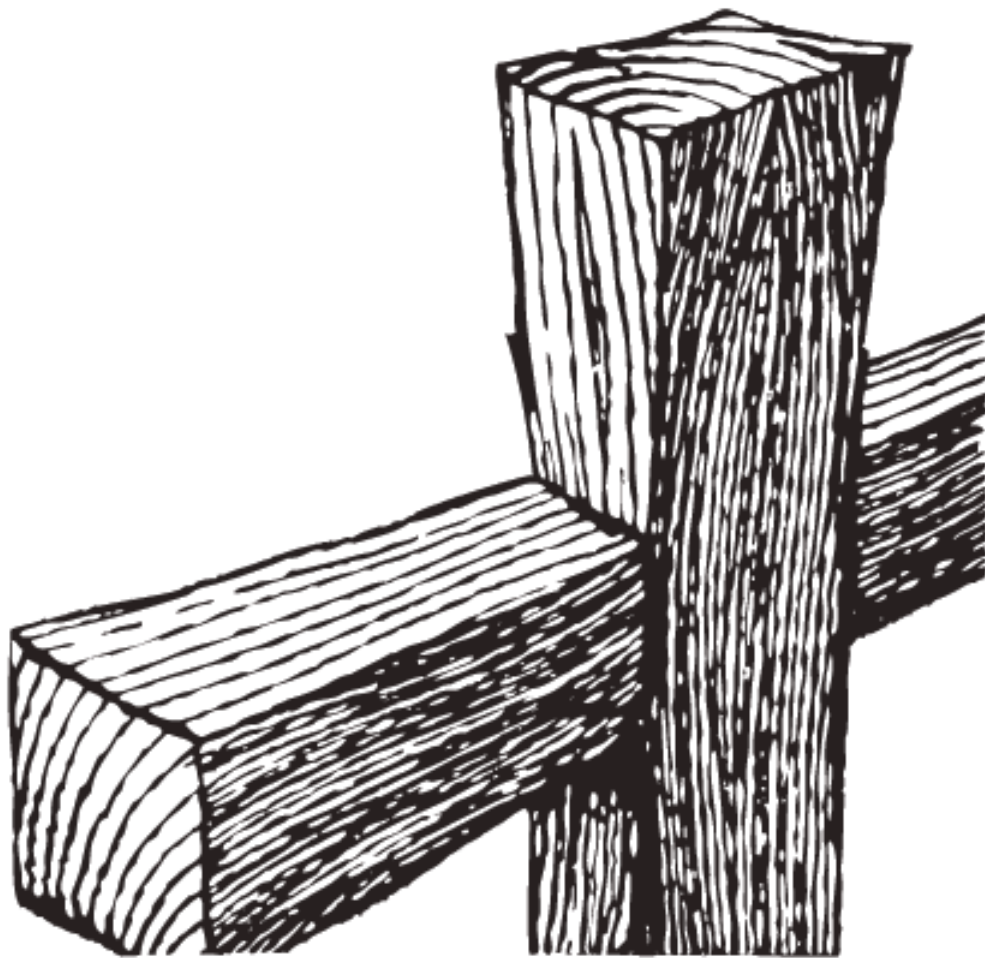




STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA GRAECO- CATHOLICA VARADIENSIS

1/2010

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ–BOLYAI

THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

1

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

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

FLORIN BUDĂU, Despre gândurile răutății și perioada pregătitoare a postului mare * <i>The Evil Thoughts and the Preparing Period of the Lent.</i>	3
ALEXANDRU BUZALIC, Teologia Sâmbetei mari în <i>Ad inferos</i> * <i>La théologie du Samedi Saint dans Ad inferos</i>	11
OCTAVIAN DUMITRU FRINC, Le fonti dei canoni del CCEO sul protopresbitero * <i>Izvoarele canoanelor CCEO cu privire la protopop</i>	31
IULIAN HOTICO, The Problems of the Modern European Family * <i>Problemele familiei europene moderne</i>	57
OVIDIU RĂNESCU, Dogma Neprihănitei zămisliri, adevăr de credință sau „erezie papală”? * <i>Il dogma dell’Immacolata Concezione, verità di fede o “eresia papale”?</i>	79
ERNST CHRISTOPH SUTTNER, Das Dokument der Kath.-Orth. dialogkommission von Balamand. Mit der überschrift: „der uniatismus – eine überholte unionsmethode - und die derzeitige suche nach der vollen gemeinschaft“ * <i>The Document of the Catholic – Orthodox Commission from Balamand Entitled “Uniatism – an Old Fashioned Way and the Actual Search of the Complete Communion”</i>	99
IOAN CRISTIAN TISELIȚĂ, Le pardon chez Jean Paul II, en tant que l’amour plus fort que le peche * <i>Forgiveness in John Paul 2nd’s Teachings, as a more Powerful Love than the Sin</i>	117
VASILE TRIFOI, l’Eucaristia: dal raduno dell’assemblea alla litania intensa * <i>The Eucharist: From the Reunion of the Assembly to the Unceasing Litany</i>	125

STUDIA PHILOSOPHICA

- GABRIELA LUNGU, Il testimone Geo Jozs: lettura din *una lapide in via Mazzini* di Giorgio Bassani * *The Geo Jozs Testimony: the Reading of Giorgio Bassani Tombstone on Via Mazzini* 143
- ROSA MARIA MARAFIOTI, L'efficacia dialogica del virtuale. L'ipertesto quale multidimensionale espressione del reale * *The Dialogante Efficiency of the Virtual. The Hypertext as the Multidimensional Expression of the Real*..... 153
- GELU SABĂU, Biserică și Stat în orient și occident. Cele două cetăți și conflictul celor două puteri * *Church and State in Orient and in Occident. The Two Citadels and the Conflict between the Two Force* 173

STUDIA PAEDAGOGICA

- FLORICA BODEA, La coltivazione di una cultura scolastica incline ad imparare tramite la scoperta (inquiry based learning) * *Cultivarea unei culturi școlare favorabile învățării prin descoperire (Inquiry based learning)*..... 193
- EUGEN JURCA, Autenticitatea în credință * *The Authenticity in Faith*..... 207

STUDIA HISTORICA

- OVIDIU HOREA POP, Considerații cu privire la secularizare și anticlericalism (I) * *Alcune considerazioni sulla secolarizzazione ed anticlericalismo*..... 215
- SILVIU-IULIAN SANA, Contribuții la biografia unui ierarh orădean. Episcopul dr. Iuliu Hirțea (1914 – 1978) * *Contributions to the Biography of a Hierarch from Oradea. Bishop PhD Iuliu Hirțea (1914 – 1978)* 225

RECENZII

- Andrei Marga** - *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Eikon, Cluj-Napoca 2010 (ALEXANDRU BUZALIC) 239
- Paul Evdokimov** - *Une vision orthodoxe de la théologie morale. Dieu dans la vie des hommes* [col. *Patrimoines – Orthodoxie*], Les Éditions du Cerf, Paris 2009, 193 p. (CORNEL DÎRLE)..... 242
- Bernard S. Jackson** - *Essays on the Halakhah in the New Testament* („Jewish and Christian Perspectives Series”, vol. 16), Brill, Leiden-Boston, 2008, 264 p. (CORNEL DÎRLE)..... 244
- Michael J. Vlach** - *The Church as a Replacement of Israel: An Analysis of Supersessionism* [col. EDIS – Edition Israelogie, 2], Editura Peter Lang, Frankfurt am Main 2009, 221p. (CORNEL DÎRLE)..... 245

STUDIA THEOLOGICA

DESPRE GÂNDURILE RĂUTĂȚII ȘI PERIOADA PREGĂTITOARE A POSTULUI MARE

FLORIN BUDĂU

SUMMARY. *The Evil Thoughts and the Preparing Period of the Lent.* The Church is concerned during the Liturgical year to involve all the aspects that can help to the man's conversion. In this way, the preparing period of the Lent will guide the faithful for the fight he will have against the temptations and the sin. This fight that the faithful will have to carry not only during the Triode period, but also during his entire life, the monks identified as the fight against the evil thoughts. During the preparing period of the Lent the three sins or chieftain of the evil are put in front. These ones and the remedies which the Church proposes are evidenced especially in the Gospels of the four Sundays of this period. This study wants to be an introduction to this spiritual problem as well as an historical essay to determine the formation of this period from the liturgical point of view.

Keywords: Lent, evil thoughts, preparing period, heart, Maxim the Confessor

I. Lupta împotriva gândurilor rele

1.1. Noțiuni generale

"Toată lupta omului are loc în gânduri - spun omiliile duhovnicești atribuite sfântului Macarie cel Mare - pentru a tăia materia gândurilor rele".¹ Izvorul acestor gânduri rele și al tuturor celorlalte păcate care se nasc din ele este *filautia* sau iubirea egoistă de sine. Toate patimile provin din aceasta.²

În "Tratatul practic", Evagrie Ponticul face distincție între războiul demonilor cu oamenii din lume și cel cu monahii. În acest sens el arată: "împotriva celor care trăiesc în lume, demonii luptă prin lucruri"³. Se poate spune despre acest război că este unul extern. Impactul cu lucrurile, face ca în om să se nască patimile. Principalul mod de a rezista patimilor pe acest teren este înfrânarea, renunțarea la lucruri. Clement Alexandrinul definește astfel înfrânarea: "înfrânarea este o dispoziție de a nu depăși niciodată ceea ce pare a fi în concordanță cu dreapta rațiune"⁴. Dar, împotriva monahilor, demonii luptă cel mai adesea prin gânduri,

¹ Macarie cel Mare, *Omiliile duhovnicești 6*, în *PSB 32*, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 122 .

² Isaac Șirul, *Cuvinte despre nevoiță*, 71, Ed. Buna Vestire, Bacău, 1997, p. 312.

³ Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 85.

⁴ Clement Alexandrinul, *Scrieri*, partea a II-a, în *PSB 5*, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 153.

fiindcă lucrurile le lipsesc din pricina singurătății.⁵ Acesta este, așadar, războiul gândurilor, adică războiul care se duce în interior și este și cel fundamental, pentru că el atinge rădăcina păcatelor.

În această privință, Sf. Maxim Mărturisitorul ne îndeamnă să nu întrebuițăm rău ideile, ca să nu fim siliți să întrebuițăm rău și lucrurile. Căci, spune el, de nu vom păcătui mai întâi cu mintea, nu vom păcătui nici cu lucrul.⁶

Din cele spuse anterior, se poate observa faptul că adevărata luptă se duce împotriva gândurilor răutății. Dar, desigur, nu toate gândurile sunt rele, fiindcă nu toate sunt un obstacol în calea cunoașterii lui Dumnezeu, ci numai cele "care asaltează intelectul, pornind de la partea irascibilă și concupiscentă a sufletului și care sunt contrare firii"⁷. Dacă gândul rău e sămânța păcatului, gândului bun i se atribuie paternitatea virtuților.⁸ În inimă trebuie cultivate, deci, gândurile bune.⁹

Pentru a putea face distincție între un gând simplu și un gând care devine patimă, într-un mod cât mai clar, iată un text caracteristic al Sf. Maxim Mărturisitorul: "Altceva este lucrul, altceva este înțelesul lui și altceva patima. Lucrul este de pildă: bărbat, femeie, aur, ș.a.m.d.; înțelesul este amintirea simplă a ceva din cele de mai sus, iar patima este iubirea nerațională sau ura fără judecată a ceva din cele de mai înainte. Deci lupta noastră este împotriva patimei"¹⁰. Tirania demonului asupra oamenilor se exercită mai cu seamă prin intermediul patimilor, amintirile pătimase furnizând materia principală a gândurilor rele.¹¹ La rândul său, Evagrie precizează despre aceasta: "Dacă avem amintiri pătimase, aceasta se datorează faptului că de la bun început am primit lucrurile în noi cu patimă; și invers: despre lucrurile pe care le-am primit în noi cu patimă vom avea amintiri pătimase. De unde: cel care a învins demonii aflători în treabă, nici nu se sinchisește de lucrările lor. Căci războiul nematerial este mai greu decât cel material"¹². Făcând referire la faptul că: "din inimă ies gândurile rele" (Mt. 15,12), el precizează faptul că originea unui gând rău nu poate fi nici Dumnezeu nici îngerii, nici firea, ci numai demonii și hotărârea liberă a omului.¹³

1.2. Grade ale pătrunderii unui gând rău în inimă

Părinții spirituali răsăriteni disting anumite grade ale pătrunderii unui gând rău în inimă.

