu *Institutul de Pastorală a Tineretului* (Istituto di Pastorale Giovanile) al Facultății de Teologie al aceleiași Universități. Vezi Ubaldo Gianetto, *Pastorale catechistica*, în *Dizionario di Catechistica...*, p. 482.

¹⁴ *Ibidem*, p. 16.

¹⁵ Dumitru Călugăr, *Catehetica, manual pentru Institutele teologice*, Ed. I.B.M.O., București, 1976, p. 10.

menite să facă accesibilă azi învățătura creștină și să contribuie la formarea moral-spirituală, creșterea și maturizarea în credință a celor catehizați. Pe scurt, poate fi considerată o “teologie pe teren”, o teologie aplicată, ce coboară de la catedră (din manual) în realitatea cotidiană concretă, cu toate provocările ei.

În vechime (și nu numai!) se confunda cu *omiletica* și cu *pastorală*. Azi și-a delimitat o arie precisă în raport cu alte discipline teologice și educative. Nu se mai confundă (sau cel puțin așa ar fi de dorit!) nici cu *predica*, deși poate păstra – cel puțin în zona ei expozitivă – elemente retoric-omiletice. Nu se confundă nici cu *ora de religie* în școală, nici cu *pedagogia creștină*. Există o metodologie catehetică specifică (adecvată îndeosebi muncii în *grup catehetic*), fundamentată pe cercetările altor discipline umaniste și didactice, care tinde să insiste nu atât pe latura informațională, cât pe cea *formativă* a participanților la demersul educativ-catehetic.

Discipline “surori”

Am optat pentru termenul de “surori”, pentru a nu considera alte discipline drept simple “auxiliare”, mai mult sau mai puțin (in)dispensabile scopului didactic-educativ al catehetei. Disciplina noastră nu numai că se folosește de experiența unor asemenea științe, dar e necesar a se afla într-un continuu *dialog* cu ele pentru a putea utiliza date de ultimă oră în domeniu. Ea însăși face parte din rândul *științelor educației*, așa încât cele mai adecvate raporturi cu asemenea discipline sunt cele de *interferență* și *conlucrare*, nu cele de “auxiliaritate”, de “paralelism” sau chiar de “competiție”.

În primul rând dacă e să facem distincția între *pastorație* (pastorală), *cateheză* (catehetică) și *educație* (pedagogie, didactică), fiecare din aceste discipline are un câmp bine definit, dar converg pe același plan, al formării și creșterii persoanei. Catehetica utilizează date, achiziții recente (și nu numai), din domenii ca: *psihologia copilului* (a *vârștelor* sau a *dezvoltării*, uneori întâlnită sub denumirea de *psihologie evolutivă* – pentru a cunoaște trăsăturile, particularitățile specifice etapelor de dezvoltare a persoanei/alității), *pedagogie* (creștină), *didactică* (cu accent pe latura metodologică), *psihologie* și *pedagogie experimentală*, *psihologia personalității*, *sociologie*, *psihologie*

socială, științele comunicării, chiar și noțiuni de psihologie clinică, psihologie (și psihiatrie) pastorală, teologie spirituală (formare duhovnicească, mistică) etc.

Nu este mai puțin adevărat că ea trebuie să facă accesibile cunoștințe din *teologia biblică, istorie (bisericească), teologie sistematică, teologie spirituală* etc. Chiar dacă multă vreme – cel puțin în ultimii 50 de ani la noi – a fost ignorată complet (drept a “cincia roată la căruța” teologiei “academice”!), cateheza, ca un fel de “portavoce” a celorlalte discipline religioase, pretinde o preocupare specială pentru recuperarea dimensiunii didactice, misionare și evanghelice a Bisericii.

Resume

La nécessité d'un rafraîchissement de la catéchèse orthodoxe représente un impératif de nos jours, comme le suggère, d'ailleurs, le titre de notre recherche/étude : *La catéchèse entre abandon et ressuscitation*. Les exigences d'une société soumise à une perpétuelle dynamique et transformation – qui visent néanmoins un renouvellement du discours et de la méthodologie catéchétiques – se reflètent soit dans des raisons d'origine socio-culturelle, soit dans des raisons théologique-pastorales, signalées par la présente démarche. En tant que discipline de la théologie pratique, la catéchèse, jointe à d'autres (soi-disant) disciplines humanistes et théologiques « sœurs », s'assume un rôle essentiel dans la recherche des réponses adéquates à la problématique existentielle et soteriologique complexe de l'homme moderne. Conséquemment, nos démarches deviennent un appel orienté vers/visant l'encouragement de certaines préoccupations et la création d'une mentalité catéchétique qui apportera un souffle tout nouveau dans le périmètre culturel et didactique de la vie ecclésiastique.

LA 'SCIENTIA AMBROSIANA' DI FRONTE ALLA CHIESA GRECA NELLA CRISTIANITÀ LATINA DEL SECOLO XI

DE CESARE ALZATI

Con la "sacra" imperiale di Costantino IV a Dono¹, cui la traduzione latina attribuisce quale data il 12 Agosto 678 (data problematica visto che il papa romano era morto l'11 Aprile di quell'anno e dal 27 Giugno la sede apostolica era stata affidata ad Agatone²), prese avvio in Occidente l'ampia mobilitazione ecclesiastica, che avrebbe preceduto la celebrazione della sinodo Costantinopolitana del 680/681 e preparato la partecipazione dei legati occidentali a quell'assemblea.

Beda ci attesta il pronunciamento delle Chiese d'Inghilterra sotto la presidenza di Teodoro di Canterbury³ e tre legati delle Gallie (anche se non è chiara la ragione della loro missione) sono tra i sottoscrittori della successiva sinodale romana indirizzata all'imperatore in vista del concilio⁴.

Oltre alla Chiesa romana, tra gli episcopati occidentali, due sole sedi risultano essere allora entrate in diretto rapporto con Costantinopoli: l'imperiale Ravenna, il cui arcivescovo Teodoro pur veniva rinunciando in quel tempo alla sua autocefalia⁵, e Milano, il cui metropolita Mansueto, dando voce alla sua provincia, con una lettera e con un'acclusa *Expositio fidei patrum Mediolanensis synodi* si indirizzò all'imperatore per sollecitarlo a

¹ In *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (= *ACO*), ser. II, vol. II: *Concilium Vniuersale Constantinopolitanum Tertium*, ed. R. RIEDINGER, I, Berolini 1990, pp. 2 ss.

² Cfr. P. CONF. *Regesto delle lettere dei papi del secolo VII*, Milano 1971, n. 220, p. 469.

³ BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, 7, edd. B. COIGRAVE - R. A. B. MYNORS, Oxford 1972 (1969¹), p. 232.

⁴ *Suggestio "Omnium honorum spes/Pántwn tŌn IgaqŌn"* (27 Marzo 680): *ACO*, ser. II, vol. II, I, pp. 148, 149. Si trattava del metropolita arelatense Felice, del vescovo di Toul Adodato e del diacono Taurino di Toulon. Sulle sottoscrizioni, come progressive acquisizioni al documento: R. RIEDINGER, *Die Präsenz- und Subscriptionslisten des VI. ōkumenischen Konzils (680/81) und der Papyrus Wind. G. 3*, München 1979 (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.- hist. Klasse, Abhandlungen, n. F., LXXXV), p. 6, nota 12.

⁵ Cfr. *Liber Pontificalis*, ed. I. DUCHESNE, I, Paris 1955 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome), p. 350; AGNELLI *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, ed. O. HOLDER-EGGER, Hannoverae 1878 (MGH, *Scriptores Rerum Langobardicarum et Italicarum*), p. 360.

far nuovamente risuonare nell'ecumene – come i predecessori Costantino, Teodosio, Marciano e Giustiniano⁶ – il proprio magistero ortodosso e riportare la pace tra le Chiese⁷. La sinodica milanese che, unitamente all'*Expositio*, certificava per l'intera provincia l'ormai avvenuto superamento dello scisma dei Tre Capitoli, in cui invece ancora permaneva il patriarca d'Aquileia con i suoi suffraganei.

Dopo poco più di un decennio il concilio Trullano, nel suo can. 2, procedette alla formale recezione dei testi sinodali africani⁸: in essi il vescovo milanese compariva quale presule singolarmente eminente nell'area occidentale, destinatario insieme al collega romano delle richieste di ratifica dei deliberati sinodali delle Chiese d'Africa⁹.

La testimonianza canonica veniva in tal modo a ribadire l'immagine di Milano quale "prima città dell'Italia (ossia dell'Occidente) dopo Roma", che nel VI secolo Procopio aveva trasmesso al mondo greco nel *De bello Gothico*¹⁰ e che le recenti vicende ecclesiastiche avevano in un certo senso riproposto.

Sempre nel concilio Trullano il can. 39 procedette ad assegnare all'arcivescovo di Cipro precedenza d'onore rispetto a tutti i vescovi della provincia d'Ellesponto¹¹. Era la presa d'atto dell'avvenuto sradicamento della cattedra arcivescovile dall'isola e la conferma del suo trasferimento, voluto in quel volger d'anni da Giustiniano II, nella continentale Nuova Giustiniana fondata dall'imperatore presso Cizico e popolata con immigrati ciprioti¹².

Dopo l'invasione tra il 647 e il 649 ad opera di Mu'awiya, Cipro, ormai inserita nell'area d'influenza del califfato islamico,

⁶ Per il richiamo a questi imperatori in ambito milanese attorno all'anno 812, cfr. la lettera dell'arcivescovo Odelperto a Carlo Magno: ed. F. WIEGAND, *Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe*, Leipzig 1899, p. 25.

⁷ MANZI, XI, cc. 203-208.

⁸ *Discipline Générale Antiqué (IV^e-IX^e s.)*, I, 1, *Les Canons des Conciles Œcuméniques (= CCO)*, ed. P. P. JOANNOU, Grottaferrata 1962 (Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, Fonti, IX), p. 122.

⁹ *Discipline Générale Antiqué (IV^e-IX^e s.)*, I, 2, *Les Canons des Synodes Particuliers (= CSP)*, ed. P. P. JOANNOU, Grottaferrata 1962 (Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, Fonti, IX), p. 289.

¹⁰ PROCOPIUS CAESARIENSIS, *De bello Gothico*, II, 7, 36-38, ed. H. HAURY, rev. G. WIRTH, Leipzig 1963 (BT), p. 185; cfr. anche II, 21, 6, p. 241.

¹¹ CCO, pp. 173-174. La successiva canonistica greca, anche sulla base di una variante determinatasi nella tradizione testuale del canone, l'avrebbe interpretato come concessione del privilegio di ordinare il metropolitano di Cizico, subentrando in tale compito al patriarca di Costantinopoli: J. HACKETT, *A History of the Orthodox Church of Cyprus*, London 1901, pp. 46 ss.; trad. gr. a cura di Ch. I. PAPAIOANNOU, I, in Athenais 1923, pp. 57 ss.

¹² Cfr. G. HILL, *A History of Cyprus*, I, Cambridge 1940 (ried.: 1949), pp. .

era andata di fatto sfumando dall'orizzonte costantinopolitano. La ritrovata pace con gli Arabi permise, secondo Costantino Porfirigenito, un parziale ritorno degli emigrati nelle loro terre d'origine¹³; peraltro soltanto col pieno reinserimento dell'isola nella *Basileia tŌn Rwmaiwn* ad opera di Niceforo Phokas nel 964 la vita ecclesiastica poté riprendere la sua corretta configurazione istituzionale¹⁴.

Il riapparire di Milano nell'orizzonte ecclesiastico greco alla fine del VII secolo e il concomitante distacco della sede arcivescovile cipriota dall'isola costituiscono lo sfondo che accompagnò la stesura del *Catalogo dei LXX Discepoli del Signore* dello Pseudo Epifanio¹⁵, che František Dvornik ha collocato appunto tra la fine del VII e gli inizi dell'VIII secolo¹⁶. Di fatto in tale contesto assume plausibilità la drastica decisione del redattore di eliminare Cipro dal quadro dell'antica geografia sacra cristiana e d'assegnare a Milano quale protovescovo quell'apostolo Barnaba, cui si legavano le memorie cristiane cipriote e nel cui ricordo l'autocefalia della cattedra arcivescovile dell'isola aveva trovato decisivo supporto¹⁷.

Questo aspetto assolutamente singolare del *Catalogo* dello Ps. Epifanio, ripreso anche nell'analogo testo dello Ps. Doroteo

¹³ CONSTANTINUS PORPHYROGENITUS, *De administrando Imperio*, 47, ed. Gy. MORAVCSIK, I. Budapest 1949, p. 224; cfr. vol. II; *Commentary*, cur. R. J. H. JENKINS, London 1962, pp. 180-182.

¹⁴ HILL, *A History of Cyprus*, I, pp. 284 ss.

¹⁵ Ed. Th. SCHERMANN, *Prophetarum vitae fabulosae. Indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphano, Hippolyti aliisque vindicata*, Lipsiae 1907 (BT), pp.

¹⁶ F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge Mass. 1958 (Dumbarton Oaks Studies, IV), p. 178.

¹⁷ In rapporto a queste vicende non è forse senza significato il fatto che a Kition, e proprio nella prima metà del secolo VIII, si affermi il culto di san Lazzaro, l'amico risuscitato di Betania. Di lui il *Catalogo* dello Ps. Epifanio non faceva menzione e la Chiesa cipriota, acquisendolo al proprio sistema agiografico, lo venne configurando secondo la tipologia, tipica del *Catalogo*, del discepolo del Signore protovescovo. Va altresì osservato che, una volta ripreso l'ordine ecclesiastico nell'isola, le spoglie conservate nella sua tomba per volere di Leone VI abbandonarono l'isola e vennero ad arricchire sul finire del secolo IX il patrimonio reliquiario di Costantinopoli. Cfr. Hip. DELEHAYE, *Saints de Chypre*, "Analecta Bollandiana", XXVI (1907), pp. 257-258; F. DÖLGER, *Johannes "von Erboia"*, "Analecta Bollandiana", LXVIII (1950) (= *Mélanges Paul Peeters*, II), pp. 5-26; C. MANGO, in *Nine Orations of Arethas from Cod. Marc. Gr. 524*, "Byzantinische Zeitschrift", XLVII (1954), pp. 20-25. Quanto al contributo al consolidamento dell'autocefalia venuto alla fine del secolo V dall'invenzione delle reliquie di Barnaba: VICTOR TUNMUNENSIS, *Chronica*, ed. Th. MOMMSEN, Berlin 1894 (MGH, Auct. Antiquiss., XI: *Chronica Minora*, II), p. 191 [ad a. 488]; ALEXANDER Cyprius, *Laudatio s. Barnabae*, XI, I, in *Acto Sanctorum huius*, II, cur. J. CARNANDET, Parisiis-Romae 1867, p. 445; cfr. E. MORINI, *Apostolicità ed autocefalia in una Chiesa orientale: la leggenda di s. Barnaba e l'autonomia dell'Arcivescovo di Cipro nelle fonti dei secoli I e VI*, "Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano", II (1979), pp. 23-45.

elaborato probabilmente dopo l'811¹⁸, non ebbe allora echi in ambito milanese.