⁵ Evagrie Ponticul, *op. cit.*, p. 86.

⁶ Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, în FR 2, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947, p. 71.

⁷ Cf. Evagrie Ponticul, *Kephalaigagnostica VI*, 83, Ed. Guillaumont, p. 253, în Tomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creștin*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 273.

⁸ Cf. Grigorie al Nyssei, *Scrieri*, partea I, în PSB 29, Ed. IBMBOR, București, 1983, p. 39.

⁹ Cf. Dorotei, *Învățăturile lui Ava Dorotei*, XE, în FR 9, Ed. IBMBOR, București, 1980, p. 601.

¹⁰ Cf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 85.

¹¹ Tomàs Spidlik., *op. cit.*, p. 276.

¹² Evagrie Ponticul, *op. cit.*, p. 76.

¹³ Idem, p. 90.

Mai întâi este *sugestia*, care este "o simplă idee sau imagine sugerată minții sau inimii"¹⁴ de către demon. După sugestie vine *însoțirea*, care se exprimă în faptul de a conversa cu gândul sugerat.¹⁵

În această ispitire, păcatul îl constituie "consimțirea la plăcerea oprită pe care o propune gândul"¹⁶. După cum s-a putut observa, războiul lăuntric este hotărâtor în privința consimțământului, fiind plasat înainte sau după acesta.¹⁷ Sfârșitul acestui drum al ispitei este captivitatea, antrenarea violentă a inimii, patima, un obicei vicios, devenit o *a doua natură* și produs de o lungă serie de consimțăminte.¹⁸

Această ordine este comună în Răsărit¹⁹, dar există și unele diferențe, cum ar fi de exemplu la Sf. Ioan Scărarul, unde ordinea este: sugestie, însoțire, consimțământ, robie, luptă, patimă.²⁰ Filotei Sinaitul numește numai patru trepte ale acestei ispitiri: sugestie, însoțire, robie și patimă.²¹

Din Occident, Tomâș Spidlik amintește pe Fericitul Augustin, cu triada: sugestie, delectare, consens, dar pe lângă acestea și el vorbește de luptă, de fapta păcătoasă, de obișnuința în rău.²²

Sfinții Părinți arată că *sugestia* este cuvânt gol, sau imagine a ceea ce ni s-a întâmplat mai de curând și care pătrunde în minte. *Însoțirea* este cugetarea, cu sau fără de patimă la ceea ce ni s-a arătat în minte. *Consimțământul* este înclinarea sufletului cu plăcere spre ceea ce i s-a arătat. *Robirea* este o silnică și ne consimțită arestare a inimi, sau o statornică alăturare de ceea ce i s-ar fi întâmplat, și pierire a prea-bunei noastre așezări. Aceiași părinți au stabilit că lupta este egalitatea de forțe între cel care este ispitit și cel care ispitește, conform căreia sufletul învinge sau este învins, după cum îi este voia. În fine, ei spun că patima este cu adevărat viciul care s-a cuibărit de multă vreme în suflet și care, prin deprindere, l-a condus spre o astfel de obișnuință cu păcatul încât de bună voie și cu plăcere îi devine sclav.²³

1.3. Despre cele opt gânduri ale răutății

"Toate gândurile demonice introduc în suflet reprezentările lucrurilor sensibile"²⁴; "demonii îi cunoaștem după gânduri, iar gândurile le cunoaștem după lucruri"²⁵. Aceste considerații l-au făcut pe Evagrie să întemeieze discernământul gândurilor pe o bază schematică. "Gândurile cele mai generale, în care se cuprind

¹⁴ Ioan Damaschin, *Cuvânt minunat și de suflet folositor*, în FR 4, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 191.

¹⁵ Să o facem sau să nu o facem?

¹⁶ Evagrie Ponticul, *op. cit.*, p. 104.

¹⁷ Idem, p. 102.

¹⁸ Tomâș Spidlik, *op. cit.*, p.300

¹⁹ Idem., p. 278.

²⁰ Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1994, p. 317.

²¹ Cf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, în FR 4, Sibiu, 1948, p. 117.

²² Tomâș Spidlik, *op. cit.*, p. 278.

²³ Ioan Scărarul, *op. cit.*, pp. 317-318.

²⁴ Cf. Evagrie Ponticul, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, în FR 1, 1999, p. 63 .

²⁵ Evagrie Ponticul, *op. cit.*, p.82.

toate celelalte, sunt în număr de opt. Primul este gândul lăcomiei; după el vine cel al preacurviei; al treilea este cel al iubirii de arginți; al patrulea este gândul tristeții; al cincilea, al mâniei; al șaselea, al acediei; al șaptelea, al slavei deșarte; al optulea, al trufiei. Faptul că toate aceste gânduri ne tulbură sau nu sufletul, nu ține de noi; faptul, însă, că ele pot veni mai devreme sau mai târziu, ori că stârnesc sau nu patimi, ține de noi".²⁶ După cum precizează Evagrie, cele trei ispitiri pe care le-a suferit Isus în pustiu au fost, succesiv, cea a lăcomiei pântecelui, a iubirii de arginți și a slavei deșarte.²⁷ Aceste trei gânduri ale răutății ar constitui, deci, baza schemei, toate celelalte legându-se de unul sau de altul dintre acestea. "Căci este cu neputință să cadă cineva în mâinile gândului curviei dacă n-a fost doborât întâi de lăcomia pântecelui. Precum nu poate tulbura mânia pe cel ce nu luptă pentru mâncări sau bani, sau slavă. Și este cu neputință să scape de gândul întristării cel ce nu s-a lepădat de toate acestea. Scurt vorbind, este cu neputință să cadă omul în puterea vreunui gând rău dacă n-a fost rănit mai întâi de acele căpetenii ale lor".²⁸ De trei feluri sunt căpeteniile diavolilor care se împotrivesc lucrării noastre. Lor le urmează toată tabăra celor de alt neam.²⁹ La rândul său, Ioan Scărarul face și el această distincție între cele opt gânduri ale răutății: "Cel care a nimicit trei din cele opt păcate mari, împreună cu ele a nimicit și pe celelalte cinci. Cel care însă nu s-a interesat de acestea, nu poate birui pe nici unul"³⁰.

Din cele spuse până aici, se poate deduce că unii dintre diavolii care cheamă sufletele spre păcat prin gândurile cele necurate, aduc cu ei poftele lăcomiei pântecelui, alții strecoară în suflet iubirea de argint și, în sfârșit, alții ne momesc cu slava de la oameni.

2. Perioada pregătitoare a Postului Mare

2.1. Noțiuni generale

Timpul care cuprinde și perioada pregătitoare a Postului Mare, se numește al Triodului și ține de la Duminica Vameșului și Fariseului, cu tei săptămâni înainte de începutul Postului Mare, până la Duminica Paștilor, având un total de zece săptămâni. Primele trei săptămâni din această perioadă alcătuiesc vremea de pregătire sufletească în vederea începerii Postului Mare, iar restul de șapte săptămâni - adică însuși postul Paștilor - este vremea de pregătire, prin pocăință, post și rugăciune, pentru marea sărbătoare a învierii, precedată de amintirea Patimilor Celui ce s-a răstignit pentru noi.³¹

Triodul este compus din trei părți: perioada pregătitoare, Postul Mare propriu-zis și Săptămâna Mare, care îl introduc, treptat, pe credincios în viața întru Hristos până în punctul ei ultim, Crucea.³²

²⁶ Idem., p. 43.

²⁷ Cf. Evagrie Ponticul, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, în *FR I*, 1999, p. 62.

²⁸ Ibid.

²⁹ Idem., p. 79.

³⁰ Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 406.

³¹ Ene Braniște, *Liturgica generală*, Ed. IBMBOR, București, 1993, p. 134.

³² Makarios Simonopetrul, *Triodul explicat*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 292.

Structura actuală a Triodului păstrează urmele principalelor etape ale constituirii ciclului liturgic mobil, revelând, în acest mod, profunda continuitate și armonie care au călăuzit complexa și agitata istorie a cultului bizantin.

Originea triodului se confundă cu cea a postului pregătit în vederea Paștelui. Până în sec. III, acest post pascal avea lungime variabilă, după comunități, cel mai adeseori limitându-se la o zi sau două înainte de Paște.³³ Cu cât distanța de epoca apostolică va crește, cu atât necesitatea purificării pentru pregătirea cu vrednicie în vederea Paștelui se va impune ca și corolar al martiriului. Această înflăcărare în ce privește extinderea postului se lega de dorința fiecăruia de a se uni cu Hristos, nu numai în patima Sa, dar și în toate episoadele vieții sale pământești. Ca urmare a acestor practici, de înaltă pioșenie, postul pascal n-a întârziat să se extindă până la cele 40 de zile, care alcătuiesc astăzi Postul Mare propriu-zis și imitarea postului lui Hristos în pustiu.³⁴ În timpul perioadei cuprinse de la extinderea postului Săptămânii Mari până la fixarea Postului Mare, bizantin, actual, fixarea duratei postului a variat mult, fiind condiționată atât de rațiuni spirituale cât și istorice.

Așadar, trebuie să distingem între rațiunile istorice ale instituirii Duminicilor și perioadelor, ca și ale celor trei săptămâni pregătitoare și ale funcției lor spirituale. Odată intrate în Triod, acestea au fost asimilate ansamblului, putând dobândi o semnificație extrem de diferită de cea pentru care au fost instituite.

Potrivit cercetărilor de specialitate, se poate stabili perioada de încheiere a Triodului între sec. VII-IX, mai adăugându-i-se unele cântări chiar prin sec. XIV.³⁵

Astfel, perioada pregătitoare s-a extins progresiv de la a opta săptămână de post-actuala săptămână a Lăsatului de brânză - până la a zecea săptămână înainte de Paște, instituită definitiv abia în sec. XII, și care a completat ciclul actual. Dar, în planul funcțional, adică al iconomiei spirituale a Triodului, trebuie mers de la Duminica Vameșului și Fariseului până la Duminica Lăsatului de brânză pentru a înțelege cum anume această perioadă, instituită inițial din rațiuni mai cu seamă politice, s-a armonizat cu ansamblul Postului Mare, ca o pregătire treptată în vederea postului și pocăinței.³⁶

În acest studiu trebuie, așadar, să distingem între aspectul istoric, care pleacă de la Săptămâna Lăsatului de brânză, mergând până la adăugarea finală a Săptămânii Vameșului și Fariseului, și aspectul spiritual, care începe odată cu Duminica Vameșului și Fariseului.

2.2. Determinarea istorică a perioadei pregătitoare a Postului Mare

Potrivit cronografiei lui Teofan (scrisă între anii 810/811-814/815), Săptămâna Lăsatului de carne ar fi fost instituită în sec. VI. Astfel, poporul Constantinopolului ar fi impus împăratului Iustinian postirea unei săptămâni suplimentare, abținându-se

³³ Cf. Irineu al Lyonului, la Eusebiu al Cesareei, *Istoria bisericească* V, 24, 12, în Makarios Simonopetritul, *op. cit.*, p. 293.

³⁴ Makarios Simonopetritul, *op. cit.*, p. 20.

³⁵ Todor Nichifor, *Despre geneza și prezența Triodului în Biserica noastră*, în *MA*, nr. 4-6, Sibiu, 1970, pp. 280-294.

³⁶ Makarios Simonopetritul, *op. cit.*, p. 294.

spontan de la carne, contrar ordinelor împăratului.³⁷ E probabil că termenul de "Duminica Lăsatului de carne", să nu espundă actualei săptămâni, a noua înainte de Paște, ci să fi ocupat locul "Duminicii Lăsatului de brânză", pregătind astfel instituirea definitivă a săptămânii Lăsatului de brânză, încadrate de aceste două duminici.³⁸ Mai corect, Sinaxarul Triodului situează, însă, această introducere în epoca lui Heraclie, semnalându-se că adevăratul motiv al extinderii perioadei pregătitoare stă în zelul credincioșilor de a se pregăti cum se cuvine în vederea Postului.³⁹

În acea epocă, disputele între adepții unui Post Mare, de șapte sau opt săptămâni, au atins apogeul în Palestina.⁴⁰ Este vorba despre sistemul după care se calculau zilele de post. Astfel, se distingeau două sisteme principale de calcul: sistemul palestinian și sistemul antiohian. Sistemul de calcul palestinian cuprindea șase săptămâni ale Postului Mare, incluzând în acestea Săptămâna Mare și zilele nepostitoare, oprindu-se în Joia Mare, permițând, astfel, distincția între Postul Mare și postul pascal originar, de două zile. În evaluarea celor 40 de zile, acest sistem de calcul lua în considerare mai degrabă intervalul de timp decât zilele efectiv postite.⁴¹ Aproape în același timp s-a constituit sistemul de calcul antiohian, care excludea din cele 40 de zile, zilele nepostite și postul pascal. Acesta lua în considerare numai zilele de post efective, contribuind, prin acest fapt, la prelungirea perioadei pregătitoare în vederea Paștelui astfel încât să o facă să corespundă celor 40 de zile ale lui Hristos în pustie, distincte de Săptămâna Patimilor. Localizat mai întâi în Asia Mică și Constantinopol, acest sistem de calcul n-a întârziat să înlocuiască tipul palestinian, extinzându-se, în cursul sec. IV-V, în întreg Răsăritul bizantin.⁴²

Totuși, această săptămână de pregătire în vederea postului s-a păstrat fiindcă permitea armonizarea practicilor Constantinopolului și Ierusalimului și convenea perfect credincioșilor care voiau să se pregătească treptat în vederea Postului Mare. La Constantinopol, această săptămână de pregătire s-a văzut acum încadrată de vechea "Duminică a Lăsatului de carne" și de Duminica Lăsatului de brânză, care încheia săptămâna de pregătire, servind astfel drept deschidere solemnă a postului.

În sec. IX-X Constantinopolul a fost centrul în care perioada pregătitoare s-a extins cu încă două săptămâni suplimentare. Însă numai în sec. XII aceasta din urmă și-a găsit definitiv forma actuală, prin introducerea Duminicii Vameșului și Fariseului.⁴³

E greu de știut dacă temele acestor două duminici, Judecata de Apoi și Izgonirea din rai, au fost legate de ele încă de la originea lor. Lectura din Mt. 25, pericopa evanghelică despre Judecata de Apoi, se găsește la Constantinopol în sec. X, pentru Duminica Lăsatului de carne, dar Duminica Lăsatului de brânză era pe atunci închinată memoriei marilor apărători ai credinței împotriva monofizitismului,

³⁷ Karabinov I., *Postnaia Triod*, Skt. Petersburg, 1910, p. 292, în Makarios Simonopetrilul, *op. cit.*, p. 295.

³⁸ Rahlfs A., *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche*, în, Makarios S., *op. cit.*, p. 295.

³⁹ *Triodul*, ed. VII, București, 1970, p. 35.

⁴⁰ Cf. Rahlfs, *ort. cit.*, p. 110, în Makarios Simonopetrilul, *op. cit.*, p. 295.

⁴¹ Makarios Simonopetrilul, *op. cit.*, pp. 20-21.

⁴² Karabinov, *op. cit.*, p. 15, în Makarios Simonopetrilul, *op. cit.*, p. 21.

⁴³ Idem., p. 21.

Flavian și Leon, Marcian și Pulcheria, fund în realitate o pregătire în vederea sărbătorii restabilirii cultului icoanelor.⁴⁴

Putem, deci, presupune că autorii Triodului au dat Duminicii lăsatului de brânză o semnificație adaptată introducerii în Postul Mare, inspirându-se din duminica anterioară și completând tema eshatologică a acesteia, printr-o evocare a celeilalte extremități a istoriei mântuirii: astfel asociate, sfârșitul și originea timpului pregătesc recapitularea timpului și istoriei în perioada Postului Mare.

Spre sfârșitul secolului IX, manuscrisul Patmos 266 al Typiconului Marii Biserici indică, pentru perioada pregătitoare, nu numai Sâmbetele și Duminicile Lăsatului de brânză și ale Lăsatului de carne, dar și o "Duminică înaintea Lăsatului de carne", având ca lectură evanghelică parabola fiului risipitor.⁴⁵ Această preocupare a bizantinilor de a pregăti intrarea în Postul Mare, prin două săptămâni de post parțial, s-a extins deopotrivă și la o pregătire spirituală.

Perioada pregătitoare e, așadar, structurată după imaginea ciclului complet al Postului Mare în două cupluri simetrice și complementare, rânduite astfel în vederea intrării treptate în post.⁴⁶

2.3. Pregătirea spirituală

Parabola fiului risipitor rezumă toate etapele convertirii și ale pocăinței, cerute în timpul Postului Mare. Începând din sec. XI, ea a fost completată de memorarea parabolei vameșului și fariseului, a cărei importanță spirituală o vom evoca mai jos.

Parabola vameșului și fariseului își dobândește întreaga valoare în iconomia spirituală a Triodului. Așezată la intrarea în Postul Mare, ea îl previne pe credincios împotriva slavei deșarte, la care l-ar putea expune eforturile sale ascetice. Ca întreaga cateheză iconografică, învățătura despre smerenie are rolul de a echilibra regulile postului și ale ascezei, pe care le prevede tipicul, punând în evidență dimensiunea lor spirituală. Aceasta pentru că fariseul era într-adevăr un *drept* care postea două zile pe săptămână și păzea Legea, așa cum un creștin zelos ar putea păzi cu strictețe regulile tipicului, dar s-a umplut de slavă deșartă, slăvindu-se cu faptele sale⁴⁷ și judecând pe aproapele său: vameșul⁴⁸. De atitudinea aceasta trebuie să fugim încă de la începutul parcursului ascetic⁴⁹, pentru a putea primi darurile spirituale ale virtuților, pe care le vom fi practicat în timpul Postului Mare, ele trebuind ținute ascunse în inimă⁵⁰, evitând cu toată atenția judecarea aproapelui⁵¹. Slava deșartă este o patimă care îl pândește pe creștin de la începutul până la sfârșitul postului.

⁴⁴ *Le Tipikon de la Grande Eglise*, ed. J. Mateos, Roma, 1962, pp. 2-3 și pp. 8-9, în Makarios, *op. cit.*, p. 296.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Makarios Simonopetritul, *op. cit.*, pp. 296-297.

⁴⁷ Duminica Vameșului și Fariseului (Utrenie cântarea 7 stihira 3)

⁴⁸ Duminica Vameșului și Fariseului (Utrenie cântarea 9 stihira 3)

⁴⁹ Duminica Vameșului și Fariseului (Utrenie cântarea 6 stihira 2)

⁵⁰ Miercuri săptămâna IV (Vecernic Doamne strigat-am stihira 2)

⁵¹ Rugăciunea sf. Efrem, Duminica Lăsatului sec de carne (Utrenie Laude stihira 3)

Faptul că evocarea acestei parabole e prezentă în idiomele Săptămânii a IV-a din Postul Mare, nu este o simplă arătare a structurii primare a Triodului; ea aduce aminte de necesitatea observării și perseverării în fuga de slava deșartă a fariseului și în imitarea smereniei vameșului. Căci *dreptul* trebuie să fie din ce în ce mai atent să nu se slăvească pe sine, atribuindu-și și e și virtuțile⁵².

Nu numai la început, ci în toată perioada Triodului, ascetul trebuie, prin urmare, să învețe să imite smerenia vameșului: "Să nu ne rugăm, fraților, ca fariseul, căci cel ce se înalță pe sine se v-a smeri; ci să ne smerim înaintea lui Dumnezeu ca vameșul, prin postire, strigând: Dumnezeule, milostivește-Te spre noi păcătoșii!"⁵³.

Începând din Duminica Fiului Risipitor, adică din a doua duminică a perioadei pregătitoare a Postului Mare, fiecare creștin trebuie să se identifice spiritual cu fiul risipitor⁵⁴, spre a parcurge personal etapele întoarcerii acestuia la Tatăl în timpul Postului Mare.

Pentru iunografii bizantini, Postul Mare e înainte de toate "vremea pocăinței"⁵⁵. Căința e atât de strâns unită cu postul și asceza, încât expresiile "vremea pocăinței", "vremea înfrânării" sau "vremea postului" sunt echivalente. Pocăința este inima spiritualității Triodului, fiindcă ea este "împărăteasa virtuților"⁵⁶.

Termenul pocăință exprimă întoarcerea totală a făpturii care revine la Dumnezeu și sintetizează un ansamblu de atitudini sau secvențe succesive. Conștientizarea stării sale de păcătos îl conduce pe creștin să facă o primă mișcare de întoarcere la sine, ducându-l apoi la convertire sau întoarcerea la Dumnezeu (ce constituie propriu-zis căința) pecetluită apoi de mărturisirea păcatului său. Capătul acestui parcurs este iertarea dumnezeiască, acordată în limbul mărturisirii, și restaurarea credinciosului în demnitatea inițială a lui Adam. Această învățătură despre pocăință apare în mod clar în parabola fiului risipitor, reflectându-se, apoi, în cea mai mare parte a Triodului. Dobândind conștiința stării sale de păcătos, fiul risipitor își aduce aminte de bunurile și de fericirea de care se bucura la tatăl său.

Păcatul e un exil din rai, adică din intimitatea cu Dumnezeu, dar și unul al omului din el însuși. Duminicile Fiului Risipitor și Izgonirii din Rai îndeamnă pe fiecare credincios să-și dea seama, înainte de a intra în Postul Mare, de propria depărtare de fericire și de exilul său în pământul patimilor.