Lo possiamo verificare in un'eseplare testimonianza della Milano carolingia, il *De vita et meritis Ambrosii*, che nel 1998, testo probabilmente legato al pontificato di Angilberto II (824-859)¹⁹. In questo scritto è assolutamente evidente la tendenza della coscienza ecclesiale milanese di quegli anni a identificarsi in termini pressoché esclusivi con l'eredità del grande vescovo del IV secolo: "In Cristo Gesù egli ci ha generati tramite l'Evangelo; in effetti tutto ciò che possa esservi di virtù e di grazia in questa Chiesa milanese, non v'è dubbio che sia derivato dal suo magistero per intervento di Dio"²⁰. Non a caso quella stessa Chiesa espressamente si definiva allora *Ambrosiana*²¹, manifestando così un legame già strettamente avvertito in età tardo antica²² e che aveva spinto Gregorio di Roma a configurare il collega milanese quale *vicarius sancti Ambrosii* e il clero a lui sottoposto come i *sancto Ambrosio servientes clerici*²³. L'orientamento drasticamente romanizzante della cultura ecclesiastica carolingia, ben evidenziato dagli enunciati dell'*Ordo XIX* contro le tradizioni rituali non romane quantunque d'ascendenza patristica²⁴, nonché la convergente azione politica in particolare di Carlo²⁵, giustificavano

¹⁸ Ed. SCHERMANN, *Prophetarum vitae fabulosa. Indices apostolorum discipulorumque Domini*, pp. 132 ss. Cfr. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity*, pp. 178-179.

¹⁹ L. CRACCO RUGGINI, in "Athenaeum", n. s., XLIII (1965), pp. 236-241; P. TOMLA, *Ambrogio e i suoi fratelli. Note di Agiografia milanese altomedioevale*, "Filologia mediolatina", V (1998), pp. 149-232.

²⁰ "In Christo enim Ihesu per euangelium ille non genuit. Quicquid namque in hac Mediolanensi ecclesia potest esse virtutum vel gratiae, ex eius magisterio per Deum processisse non dubitatum". *De vita et meritis Ambrosii*, ed. P. COURCELLE, *Recherches sur saint Ambroise. Vies anciennes, culture, iconographie*, Paris 1973 (Études Augustiniennes), p. 121.

²¹ *Ibidem*, 67, p. 99. Per l'uso del sintagma "Ambrosiana ecclesia" in un documento cancelleresco, cfr. la lettera del romano Giovanni VIII del Febbraio 881: *Registrum Iohannis VIII. Papae*, ed. F. CASPAR, Berolini 1928 (MGH, Epistolae, VII: Epistolae Karolini Aevi, V), n. 269, p. 237.

²² Cfr. C. ALZATI, *Ambrosianum mysterium. La Chiesa di Milano e la sua tradizione liturgica*.

Milano 2000 (Archivio Ambrosiano, I.XXXI), pp. 11-12.

²³ GREGORII I *Registrum*, XI, 6 (a. 600), ed. D. NORBERG, Turnholti 1982 (CCL, CXL, A), p. 868.

²⁴ "Nescio qua fronte vel temeritate presumpti vero spiritu ausi sunt beatum Hilariū atque Martinū sive Germano vel Ambrosio seu plures sanctos Dei ... ad testimonium adducere audiant, ut dicantur 'Sicut et illi tenuerunt, vel custodierunt sic et nos tenere atque custodire videmur'. Oportet eos diligenter inquirere et imitare atque custodire, sicut et sancta Romana ecclesia custodit, ut teniant et ipse unitatem catholice fidei, amen, ne dum peregrinas consuetudinis inquirerentis atque sectantis, involvantur vel excidantur a fide": *Ordo XIX*, ed. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romains du haut moyen-âge*, III, Louvain 1951 (Spicilegium Sacrum Lovaniense, XXIV), pp. 224-225.

²⁵ Cfr. C. VOGEL, *Les motifs de la romanisation du culte sous Pépin le Bref (751-768) et Charlemagne (774-814)*, in *Culto cristiano e politica imperiale carolingia*, Todi 1979 (Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale, XVIII: 9-12 ottobre 1977), pp. 15-41.

ampiamente l'enfasi con cui Milano venne allora ripensando la propria tradizione ecclesiale. Se tale tensione ideale portò alla risistemazione dell'intero patrimonio culturale ambrosiano, attribuendogli l'organica configurazione ch'esso avrebbe sostanzialmente conservato per secoli fino alle recenti riforme²⁶, non riuscì comunque a impedire lo sgretolamento rituale della provincia ecclesiastica: al riguardo nell'841 Walafrido Strabone poteva rimarcare che a quella data le forme del culto date da Ambrogio "alla sua Chiesa e agli altri Liguri", ossia all'intera provincia ecclesiastica, ormai si conservavano soltanto nella sede milanese²⁷.

Sia Paolo Tomea, sia Jörg Busch, in ricerche dagli esiti divergenti, ma entrambe condotte con un esemplare possesso delle fonti, hanno segnalato come soltanto nel secolo XI avanzato inizi ad essere censita una festa dell'apostolo in ambito ambrosiano²⁸. Nel XII secolo la titolatura presente all'11 Giugno nel *Calendario del Manuale di Valtravaglia*, "sancti Barnabe apostoli aventu"²⁹, manifesta inequivocabilmente le ragioni di quella nuova presenza nel Santorale ambrosiano: l'ormai acquisita

²⁶ Sui caratteri dell'opera di redazione carolingia dei libri di culto milanesi, si rinvia a P. CARMASSI, *Die Bearbeitung des ambrosianischen Lektionars in karolingischer Zeit: Kontinuität trotz Reform*, in *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Festschrift Angelus A. Häußling*, cur. M. KLÖCKNER – B. KRANEMANN, Münster 2002 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, LXXXVIII), pp. 295-303.

²⁷ WALAFRIDUS STRABO, *Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*, 23, ed. V. KRAUSE, Hannoverae 1897 (MGH. Leges, sect. II: Capitularia, II), p. 497. La preoccupazione di salvaguardare omogeneità di usi culturali all'interno delle province ecclesiastiche attraverso la conformità alla tradizione della metropoli era stato orientamento costante in tutta la tarda antichità occidentale, espresso da ripetuti pronunciamenti sinodali, dal concilio Maradianense nella Bizacena degli anni 416/418, al concilio della gallicana Vannes tra il 461 e il 491, ai concomitanti concili di Gerona e di Yenne del 517, fino al Toletano IV del 633 animato dal grande Isidoro: cfr. al riguardo le puntuali indicazioni di P. CARMASSI, *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano in età medioevale. Studio sulla formazione del lezionario ambrosiano*, Münster 2001 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, LXXXV: Corpus ambrosiano-liturgicum, IV), pp. 34-35, nota 58. Sotto questo aspetto la situazione venutasi a determinare con la dominazione franca nella provincia ecclesiastica milanese rappresentò di fatto una cesura traumatica rispetto a una prassi istituzionale fino a quel momento ampiamente condivisa.

²⁸ P. TOMEA, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel Medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Milano 1993 (Bibliotheca Erudita, II), pp. 55-61; J. W. BUSCH, *Barnabas. Apostel der Mailänder*, "Frühmittelalterliche Studien", XXIV (1990), pp. 181-186, che attira in particolare l'attenzione sull'aggiunta marginale al f. 21v del *Messale di San Simpliciano* (Biblioteca del Cap. Metrop. di Milano, ms. II, D. 3. 3), aggiunta ch'egli ritiene del secolo XI ma non tarda, nella quale è riportata una *oratio* propria per la celebrazione di san Barnaba.

²⁹ *Manuale Ambrosianum ex codice saeculi XI olim in usum canonicae Vallis Travaliae*, ed. M. MAGISTRETTI, I, Mediolani 1904, p. 188. Per la datazione al secolo XII: O. HEIMING, *Die ältesten ungedruckten Kalender der mailändischen Kirche*, in *Colligere fragmenta. Festschrift Alban Dold zum 70. Geburtstag am 7. 7. 1952*, cur. V. FIALA, Beuron in Hohenzollern 1952 (Beihefte der Texte und Arbeiten, II), pp. 214-215.

convinzione che all'apostolo compagno di Paolo si dovesse la prima predicazione dell'Evangelo a Milano.

Se la fonte lontana di tale assunto deve cercarsi nei *Catalogi* greci, il testo che ne aveva procurato il radicamento in ambito milanese era uno scritto elaborato all'interno della Chiesa ambrosiana e che compiutamente ne esprimeva la consapevolezza istituzionale e la sensibilità ecclesiologica: il *De situ civitatis Mediolani*³⁰. Pensato quale corrispettivo milanese del *Liber pontificalis* della Chiesa romana, questo libello era stato commissionato direttamente dall'arcivescovo, che il Tomea tende a identificare – credo fondatamente – con Arnolfo II (998-1018), il legato a Costantinopoli dell'imperatore Ottone III, cui l'autore guarda come a proprio permanente punto di riferimento³¹. Dice l'epistola dedicatoria che il lavoro era stato concepito *ad culturam ecclesiastice discipline*: è pertanto un'opera rappresentativa degli studi coltivati agli inizi dell'XI secolo a Milano in ambito ecclesiastico, della capacità di elaborazione letteraria presente tra i dotti che in tale Chiesa operavano e, soprattutto, della preoccupazione pedagogica che guidava il loro lavoro intellettuale³². Nel *De situ*, dunque, possiamo vedere un'eloquente rappresentazione di quel patrimonio di saperi, che il cosiddetto Landolfo sul finire del secolo XI, o agli inizi del successivo, designa con l'espressione *scientia Ambrosiana*, additando nelle scuole della chiesa episcopale della *Sancta Theotocos*³³ il luogo in cui tale patrimonio culturale veniva curato e trasmesso³⁴.

³⁰ *Libellus de situ civitatis Mediolani* (= *De situ*), edd. A. COLOMBO – G. COLOMBO, Bologna 1942 (RR II SS. n. ed., I, 2).

³¹ *De situ*, pp. 4, 6-14, 21, 5-6. Per la probabile collocazione del *De situ* negli anni di pontificato di questo presule: TOMEA, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina*, pp. 418 ss.

³² Sulla preoccupazione educativa quale aspetto caratterizzante di un altro testimone della Milano del secolo XI, il cosiddetto Landolfo Seniore, ha giustamente insistito J. W. BUSCH, "*Landulfi senioris Historia Mediolanensis*" - *Überlieferung, Datierung und Intention*, "Deutsches Archiv", XLV (1989), pp. 16 ss.

³³ ARNULFUS [= ARNULFUS, *Liber gestorum recentium*, ed. I. SCARAVELLI, Bologna 1996 (Fonti per la storia dell'Italia medievale ad uso delle scuole, D), I, 19, p. 78, 24-25.

³⁴ LANDULFUS [= LANDULFUS, *Historia Mediolanensis*, edd. L. C. BEHMANN – W. WATTENBACH, Hannoverae 1848 (MGH, SS, VIII), II, 35, pp. 70, 15, 71, 17-28. Per la problematicità del nome Landolfo: J. W. BUSCH, "*Landulfi senioris Historia Mediolanensis*", pp. 11-12. Quanto alla datazione, mentre lo stesso Busch, distinguendo gli ultimi e successivi quattro capitoli, propende per un anno di composizione non lontano dal 1075, personalmente ritengo oltremodo plausibile una collocazione della redazione complessiva di un variegato materiale poco dopo il 1100: C. ALZATI, *Chiesa ambrosiana, mondo cristiano greco e spedizione in Oriente [in Verso Gerusalemme. Il Convegno internazionale nel IX Centenario della I Crociata (1099-1999)]*, Bari, 11-13 gennaio 1999, "Civiltà Ambrosiana", XVII (2000), 32-35, 40-41, 44-45. Per un quadro delle proposte di datazione formulate nell'ambito della tradizione storiografica, si potrà vedere anche ID., *Tradizione e disciplina ecclesiastica nel dibattito tra Ambrosiani e Patarini a Milano nell'età di Gregorio VII*, in *La Riforma Gregoriana e l'Europa. Atti del Congresso*

Il colossale lavoro filologico condotto da Paolo Tomea sul *De situ* ne ha scandagliato le fonti, a partire dalla redazione rufiniana delle *Recognitiones pseudoclementine*³⁵, segnalando tra l'altro, sulla scia di François Dolbeau³⁶, le traduzioni latine dello Ps. Doroteo presenti in due manoscritti dell'XI secolo, ora alla Valicelliana e a Montecassino³⁷.

Se le *Recognitiones* si soffermano sulla precoce presenza di Barnaba a Roma, è dei *Catalogi* l'indicazione dell'episcopato milanese dell'apostolo. Ed è proprio su quest'ultimo punto che la rielaborazione milanese si distacca nettamente dalla fonte, per disegnare un racconto molto articolato, che fa di Barnaba non il protovescovo, ma l'apostolo peregrinante che, dopo aver recato l'annuncio evangelico a Milano, prima di riprendere la via dell'Oriente, costituisce un suo discepolo, *Anatelon/Anatalon*³⁸, quale primo vescovo della nuova Chiesa.