Astfel, una din constantele evoluției liturgice fiind prelungirea perioadelor prin dublări și imitații, cele două Duminici ale Fiului Risipitor și, respectiv ale Vameșului și Fariseului apar limpede ca o dublare a cuplului Lăsatului de carne - Lăsatului de brânză, dar aplicate la un nivel diferit, pregătirea spirituală și interioară completând și precedând pregătirea exterioară, ascetică.

⁵² Makarios S., *op. cit.*, p. 61.

⁵³ Duminica Vameșului și Fariseului (Vecernie Doamne strigat-am stihira 1) și (Utrenie Laude stihira 1)

⁵⁴ Toate troparele canonului DmFR sunt la persoana I singular: "Eu sunt fiul risipitor" poate spune orice credincios.

⁵⁵ Luni săptămâna brânzei (Utrenie cântarea 8 canonul 1 stihira 2)

⁵⁶ Duminica Lăsatului sec de carne (Utrenie la Slavă).

THEOLOGIA SÂMBETEI MARI ÎN AD INFEROS

ALEXANDRU BUZALIC

RÉSUMÉ. *La théologie du Samedi Saint dans Ad inferos.* Notre Seigneur descendit aux enfers avant Sa résurrection pour rechercher les âmes des justes qui étaient retenues sous la terre attendant leur rédemption. Le texte latin du Credo dit que Notre Seigneur descendit *ad inferos* (vers les parties inférieures): *a été crucifié, est mort, a été enseveli, est descendu aux enfers, le troisième jour est ressuscité des morts.* Selon St. Paul: *Il est monté, qu'est-ce à dire, sinon qu'Il est descendu aussi dans les régions inférieures de la terre ? et celui qui est descendu, c'est le même qui est aussi monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses* (Eph. 4, 9-10). Le catéchisme dans l'article 633 dit: Le séjour des morts où le Christ mort est descendu, l'Écriture l'appelle les enfers, le Shéol ou l'Hadès parce que ceux qui s'y trouvent sont privés de la vision de Dieu. Tel est en effet, en attendant le Rédempteur, le cas de ces âmes que Jésus-Christ délivra lorsqu'il descendit aux enfers. Jésus n'est pas descendu aux enfers pour y délivrer les damnés, ni pour détruire l'enfer de la damnation, mais pour libérer les justes qui l'avaient précédé. Ainsi Il ouvre les portes de Paradis et rétablit l'ordre eschatologique qui règne dans l'Époque de l'Église. Cette expérience, au cours de laquelle les ténèbres de l'état de péché sont éprouvées par Jésus, confère à la christologie son caractère unique et fonde du même coup sa dimension sotériologique universelle. Il devient alors possible de déduire l'universalité de l'espérance chrétienne à partir de l'amour qui seul éclaire et rend possible la croix rédemptrice.

Keywords: theology, soul, ad infernos (in hell), Christology, Redemption

• Introducere

În mod concret mântuirea se actualizează în istorie prin misterul pascal al patimii, morții și învierii Domnului nostru Isus Hristos. Acest adevăr de credință se bazează pe evangheliile canonice, dar este prezentat în detaliu în scrierile apocrife dedicate patimii, morții și învierii, fiind preluate prin gesturi, texte liturgice și ceremonial în Sfânta Liturghie și în utrenia pascală care se celebrează în ritul greco-bizantin. Chiar dacă tradiția apocrifă nu stă la baza dezvoltării teologiei, ne oferă o imagine de ansamblu mult mai largă decât simpla trecere în revistă a relatărilor canonice, reîntâlnindu-ne din necesitate la elementele care elimină orice tendință mitologizantă. Teologia învierii beneficiază de o cheie interpretativă oferită de textele apocrife referitoare la coborârea lui Isus în infern, acest eveniment făcând parte din logica mântuirii: biruința asupra morții, înfrângerea iadului, eliberarea dreptilor Vechiului Legământ, deschiderea Raiului, inițierea epocii Bisericii care constituie partea finală a economiei mântuirii până la a doua venire în glorie a Mântuitorului.

• **Tradiția mitologică a coborârilor în infern (*katabasis*) și “descrierea lumii de dincolo” în diferite tradiții apocrife veterotestamentare**

În miturile antice și în unele tradiții din religiile lumii întâlnim și descrieri a unor descinderi în lumea umbrelor sau a tărâmurilor locuite de sufletele, spiritele sau umbrele strămoșilor, oferind și o geografie mitologică a “lumii de dincolo”. În șamanism întâlnim frecvent dialogul cu lumea de dincolo, sunt descrise “urcarea treptelor” care duc spre cer, etc.

În ambientul extrabiblic și extraiudaic cele mai semnificative descrieri ale tărâmurilor de dincolo le întâlnim în mitologia Egiptului antic, însă totul în contextul politeismului și eshatologiei religiei faraonilor.¹

Însă mai apropiate din punct de vedere tematic sunt “coborârile” – *katabasis* descrise în Odiseea și Eneida. Odiseea descrie o lume subpământeană, suflete care subzistă în acest “loc” într-o formă quasi-fantomatică, cu ocazia uneia dintre călătoriile legendare făcute de Ulise.²

Ulise nu “coboară” pur și simplu și nici nu face o călătorie miraculoasă în Hades, ci săvârșește un ritual prin care face vizibilă lumea spirituală, nevăzută. La îndemnul vrăjitoarei Circe el dorește să se consulte cu vizionarul Tiresias pentru a găsi drumul de întoarcere spre casă, ajunge la marginea lumii – în Ocean (văzut de unii ca o trecere dincolo de strâmtoarea Gibraltar – Coloanele lui Hercules, de alții ca o săvârșire a unui ritual mistic care îl introduce în casele lui Hades și a Persefonei); doar aici îi va fi posibil dialogul cu sufletele răposaților. El participă la realitatea lumii umbrelor printr-un ritual prin care aduce și niște ofrande necesare facilitării dialogului: sapă o groapă, toarnă lapte, miere, vin și apă, aduce jertfă în făină și sacrifică un berbec și o oaie neagră (sângele, ca principiu al vieții, fiind necesar acestor „întrupări” temporare) astfel încât sângele să se scurgă în groapă. Astfel, prin acest ritual, stabilește un contact cu sufletele care pot fi văzute și auzite, Ulise vorbind cu un însoțitor care tocmai murise în casa lui Circe, Elpenor, și bineînțeles cu Tiresias. Însă printre umbrele care se perindă îi vede pe Ahile, Ajax, Herakles, se întâlnește cu mama sa, Anticleia, aflând că aceasta a murit și alte noutăți din Ithaca, dar și cu personaje legendare precum Sisif, Orion, etc. Toate aceste suflete sunt împreună, nefiind separate în funcție de faptele lor bune sau rele, cu o subzistență misterioasă și aparent fără nici o finalitate, își actualizează potențele cognitive (își amintesc evenimentele trăite) însă nu cunosc decât ceea ce s-a întâmplat până în momentul morții, sunt interesate de lumea exterioară însă nu pot comunica cu aceasta.

Cealaltă „coborâre” celebră o întâlnim în ambientul roman prin Eneida, Vergilius (70 – 19 î.Hr.) descriindu-ne călătoria lui Eneas în tărâmul morților.³ Eneas pătrunde în mod concret în Infern, într-o lume subpământeană situată dincolo de mlaștina Aheron de lângă Cumae – Campania, pentru a-l vizita pe tatăl său, Anchises. Eneas cere sfatul Sibilei și este obligat să execute o serie de rituri

¹ Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Editura Polirom, 2007.

² Homer, *Odiseea*, XI.

³ Vergilius, *Eneida*, VI.

care să-i permită coborârea în Infern, fiind conștient că în mod normal este vorba despre o călătorie fără întoarcere, fiind mai ușor de intrat în Hades decât de ieșit. Infernul are un vestibul (loc al umbrei morții și angoasei) care se sfârșește pe malul râului Acheron peste care luntrașul Charon duce sufletele „pe malul celălalt”. Sufletele „așteaptă” trecerea „dincolo”, săvârșirea ritualurilor funerare fiind necesare, în caz contrar având de rătăcit „o sută de ani” între lumea celor vii, în care nu se mai pot întoarce, și lumea de dincolo. Este interesantă valoarea arhetipală a apei și a țărnelor „de dincolo”, imagine pe care o întâlnim în descrierea multor experiențe care privesc contactul cu lumea spirituală în care subzistă sufletele.

În versiunea lui Vergilius subzistența post-mortem este însoțită și de pedepse pentru păcatele săvârșite: Infernul este compartimentat în funcție de gravitatea păcatelor săvârșite, în Infern se află judecătorul Rhadamanthus care îi supune la cazne (rostogolirea stâncilor – mitul lui Sisif, sfârșirea și suferințele quasi-fizice, însingurarea, etc.). După cum îi povestește tatăl său, sufletele păcătoase sunt purificate prin suferințele din Infern, devenind capabile de a pătrunde în starea de fericire (ideea de ispășire prin suferință).

Infernul suferințelor este despărțit de un zid de o câmpiile celor fericiți. Sufletele celor ce au dus o viață morală se află însă într-o subzistență fericită, în Câmpiile Elysee, unde își continuă activitățile din timpul vieții într-o lume idilică, veșnic verde și înflorită, cu păduri și coline, sub un cer pe care strălucește un alt soare și alte stele, deci într-o lume care transcende existența istorică. Aici curge râul Lethe, apa uitării. Vergilius acceptă ideea reîncarnării, sufletele care se reîntorc pe pământ fiind lipsite de orice amintire datorită faptului că au băut apă din râul Lethe. Această descriere îl va influența și pe Dante Aligheri în descrierea lumii de dincolo.

În ambientul iudaismului biblic (de dinainte de Hristos) avem două tipologii ale lumii de dincolo. Vechiul Testament și scrierile canonice ne descriu *Sheolul*, o lume subpământeană a morții, întunericului, imaginea acestuia evoluând în timp. *Sheolul* se află „în cele mai de jos ale pământului” (Psalmul 62, 9), este „locuința morților” (după cuvintele lui Iacob din Facere 37, 35), „ținutul întunericului și a umbrelor morții, țară de întuneric și neorânduială unde lumina e totuna cu bezna” (Iov 20, 21-22), zilele petrecute în întuneric fiind multe (Eclesiastul 11, 8).