Durante gli anni trascorsi in terra franca anteriormente al 786, Paolo Diacono, nelle battute iniziali dei suoi *Gesta episcoporum Mettensium*, era venuto delineando, attraverso figure di protovescovi petrini, un'immagine dell'Occidente ecclesiastico quale diretta irradiazione della sede apostolica: "Il beato Pietro. ... dopo essere giunto a Roma, al fine di sottomettere a Cristo Signore mediante la predicazione della fede ognuna delle più grandi città site in Occidente, immediatamente inviò uomini ottimi e dotti tratti dal suo seguito"³⁹.

Internazionale promosso in occasione del IX centenario della morte di Gregorio VII (1085-1985), Salerno, 20-25 maggio 1985. II, Roma 1991 (Studi Gregoriani, XIV), nota 4; *A proposito di clero coniugato e uso del matrimonio nella Milano alto medioevale*, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, I, Spoleto 1994, nota 20; ora in *Id.*, *Ambrosiana Ecclesia. Studi su la Chiesa milanese e l'ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo*, Milano 1993 (Archivio Ambrosiano, L.XV), pp. 187-188, 212-214. Sulle scuole annesse alla *ecclesia beatae Mariae, quae huius archiepiscopatus caput extitit et Deo annuente semper existet* [L. ANDULFUS], II, 35, p. 70, 12-13]; A. VISCARDI, *La cultura milanese nei secoli VII-XII*, in *Storia di Milano*, III, Fondazione Treccani degli Alfieri, Milano 1954, pp. 721 ss.; T. SCHMIDT, *Alexander II. (1061-1073) und die römische Reformgruppe seiner Zeit*, Stuttgart 1977 (Päpste und Papsttum, XI), pp. 8-10

³⁵ PS. CLEMENS, *Recognitiones*, I, 7-12, ed. G. STRECKER, *Pseudoclementine*, II: *Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, Berlin 1994 (GCS, LI).

³⁶ F. DOUBEAU, *Une liste ancienne d'apôtres et de disciples, traduite du grec par Moïse de Bergame*, "Analecta Bollandiana", CIV (1986), p. 306, nota 25.

³⁷ TOMEA, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina*, pp. 80-81.

³⁸ Per l'incerta grafia del nome: *De situ*, p. 18. Alla p. 20, I, si suggerisce una spiegazione etimologica del nome, ricollegandolo sembrerebbe alla forma verbale *Inatélhv*.

³⁹ "Beatus Petrus cum Romanam pervenisset, illico qui summus quasque urbes in occiduo positas Christo domino per verbum fidei subugaret, optimos eruditosque viros ex suo consortio drevit" PAULUS DIACONUS, *Gesta episcoporum Mettensium*, ed. G. H. PERTZ, Hannoverae 1829 (MGH, SS, III), p. 261.

Il quadro, che a questa premessa seguiva, era la traduzione, in forma di racconto agiografico, di affermazioni d'ordine istituzionale sorte nell'ambito della Chiesa romana e alle quali sul finire del IV secolo papa Siricio aveva dato voce, affermando che da Pietro "*et apostolatus et episcopatus in Christo coepit exordium*"⁴⁰. Tale principio era stato ribadito nel 416 da Innocenzo I con parole, che appaiono la diretta premessa ideologica del racconto di Paolo: "Risulta evidente che in tutta l'Italia, nelle Gallie, nelle Spagne, in Africa, e nella Sicilia, e nelle isole che inframmezzo si trovano, nessuno ha fondato Chiese, se non coloro che il venerabile apostolo Pietro o i suoi successori hanno costituito quali vescovi"⁴¹.

Quali fossero le valenze operative di siffatti enunciati si sarebbe visto già nel 417, quando Zosimo di Roma sovvertì l'ordinamento ecclesiastico della regione viennense uscito dal concilio di Torino del 398 (o 399), appellandosi allo speciale legame con la sede romana del protovescovo di Arles, Trofimo, che in una successiva sinodica dell'episcopato arelatense a papa Leone appare dichiarato senz'altro discepolo di Pietro da questi inviato quale primo vescovo nelle Gallie⁴².

⁴⁰ SIRICIUS Romanus, *Epistula I (ad episcopos Africae)*, ed. Ch. MUNIER, *Concilia Africae. A. 345 - A. 525*, Turnholt 1974 (CCL. CXLIIX), p. 59. Cfr. poco dopo INNOCENTIUS I Romanus, *Epistula II ad Victricium episcopum Rotomagensis*, II: PL. XX, c. 470. In merito: P. BATIFFOL, *Petrus intum episcopatus*, in *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Église*, Paris 1938, pp. 95-121; M. MACCARRONE, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal I al V secolo*, "Lateranum", XI.II (1976), pp. 244 ss., 250 ss.

⁴¹ "... cum sit manifestum in omnem Italiam, Gallias, Spanias, African atque Siciliam et insulae interiacentes nullum instituisse ecclesias, nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerunt sacerdotes": ed. R. CABRÉ, *La lettre du Pape Innocent I^{er} à Decentius de Gubbio (19 mars 416)*, Louvain 1973 (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique. LVIII), pp. 18-20.

⁴² ZOSIMUS Romanus, *Epistulae I, II, V, VI, VII, X, XI*, in *Collectio Arelatensis*, ed. W. GUNDEACII, Berolini 1892 (MGH. Epistolae, III: Epistolae Merovingici et Carolini Aevi, II, nn. I, II, V, III, IV, VI, VII), pp. I ss. Una rassegna delle molteplici fonti relative alla questione arelatense può vedersi in H. FUHRMANN, *Studien zur Geschichte mittelalterlicher Patriarchate*, I, "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte", LXXXIII: "Kanonistische Abteilung", XXXIX (1953), pp. 147-172; e altresì in Ch. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, II, Rome 1976 (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, CCXXV), pp. 1000 ss. La sinodica della provincia arelatense a Leone I in *Collectio Arelatensis*: MGH, Epistolae III, p. 19. Per i can. I e 2 della precedente sinodo Torinese: *Concilia Galliae. A. 314 - A. 506*, ed. Ch. MUNIER, Turnholt 1963 (CCL. CXLVIII), pp. 54-56. Quanto alla data di quest'ultima: R. SAVARINO, *Il concilio di Torino*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Massimo di Torino nel XVI Centenario del Concilio di Torino. Torino, 13-14 marzo 1998*, Leumann (Torino) 1999, pp. 208-216; ma cfr. anche PIETRI, *Roma Christiana*, II, p. 977, nota 2. Quanto al problema degli ordinamenti ecclesiastici territoriali in quel momento in area italiciana e gallicana, N. GAUTHIER, *L'episcopato delle Gallie alla vigilia del concilio di Torino*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Massimo di Torino*, pp. 172-178, estremizzando affermazioni ben giustificate per gli anni centrali del IV secolo [J. GAUDMET, *L'Église dans l'Empire romain. II^e-I^{er} siècle*, Paris 1958

Quando dunque Paolo Diacono affermò che Pietro “inviò Apollinare a Ravenna, Leucio a Brindisi, *Anatolius* a Milano”⁴³, non venne semplicemente accorpando distinte agiografie episcopali (*Anatolius* è, tra l’altro, nome assolutamente ignoto alla tradizione agiografica milanese), ma procedette alla delineazione di un quadro istituzionale dal preciso significato ecclesiologico. Non va dimenticato che lo scritto si colloca in anni segnati dallo sforzo di Carlo per omologare sul modello romano le forme culturali nelle Chiese dei propri domini e che sarebbe toccato a Paolo recare ad Adriano I la richiesta del re per l’ottenimento da Roma di un Sacramentario Gregoriano *immixtum*, da utilizzare quale paradigma per tutte le Chiese sottoposte al potere franco⁴⁴. In un tale contesto, ricomporre unitariamente sulla base del principio petrino l’intero Occidente ecclesiastico, dalle Gallie a Brindisi, e fare espressa menzione di Milano, significava inserire saldamente anche la Chiesa milanese nel sistema ecclesiastico, di cui in quello stesso volger d’anni il già citato *Ordo XIX*⁴⁵ aveva molto efficacemente esposto i criteri ispiratori.

La scelta dell’autore del *De situ* di assumere dai *Catalogi greci*⁴⁶ l’idea di un’autonoma fondazione di sede episcopale in Occidente, prescindendo dal principio petrino elaborato dalla Chiesa romana, costituiva un evidente segno di estraneità rispetto a siffatti orientamenti. E fu scelta che non passò inosservata, se tra il 1089 e il 1095 Bonizone di Sutri nel *Liber de vita Christiana*, appellandosi alla decretale d’Innocenzo I al vescovo eugubino,

(Histoire du Droit et des Institutions de l’Église en Occident, III), pp. 382, 384-387], ma non altrettanto valide per la sua fine, ha inteso negare l’esistenza dell’istituto metropolitico in tali area (cfr. C. ALZATI, *Vescovo di Roma e comunione, tra canoni e principio petrino*, in *Il Papato e l’Europa*, cur. G. DE ROSA – G. CRACCO, Sovveria Mannelli 2001, nota 9, pp. 161-162). Per la documentazione testuale in merito all’esercizio dell’autorità metropolitana in area italica negli ultimi decenni del IV secolo si vedano: C. ALZATI, *Genesi e coscienza di una metropoli ecclesiastica: il caso milanese*, in *Historia de la Iglesia y de las Instituciones Eclesiásticas*, cur. M. J. PELÁEZ, Barcelona 1989 (Trabajos en homenaje a Ferran Valls i Taberner, XI), pp. 4085-4105 [ried in ID, *Ambrosiana Ecclesia*, Milano 1993 (Archivio Ambrosiano, LXV), pp. 23-43]; C. PASINI, “*Communem patrem Ambrosium*”, *Sant’Ambrogio e i vescovi dell’Italia settentrionale*, “La Scuola Cattolica”, CXXXVI (1998), pp. 273-286; ID., *La sollecitudine di Ambrogio di Milano per le Chiese dell’Italia settentrionale*, in *Il Cristianesimo a Novara e sul territorio: le origini*, Atti del Convegno, Novara, 10 Ottobre 1998, Novara 1999, pp. 43-54.

⁴³ PAULUS DIACONUS, *Gesta episcoporum Mettensium*, MGH, SS, II, p. 261.

⁴⁴ MGH, *Epistolae*, III: *Epistolae Merovingici et Carolini Aevi*, I, p. 626.

⁴⁵ Si veda nota 26

⁴⁶ Il riferimento allo Ps. Doroteo, probabilmente adombrato nella cosiddetta *Notitia Barnabae* contenuta nel ms. *D 22 Inf.* dell’Ambrosiana del XII s., diviene dichiarato nell’explicit della *Passio sancti Barnabae apostoli* pubblicata da Bonino Mombrioso entro il 1478 a Milano nel *Sanctuarium seu Vitae Sanctuarum*, I, p. 135, nonché nel catalogo episcopale del ms. *II, D. 2. 28*, della Biblioteca del Cap. Metrop. di Milano, il codice del Beroldo Nuovo redatto nel 1269. Al riguardo si potrà vedere TOMEA, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina*, pp. 78-92.

apertamente venne denunciando il fatto che i Milanesi, “rigonfi di boriosa superbia affermano che la loro Chiesa non da Pietro, né dai suoi successori, ma da Barnaba ha tratto origine”⁴⁷. Tale contestazione nei confronti di una genesi “diretta e originaria (*immediate et principaliter*)” non sarebbe venuta meno e avrebbe spinto nel secolo XIV il cronista domenicano Galvano Fiamma a configurare Barnaba quale *legatus a latere* di Pietro⁴⁸.

La scelta dell'autore del *De situ* su questo punto è, dunque, una scelta impegnativa e qualificante; e che sia anche una scelta consapevole è evidenziato dalla precisa caratterizzazione che il *De situ* offre del ministero apostolico quale mandato non circoscrivibile a una singola Chiesa, ma aperto al mondo intero. “Per il magistero delle genti”, “il ministero della predicazione”, “maestro delle genti” sono le espressioni con cui l'azione di Barnaba risulta qualificata; mentre il ministero conferito ad Anatalone viene delineato quale “cura pastorale delle pecore da Cristo affidate”⁴⁹.

Le parole del *De situ* vengono in questo riproponendo quella lucida distinzione tra apostolo e vescovo, che l'Oriente avrebbe fedelmente conservato e che avrebbe impedito all'Oriente stesso di considerare un apostolo quale primo vescovo di una Chiesa, come chiaramente evidenzia nello stesso Ps. Doroteo la notizia relativa alla Chiesa di Bisanzio, nata dalla predicazione di Andrea, ma da questi affidata al discepolo Stachys⁵⁰.

Il parallelismo tra questo esempio offerto dal *Catalogo* greco e il rapporto tra Barnaba e Anatalone delineato dal *De situ* mi pare da rilevare.

In ogni caso non si tratta dell'unico elemento degno di nota sul piano ecclesiologico.

⁴⁷ “*Fastu superbiae inflati suam dicunt ecclesiam non a Petro nec a suis successoribus, sed a Barnaba sumpsisse exordium*”; BONIZO Sutrinus, *Liber de vita Christiana*, IV, 1, ed. E. PERELS, Berlin 1930 (Texte zur Geschichte des römischen und kanonistischen Rechts im Mittelalter, I), pp. 113-114.

⁴⁸ TOMEA, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina*, pp. 112-127. Su Galvano dello stesso studioso si veda anche *Per Galvano Fiamma*, “Italia Medioevale e Umanistica”, XXXIX (1996) [1999], pp. 77-120.

⁴⁹ *De situ*, pp. 15, 29, 16, 19, 17, 1, 18, 10-11; 20, 2-3, 6.

⁵⁰ Per la distinzione tra apostoli e vescovi in ambito greco agli inizi del XIII secolo, si veda la testimonianza di Nicola Mesarites: ed. A. HEISENBERG, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, “Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse”, I, 1922, 5, pp. 54 ss.; ma anche: II, 1923, 2, p. 22. Cfr. J. SPITZER, *I dialoghi di Nicola Mesarites coi latini: opera storica o finzione letteraria?*, in *Collectanea Byzantina*, Roma 1977 (Orientalia Christiana Analecta, CCIV), pp. 182-185.

Le ragioni della preminenza ecclesiastica assegnata da Barnaba alla cattedra milanese prescindono da un'eventuale qualifica di *sedes apostolica* e si legano invece esplicitamente al rango civile della città: "come si vedeva primeggiare tra le città, così eccellesse nelle prerogative d'autorità in ambito ecclesiastico"⁵¹; è questo un criterio enunciato fin dal Proemio, con preciso riferimento alla dignità imperiale da cui la città è stata onorata: "per seconda dopo l'inclita Roma ha acquisito il potere e la dignità del vasto Impero, e per questo i presuli della sua Chiesa hanno acquisito dopo il vescovo romano una cattedra che li pone al di sopra di tutti gli altri"⁵².

Il criterio posto a fondamento della preminenza costantinopolitana nel can. 28 di Calcedonia suonava: "la città che gode dell'onore del regno, abbia anche sull'esempio della Grande Roma la conferma della propria preminenza"⁵³.

Per la Milano del secolo XI le enunciazioni del *De situ* non avevano alcun carattere estemporaneo. Le ritroviamo infatti nella *Querimonia beati Benedicti archiepiscopi Mediolanensis*, composizione forse non totalmente dovuta al cosiddetto Landolfo ma comunque da lui inserita nella propria *Historia*⁵⁴.

De situ, Querimonia, cosiddetto Landolfo: mi pare che già gli elementi fin qui sottolineati facciano della *scientia Ambrosiana* un patrimonio ecclesiale di non trascurabile significato nel contesto della Cristianità latina.

Va osservato come la sensibilità ecclesiologica, che vi si manifesta, non sia affatto conflittuale nei confronti dell'autorità romana. Nel *De situ*, ad esempio, si designa la fondazione della Chiesa di Roma ad opera di Pietro con l'espressione "gettato il fondamento eterno della Chiesa di Roma"⁵⁵; e la *Querimonia beati Benedicti*, non soltanto riconosce la responsabilità universale del pontefice romano⁵⁶, ma professa lo stesso

⁵¹ "Sicut inter urbes ... principare videbatur, ita ecclesiastice ditionis prerogativa excelleret": *De situ*, p. 22, 10-21.

⁵² "Atera post inclitam Roman magni Imperii dignitate ac ditione potita est, et ex eo ecclesie ipsius antistites super ceteros ... post Romanum pontificem ... adepti sunt cathedram": *De situ*, pp. 7, 1 - 8, 2; ma cfr. anche pp. 9, 3 - 10, 3; 18, 7-12.

⁵³ "Quae regno ... honorificatur civitas, obtineat et firmitatem primatus secundum magnam Roman": CCO, 91-92. La redazione di Rustico, nel contesto degli atti conciliari, in luogo di *primatus* usa *privilegia*; ed. E. SCHWARTZ, *ACO*, II: *Concilium Universale Chalcedonense*, III, III, Berolini-Lipsiae 1937, p. 102 (541).

⁵⁴ TOMLA, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina*, pp. 44-52.

⁵⁵ "Iacto Romae ecclesie eternali fundamento": *De situ*, p. 25, 11.

⁵⁶ "qui admonitionibus sanctis orbem sibi commissum confortare et errantes docere non desinit": I (ANDUEFUS), II, 15, p. 51, 29-30.

riferimento petrino su cui questa si radica: "Io per te ho pregato. Pietro, perché la tua fede non venga meno"⁵⁷.

E tuttavia, a differenza di quanto a Roma il *Dictatus papae* avrebbe teorizzato in merito alla facoltà pontificia di "stabilire nuove leggi (*novas leges condere*)"⁵⁸, secondo gli scritti milanesi qui ricordati, anche per quel presule ch'essi riconoscevano indefettibile nella fede e destinato a "confortare i fratelli", criterio imprescindibile d'ortoprassi restava l'ordine canonico che i Padri avevano fissato e la cui violazione era da considerarsi in ogni caso "*praesumptio illicita*": "Ciascuna metropoli, ma altresì la Sede Apostolica, che eccede ogni dignità, conserva fino ad ora in modo ordinato i propri confini fissati dai santi Padri; a tale riguardo il papa Callisto nella sua decretale afferma: Nessuno con inammissibile presunzione invada i confini altrui, in merito ai quali il Signore parla e dice: Non oltrepassare gli antichi confini"⁵⁹.

Pur nel riconoscimento dell'autorità petrina della *sedes apostolica*, la *scientia Ambrosiana* ne rifiutava dunque un'interpretazione, che ponesse tale autorità in tensione dialettica rispetto ai *sanctorum decreta*⁶⁰.

Peraltro il disagio di fronte ai nuovi criteri di canonicità che venivano affermandosi nella prassi del papato riformatore non fu allora reazione soltanto milanese. Nel ms. mantovano 439 (*D. III. 13*) del *Liber de vita Christiana* di Bonizone (i cui libri II e III vengono riaffermando con cura la disciplina canonica tradizionale in merito alla provincia metropolitana) il cap. 6 del libro V

⁵⁷ I.(ANDULFUS), II, 15, p. 51, 30-31 (con riferimento a *Lc* 22, 32); cfr. I, 6, p. 40, 22-23.

⁵⁸ GREGORII VII *Registrum*, II, 55, a. ed. E. CASPAR, I, Berlin 1920 (MGH, *Epistolae selectae in usum scholarum*, II, 1), p. 203.

⁵⁹ "*Unaquaeque metropolis ac sedes apostolica, quae universis praepollet dignitatibus, suos terminos a sanctis patribus constitutos ordinative nunc usque tenet, de quibus papa Callistus suo in decreto dicit: Nemo alterius terminos praesumptione illicita usurpet, unde Dominus loquitur dicens: Ne transgrediaris terminos antiquos, quos posuerunt patres tui*"; *Querimonia beati Benedicti archiepiscopi Mediolanensis*, in I.(ANDULFUS), II, 15, p. 52, 45-48. Cfr. I.(ANDULFUS), II, 21, p. 58, 15-19; "*Summe Deus aeternae ... qui ... metropolitanis ac episcopis subordinatis, ut suis legibus spiritualibus a sanctis patribus editis et parochis sedule contenti permanerent, benigne ut medicus accuratissimus praesignasti*".

⁶⁰ In merito alla formazione canonistica di cui danno testimonianza gli apologeti ambrosiani del secolo XI cfr. le indicazioni di O. CAPITANI, *Storiografia e riforma della Chiesa in Italia (Arnolfo e Landolfo Seniore di Milano)*, in *La storiografia altomedievale*, II, Spoleto 1970 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XVII: 10-16 aprile 1969), pp. 557-629 [ried. in *Storici e storiografia del Medioevo Italiano*, cur. G. ZANLLA, Bologna 1984, pp. 139-211]; G. ROSSETTI, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, I, Spoleto 1977 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXIV: 22-28 aprile 1976), pp. 478 ss.; BUSCHI, "*Landolfi senioris Historia Mediolanensis*", pp. 18-19.

presenta la variante: “Pensino dunque i Pontefici romani a ciò che fanno. Facciano ciò che vogliono! Noi (ossia, i vescovi) siamo invece tenuti a fare ciò a cui, volenti o no, ci vincolano le regole dei santi Padri”⁶¹.

Il cosiddetto Landolfo, sebbene ormai irrimediabilmente sconfitto⁶², si sarebbe incaricato di reggere il contrasto dialettico su questi punti. Anche per tale esperienza di contrapposizione polemica, particolarmente nitida si configurava ai suoi occhi, nel contesto dell’Occidente latino, la specificità del *chorus Ambrosianus*, educato nella *scientia Ambrosiana*⁶³.

Tra i lineamenti che venivano definendo tale specificità, l’apologeta ambrosiano ritenne di dover espressamente rimarcare le consonanze con la Chiesa greca.

Un connotato caratteristico del *De situ* era stato il suo riflettere una visione ancora profondamente unitaria dell’ecumene romano-cristiana: certamente in tal senso avevano influito le fonti cui l’autore attinse⁶⁴, ma esse sono indisciungibili da un patrimonio ideale che diviene anche orizzonte ecclesiologico. La geografia del primo capitolo si presenta decisamente romana.

⁶¹ Cfr. al riguardo W. BERSCHIN, *Bonizo von Sutri*, Berlin-New York 1972 (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, II), p. 58. Quanto alla ragione di tale scrupoloso rispetto per le *regulae sanctorum patrum*, nel citato capitolo dell’opera di Bonizone essa è esplicitamente identificata con l’impegno di fedeltà ai canonici cui ogni vescovo si vincolava nel rito di ordinazione (BONIZO SUTRINUS, *Liber de vita Christiana*, V, 6, ed. PERELS, pp. 176-178). Tale motivazione può spiegarci come sia stato possibile che il vescovo di Sutri, pur muovendo da orientamenti ecclesiastici (ed ecclesiologici) molto diversi, sia stato condotto a sviluppare tematiche particolarmente care all’episcopato cui egli si contrapponeva e a condividerne almeno in parte le preoccupazioni. Per la dichiarazione di ossequio ai canonici nel quadro dei riti di ordinazione: C. VOGEL – R. HEILZ, *Le pontifical romano-germanique du XI^e siècle*, I, Città del Vaticano 1963 (Studi e Testi, CCXXVI), pp. 201-202, 208; M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain du Moyen Âge*, I: *Le Pontifical Romain du XI^e siècle*, Città del Vaticano 1938 (Studi e Testi, LXXXVI), p. 142. Quanto invece all’ordinazione del papa romano: ID., *Les Ordines Romani du haut Moyen Âge*, IV, Louvain 1956 (Spicilegium Sacrum Lovaniense, XXVIII), pp. 307-308 (*Ordo XI, B*), cfr. VOGEL – HEIZE, *Le pontifical romano-germanique*, p. 245; ANDRIEU, *Le Pontifical Romain*, I, pp. 249-250.

⁶² BUSCHI, “*Landolfi senioris Historia Mediolanensis*”, p. 20-21, contrastando l’idea di un Landolfo ormai vecchio che intende rendere testimonianza alla grandezza della propria tramontata esperienza ecclesiale, parla di stesura dell’opera in una situazione “ancora aperta”. In realtà nella *Epistola* dedicatoria si afferma che i riformatori “*ordinem ipsum conturbantibus, in tantum attriverunt, ut ultra nec esset spes mysterii nec ordinis restaurandi*” [LANDOLFUS], p. 36, 34-35] e nel libro II, dove pure si finalizza la stesura dello scritto alla messa in guardia dei posteri [cfr. LANDOLFUS], II, I, p. 45, 29-35], si dichiara esplicitamente che l’autore scrive “*lacrymis modo perfusus velut filius de sua matre et mortua deplorans*” [LANDOLFUS], pp. 69, 45 - 70, 4].

⁶³ “*Si aliquem chori Ambrosiani totius in Burgundia aut in Teutonica aut in Francia literarum studiis deditum invenires, etiamsi non ultra vidisses, de huius ecclesiae usibus aliquantum notus, sine mora huius esse ecclesiae affirmares*”: LANDOLFUS, II, 35, p. 71, 2. “*O chorus Mediolanensis super omnes choros linguae Latinae omnibus instructus divinis*”: LANDOLFUS, III, 17 (16), p. 85, 4-5.

⁶⁴ P. TOMEA, *Le suggestioni dell’antico. Qualche riflessione sull’epistola proemiale del ‘De situ civitatis Mediolani’*, “*Aevum*”, LXIII (1989), pp. 172-185.

abbracciando in un organico insieme l'Oriente mediterraneo, Roma e le provincie dell'antica Italia Annonaria⁶⁵.

Ulteriormente sviluppando tale attenzione verso il mondo cristiano orientale, il cosiddetto Landolfo ama rimarcare la cultura bilingue greco-latina dei più ragguardevoli ecclesiastici ambrosiani: l'arcidiacono Guiberto è definito "maestro dell'una e dell'altra lingua"⁶⁶, il prete decumano Andrea è dichiarato illustre per gli studi teologici e letterari in ambito greco e latino⁶⁷, del diacono Ambrogio Biffi si afferma che nella chiesa episcopale di Santa Maria Maggiore predicasse esponendo in latino testi greci⁶⁸. Qualora dovessimo considerare tali indicazioni una ricreazione mitica della realtà, sarebbero sul piano ideologico ancor più rilevanti.

L'autore ambrosiano è peraltro perfettamente consapevole del dissenso dottrinale e canonico allora sussistente tra Latini e Greci⁶⁹. Ed è in tale contesto ch'egli sceglie di definire la speciale consonanza ambrosiana con l'Oriente attraverso il ricorso all'indiscussa autorità di Ambrogio.

È Ambrogio che affida ai suoi sacerdoti, perché li custodiscano intatti, i quattro principali concili "nei quali Greci e Latini e tutti i cattolici fedelmente concordano"⁷⁰.

Ad Ambrogio è attribuita la definizione delle norme ecclesiastiche sullo stato coniugale del clero (esse sono: la monogamia assoluta, con abbandono del ministero in caso di seconde nozze; la precedenza cronologica del matrimonio rispetto all'ordinazione; la condizione verginale della sposa; l'osservanza della continenza rituale⁷¹) ed è tale disciplina che i "i sacerdoti greci fino ad oggi osservano come norma e custodiscono quale legge sacra"⁷².

⁶⁵ *De situ*, pp. 14-20.

⁶⁶ I.(ANDULFUS), III, 22 (21), p. 89, 32.

⁶⁷ I.(ANDULFUS), III, 22 (21), p. 89, 34.

⁶⁸ I.(ANDULFUS), III, 5 (4), p. 76, 22. C'fr. p. 76, 20.

⁶⁹ "*Graeci episcopi ... erga Latinos tantam religionem minime fore credentes*"; I.(ANDULFUS), II, 18, p. 89, 23-24.

⁷⁰ "*Interea praeter illa quibus clerum suum cotidie informabat, quaedam omnino et inviolabiliter conservanda atque tenenda et super omnia custodienda sacerdotibus tradidit: scilicet ut quatuor principalia concilia, in quibus Graeci et Latini et catholici fideliter concordant, tenerent, in quibus catholica fides integra et inviolata permanet*"; I.(ANDULFUS), I, 10, p. 42, 6-8.

⁷¹ Per le disposizioni al riguardo esposte dal cosiddetto Landolfo e per le relative fonti patristiche, mi sia permesso rinviare a ALZATI, *Tradizione e disciplina ecclesiastica*, note 7-19; ora in ID., *Ambrosiana Ecclesia*, pp. 189-193.