În lucrarea apocrifă *Cartea lui Enoh* (variante etiopiană care traduce probabil un text din secolul al III-lea îHr.) întâlnim descrierea unei călătorii mistice în cer, Enoh fiind dus de îngeri să vadă tronul lui Dumnezeu aflat dincolo de un zid de cristal, într-un palat de cristal înconjurat de flăcări, după care vede marginile lumii unde sunt pedepsite după moarte sufletele păcătoase și îngerii căzuți. Varianta slavonă, mai târzie (redactată cel mai probabil spre sfârșitul secolului I îHr.), descrie existența a „șapte văzduhuri” în care subzistă entitățile spirituale și sufletele răposaților: primul cer este al Îngerilor responsabili de tot ce se petrece în cerul pământesc (fenomenele atmosferice), în al doilea cer sunt pedepsiți Îngerii decăzuți, al treilea cer este al sufletelor celor curați dar aici are și viziunea în oglindă a Infernului, al patrulea cer este al corpurilor cerești (o influență a viziunii cosmologice geocentrice care situează corpurile cerești într-o

quinta-essentia), în al cincilea cer se află spiritele care s-au revoltat alături de Lucifer și așteaptă pedeapsa divină, în al șaselea cer sunt oștile îngeresti și puterile care veghează la ordinea lumii și în ultimul – al șaptelea cer, simbolul perfecțiunii, desăvârșirii – se află suita lui Dumnezeu alcătuită din Îngerii care îi slujesc. Aici Enoh primește, conform scenariului cărților apocrife, o serie de învățături tainice pe care le consemnează înainte să fie ridicat cu trupul la cer, ultimul fiind un eveniment prezent și în relatările din Biblia canonică (Facerea 5, 18-24) care vorbesc despre faptul că Enoh „a fost luat de Domnul”. Este de menționat faptul că Enoh și Ilie apar în evenimentele legate de a doua venire a lui Isus, în glorie, având de îndeplinit misiunea de a se confrunta cu Antihrist și a-i converti pe evrei, astfel fiind explicată ridicarea acestora cu trupul la cer.⁴

Un alt apocrif care descrie lumea spirituală, de data aceasta după un text grecesc, este *Apocalipsa lui Baruch*. Conform acestui text, în timpul captivității babiloniene, profetul Baruh are o revelație: i se arată îngerul Phanuel care îl poartă într-o călătorie prin ceruri, conducându-l mai întâi la firmamentul ceresc (marginile cerului fizic), apoi la apele de deasupra acestuia („apele cele mai presus de ceruri” cf. *Psalmul* 103, 3) și la un loc de supliciu. Acest loc este compartimentat: cerul constructorilor Turnului Babel, cerul celor ce au poruncit construirea Turnului (care iau înfățișări zoomorfe), în al treilea cer este un șarpe/dragon/balaur în pânțele cărui sunt măcinați cei condamnați la chinuri. Începând cu al patrulea cer se află cei virtuoși, înaripați precum păsările, urmează cerul în care se află Soarele într-un car de foc condus de un personaj încoronat, purtat de patruzeci de Îngeri, iar în al cincilea cer accesibil lui Baruch se află Arhanghelul Michael, conducătorul oștilor cerești, care duce în mâinile sale spre Dumnezeu meritele sufletelor pioase (sub forma unui coș cu flori). Pe poarta pe care intră Arhanghelul Baruch nu poate intra, fapt pentru care este obligat să se întoarcă pe pământ.

Apocrifele veterotestamentare trebuie interpretate în spiritul misticii iudaice, fiind lucrări ce țin de un anumit tip de profetism, care acceptă fenomene extraordinare și practici ezoterice sau tehnici psiho-somatice de provocare a extazului,⁵ toate în afara profetismului legitim și unic ca fenomenologie față de toate celelalte religii.

În sinteză, putem observa că toate călătoriile în lumea de dincolo, geografia tărâmului umbrelor și descrierile din literatura iudaică apocrifă se opresc la simpla vizită, vedere, experiență extatică care nu schimbă nimic din realitatea morții. Cărțile canonice descriu *Sheolul* ca un tărâm al umbrelor, nediferențiat, o întrezărire a segregării dintre sufletele celor buni și răi, posibilitatea jertfelor pentru eliberarea sufletelor din chinurile *Sheolului* întâlnindu-se în cartea deuterocanonică a Macabeilor (2 Macabei 12, 46), probabil o influență venită pe filieră elenistă.

Cu totul altfel decât în scenariul acestor „coborâri”, apocriful *Ad Inferos* descrie coborârea lui Isus, ruperea legăturilor morții, pedeapsa asupra Tartarului

⁴ cf. *Libro di Enoc*, în Renzo Lavatori, *Antologia diabolica. Racolta di testi sul diavolo nel primo millennio cristiano*, Libreria UTET, Torino 2007, p. 56-71.

⁵ Cf. Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, Editura Grammar, București, p.

(asemănător balaurului din Apocalipsa lui Baruch, devenit imagine simbol a Iadului), și mai ales eliberarea sufletelor dreptilor din legătura morții.

- **Evanghelia lui Nicodim și katabasisul din *Ad Inferos***

Și acest text este apocrif, însă ține de Noul Testament. Textul “Coborârea în infern” – *ad inferos* – face trimitere la textul Evangheliilor canonice, însă dezvoltă în stil narativ textele din 1Petru 3, 18; Matei 27, 52; Luca 23, 43, Efeseni 4, 8-10. În mod concret, “Coborârea în infern” este parte integrantă a Evangheliei necanonice Evanghelia după Nicodim, versiunea greacă A (căreia i se cunosc încă versiunea B din codexul C cu prezentarea morții lui Iuda în cap. I, 1-3 și două variante a capitolului al X-lea, care prezintă față de varianta A suferințele Mariei, cap. X, 2-4 și cap. X, 2 și 4. Tema eliberării dreptilor din Iad este specifică preocupărilor secolului al II-lea⁶

Evanghelia lui Nicodim relatează evenimentele legate de misterul pascal, ajungându-se în cele din urmă la evenimentul morții lui Isus pe cruce, descris de Evanghelia după Matei:

„Și iată, catapeteasma templului s-a sfâșiat în două de sus până jos, și pământul s-a cutremurat și pietrele s-au despicat; Mormintele s-au deschis și multe trupuri ale sfinților adormiți s-au sculat. Și ieșind din morminte, după învierea Lui, au intrat în cetatea sfântă și s-au arătat multora. Iar sutașul și cei ce împreună cu el păzeau pe Isus, văzând cutremurul și cele întâmplate, s-au înfricoșat foarte, zicând: Cu adevărat, Fiul lui Dumnezeu era Acesta!”⁷

Începând cu capitolul XVII din Evanghelia lui Nicodim începe practic relatarea versiunii grecești a „Coborârii lui Hristos în iad”, care se leagă de acest amănunt, din Evanghelia canonică după Matei, al învierii unor răposași care muriseră în apropierea evenimentului patimii lui Isus, care „ies din morminte, intră în cetatea sfântă și se arată multora” (cf. Mt. 27, 53). Pentru a clarifica evenimentele legate de Învierea Domnului, arhieriei Ana, Caiafa, Nicodim și Iosif apelează la martori. Iosif din Arimateea pornește în căutarea fiilor lui Simeon, care au înviat:

„De ce vă mirați că a înviat Isus? Nu aceasta trebuie să ne mire, ci faptul că n-a înviat singur. Căci împreună cu el au înviat o mulțime de morți, care s-au arătat în Ierusalim. Și dacă pe alții nu-i știți, măcar pe Simeon, cel ce l-a primit în brațe pe Isus, și pe cei doi fii ai săi, înviați și ei, trebuie să-i știți. Doar noi înșine i-am îngropat cu puțină vreme în urmă. Iată, acum mormintele lor sunt deschise și goale, iar ei, înviați, trăiesc în Arimateea. Atunci am trimis câțiva oameni de încredere, care au găsit mormintele acelora deschise și goale.”⁸

⁶ Cf. *Ewangelie apokryficzne. Apokryfy Nowego Testamentu*, sub redacția Marek Starowieyski, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1989, p. 445.

⁷ Mt. 27, 51-54.

⁸ Evanghelia lui Nicodim I (XVII), 1.

Aceștia dau mărturie în scris despre experiența lor din *Sheol*, numit în text „Hades”, „Abis” tradus și prin „Iad.” În versiunea latină *Ad inferos*, Rabinii Addas, Finees și Egias mărturisesc despre înălțarea lui Isus la Cer în fața lui Ana și Caiafa, relatând despre doi cunoscuți, Carinus și Leucius, care au fost înviați din morți.⁹ În ambele relatări cei doi dau mărturie în camere separate, făcându-se apoi proba coincidenței relatărilor (proba în dublu orb). Astfel ne este prezentată povestirea unor martori ai coborârii în iad a lui Isus, făcându-se astfel o descriere a acestui „Iad” și a personajelor care se află acolo. Însă tema centrală este eliberarea din Infern a dreptților care au murit până la Isus. Această temă este întâlnită și în alte apocrife, precum „Evanghelia lui Bartolomeu”.¹⁰

În relatarea „Coborârii în infern” varianta greacă, martorii vorbesc despre prezența în Iad a tuturor sufletelor „de la începutul veacurilor” în întuneric.¹¹ La miezul nopții totul se luminează, moment în care locuitorii Iadului se văd unii pe alții, în timp ce Avraam și profeții le dau explicații despre evenimentul la care asistă. Isaia face o mărturisire de credință trinitară, autorii scrierii apocrife preluând și citate din prorocii. Este descrisă întâlnirea cu Ioan Botezătorul, „ultimul profet” care netezește căile Domnului, apoi urmează dialogul lui Adam cu Seth, rugându-l să relateze ceea ce știe despre promisiunea mântuirii:

„Seth începu: Profeți și patriarhi, ascultați așadar. Când tatălui meu, Adam, cel întâi creat, i-a venit sorocul să moară, m-a trimis lângă poarta raiului cu rugăciune către Dumnezeu, ca să-mi îngăduie să merg, călăuzit de-un înger, la copacul milei și să iau de acolo untdelemn cu care, ungându-mi părintele, să-l scol din boală. Și am făcut întocmai. După ce m-am rugat, îngerul îmi spunea: Ce cauți, Seth: untdelemnul care vindecă pe cei bolnavi, sau copacul care zămislește untdelemnul acela, pentru boala tatălui tău!? Așa ceva nu poți găsi acum. Mergi dar și spune părintelui tău că după ce se vor împlini cinci mii cinci sute de ani de la facerea lumii, Fiul lui Dumnezeu, Unul născut, va veni pe pământ, întrupându-se, și Acela îl va unge cu untdelemnul milei și-l va scula; îl va spăla - pe el împreună cu toți cei din seminția lui - în apă și Duh Sfânt și atunci va fi tămăduit de boală. Acum însă nu se poate face nimic”. Auzind povestea patriarhii și profeții au fost cuprinși de bucurie mare.”¹²

Peste tot este prezent motivul bucuriei dreptților care speră în mântuire, povestirea preluând într-o formă narativă legendară mărturiile profeților. Este o teologie a profețiilor interpretate într-o cheie interpretativă hristologică și soteriologică.

⁹ Cf. *Ad inferos*, I, 1-2.

¹⁰ *Evanghelia lui Bartolomeu* I, 9-20, în *Apokrify Nowego Testamentu*, op. cit., p. 499.

¹¹ *Ad inferos* – A, II, 1.

¹² *Ad inferos* – grec., III. În continuare, pentru simplificare, varianta A va fi citată prin *Ad inferos* – grec.

În continuare sunt prezentate personajele negative: Satan și Iadul, acesta din urmă fiind personificat conform tradiției apocrife iudaice, un monstru în pânțele cărui sunt sufletele răposaților (cf. balaurul din apocalipsa lui Baruch, numit în *Ad inferos – grec.* IV, „căpcăun nesătul”). Cele două personaje relatează „răul” făcut de Isus prin faptele sale de eliberare a oamenilor, manifestându-și teama că vor fi biruiți. În acest moment intervine celebrul dialog dintre Îngerii din alaiul care îl însoțește pe Isus și Satan, dialog prezent în iconografia și ceremonialul Utreniei pascale preluat din Psalmul 23, 7-10:

„Pe când Satana și Iadul vorbeau între ei, s-a auzit un glas puternic ca un tunet: Ridicați, căpetenii, porțile voastre, ridicați-vă, porți veșnice, ca să între Împăratul mării! [...] Auzind acestea strămoșii au început să se răstească la dânsul, zicându-i cu îndrăzneală: Deschide, căpcăunule nesătul, ca să între Împăratul mării!” Profetul David: Orbule, nu știi că încă pe vremea când trăiam în lume am poruncit despre glasul acesta zicând: Ridicați, căpetenii, porțile voastre, ridicați-vă, porți veșnice, ca să între Împăratul mării!? Isaia: Eu, învățat de Spiritul Sfânt, am scris: „Din stăpânirea locuinței morților îi voi izbăvi și de moarte îi voi mântui. Unde este, moarte, biruința ta?”¹³ Și iarăși a strigat: Ridicați-vă porți! Dar Iadul, auzindu-L pentru a doua oară, prefăcându-se că nu știe, întrebă: Cine este acest Împărat al mării? Atunci grăiră îngerii Domnului: Domnul cel tare și puternic, Domnul cel tare în război. Și o dată cu vorbele îngerilor porțile de aramă se sfărâmară, druzii de fier se făcură zob și toți morții fură sloboziți din legături - noi, de asemenea. Și cum intră Împăratul mării - cu înfățișare omenească - tot întunericul Iadului se lumină.”¹⁴

În acest pasaj sunt preluate versete din profetul Isaia care fac referire la evenimentul eliberării, precum și versetele din Psalmul 23. Acest pasaj al textului apocrif este preluat și în iconografia Învierii, fiind punctul culminant al întregii povestiri și în mod simbolic plinirea concretă a mântuirii: biruința asupra morții, eliberarea dreptilor Vechiului Legământ, deschiderea porților Raiului și a posibilității subzistenței fericite post-mortem a sufletelor sfinților până la judecata finală – plinirea eshatonului.

Capitolul VIII continuă scenariul iconic al evenimentelor, Isus scoțând-l din Iad pe Adam, apoi pe patriarhi, profeți și sfinți, dându-le lor și binecuvântarea sub forma crucii. Alaiul celor eliberați pornește în procesiune spre Rai:

„[...] Împăratul mării își întinse mâna dreaptă și, apucând cu putere, îl ridică pe întâiul părinte, Adam. Apoi se întoarse către ceilalți și zise: Veniți cu Mine toți cei care ați murit din pricina lemnului atins de acesta! Iată, Eu vă ridic pe

¹³ Textul canonic afirmă: „Morții Tăi vor trăi și trupurile lor vor învia! Deșteptați-vă, cântați de bucurie, voi cei ce sălășluiți în pulbere! Căci roua Ta este rouă de lumină și din sânul pământului umbrele vor învia” Isaia 26, 19.

¹⁴ *Ad inferos – grec.*, V, 1-3.

toți din moarte prin lemnul crucii. Și îi scoase afară. Întâiul părinte, Adam, plin de bucurie, prinse a grăi: Mulțumesc, Doamne, mărinimiei Tale, căci m-a scos afară din Iadul cel adânc. La fel grăiră toți profeții și sfinții: Mulțumim, ție, Hristoase, Mântuitorul lumii, căci ne-ai scos viața din putreziciune! Și după ce au rostit ei vorbele acestea, Mântuitorul l-a binecuvântat pe Adam cu semnul crucii pe frunte. Făcu întocmai cu patriarhii, cu profeții, cu martirii și cu toți strămoșii. Apoi îi luă și-i scoase afară din Iad. El mergea înainte, iar sfinții părinți veneau pe urma Lui cântând așa: Binecuvântat cel ce vine întru numele Domnului, Aleluia! Lui se cuvine mărirea tuturor sfinților!”¹⁵

Începând cu capitoul IX, întâlnim teme din apocalipsa lui Baruch sau din cartea lui Enoh, precum și texte explicative care au rolul de a face legătura între textele canonice și scenariul evenimentelor eshatologice. Sufletele dreptilor sunt încredințate Arhanghelului Mihail, temă preluată în tradițiile populare creștine din ambientul spiritualității greco-bizantine. Textul face referire și la Enoh și Ilie Thesbiteanul care sunt prezenți în Cer cu trupurile și sufletele lor, în perspectiva misiunii pe care o au de îndeplinit la plinirea timpurilor; Enoh mărturisește: „Amândoi vom trăi – în trup și suflet – până la plinirea timpurilor; atunci vom fi trimiși de Dumnezeu să stăm împotriva Antihristului și să fim omorâți de el. Iar după trei zile vom învia și vom fi duși pe nori să-l întâlnim pe Domnul”.¹⁶ Se conturează astfel scenariul confruntării eshatologice care precede judecata finală și restaurarea chipului original al creației în Împărăția lui Dumnezeu.

Capitolul X arată plinirea promisiunii făcute de Isus tâlharului convertit în timpul patimii pe lemnul crucii, completând astfel relatarea din Evanghelia canonică după Sfântul Luca:

„Iar unul dintre făcătorii de rele răstigniți, îl hulea zicând: Nu ești Tu Hristosul? Mântuiește-Te pe Tine însuși și pe noi. Și celălalt, răspunzând, îl certa, zicând: Nu te temi tu de Dumnezeu, că ești în aceeași osândă? Și noi pe drept, căci noi primim cele cuvenite după faptele noastre; Acesta însă n-a făcut nici un rău. Și zicea lui Isus: Pomeneste-mă, Doamne, când vei veni în împărăția Ta. Și Isus i-a zis: Adevărat grăiesc ție, astăzi vei fi cu Mine în rai.”¹⁷

Tâlharul convertit nu trece prin Infern, ajunge înainte la porțile Raiului unde este oprit de Arhanghelul Mihail, însă este obligat să aștepte venirea celorlalți, realizându-se astfel mântuirea întregii umanități răscumpărate; în mod simbolic toți deodată intră în Rai împreună cu Protopărintele nostru Adam, o unică umanitate ontogenetică mântuită de Isus Hristos.

Ultimul capitol din varianta greacă (cap. XI) încheie relatarea „Coborârii” preluând câteva motive gnostice: misiunea specială primită de cei doi din partea

¹⁵ *Ibidem*, VIII, 1-2.

¹⁶ *Ibidem*, IX.

¹⁷ Luca 23, 39-43.

Arhanghelului Mihail, necesitatea botezului pentru mântuirea pe care au primit-o deja anticipat (odată reveniți pe pământ se botează în apa Iordanului), dar și dispariția lor la încheierea misiunii de a transmite ce au văzut, ceea ce sugerează că aceștia sunt în trup glorificat, condiție legată de experiența morții și a spiritualizării cauzate de apropierea față de Dumnezeu, fiind starea omului înviat – trup și suflet – în Împărăția lui Dumnezeu care va veni.

• **Terminologia teologică a apocrifelor *Ad inferos* în lumina Magisteriului**

În textul apocrifelor care relatează lumea de dincolo sau coborârea lui Isus în Infern, găsim o serie de elemente comune iudaismului și creștinismului, precum și o serie de simboluri prezente în apocalipsele iudeocreștine:¹⁸ rolul Arhanghelului Mihail, crucea – cheia raiului, etc., precum și elemente comune gnosticismului: absoluta necesitate a botezului pentru mântuire, prezența lui Carinus și Leucius cărora le este atribuită și lucrarea gnostică a Faptelor Apostolilor, scenariul prezenței unor inițiați, a unor indivizi care „cunosc” pentru că au experimentat, interdicția acestor inițiați de a transmite oricui ceea ce știu, etc.¹⁹

În tradițiile apusene coborârea în Infern este prezentă în mod explicit ca adevăr de credință în „mărturisirea de credință apostolică” sau în „simbolul athanasian” (sec.V) numit și *Quicumque* după cuvintele de început.²⁰ Chiar dacă în Răsărit s-a folosit în Liturghie crezul niceo-constantinopolitan în care este proclamată doar patima, moartea, punerea în mormânt și învierea,²¹ iconografia liturgică, iconografia și ceremonialul liturgic fac referire la acest eveniment, după cum vom vedea în continuare.

Cu toate acestea e necesară înțelegerea terminologiei specifice în adevărata semnificație, deoarece anumiți termeni au o semnificație specifică în perioada Vechiului Testament față de Epoca Bisericii.

Mai întâi e necesară înțelegerea reală a conceptului de „iad” din aceste texte și conform înțelesului actual. Magisteriul se pronunță prin explicațiile date în compendiul Catehismului Bisericii Catolice astfel:

„Ce este „iadul” în care a coborât Isus? „Iadul” – diferit de iadul condamnării – constituia starea tuturor celor care, drepti și răi, au murit înainte de Hristos. Cu sufletul unit cu persoana sa divină, Isus a ajuns în iad la cei drepti care îl așteptau pe Răscumpărătorul lor pentru a avea acces, în sfârșit, la vederea lui Dumnezeu. După ce, prin moartea sa, a învins moartea

¹⁸ Cf. *Apokryfy Nowego Testamentu, ibidem*.

¹⁹ *Ad inferos – B, I passim*. Apare ideea unei interdicții, orice transmitere fiind făcută numai „cu permisiunea Domnului”, o disciplină a păstrării secretului și ideea de un grup restrâns de „aleși” care pot accede la cunoștințele transmise; acestea sunt teme specifice ezoterismului gnostic.

²⁰ „[...] *El a pățimit pentru mântuirea noastră, a coborât în infern, a înviat din morți a treia zi, s-a înălțat la cer, stă de-a dreapta Tatălui, de unde va veni ca să judece pe cei vii și pe cei morți.*[...]” DS 75-76.

²¹ „[...] *s-a răstignit pentru noi sub Ponțiu Pilat și a suferit și s-a îngropat și a înviat a treia zi după Scripturi* [...]”

și pe diavol „care avea puterea morții” (Evr 2,14), i-a eliberat pe dreptii care îl așteptau pe Răscumpărătorul și le-a deschis porțile cerului.²²

Prin termenii *sheol*, *abis*, *iad*, *infern*, *tartar*, *Hades*, care descriu starea sufletelor răposaților în perioada Vechiului Testament, suntem obligați să diferențiem situația omenirii după căderea în păcatul strămoșesc până la realizarea mântuirii de către Isus Hristos de situația din „vremurile de pe urmă” sau din Epoca Bisericii în care vorbim despre Rai și despre Iadul condamnării.

Se impune pornirea de la o concepție antropologică conformă viziunii biblice: omul este o entitate trup – material, un conglomerat de elemente care funcționează armonios datorită suflului vieții care este și spiritual (suflul lui Dumnezeu), și suflet – spiritual, suflul vieții, care posedă toate potențele (facultățile) pe care le actualizează în istorie (în spațiu-timp) cât timp omul este în viață, adică atâta timp cât legătura intimă trup-suflet (explicată de tomism pe baza hilemorfismului) este prezentă.