⁷² I.(ANDULFUS), I, 11, p. 42, 35.

È ancora Ambrogio a lodare, confermare e stabilire anche per Milano l'uso del fermentato, a fianco dell'azimo, per la celebrazione eucaristica a Pasqua e nelle grandi festività⁷³: un uso ribadito con enfasi dall'autore milanese proprio nel secolo delle polemiche tra Umberto di Silva Candida e Niceta Stethatos⁷⁴, un uso che a Milano si sarebbe protratto a lungo, trovandosi ancora la relativa norma rituale nel Beroldo Nuovo del 1269⁷⁵.

Sicché il testo landolfiano, in uno dei capitoli che più da vicino sembra riflettere la tradizionale *scientia Ambrosiana*, può ben affermare che "Ambrogio in molti aspetti del culto ha imitato la Chiesa greca"⁷⁶.

A ragione dunque l'antico vescovo, del cui magistero la Chiesa milanese si riteneva erede e custode, doveva considerarsi "onore di tutta la Chiesa, sia latina che greca"⁷⁷.

Le considerazioni fin qui svolte sulla presenza di Costantinopoli nell'orizzonte ideale della Chiesa milanese⁷⁸ possono far comprendere il trauma che nel 1088 l'ingresso nel sistema ecclesiastico del papato riformatore rappresentò per questa stessa Chiesa, per la sua percezione della propria identità e per la sua comprensione della comunione cristiana⁷⁹. La *scientia*

⁷³ "Quin etiam sacrificium eorum, scilicet fermentatum, cum nostro, scilicet azymorum, in celeberrimis festiuitatibus, maxime in resurrectione Domini, ad collaudandum et confirmandum atque roborandum, angelis administrantibus et sanctificantibus, benediceret, confirmaret et consecraret": L(ANDULFUS), I, 11, p. 42, 39-41.

⁷⁴ HUMBERTUS a Silva Candida, *Dialogus inter Romanum et Constantinopolitanum*; NICETAS PECTORATUS, *Libellus contra Latinos*; HUMBERTUS a Silva Candida, *Responsio*; HUMBERTUS a Silva Candida, *Commemoratio brevis*, ed. C. WILL, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant*, Lipsiae-Marpurgi 1861 (ried. an.: Frankfurt am Main 1963) pp. 93-126, 127-136, 136-150, 150-152. Cfr. A. MICHEL, *Die vier Schriften des Niketas Stethatos über die Azymen*, "Byzantinische Zeitschrift", XXXV (1935), pp. 308-336.

⁷⁵ BEROLDUS, *Ordo et caeremoniae ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis*, ed. M. MAGISTRETTI, Mediolani 1894, p. 103.

⁷⁶ "[Graecorum] ecclesiam in quamplurimis officiis beatus Ambrosius venerabiliter imitatus est": L(ANDULFUS), I, 11, p. 42, 38-39.

⁷⁷ L(ANDULFUS), III, 88 (IV, 3), p. 49, 43.

⁷⁸ L'ultima parte del presente contributo viene parzialmente ripercorrendo temi che già ho affrontato nel saggio *Chiesa ambrosiana, mondo cristiano greco e spedizione in Oriente*: non vi sono ragioni che mi spingano a mutare le valutazioni espresse in quella sede. Allora, tuttavia, avevo ritenuto di dover rimarcare anche l'uso, nel penultimo capitolo dell'*Historia* landolfiana, del termine *Roma Vetus*, ritenendolo concettualmente inseparabile dal corrispettivo *unior Roma* (*Nova Rōmh*) del can. 3 del concilio Costantinopolitano del 381, nella prima redazione dionisiana, e del can. 28 di Calcedonia nella versione "Prisca" (CCO, pp. 48, 91). Non è tuttavia improbabile che il riferimento implicito sia in realtà alla città leonina, che non raramente nelle fonti medioevali appare designata quale *Roma Nova*: cfr. in ambito milanese lo stesso ARNULFUS, III, 17, p. 124, 17.

⁷⁹ Cfr. P. ZERBI, "Cum mutatu habitu in coenobio sanctissime vixisset ...": Anselmo III o Arnolfo II [III], "Archivio Storico Lombardo", XC (1963), pp. 509-526; P. ZERBI, *Alcuni risultati e prospettive di ricerca sulla storia religiosa di Milano dalla fine del secolo XI al 1144*, in *Problemi*

Ambrosiana dovette necessariamente subire un profondo ripensamento. Aspetti rilevanti della prassi istituzionale e della disciplina canonica (con gli elementi di dottrina e di spiritualità che li accompagnavano) non ebbero più corso.

Il ms. *I 152 Inf.* dell'*Ambrosiana*, realizzato non dopo il 1140 probabilmente per il clero cardinalizio milanese, può essere riguardato quale testimone dell'evoluzione che avrebbe portato l'articolata e organica tradizione della Chiesa di Ambrogio a ridefinirsi in termini ormai esclusivamente cerimoniali e liturgici. Il *De situ* vi si trova inglobato in un insieme di *ordines* ed *expositiones*; compare un unico testo di valenza apologetica ambrosiana, il *Sermo beati Thome*, ma è relativo esclusivamente alla difesa della liturgia milanese: siamo veramente di fronte alla nuova versione, depotenziata, della *scientia Ambrosiana*⁸⁰.

di storia religiosa lombarda. Tavola rotonda sulla storia religiosa lombarda. Villa Monastero di Varese. 2-4 settembre 1969. Como 1972. pp. 18-21; A. LUCIONI, L'età della Pataria, in *Diocesi di Milano*, I. Brescia-Gazzada 1990 (Storia religiosa della Lombardia, IX), pp. 188-190.

⁸⁰ Giovanna FORZATTI GIOIA ha offerto un accurato elenco dei testi presenti nel codice [Le raccolte di Beroldo, in *Il Duomo cuore e simbolo di Milano. Il Centenario della Dedizione, 1577-1977*, Milano 1977 (Archivio Ambrosiano, XXXII), pp. 310-316]. Tale elenco viene qui riproposto, con l'esclusione ovviamente delle notule tardivamente aggiunte.

Cognitio aurei numeri lunarum (ff. 1r-6v).

Numerus litterarum (f. 7r).

Kalendarium (ff. 7v-15v).

Ordo qualiter denarii omnium festivitatum dividuntur (ff. 15v-25v).

Ordo et cerimonie ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis [Beroldus] (ff. 26r-93r).

De situ civitatis Mediolani (ff. 94r-98r).

De adventu Barnabe (ff. 99r-103r).

De Anathalane (ff. 103r-104v).

Sermo beati Thome episcopi qualiter offitium Ambrosianum ... per beatum confessorem Eugenium ... protectum fuit et corroboratum sumis et evidentissimis miraculis permansit (ff. 105r-110v)

Expositio matutini officii (ff. 110v-132v).

Expositio fidei catholice (ff. 133r-140r).

Expositio missae canonice (ff. 140r-153r).

Expositio symboli (ff. 153r-156r).

Ordo qualiter scrutinia agantur (ff. 156r-157r).

De catecumenis cur exorzizentur (ff. 157r-158v).

Ethimologie ordinum ecclesiae (ff. 159r-164r).

De vestibus pontificalibus (ff. 164r-170r).

De vestibus sacerdotalibus (f. 170 r-v).

De ecclesie dedicatione tractatu (ff. 171r-177r).

Può essere utile sviluppare un qualche confronto con gli altri codici contenenti *expositiones* ambrosiane. Nel precedente e in varie parti mutilo ms. *T 103 Sup.* dell'*Ambrosiana* (che si direbbe funzionale al diretto esercizio del ministero nel culto) *Traditio catholicae fidei. Expositio orationis dominicae. Traditio symboli. Expositio missae* fanno da proemio a un *Manuale*, ossia al libro di coro per la celebrazione quotidiana [descrizione del codice in MAGISTRELLI, *Manuale Ambrosianum*, I, pp. 20-22; cfr. F. BROVELLI, La "Expositio missae canonicae". Edizione critica e studio liturgico-teologico, in *Ricerche Storiche sulla Chiesa Ambrosiana*, VIII, Milano 1979 (Archivio Ambrosiano, XXXV), pp. 34-36]. Nel ms. 76 di Montpellier. Bibliothèque de l'Université - datato all'inizio del secolo XI dal Wilmart, che lo ritenne tratto da archetipo milanese portato oltralpe dalla cerchia di Guglielmo da Volpiano - *Expositio missae. Expositio catholicae fidei. Expositio symboli* ed *Expositio orationis dominicae*, unitamente a una raccolta

Riflessi di questa evoluzione della Chiesa milanese possiamo cogliere già agli inizi del XII secolo.

Quando il 13 Settembre dell'anno 1100 s'avviò da Milano la spedizione armata lombarda per il Levante, l'arcivescovo che la guidava, Anselmo IV da Bovisio, era presule eletto per intervento del cardinale legato di Urbano II e oltremodo ossequiente alle direttive papali, come attestava la sua stessa presenza tra le schiere dirette ai Luoghi Santi⁸¹. Ma era pur sempre un presule milanese, le cui radici affondavano in quella Chiesa ambrosiana del secolo XI, che tanta attenzione aveva riservato alla Chiesa greca e alla sede imperiale costantinopolitana. Non può, dunque, stupire la notizia, riferita da Alberto d'Aquisgrana, che tra i latini presenti sul Bosforo proprio Anselmo abbia goduto di particolare considerazione presso l'imperatore ed abbia funzionato, con Alberto da Biandrate, quale mediatore nei difficili rapporti tra Alessio Comneno e i cavalieri della *gens Langobardorum*⁸². Per lui, del resto, Costantinopoli avrebbe rappresentato l'approdo ultimo; qui chiuse i suoi giorni e qui venne sepolto nel monastero di San Nicola⁸³.

Una serie di circostanze portò anche il successore di Anselmo, Pietro Grosolano, a farsi presente a Costantinopoli nel 1112, nel contesto di una lunga peregrinazione in Oriente, al termine della quale non sarebbe più riuscito a riacquisire la cattedra ambrosiana. La sua presenza coincise con la venuta nella città imperiale della legazione romana ad Alessio⁸⁴, ma il suo

omiletica d'età precedente, risultano poste di seguito al *De officiis ministrorum* santambrosiano e pertanto ricondotte all'autorità di Ambrogio e al suo diretto insegnamento sul ministero ecclesiastico [A. WILMART, *Une exposition de la messe ambrosienne*, "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", II (1922), pp. 46-76; trad. it.: "Ambrosius", VII (1931), pp. 185-206].

⁸¹ Cfr. A. AMBROSIONI, *Gli arcivescovi di Milano e la nuova coscienza cittadina*, in *L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo. Atti della settimana di studio 8-12 settembre 1986*, cur. R. BORDONE - J. JARNUT, Bologna 1988 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico, XXV), pp. 193 ss.; EAD., *Milano e i suoi vescovi*, in *Atti dell'11° Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo: Milano e il suo territorio in età comunale. Milano 26-30 ottobre 1987*, I, Spoleto 1989, pp. 312 ss.

⁸² ALBERTUS Aquensis, *Historia Hierosolymitana*, VIII, 5, in *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux*, IV, Paris 1879 [ried. an.: Farnborough 1967], pp. 561-562. Su Alberto e il fratello Guido di Biandrate, cfr. W. HABERSTUMPE, *I conti di Biandrate in "Outremer" e in Oriente nei secoli XII e XIII*, "Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino", XCI (1993), pp. 208 ss.; G. ANDESSA, *Le strutture sociali in età signorile e feudale*, in *Comuni e signorie nell'Italia settentrionale: la Lombardia*, Torino 1998 (Storia d'Italia, dir. G. GALASSO, VI), pp. 238 ss.

⁸³ *Catalogus episcoporum Mediolanensium*, ed. G. COLOMBO, Bologna 1942 (RR II SS, n. ed., I, 2), p. 102, 9-13.

⁸⁴ B. LIEB, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI^e siècle*, Paris 1924, pp. 342-343; V. GRUMEL, *Autour du voyage de Pierre Grosolanus archevêque de Milan à Constantinople en 1112*, "Echos d'Orient", XXXII (1933), pp. 22-33.

risuonano e possono aiutare, anzitutto l'Occidente, a trovare le vie per un rinnovato fraterno abbraccio tra le Chiese.

Rezumat

Studiul evidențiază – pentru lumea creștină a secolelor VII-XII – însemnătatea și prestigiul tradiției instituite de Sfântul Ambrozie și continuate de episcopii mișanezi din epocă, tradiție în care nu existau cele mai multe din asperitățile doctrinare ce aveau să conducă la marea schismă și la adâncirea acesteia. Multă vreme, episcopii Milanului au constituit principalul punct de referință al dialogului între credința occidentală și ortodoxie. În această tradiție, cu amplă vocație ecumenică, se întrevide astăzi și posibilă regăsire a “căilor pentru o reînnoită îmbrățișare fraternă între Biserici.

**CONSIDÉRATIONS AU REGARD DE L'ACTIVITÉ
DU MÉTROPOLITE DE TRANSILVANIE
SAVA BRANCOVICI
(1620 - 1683)**

par Alin Scridon

D'après l'expression de l'historien George Baritiu, Sava Brancovici a été l'un des plus importants hiérarches roumains qui s'est inspiré de l'esprit de l'Évangile et du peuple roumain... « la résistance de Sava aux innovations sans cesse de son église et à toute une propagande fanatique des super intendants reformées, est une outrage non seulement pour les dernières, sinon pour toute l'aristocratie calviniste de Transylvanie et de Hongrie qui, voyant les violentes tentatives de l'évêque catholique et des jésuites de dissoudre et de détruire la réforme, s'efforçait à multiplier à tout prix leur secte et à consolider la monarchie par la conversion de l'entier peuple roumain à la loi calviniste. Le métropolite Sava, quoique vieux à l'époque et souffrant de podagre, s'opposait de toutes ses forces, mais, selon le déroulement du procès, très peu, ou sans aucune aide de la part du clergé asservi, terrorisé et à la fois très ignorant. De cette manière le métropolite Sava devait faillir et très gravement. L'enlèvement de la fortune au temps d'Apafi était une chose quotidienne. On en trouvait facilement des causes ou pour meilleur dire plusieurs prétextes et de faux témoins. Les deux seigneurs Szekely et Nalaczy enviaient depuis longtemps la fortune du métropolite. On convoque une synode à demande, on prend témoins des prêtres infâmes et le métropolite est déposé, dégradé, jeté en prison, battu au sang, selon les dires de Cserei, puis, après que la nouvelle de cette infamie fut arrivée aussi à Constantinople, il fut libéré pour un temps du prison¹ ».