După intrarea în lume a morții, după ruperea legăturii trup-suflet, trupul se descompune în elementele materiale care îl alcătuiesc (în lipsa liantului spiritual care să le organizeze, în perspectiva antropologiei tomiste sufletul), în timp ce sufletul subzistă în realitatea lumii spirituale. Făcând clar diferența categorială dintre lumea istorică, spațio-temporală și lumea spirituală, atemporală – veșnicia, iadul din perioada Vechiului Testament este un „loc”²³ temporar în care subzistă toate sufletele răposaților, indiferent de meritele lor, cu mențiunea că în perspectiva dreptății lui Dumnezeu care pedepsește răul și răsplătește binele, sufletele păcătoșilor se află în „starturile cele mai de jos” ale iadului, de unde nu există ieșire și nici posibilitate de scăpare datorită pervertirii capacității de relaționare interpersonală – capacitatea de a iubi – dar și a imuabilității stării specifice lumii spirituale. Acestea se află de fapt în unicul iad, care subzistă și în situația istorică contemporană nouă, locul celor condamnați.

Dreptii sunt capabili de mântuire, ei au dorința de a fi în legătură cu Dumnezeu, însă se află într-o stare de „așteptare plină de speranță” a momentului când mântuirea va fi actualizată istoric. Ei se află în „straturile de sus”, o stare temporară care de altfel se sfârșește odată cu săvârșirea mântuirii prin patima, moartea și învierea Domnului. De aceea din punct de vedere categorial, strict didactic portă și denumirea de „limb” (cf. lat. *limbus* – margine), numit în scrierile Părinților Bisericii și „limbul părinților” – *limbus patrum*.²⁴ De aici vor fi eliberați

²² CBC comp. 125; CBC 632-637.

²³ Prin „loc” trebuie înțeles în contextul realității lumii spirituale un „loc teologic”, o „stare de subzistență”, oricum o realitate supraempirică, metaistorică, în afara spațiului și timpului, în veșnicie. Astfel termenul „loc” nu are în situația de față semnificația accidentală (cf. lat. *accidentia*) care însoțește ființarea substanțială ca o condiționare spațială.

²⁴ Este necesar să facem diferența între *limbus patrum* și *limbus puerorum* sau *infantium*, primul dispărând în momentul eliberării sufletelor dreptilor de către Isus Hristos, al doilea fiind o catalogare școlastică care ține de explicarea „locului” unde se află sufletele copiilor morți înainte de a primi botezul. Din punct de vedere strict teoretic, fără primirea Botezului (ștergerea păcatului

în momentul coborârii în Infern a lui Isus, astfel încât acesta nu mai există la ora actuală. Fără a avea fundamente biblice acest concept are numai o valoare didactică, în fond vorbindu-se despre misterul mântuirii, însă este necesar atunci când se face diferența dintre starea sufletelor răposaților în perioada Vechiului Testament și starea posibilă în Epoca Bisericii.

De asemenea este necesar să ne oprim asupra atenției acordate de aceste apocrife realității omului (trup-suflet) față de realitatea sufletului omului în subzistența sa post-mortem. Sufletul e o realitate formală spirituală (*in potentia*), însă are înfățișarea pe care o actualizează în materie sub forma trupului în timpul existenței istorice a omului. Elementul trupesc-material e condiționat în spațiu și timp, este supus schimbărilor/transformărilor, în timp ce sufletul rămâne ca o formă perfectă, neschimbabilă, într-o subzistență atemporală. Textul *Ad inferos* vorbește despre personaje care se recunosc între ei în momentul în care la apropierea lui Isus se face lumină în acest *limb* – vestibul, fiind văzuți Adam, Seth, Avraam, Isaia, etc. Cu toate acestea, nu este omul viu, ci sufletul său întru totul asemănător imaginii actualizate în istorie. Spre deosebire de subzistența într-o realitate pur spirituală, sunt și oameni care intră în Cer, în lumea spirituală, cu trupul. În mod concret, așa cum am văzut deja, este vorba despre Enoh și Ilie, aceștia fiind cei care „care n-au cunoscut moartea și n-au coborât în Iad, ci trăiesc în rai cu trupurile și cu sufletele”.²⁵ Aceștia doi, conform apocrifelor, sunt într-o stare specială deoarece nu au cunoscut încă moartea; ei vor cunoaște moartea în confruntarea cu Antihrist. Moartea face ca trupurile, odată înviate, să reflecte atributele spiritului, să fie glorificate, rămânând aceeași realitate materială, însă perfect actualizate de un suflet care a trecut prin experiența subzistenței în lumea strict spirituală. Este și starea trupului lui Isus după Înviere:

„Învierea lui Hristos nu a fost o întoarcere la viața pământească. Trupul său înviat este cel care a fost răstignit și poartă semnele pătimirii sale, dar este de acum părtaș la viața divină cu proprietățile unui trup glorios. Pentru acest

strămoșesc și încorporarea *in Ecclesia*) sufletul ar fi incapabil de a primi mântuirea, însă datorită dreptății divine, fără a fi săvârșit păcate sufletele copiilor nebotezați nu puteau fi condamnate la starea iadului, fapt pentru care se vorbește despre un *limb*, o „margine a iadului” în care se „întrezărește” lumina mântuirii. Datorită progresului teologiei moderne, conceptul patristic *extra Ecclesia nulla salus* este revizuit, mântuirea fiind extinsă, în teologia rahneriană de exemplu, la toți „creștinii anonimi”, adică la cei care ascultă de glasul lui Dumnezeu, sunt fără păcate, însă nu au avut șansa de a deveni creștini prin primirea Botezului. În acest sens, trebuie acceptată existența unor grade de fericire diferite, în funcție de capacitatea fiecărui individ în parte, cei care intră în lumea spirituală fără o experiență care să îi conducă spre sfințenie, dar nici nu au păcate, neputând fi decât mântuiți, în starea raiului, fiindu-le suficientă fericirea de care sunt capabili: copiii nebotezați care au murit sunt „în așteptarea mântuirii universale/plenare a lui Dumnezeu”. Neavând fundamente biblice, categoria *limbus puerorum* ține mai mult de gândirea medievală, fiind scoasă din uzul învățăturilor teologice contemporane de către Papa Benedict al XVI-lea la data de 20 aprilie 2007, în scopul facilitării dialogului din cadrul Comisiei Teologice Internaționale.

²⁵ *Ad inferos* – grec., IX.

*motiv, Isus înviat este în mod suveran liber să se arate discipolilor săi cum și unde vrea și sub înfățișări diferite.*²⁶

Este starea specifică Edenului și Împărăției veacului care va veni, omul fiind în trup material dar și părtaș la viața divină. De aceea autorii se străduiesc să facă diferența clară dintre cei care au cunoscut moartea, cei care au trecut la Cer fără să fi cunoscut moartea și Isus, care este în trup glorificat, de aceea El se va și înălța de-a dreapta Tatălui, ridicând umanitatea asumată prin întrupare la demnitatea comuniunii perfecte, desăvârșite, în Sfânta Treime. De altfel misterul pascal este opera Sfintei Treimi:

„Chiar dacă este un eveniment istoric, constatabil și atestat prin semne și mărturii, învierea, deoarece este intrarea omenității lui Isus în gloria lui Dumnezeu, transcende și depășește istoria, ca mister al credinței. Pentru acest motiv, Hristos înviat nu s-a manifestat lumii, ci discipolilor săi, făcându-i martorii săi în fața poporului. Învierea lui Hristos este o lucrare transcendentă a lui Dumnezeu. Cele trei persoane acționează împreună conform cu ceea ce le este propriu: Tatăl manifestă puterea sa; Fiul „ia din nou” viața pe care și-a dat-o în mod liber (In 10,17) reunind sufletul și trupul său, căruia Spiritul îi dă viață și-l glorifică.”²⁷

De asemenea, trebuie subliniat faptul că Isus Hristos este personajul central, chiar dacă *Ad inferos* vorbește mai mult despre martorii evenimentului și de amintirea textelor profețiilor. Interpretarea teologică a coborârii în Infern ne trimite la misterul pascal, trimițându-ne la momentul concret în care porțile Raiului se deschid, săvârșindu-se astfel mântuirea într-o formă care anticipează restaurarea chipului original al Creației în viața veacului care va veni.

• Teologia Sâmbetei Mari

Învierea este încununarea misterului pascal și săvârșirea actului mântuirii, deoarece de acum înainte porțile raiului sunt deschise, sufletele dreptilor pot subzista într-o stare tranzitorie de fericire, care se va sfârși prin dobândirea unei fericiri și mai mari, după învierea morților, când omul în întregul său, trup-suflet, va fi în armonia legăturii cu Dumnezeu în Împărăția Sa. Adevărurile de credință care privesc misterul pascal ne trimit la misterul morții.

Isus cunoaște moartea în mod real, ca orice om adevărat, sufletul desprinzându-se de trup. Astfel, sufletul Mântuitorului ajunge în tărâmul morții, distrugând legăturile care țineau sufletele dreptilor Vechiului Testament în sclavia întinericului *Sheolului*. Acest adevăr este prezent în Sfânta Liturghie, în celebrarea Utreniei pascale și este reprezentat în iconografia Învierii.

²⁶ CBC comp. 129; CBC 645-646.

²⁷ CBC comp. 130; CBC 648-650; 656-657.

a. Sfânta Liturghie. Liturghia bizantină celebrează acest mister al coborârii în infern la momentul intratului cu darurile. Proskomidia, pe lângă aspectul practic al pregătirii materiei Preasfintei Euharistii, impune participarea iconică²⁸ la nașterea, viața, patima și moartea lui Isus pe Cruce. În momentul intratului cu Darurile, celebranții participă în mod iconic la procesiunea funerară a lui Isus, punând materia euharistică pe Sfânta Masă ca gest liturgic al punerii în mormânt a trupului Mântuitorului. În timp ce așează pe Sfânta Masă potirul și discul, preotul recită:

„Iosif cel cu bun chip de pe lemn luând preacurat trupul Tău, cu giulgiu curat înfășurându-l și cu miresme, în mormânt nou îngropându-l, l-a așezat.”²⁹

Urmează amintirea coborârii în Infern și realizarea concretă a eliberării dreptilor Vechiului Testament, misterul Sâmbetei mari:

„În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu, în rai cu tâlharul și pe scaun împreună cu Tatăl și cu Spiritul ai fost, Hristoase, toate umplându-le, Cel ce ești necuprins. Purtător de viață mai înfrumusețat decât raiul cu adevărat și decât toată cămara împărătească mai luminat s-a arătat, Hristoase, mormântul Tău, izvorul învierii noastre.”³⁰

Este o recapitulare a evenimentelor Sâmbetei Mari: Isus este „în mormânt cu trupul” deoarece Sfintele Daruri au fost așezate pe masa altarului, gest liturgic care simbolizează în mod iconic punerea în mormânt, așa cum am văzut; în același timp este „în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu”, sintetizându-se în câteva cuvinte evenimentele reprezentate de icoana *Coborârii în infern*; „în rai cu tâlharul” este o afirmație trinitară care completează scena deschiderii raiului, „tâlharul convertit” fiind beneficiarul promisiunii făcute de Isus în timpul patimii pe Cruce. Legătura permanentă dintre Tatăl și Fiul realizată prin și în Spiritul Sfânt, se actualizează din veșnicie, este continuată și în perioada de după Întrupare, în Isus Hristos, Cel care

²⁸ Prin „iconic” definim aspectul participativ-dinamic în istorie (succesiunea spațiului și timpului) ca apropiere-actualizare a unei realități spirituale-atemporale (realitatea veșniciei). Pătrunderea în lumea de dincolo prin actul liturgic îi permite omului să fie în istoricitatea lumii materiale și în veșnicia lumii spirituale. După celebrare omul se întoarce în timpul profan, lipsit de densitatea prezenței lui Dumnezeu care curbează spațiul și timpul până la realizarea unei porți de pătrundere în realitatea acategorială a lumii lui Dumnezeu: *“Acum slobozește pe robul tău, Stăpâne, după cuvântul tău, în pace; că văzură ochii mei mântuirea ta, care ai gătit-o înaintea feței tuturor popoarelor...”* Cuvintele lui Simeon rostite și la sfârșitul vecerniei însoțesc reîntoarcerea omului la timpul profan, părăsind Liturghia Cerească la care a participat pătrunzând în mod iconic până la marginea lumii spirituale; pătrunderea în întregime în lumea spirituală este posibilă numai prin desprinderea de lumea empirică și intrarea, prin moarte, în veșnicie. Extrapolând la gândirea liturgică greco-bizantină, putem vorbi despre o „spiritualitate iconică” care aduce astfel „cerul” pe pământ prin celebrări și acceptă prezența lui Dumnezeu sau a sacralului în lume, omul descoperindu-L prin participare la realitatea nevăzută, până la contemplația naturală (vederea luminii lui Dumnezeu în creație) sau contemplația supranaturală (pătrunderea până la energiile necreate).