¹ Baritiu, *Parties choisies de l'Histoire de la Transylvanie*, 1889, p. 145 - 146

L'historien ne pourra écrire et apprécier l'activité du métropolitain Sava Brancovici dans toute son étendue et importance, qu'à condition de ne pas ignorer la situation politique et religieuse du peuple roumain de Transylvanie, lorsqu'il prit la charge de l'église roumaine.

Au temps de la règne des princes Rakoczy II (1653) et Mihai Apaffi (1669) on a codifié sous le titre : *Approbatæ et Compilatae Constitutiones Transilvaniae* les lois diétales des années 1540 jusqu'au 1653 et celles des années 1654 – 1669, dont quelques-unes furent décrétées et qui imposaient la dissolution de l'église et de la nationalité du peuple roumain². « Ceux de la secte des Roumains doivent souffrir seulement pour un temps, selon la volonté des princes et des rois ». « puisque la religion roumaine non plus n'est une des religions réceptives »³. « Ceux qui ne voudraient pas se retourner à la vraie religion (calviniste) doivent être expulsés, soient-ils des évêques, des curés ou des moines.⁴

Comme le métropolitain Simion Stefan était le chef et le représentant de l'église, Gheorghe Rakoczy par le diplôme de 10 octobre 1643 va le mettre sous la dépendance du super intendant calvin et en plus il va enlever de sa juridiction trois archidiocèses du département Fagaras, et des autres départements les églises Alamor, Orastie, Hateg, Hunedoara. Ilie et Cris, toutes étant mises sous la juridiction du super intendant calviniste; par les conditions spéciales du même diplôme il a détruit non seulement toute l'autonomie de l'église, mais en même temps il a éliminé les dogmes qui différenciaient l'église chrétienne de l'église réformée⁵. Celui qui va suivre Stefan Simion, le métropolitain Daniil semble avoir quitté sa fonction à cause de ces circonstances exceptionnelles allant dans Le Pays Roumain en 1653⁶.

A ce moment fit son apparition Sava Brancovici, homme illuminé et énergique, diplômé et théologien distincte, que le prince Rakoczy va confirmer comme métropolitain justement pour

² Papiu Ilarian, *L'Histoire des Roumains*, Vienne, 1851, I, p. 57 – 58; G. Baritiu, *op. cit.*, p. 129 – 136.

³ *Approbatæ const.*, p. I. t. I. a. 3. p. III. T. 59. a. I. A. P. Ilarian I. c.

⁴ *L'Article de loi* 37 de 1566, G. Baritiu I. c. p. 130.

⁵ G. Baritiu, *op. cit.*, p. 139.

⁶ *Documents Historiques*, Vienne, 1850, p. 125; N. Popea, *L'Ancienne Mitropolie*, p. 77

ses qualités éminentes, sa culture et son énergie⁷. Son autorité et son influence sont observables dans le décret de nomination, par lequel il va regagner le droit sur les églises que les calvins avaient enlevées sous Gheorghe Rakoczy I et il va obtenir le renforcement de sa juridiction sur toutes les églises roumaines de Transylvanie, Hongrie et Banat, de même qu'on a vu plus haut, c'est-à-dire aussi sur ceux du pays de Fagaras, quoiqu'en diplôme on ne fasse aucune référence aux églises du Fagaras.

Le plus grand succès l'a eu le métropolite Sava lorsque par le diplôme de renforcement on ne lui imposait aucune des conditions existantes dans les 15⁸ points du diplôme de Rakoczy comme on avait imposées au métropolite Simion Stefan et puis au métropolite Iosif Budai, celui qui va suivre Sava. N. Iorga pense que ces spécifications manquent du diplôme justement parce que Rakoczy ne croyait qu'on aurait besoin de tels devoirs écrits s'il s'agissait d'une personne comme Sava, un noble et un sage⁹.

On n'a imposé au métropolite Sava aucune condition pour la promotion du calvinisme. Au contraire, tous les princes transylvains qui se sont succédés à son temps à commencer par Rakoczy jusqu'à Apaffi ont accompli ses volontés¹⁰, parce que Sava était un bon personnage politique pour les missions à l'étranger, un homme dont le renom s'étendait au-delà des frontières¹¹. Beaucoup de fois il a été envoyé comme messenger aux princes de la Moldavie et du Pays Roumain et en Russie¹². Connaissant beaucoup de gens et étant au courant avec la transformation des choses humaines afin d'assurer sa position il a

⁷ *L'Histoire de l'église roumaine*, d'après les prélèves du professeur Eusebiu Popovici, 1883; N. Iorga, *Villages et curés*, p. 62; T. V. Păcătan, *Les Vieux historiens*, p. 149.

⁸ Parmi les conditions on mentionne: l'enseignement devait se faire en roumain d'après la Sainte Ecriture et l'enlèvement de la Sainte Tradition; l'apprentissage des jeunes devait se faire d'après le catéchisme calvin; le pain et le vin devaient être utilisés sans avoir été baptisés dans le cadre de la Sainte Communion; la disparition du rituel au cadre du baptême et des funérailles; l'enlèvement de la croix et des icônes; l'interdiction des divorces; les curés orthodoxes pouvaient passer au calvinisme plus facilement etc.

⁹ N. Iorga, *Des Actes roumains de Transylvanie concernant dans la plus grande partie les liens des Szekelers en avec la Moldavie*, dans le *Bulletin de la Commission Historique de la Roumanie*, Bucarest, 1916, P. 63

¹⁰ G. Baritiu, *op. cit.*, p. 141.

¹¹ N. Iorga, *op. cit.*, p. 65.

¹² Raici, *La Biographie de Sava Brancovici*, «L'Espérance», 1869, p. 159.

demandé et a obtenu la confirmation de chacun de ces princes passagers, c'est-à-dire de Francisc Rhedei, Acatiu Barcsai, Ioan Kemeny et dernièrement Apaffi¹³.

Dans l'année 1657 Rakoczy déclara la guerre aux Polonais, mais il a été vaincu et obligé à abdiquer du trône ; ensuite, essayant la seconde fois de devenir roi il provoque l'incursion des Turques et des Tatares dans le pays, contre lui et à l'aide de Acatiu Barcsai. Ceux-ci détruisent (1658) le pays, ils endommagèrent la cité d'Alba Iulia et à la fois la résidence métropolitaine¹⁴.

A la place de Rakoczy on a choisi Acatiu Barcsai, l'ancien Ban de Lugoj et de Caransebes, qui au 9 janvier 1659 a renforcé le diplôme de nomination de Sava Brancovici, promulguée au 28 décembre 1656 par Gheorghe Rakoczy II, annexant au territoire soumis à sa juridiction le département de Fagaras *Ecclesias Valachales in Destrictu etiam Fogarasiensi existentes Episcopatus et iurisdictionis ipsius annectimus*.¹⁵ Mais Rakoczy envoya des messagers à Porte essayant de les convaincre avec des cadeaux, avec la seule condition de le laisser prince de la Transylvanie. Les Turques ont entré de nouveau en Transylvanie et ont pillé le pays. Rakoczy moura en 1660, Barcsai fut tué en 1661 par Ioan Kemeny et Ali le Pacha, envoyé par le sultan en Transylvanie pour chasser l'armée de Rakoczy du pays, proclama le 14 septembre 1661 Mihai Apaffi comme empereur du pays¹⁶.

Pendant ce temps, le métropolite Sava essayait apaiser ses croyants avec ses paroles et aussi avec ses faits ; il a pris partie à la Diète présidée par le prince Barcsai au début de l'année 1659 à Bistrita¹⁷, et par ses efforts infatigables il acquiert du prince le diplôme du 15 mars 1659 par laquelle les curés roumains étaient exempts de toutes les taxes pour les boeufs et les produits.

Le contenu du diplôme disait:

« Nous Acatiu Barcsai et c. l., on annonce à tous qui doivent être annoncés, jugeant par le statut de notre institution, à voir la situation des curés roumains de notre pays de

¹³ G. Baritiu, Raici, *L'Espérance*

¹⁴ *Documents Historiques*, p. 129.

¹⁵ N. Dobrescu, *Fragments concernant L'Histoire de l'église roumaine*.

Budapest, 1905, p. 36-38.

¹⁶ G. Baritiu, *op. cit.* p. 3.

¹⁷ N. Iorga, *op. cit.* p.6.

Transylvanie et de quelques parties soumises de l'Hongrie, avons constaté que, par toutes leurs responsabilités, ils peuvent à peine satisfaire leur vocation justement parce que depuis les premiers temps des princes de ce pays de Transylvanie, qui ont été nos prédécesseurs, avec le paiement des taxes et des impôts et de ce genre de choses avec lesquelles les dirigeants, nommés spécialement pour cela (sans doute sans la volonté des princes), cherchant seulement leur intérêt, aveuglement exploitent, ce qui est contraire à la loi divine et aussi à la vocation ecclésiastique. Pour cela nous, de par notre pitié innée et depuis toujours, ayant aussi en considération la prière de très honnête Sava Brancovici, à l'évêque de toutes les églises roumaines de notre pays et des archiprêtres, nous avons humblement considéré les exempter et les délivrer de tout impôt et taxe, c'est-à-dire de¹⁸ la taxe du blé, du seigle, de l'orge, de l'avoine, du millet, des lentilles, du pois-gris, de l'haricot, du chanvre, du lin, et des ruches, qu'on avait l'habitude de payer à notre fisc, de même qu'on les bénit et on les délivrent par cette carte. Pour cela tous ceux qui doivent ou devraient entendre, qui lisent ou entendent tout cela, on vous ordonne à tout prix, de même qu'à tous ceux qui vont vous suivre, *n'osez pas troubler, endommager, ou fâcher les archiprêtres et les curés roumains de notre pays de Transylvanie et des parties jointes de la Hongrie, ou leurs suivants avec le paiement des taxes, des nones, des quintes, des quartes, en dépit de ce privilège.* Ne faites pas autrement, et lisant ceci, ne changez pas d'attitude. Ecrit dans notre cité de Bistrita, le 15 mars de l'année 1659 »¹⁸.

Par un autre diplôme de 20 mars 1659, Acatiu Barcsai accorda aussi aux curés roumains du département de Fagaras l'exemption de toute taxe, à l'exception des honoraires des Seigneurs de terre¹⁹.

Lorsque Michel Apaffi, le plus grand ennemi de la religion des roumains se fit prince, le métropolitain Sava essaya l'appivoiser, obtenant de lui le diplôme de confirmation de 23 avril 1662, mais avec la réduction territoriale de la juridiction.

¹⁸ Gh. Sincai, *La Chronique*, 1660.

¹⁹ N. Dobrescu, *Fragments concernant l'Histoire de l'église roumaine*, Budapest, 1905, p. 38-39.

Dans l'année 1663, le métropolitain a obtenu du prince la confirmation du décret de 15 mars 1659 de Acatiu Barsai pour l'exemption du clergé de taxes.

Dans l'année 1668 le métropolitain Sava accompagné par son frère George, avec la permission du prince Apaffi, fit un voyage en Russie à Moscou afin de collecter des fonds pour la reconstruction de la métropole de Belgrade, qui avait été brûlée deux fois par les Turcs et les Tatares. A Moscou les deux frères ont été très bien accueillis par le Tsar Alexie Mihailovici.

Après le retour de Russie a suivi une période difficile pour le métropolitain Sava. Dans son absence le curé de la cour Mihai Tofeus, qui était venu de l'Académie de Wittenberg, a réussi à influencer le prince Apaffi, obtenant de lui le diplôme de 20 février 1669, en consolidant ainsi le diplôme de 1643 et implicitement les conditions imposées au métropolitain Simion Stefan. Mais le métropolitain réclama au prince, en défendant avec ténacité l'indépendance de son église.

Par le diplôme de 20 décembre 1673, Sava Brancovici a réussi à obtenir du prince Apaffi l'exemption de taxes « concernant la situation exploitée des curés roumains » .

Le prince Apaffi publia le diplôme de 14 juin 1674 par lequel il soumet le métropolitain Sava sous les ordres du super intendant Tiszabecsi Gaspar.

Mais en dépit de tout cela il a tenu en 1675 deux grands synodes à Belgrade, établissant des règles disciplinaires au bénéfice des prêtres, indépendants aux décrets d'Apaffi de 1669 et 1674.

Par le diplôme de 30 décembre 1675, le métropolitain Sava assura l'indépendance de l'Eglise¹⁹ roumaine, le plus grand succès du métropolitain²⁰. Il réussit ensuite à obtenir de nouveaux droits stipulés par le diplôme de 12 août 1676. Un autre succès du métropolitain Sava le constitue un nouveau diplôme émis par le prince Apaffi au 20 octobre 1679, par lequel le prince confirme de nouveau les privilèges de l'Eglise Orthodoxe, étant approuvés dans la Diète de Sighisoara de 16 janvier 1680.

Le métropolitain Sava Brancovici poursuivait un grand et saint idéal, *l'unité et l'indépendance de l'Eglise roumaine*.

²⁰ Thalloczy, *Az al-Brakovicsok Szazadok*. 1888, p. 698.

comme uniques moyens pour la conservation de *l'unité nationale du peuple roumain*.

Enfin, mais non pas en dernier lieu on remarque le fait que le premier qui ait mis la question du métropolitain Sava Brancovici fut un sage uni, Augustin Treboniu Laurian, qui écrivait en 1850 même: *Sava le II eme fut l'un des métropolitains plus rares et qui mérite être mentionné parmi les saints*²¹.

Rezumat

Păstorind într-o perioadă delicată din istoria poporului român. Sava Brancovici ca mitropolit al Transilvaniei a reușit prin eminentele sale calități să se impună.

Meritele sale sunt legate de menținerea independenței Bisericii române, neacceptarea celor 15 puncte din diploma lui Rakoczy I. scutirea clerului român de taxe etc.

²¹ A. Treboniu Laurian, *Documents Historiques*. Viene, 1850. p. 129-130.

DOCUMENTE DE ARHIVĂ PRIVITOARE LA CONSISTORIUL EPARHIAL AL EPISCOPIEI DE CARANSEBEȘ (1865-1890)

de Viorel Dorel CIERCIU

Circulara din 26 august 1865 a emanat din consfătuirea ce a avut loc în acea dată, când episcopul Popasu cu unii reprezentanți însemnați ai românilor bănățeni au hotărât convocarea unei ședințe plenare la 23 septembrie a.a., ocazie în care s-au discutat și luat măsuri pentru organizarea provizorie a Consistoriului, conform normelor din 5 aprilie 1782.¹

Ceea ce cunoaștem din protocoalele ședințelor consistoriale este faptul că acest organ de conducere eparhială funcționează din data de 23 septembrie 1865, când Ioan Bartolomei a fost ales secretar, iar avocatul Constantin Rădulescu din Lugoj, fisc consistorial. Prima ședință consistorială s-a ținut chiar în această zi de toamnă cu participarea protopopilor celor șase districte curat românești și a asesorilor consistoriali români onorari din parohiile românești, numiți de episcopul Kengelaț.²

În locul protopopilor sârbi au fost aleși administratori protopopești, care mai târziu au fost numiți protopopi – la Vârșeț, Nicolae Tincu Velia, fost paroh la Secaș, la Biserica Albă parohul din Iam. Iosif Popovici, la Panciova, Simion Dimitrievici, paroh și fost membru al Apelatoriului din Carloviț, la Ciacova, preotul Ioan P. Șeimanu, iar la Caransebeș Nicolae Andreevici.³ Tot la această ședință s-a dispus și transferarea de la Vârșeț la Caransebeș a Institutului Teologic.⁴ Consistoriul eparhial în ședințele sale ordinare și extraordinare când era cazul, rezolva toate problemele administrative și disciplinar-matrimoniale din

¹ C. Brătescu, *Episcopul Ioan Popasu și cultura bănățeană*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1995, p. 40.

² A. Ghidiu, I. Bălan, *Monografia orașului Caransebeș*, Caransebeș, 1909, p. 125.

³ *Ibidem*, p. 173.

⁴ *Ibidem*, p. 174.

episcopie. Activitatea consistorială era foarte intensă, ținând seama mai ales de faptul că acesta s-a reînființat și ca atare problemele de rezolvat erau foarte multe, iar unele extrem de complicate, ca de exemplu despărțirea ierarhică a comunelor mixte, granița militară și tensiunile create de propaganda uniților. Amintim că în cursul anului 1866 asesorii consistoriali s-au întrunit în ședințe de 24 de ori.⁵

Anul 1867 a adus pentru episcopia Caransebeșului două mari pierderi: moartea protopopilor Ioan Marcu al Lugoșului și Nicolae Tincu Velia al Vârșetului, în zilele de 3, respectiv 4 mai. Pentru ca afacerile bisericești să nu sufere în nici un fel, consistoriul în ședința din 11 mai, numește ca înlocuitori pe Ioan Popovici la Lugoș și la Vârșet pe George Peșteanu.⁶

Cu tot "*greul începutului*", consistoriul eparhial provizoriu s-a achitat cu dignitate de toate îndatoririle ce le avea față de episcopie, suplinind absența sinodului eparhial.

Cadrul legislativ bisericesc creat prin intrarea în funcțiune a Statutului Organic, face ca în anul 1870 să se efectueze alegeri ale organelor de conducere bisericească și în episcopia Caransebeșului, la toate nivelele ierarhic-administrative.

Ședința plenară din 9 iulie alege asesorii consistoriali: Iacob Popovici – protopopul Oraviței, Dimitrie Iacobescu – protopopul Mehadiei, Alexandru Ioanovici – protopopul Jebelului. Ioan T. Șeimanu – preot la Voiteg, Atanasie Ioanovici – protopopul Făgetului, Iosif Popovici – paroh la Iam. Nicolae Andreevici – protopopul Caransebeșului, Ioan Popovici – preot la Mercina, George Peșteanu – protopopul Lugoșului, Nicolae Bolocan – preot la Sculea, Nicolae Tătucu – preot la Iablanița, Zaharia Botoșiu – preot la Bocșa Montană, Ilia Câmpeanu – preot la Prigor, Lazăr Țiapu – preot la Zorlențu Mare, Alexandru Popovici – preot la Fizeș, Ioan Petrovici – preot la Giulvăz, Trifon Țăranu – preot la Petroman, Constantin Țepeneagu – preot la Mehadia, Mihail Velceanu – preot la Dognecea, Ioan Pavlovici – preot la Rusova Nouă, Ioan Ștefanovici – preot la Mâtnicu Mare, Ioan Mihailovici – preot la Cărbunari, George Emanuel – preot la Sudriaș, Matei Ignea – preot la Lugoș, Alexandru Ursulescu – preot la Lugoș, Avram Murgu – preot la Petroveselo, Andrei

⁵ A.E.O.C., Protocoalele ședințelor consistoriale 1866 I, 1 – 1769.

⁶ Idem, Protocoalele ședințelor consistoriale 1870, 1-1077.

Bugarin – preot la Cebza, Radu Columba – preot la Berzeasca și Mihail Pocrean – preot la Lugoj.

Ca mireni au fost aleși: Ștefan Antonescu – protojude cercual, Andrei Stolojan, Constantin Rădulescu – avocat. Iulian Ianculescu – perceptor general comitatens, Vicențiu Pop – avocat. Vasiliu Nicolescu – învățător, George Băiașu – neguțător. Ioan Brancovici – neguțător, Dimitrie Popavița – neguțător, Ioan Peția – neguțător, Alexandru Stancovici – neguțător, Ioan Poșta – neguțător și Ioan Bartolomeu – notar consistorial.⁷ Fiecare asesor consistorial a depus jurământul de credință față de Dumnezeu și Biserică, precum și de loialitate către autoritatea politică.

Jurământul clericilor era diferit de cel al mirenilor: *“Eu preotul... pe baza punctului 31 al Protocolului sinodului eparhial din anul 1870 nou ales și întărit asesor consistorial al eparhiei greco-răsăritene române a Caransebeșului, jur pe Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, pe Prea Sfânta Maria și pe toți sfinții lui Dumnezeu că mă voi ține strâns de învățăturile lui Hristos, de tradiția Sfinților Părinți, precum învață Maica noastră Biserică drept-măritoare răsăriteană, luând privință și asupra Statutului Organic bisericesc. Voi rămânea pururea credincios Excelenței Sale Prea Sfințitului Domn Arhiepiscop și Mitropolit al românilor drept măritori răsăriteni Andrei baron de Șaguna precum și Arhiereului meu diecesan Ioan Popasu și legiuitorilor lui urmași, voi păzi nevătămată și neclintită credința către Atot Prea Luminatul împărat și rege apostolic Francisc Iosif și legiuitorilor săi urmași, și voi fi întru toate supus legiuitorilor autorității bisericesti, în ședințele consistoriale îmi voi spune opinia după cea mai bună știință și conștiință în cugetul cel mai curat fără nici o părtinire povățuit de învățăturile Sfintei Scripturi, prescisele canoanelor Sfinților Părinți și de simțul dreptății. Voi păzi secretul dregătoriei mie încredințat și nu voi vorbi în public despre ce s-a hotărât în Consistoriu până acelea nu se vor da publicității. Precum voi păzi acest jurământ și voi îndeplini datorințele mele de asesor consistorial așa să-mi ajute Dumnezeu și să-mi dea mântuirea sufletului meu. Amin!”*⁸

Mirenii depuneau un jurământ mai scurt decât al clericilor, fiind însă coresponsabili de propășirea generală a eparhiei.

⁷ Ședința consistorială plenară din 9 iulie 1870.

⁸ *Ibidem*.

După Statutul Organic, consistoriul este un oficiu eparhial permanent ce se ocupă de administrarea afacerilor episcopiei, a tuturor protopopiatelor și comunelor bisericești aparținătoare. Afacerile proprii ale episcopiei, le rezolvă ca primă instanță, iar cele ale protopopiatelor și parohiilor ca a doua instanță. Paragraful 110 din constituția bisericească definește acest departament administrativ eparhial ca "*organul administrativ și judecătoresc permanent în treburile bisericești, școlare și fundamentale în întreaga dieceză*", iar președintele de drept este episcopul, respectiv arhiepiscopul său mitropolitul. Membrii consistoriului sunt ordinari și onorari, toți numindu-se asesori și având vot decisiv. Asesorii consistoriali nu pot fi înrudiți între ei până la al șaselea grad de rudenie de sânge și al patrulea grad de cuscrie. Asesorii ordinari sunt remunerați fiind socotiți ca funcționari, stând în oficiu permanent, iar cei onorari nu sunt plătiți și participă doar la ședințele consistoriale.

Consistoriul diecezan se împarte în trei senate separate:

- senatul strâns bisericesc;
- senatul școlar;
- senatul epitropesc.

Cauzele care nu se încadrează în sfera de competență a unuia dintre cele trei departamente de lucru sunt supuse dezbaterii în plenul consistorial. Fiecare senat lucrează independent în ședințe separate și ia decizii valide.

Senatul strâns bisericesc se compune din membri ordinari și onorari clerici și un defensor matrimonial care poate fi și mirean. Celelalte două senate au aceeași componență, însă 1/3 sunt clerici și 2/3 mireni. Numărul membrilor fiecărui senat se decide de fiecare sinod eparhial. Un secretar salarizat, care poate fi preot sau mirean îndeplinește formalitățile notariale, iar un arhivar se ocupă de agendele de manipulare a celor trei senate. Consistoriul eparhial are și un fisc consistorial care poate fi și defensor. Sinodul eparhial alege atât asesorii ordinari cât și pe cei onorari. Paragraful 116 stipulează că posturile asesorale ale senatului strâns bisericesc sunt ocupate de asesori aleși de sinod prin vot secret care întrunesc majoritatea absolută de voturi și care ulterior vor fi confirmați de conducătorul eparhial. Asesorii consistoriali la celelalte două senate se aleg în același mod, însă nu ierarhul îi *întărește*, ci voturile majoritare. Cei din senatul bisericesc se aleg pe viață, ceilalți pe legislaturi, putând fi realeși.

Episcopul, după paragraful 118, ca președinte ordinar al consistoriului, poate numi dintre asesorii clerici un vicar sau locțiitor, care în cazuri deosebite poate să-i suplinească absența. Numai după moartea episcopului, acesta are propria sferă de activitate, având să conducă cu consistoriul toate afacerile bisericești până la alegerea noului ierarh. În cazul în care episcopul care moare nu are vicar instituit, locțiitor va fi cel mai vârstnic asesor ordinar cleric.

Defensorul matrimonial, conform paragrafului 119 se denumește prin prezidiul ordinar, iar fiscalul și secretarul consistorial se aleg în sesiune plenară de către consistoriu cu majoritate absolută de voturi a membrilor prezenți din cele trei senate. Asesorii, defensorul matrimonial și secretarul, numai ei sunt după Statutul Organic funcționari definitivi, putând fi *amovați* numai în cazuri de abateri disciplinare.

Paragraful 121 *înșiruire* atribuțiile senatului strâns bisericesc:

- supravegherea strictă a săvârșirii sacramentelor de către preoți și respectarea rânduielilor tipiconale;
- grija ca bisericile să fie târnosite și înzestrate cu toate obiectele de cult necesare serviciilor divine;
- privegherea asupra moralității preoțimii, călugărilor și credincioșilor;
- controlul regulat al matricolelor și buna funcționare a organelor colegiale de conducere bisericască de la parohii și protopopiate;
- construirea bisericilor noi și să țină seama de canoane;
- decide ca instanță a doua cauzele nesoluționate de scaunele protopopești și cele adresate din oficiu;
- asigură conducerea eparhiei în perioadele vacanțelor.

Agendele de lucru ale senatului școlar sunt consemnate la paragrafele 122-131:

- manifestarea unui viu interes pentru bunăstarea și prosperarea școlilor confesionale;
- înzestrarea unităților școlare cu toate cele necesare desfășurării optime a procesului de învățământ;
- supravegherea continuă a moralității profesorilor și învățătorilor:

- dispunerea ca tineretul școlar confesional care frecventează școli comune sau alte confesiuni să învețe doctrina ortodoxă;
- fixarea termenului de examen în cazul ocupării unui post profesoral sau învățătoresc, scop în care numește o comisie examinatoare;
- profesorii de la Institutul Teologic să provină dintre cei ce au trecut examenul în teologie, pedagogie, drept canonic, tipic și cântare bisericească;
- validarea învățătorilor și a profesorilor în posturi;
- taxele examenelor intră în fondul școlar eparhial;
- controlul sau inspectarea școlilor de către comisari consistoriali;
- întocmirea de rapoarte periodice cu starea învățământului confesional din eparhie către sinodul eparhial;
- stăruința pe lângă comunele bisericesti de a se zidi școli, case pentru învățători și asigurarea mijloacelor financiare și materiale necesare unui trai decent al acestora.

Atribuțiile senatului epitropesc sunt punctate de paragrafele 132-137:

- manipularea averii mișcătoare și nemișcătoare a episcopiei, care să fie inventariată cu mare exactitate;
- înzestrarea bibliotecii episcopale cu cărți și administrarea fundațiilor;
- compunerea bugetului anual al episcopiei și prezentarea acestuia spre aprobare sinodului eparhial;
- alegerea casierului și controlorului;
- păstrarea banilor și a hârtiilor de valoare precum și a documentelor realităților și fondurilor în casa de fier;
- eventualele daune ivite în actul de administrare a averii eparhiale vor fi suportate de președintele și asesorii acestui senat;
- îndatorirea de sporire a averii episcopesti și supravegherea cheltuielilor să se facă în limitele bugetare;
- în cazul repauzării episcopului, fiecare senat consistorial desemnează câte doi membri, care imediat după deces vor sigila *dulapurile și odăile* dispunând

cele necesare înmormântării. Urmează inventarierea averii și hârtiilor de valoare ale defunctului episcop, separându-se bunurile personale de cele eparhiale.

Plenul consistorial se compune din membrii reuniți ai celor trei senate și ia hotărâri valide în chestiuni bisericești importante.

În anul 1878, episcopul Ioan Popasu semnează o instrucțiune în unsprezece paragrafe, care prevede sfera de competență a arhivarului și *cancelistului* consistoriului.⁹ Cei doi sunt subordonați secretarului consistorial, iar dacă acesta nu poate rezolva o anumită problemă se va adresa prezidiului consistorial. Cancelaria consistoriului funcționează între orele 8-12 și 14-18, iar dacă volumul de muncă este mare se lucrează și după program. Acești doi funcționari consistoriali depun următorul jurământ:

“Eu... arhivar/cancelist consistorial denumit, jur pe Dumnezeu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, pe Preacurata Fecioara Maria și pe toți sfinții lui Dumnezeu, că voi împlini cu credință, diligență și acuratețe toate datorințele împreunate cu oficiul meu așa cum mi s-a precizat și prescriș acela sau se vor prescrie în viitor prin instrucțiunile ieșite, voi păzi secretul oficiului în toată privința și voi răspunde pe deplin încrederii puse în mine, fiind totdeauna cu cuvenita ascultare și supunere către Prea Sfinția Sa Domnul episcop diecesan și păzind regula hunei cuviințe față cu toți domnii asesori și funcționari consistoriali și diecesani. Așa să-mi ajute Dumnezeu, Preacurata Fecioară Maria și toți sfinții Lui”.

Sinodul eparhial a decis ca membri ordinari salariați ai consistoriului să nu mai ocupe nici un alt oficiu bisericesc sau public, iar asesoriilor onorari să li se plătească cheltuielile de călătorie și o diurnă de 3 fl. După prevederile statutare, consistoriul diecesan trebuie să fie compus din 63 de membri, respectiv câte 21 membri în fiecare senat, dar din cauza lipsurilor financiare, consistoriul caransebeșan a funcționat numai cu 40 de membri, 22 clerici și 18 mireni. Din totalul acestora, doar 3 asesori ordinari au fost salariați, restul fiind doar onorari. Salariile anuale ale personalului consistorial s-au stabilit astfel:¹⁰

⁹ A.E.O.C., Actul nr. 39 din 21 februarie 1878.

¹⁰ Protocolul ședințelor sinodului eparhial al diecezei române greco-orientale de Caransebeș, Tipografia lui Em. Bartalitis, Pesta, 1971, Ședința IV din 8 aprilie 1871, p. 43.

- pentru asesorii ordinari, câte 1.200 fl.;
- pentru secretar 800 fl.;
- pentru fiscal 300 fl.;
- pentru arhivar, protocolist, expeditor 400 fl.

Această sumă anuală de 2.700 fl. pentru plata salariilor consistoriale era luată din fondurile eparhiei. iar în cazul în care nu se puteau acoperi aceste cheltuieli se împrumuta diferența de bani de la deputatul sinodal Antoniu Mocioni.

În vara anului 1871, în ședința V din 9 aprilie a sinodului eparhial, comisia *scrutinatorie*, prin Ațanăsie Marienescu anunță plenului rezultatele alegerilor din nou a asesorialor consistoriali în cele trei senate:

a) Senatul strâns bisericesc – asesor referent salarizat Ioan Petrovici cu 38 voturi; Alexandru Popovici – preot în Fizeș cu 43 voturi; Iosif Giurcovici – preot în Gherman cu 43 voturi; Alexie Popescu – preot în Bocșa Română cu 42 voturi; Nicolae Popovici – preot în Jupan cu 42 voturi; Mihail Pocreanu – preot în Lugoj cu 41 voturi; Mihail Blidariu – preot în Prilipeș cu 41 voturi; Treica Țieranu – preot în Petroman cu 41 voturi; George Andreevici – preot în Caransebeș cu 41 voturi; Ioan Pavlovici – preot în Rusova-Nouă cu 40 voturi; Ioan Ștefanovici – preot în Mânicu Mare cu 38 voturi; Mihail Alexandrovici – preot în Sasca Montană cu 37 voturi; Mihail Popovici – preot în Orșova cu 35 voturi; Ștefan Popovici – preot în Straja cu 29 voturi.

b) Senatul școlar – asesor referent salarizat Ioan Ionașiu cu 43 voturi; George Gașpar – preot în Criciova cu 43 voturi; Mihail Juica – preot în Srediștea Mică cu 42 voturi; Ioan Cocora – preot în Salcița cu 42 voturi; Filip Musta – profesor de teologie cu 36 voturi; Vasile Nicolescu – învățător în Lugoj cu 43 voturi; Constantin Rădulescu – avocat în Lugoj cu 43 voturi; Titu Hațeg – avocat în Lugoj cu 43 voturi; Iulian Ianculescu – perceptor general comitatens în Lugoj cu 43 voturi; Simeon Mangiuca – avocat în Oravița cu 42 voturi; Iosif Novac – învățător în Oravița cu 42 voturi; Ilie Susa – învățător în Nicolinț cu 41 voturi; George Trapșia – căpitan pensionar în Mahedia cu 41 voturi.

c) Senatul episcopesc – asesor referent salarizat Aron Damaschin cu 40 voturi; Dimitrie Blajovan – preot în Sacu cu 40 voturi; Lazăr Țiapu – preot în Zorlențu Mare cu 36 voturi; Alexandru Bugarin – preot în Cebza cu 41 voturi; Nicolae Velovan – preot în Rusberg cu 41 voturi; Antoniu Mocioni cu 43

voturi; Simeon Stoianovici cu 43 voturi; George Băiașiu cu 43 voturi; Ioan Peția cu 43 voturi; Alexandru Stancovici cu 43 voturi; Iosif Seracin cu 42 voturi; Ioan Brancovici cu 43 voturi și Dimitrie Popovicia cu 43 voturi.

Bugetul eparhial a alocat în acest scop următoarele sume de bani:¹¹

- salariile referenților de senate 3.300 fl.;
- salariul secretarului 800 fl.;
- salariul fiscalului consistorial 300 fl.;
- salariul arhivarului, protocolistului, expeditorului 400 fl.;
- trebuințele curente ale cancelariei 300 fl.;
- diurne și spese de călătorie 600 fl. + 350 fl..

Totalul acestor cheltuieli se ridică la suma de 6.452 fl. ceea ce depășea posibilitățile financiare ale episcopiei, însă sinodul a aprobat aceste prevederi financiare în perspectiva de a se descoperi noi surse de venituri care să amortizeze cheltuielile.

Starea financiară precară a făcut ca acest organism bisericesc eparhial să nu poată acorda stipendii unor tineri de țărani săraci care au o „*morală exemplară*” și au trecut examenele cu un *succes eminent*. Cererea colonelului Vicențiu Basarabici, președintele școlii de stat din Uzdin adresată episcopului și consistoriului diecezan de a fi ajutați cu bani de școlarizare copii Ioan Puia Iordan. Ilia Vereșan și Pavel Cocora, nu a primit răspuns pozitiv din cauze obiective.¹² Consistoriul diecezan aproba burse numai studenților, deoarece sumele de bani erau limitate și dieceza avea mare nevoie de tineri învățați. Fiul preotului din Iaz, Petru Ionescu, născut în 29 iulie 1867, a obținut după susținerea examenului de maturitate o bursă consistorială de 500 fl. pe an, urmând cursuri de pedagogie la universitățile germane Eisenach și Iena, iar ulterior frecventând cursurile de teologie la universitatea din Cernăuți.¹³

Nu de puține ori hotărârile consistoriale au fost contestate de către cei vizați, așa încât s-a ajuns la intentarea de procese. Preotul Vincențiu Popovici de la parohia Srediștea Mică,

¹¹ *Ibidem*, pp. 67-69.

¹² A.E.O.C., Actul nr. 73 din 12 august 1885, f.261, 262 și actul nr. 437 din 2 octombrie a.a.

¹³ A.E.O.C., Actul nr. 411 din 19 mai 1889; actul nr. 942 din 22 septembrie 1888; actul nr. 663 din 18 august 1887.

protopopiatul Vârșețului a fost suspendat pe timp de 3 ani de la oficiul preoțesc. Tribunalul regesc din Pesta, prin sentința majestatică din 3 martie 1869 îl absolvă de pedeapsă considerându-l nevinovat, fapt ce-l îndreptățește să ceară repunerea în funcțiune.¹⁴ În sprijinul preotului vin și un mare număr de credincioși, care în data de 4 mai a.a. semnează un atestat din care reiese atașamentul lor față de păstorul sufletesc. Așa cum aflăm din actul consistorial nr. 595 din 26 iunie a.a. instanța de judecată comunică oficial prin actele nr. 155 și 1521 din 28 februarie 1867 că amintitul preot este pus sub cercetare penală, fiind acuzat că a “*pus foc*”, fără însă a se preciza numele pârătorului. Diferendul cu organul diecezan s-a extins prin mireanul Dimitrie Muica, care a cumpărat de la preotul în cauză un lanț de vie și este dat în judecată de către consistoriul diecezan pentru *micșorarea* averii bisericești.¹⁵ Documentele de arhivă nu ne mai oferă date cum s-au sfârșit aceste *controverse*.

C altă situație *delicată* în care a fost pus consistoriul diecezan din Caransebeș este aceea în care mulți credincioși din Satu Nou îi scriu președintelui consistorial că **nu mai au încredere** în acest for bisericesc și se vor adresa autorităților politice și tribunalelor civile.¹⁶ Discordia s-a datorat preotului Trifon Militariu, care din luna mai a anului 1875 a fost numit capelan al tatălui său preotul Pavel, în această comună bisericească, iar după moartea acestuia în virtutea dreptului de succesiune el este paroh.¹⁷ Consistoriul eparhial în ședința din 18 august 1887 nu recunoaște legalitatea succederii capelanului la oficiul de conducător parohial.¹⁸

Epitropii Vasa Beca, Radu Mihailov și notarul parohial Petru Lințu reclamă în data de 21 februarie 1889 consistoriului eparhial că preotul Militariu a *împărțit* suma de 5.000 fl. din averea bisericii cu *epitropii săi* ilegali, Lazăr Roșculeț, Nica Balnojan și George Pomană și a mai ridicat din lada de bani încă 2.000 fl. pretinzând că biserica îi este îndatorată. Acutizându-se tensiunile, consistoriul prin actul nr.117 din 19 februarie a.a. se

¹⁴ A.E.O.C. Epistola din 15 mai 1869, f.579, 580.

¹⁵ A.E.O.C., Actul nr. 341 din 2 noiembrie 1867.

¹⁶ A.E.O.C., Epistola din 11 martie 1889.

¹⁷ A.E.O.C., Cererea de recurs adresată consistoriului mitropolitan de către preotul din Satu Nou în data de 6 decembrie 1887.

¹⁸ A.E.O.C., Actul nr. 636 din 18 august 1887.

adresează în termeni categorici protopopului tractual să ia toate măsurile necesare stingerii vrajbei din această comună bisericească, fiind altfel o posibilă amenințare la adresa ortodoxiei din zonă.

Deși scaunele protopopești erau *sufocate* de exhibite provenite de la parohii spre soluționare – de exemplu în anul 1883 cele 10 protopopiate au rezolvat 4.433 de cauze disciplinare și matrimoniale, așa cum reiese din protocoale având de rezolvat foarte multe acte curente: anul 1877-1034; anul 1879.945; anul 1880-953; anul 1882-934; anul 1883-752; anul 1884-883; anul 1885-900; anul 1887-1.148; anul 1888-1.152.

Episcopul Ioan Popasu încheie o înțelegere cu redacția ziarului *Albina*, care apare la Viena, de trei ori pe săptămână începând cu data de 27 martie 1866, iar din 16 iulie 1869 se tipărește la Pesta¹⁹, care consta în publicarea gratuită a actelor oficiale ale consistoriului diecezan din Caransebeș.²⁰ În colectivul de redacție al acestui ziar pentru românii din Transilvania era și Vinčențiu Babeș.

Consistoriul diecezan al episcopiei Caransebeșului având în structurile sale organizatorice oameni de înaltă ținută morală a contribuit efectiv la propășirea spirituală și economică a Bisericii din Banat.

Résumé

La circulaire de 26 août 1865 provient de la consultation qui a lieu au même moment où l'évêque Popasu et quelques représentants importants des Romains de Banat ont décidé la convocation d'une reunion plénière, le 23 septembre, quand on a discuté l'organisation provisoire du Consistoire, conformément aux normes de 5 avril 1782. Les protocoles attestent que ce département épiscopal fonctionne à partir de 23 septembre 1865, lorsque Ioan Bartolomei a été élu secrétaire, et l'avocat Constantin Rădulescu de Lugoj fisc du consistoire. Malgré les difficultés du début, le consistoire épiscopal provisoire s'est acquitté dignement de toutes les obligations envers la diocèse, en suppléant l'absence

¹⁹ I. Hangiu, *Dicționar al presei literare românești (1790-1982)*. Editura Științifică și Enciclopedică. București, 1987, p. 29.

²⁰ A.E.O.C.. Actul nr. 948 din 26 noiembrie 1870.

du synode épiscopal. Le cadre législatif ecclésiastique, créé par l'entrée en fonction du Statut Organique, détermine, en 1870, l'élection des organismes dirigeants ecclésiastiques dans l'évêché de Caransebeș, à tous les niveaux hiérarchiques-administratifs. Le consistoire c'est un office épiscopal permanent, qui s'occupe de l'administration des affaires de l'évêché, de tous les protopopiats et des communes ecclésiastiques qui appartiennent à ceux-ci. Les affaires de l'évêché sont résolues en première instance, et celles des protopopiats et des paroisses, en deuxième instance. Le consistoire de la diocèse se partage en trois sénats séparés: étroit ecclésiastiques, scolaire et administratif. Chaque sénat travaille indépendamment en séances séparées et prend des décisions valides. La totalité des membres du consistoire prend des décisions valides en questions ecclésiastiques importantes. Le consistoire de l'évêché de Caransebeș, étant composé de membres d'une haute tenue morale, a contribué au progrès spirituel et économique de l'Eglise de Banat.



ISSN : 1453-7652

Ediția Universității de Vest Timișoara 2002
<https://biblioteca-digitala.ro> / <https://anale-seriateologie.ro>