²⁹ Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, rugăciunile la așezarea Sfintelor Daruri pe Sfânta Masă.

³⁰ *Ibidem.*

unește natura umană cu Dumnezeu în mod *ipostatic*, după moartea reală această legătură fiind continuată, de aceea Isus este „în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu”; această legătură treimică nu încetează niciodată deoarece este unit cu Tatăl și Spiritul în Preasfânta Treime, ca Dumnezeu adevărat, egal în dumnezeire, stând pe același „scaun”. Isus este Mântuitorul omenirii, „purtător de viață”, unind și ridicând omul la condiția participării la beatitudinea divină, mormântul său – moartea ca parte a misterului pascal – luminând ca „izvor al mântuirii”, lumina mântuirii putând fi înțeleasă și ca o analogie la lumina pe care El o aduce cu sine în Infern, conform textului *Ad inferos*.

După acest moment preotul repetă prima rugăciune: „Iosif cel cu bun chip...” acoperă cu „aerul” – acoperitoarea mare – discul și potirul simbol al giulgiului funerar, cădind apoi darurile („miresmele” simbolizate prin tămâie). Isus a cunoscut moartea cu adevărat, a trecut prin această experiență omenească specifică stării de după păcatul strămoșesc, însă mormântul nu este ultimul cuvânt, ci Învierea. „Aici”, în mormânt, trupul material așteaptă momentul în care sufletul va însufleți omul Isus Hristos, Cel ce a înviat din morți, din nou în trup (glorificat) și suflet. Apoi a dat ultimele învățături, după patruzeci de zile (cifra patruzeci fiind simbolul nașterii/transformării spirituale, în analogie cu cele patruzeci de săptămâni ale sarcinii – slav. *sorok* = patruzeci) înălțându-se la Cer ca Dumnezeu adevărat și om adevărat. Umanitatea asumată de Isus se află unită *ipostatic* în unica Persoană a lui Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și fiul Mariei. Isus devine astfel „poarta de intrare” în dinamismul Preasfintei Treimi, unicul mod prin care omul poate de acum înainte intra în legătură cu Dumnezeu refăcând legătura ruptă de păcatul strămoșesc. Transcendența absolută a lui Dumnezeu se reunește cu imanența trupului și sufletului omenesc a lui Isus, astfel încât omul întâlnește ceea ce este al său, intră în legătură cu Omul-Dumnezeu, realitate *theandrică* care poartă în sine umanitatea perfectă, restaurată după chipul creației celei dintâi.

Misterului Sâmbetei mari îi urmează misterul Învierii, ambele fiind părți componente ale unicului „mister pascal” și în același timp culmea întrupării, deschizând astfel calea spre plinirea eshatonului, actul final al săvârșirii mântuirii neamului omenesc:

„Învierea este culmea întrupării. Ea confirmă divinitatea lui Hristos, ca și tot ceea ce El a făcut și a învățat și realizează toate promisiunile divine în favoarea noastră. În afară de aceasta, cel înviat, învingător al păcatului și al morții, este principiul îndreptățirii și al învierii noastre: încă de acum ne dă harul înfierii, care este participare reală la viața Fiului unu-născut; apoi, la sfârșitul timpurilor, el va învia trupul nostru.”³¹

b. Utrenia pascală. Utrenia pascală în ritualul greco-bizantin este o celebrare prin gesturi și simboluri liturgice a Sâmbetei Mari, încărcată de o profundă

³¹ CBC comp. 131, CBC 651-655; 658

semnificație iconică, adică a comemorării evenimentelor din *Ad inferos*, punându-se accentul pe biruința asupra morții și pe Înviere. În mod iconic în celebrare apare lumina: lumina mai presus de lume – *lumina pascală* simbolizată prin lumina lumânării pascale, este lumina lui Hristos.³²

În ritul greco-bizantin român, celebrarea Utreniei pascale începe prin aprinderea lumânării pascale, în general de la candela de deasupra tabernacolului, deschiderea Sfintelor Uși care rămân deschise în întreaga Săptămână luminată, ieșirea primului celebrant cu lumânarea aprinsă și chemarea: *Veniți de luați lumină!* Concelebranții și credincioșii își aprind lumânările și ies afară din biserică așezându-se în jurul unei mesei unde se află crucea de altar, Sfânta Evanghelie și două sfeșnice (în practică sunt scoase și icoana Învierii și prapori). Aici primul celebrant citește mărturia Evangheliei despre Înviere, în ritul român și în ritul slav Evanghelia de la Matei cap. 28 în ritul grec Evanghelia de la Marcu cap. 16 (venirea femeilor la mormântul gol în prima zi a săptămânii și anunțul îngerului), după care începe propriu-zis binecuvântarea de deschidere a slujbei Utreniei: *Mărire Sfintei, Celei de o ființă, de viață făcătoarei Treimi...* troparul *Hristos a Înviat!* cântat responsorial în timp ce preotul cântă stihurile paștelui, citite în cele patru laturi ale mesei. Urmează procesiunea pascală în jurul bisericii, înconjurând-o de trei ori.

Procesiunea are un bogat simbolism liturgic: procesiunea este imaginea Bisericii pământești, aflată în istorie în drum spre finalitatea ei eshatologică. În cazul Utreniei pascale este și imaginea tuturor oamenilor răscumparați de Isus, asemenea dreptilor Vechiului Testament din *Ad inferos* (*El mergea înainte, iar sfinții părinți veneau pe urma Lui*³³), aflați în drum spre Împărăția lui Dumnezeu care este deja prezentă în lume și crește treptat până când lumea istorică se va identifica cu aceasta. Celebranții, purtând Evanghelia și crucea, se îndreaptă apoi spre ușile închise ale bisericii,³⁴ primul celebrant și unul dintre acoliți interpretând dialogul prezent și în *Ad inferos*, repetând de trei ori: „Ridicați, căpetenii, porțile voastre, ridicați-vă, porți veșnice, ca să intre Împăratul mării! [...] Cine este acesta, Împăratul mării? [...] Domnul puterilor, Domnul cel tare. Acesta este Împăratul mării!”³⁵ În textul din *Ad inferos*, acest dialog este urmat de sfărâmarea porților iadului, în celebrarea Utreniei primul celebrant lovește cu

³² În Liturgia Înaintesfințitelor Daruri preotul binecuvâneză cu lumânarea aprinsă, între citirea celor două Paremii, rostind: *Lumina lui Hristos luminează tuturor*; aceeași *lumină lină* este invocată în celebrarea Vecerniei și este expresia naturii divine *întreit sfinte*, adică sfințenia absolută ca expresie a naturii divine perfecte. Această *lumină* spirituală, supraempirică, este transmisă omului prin îndumnezeire, o împărtășire fără împărțire și împuținare, după gestul aprinderii lumânărilor de la unica lumânare pascală, gest folosit și ca analogie a transiterii din veșnicie a dumnezeirii de la Tatăl la Fiul în Sfânta Treime și inclusă în Crez: *lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat.*

³³ *Ad inferos* – grec., VII, 1-2.

³⁴ Tipicul Bisericii Române Unite prevede ca între timp, în interiorul bisericii, să fie aprinsă tămâie pentru ca la intrare, oamenii să fie întâmpinați de o atmosferă specială, o accentuare a pătrunderii într-o realitate sacră, deosebită, în care omul istoric participă la evenimentele lumii veșnice.

³⁵ *Ad inferos* – grec., V, 1-3.

crucea de altar în porțile închise, care sunt deschise și întreaga procesiune pătrunde în biserică, așa cum dreptii pătrund în raiul deschis prin plinirea misiunii mântuitoare, universale, a întregii umanități, de către Isus Hristos.

În interiorul bisericii se continuă desfășurarea Utreniei, celebrată cu fastul și solemnitatea specifică celei mai importante sărbători din anul liturgic, cu efectuarea cădirilor, cântările canonului, biserica fiind luminată din abundență, așa cum în *Ad inferos* omenirea mântuită prin misterul pascal primește *lumina* lui Hristos: „Și cum a intrat Împăratul mării - cu înfățișare omenească - tot întunericul iadului s-a luminat.”³⁶

În ritul latin avem referiri la *Ad inferos* prin utilizarea faultativă în liturghie a *Simbolului apostolic*, prezent în ritualul baptismal începând cu primele secole, o sinteză a credinței Apostolilor anterioară crezului niceo-constantinopolitan, în textul căruia se amintește explicit că Isus *s-a născut din Maria Fecioara, a patimit sub Pontiu Pilat, s-a răstignit, a murit și s-a îngropat, s-a coborât în iad, a treia zi a înviat din morți*, în timp ce în Crezul niceo-constantinopolitan nu avem amintirea explicită a coborârii în infern a lui Isus. În celebrarea pascală apare însă liturghia luminii, ca simbol a *luminii lui Hristos*: lumina care învinge întunericul nopții, aprinderea focului nou, pregătirea și procesiunea Lumânării pascale, procesiunea de intrare în biserică și vestirea solemnă a Învierii (*Exsultet*), toate scot în evidență aspectul hristologic al misterului pascal.

În mod critic celebrările liturgice trebuie privite în ansamblul lor, semnificațiile teologice fiind complexe, deoarece avem aspecte trinitare, hristologice, pneumatologice, mariologice, eclesiologice și eshtologice, exprimate printr-o iconografie în care sunt prezente pasaje din Sfânta Scriptură dar și din *Ad inferos*. În același timp, trimiterile la evenimentele din *Ad inferos* nu fac referire la elementele mitologizante prezente în textul apocrif, ci numai la acele elemente care completează armonios teologia Sâmbetei Mari în spiritul Magisteriului Bisericii.

c. *Ad inferos* în iconografia bizantină. Evident, *Ad inferos* se regăsește și în iconografia bizantină, devenind prin excelență icoana Învierii. Coperta Evangheliarului, în general, are în centru această icoană, în colțuri fiind cei patru Evangheliști: astfel Cuvântul Domnului este prezentat în întregime prin cele patru Evanghelii canonice, evenimentul central al mântuirii fiind realizat prin misterul patimii, morții, coborârii în infern, eliberării dreptilor din infern – *limbus patrum*, deschiderea raiului pentru sfinți și mai ales prin Înviere, confirmarea realizării operei răscumpărătoare.

În iconografie avem reprezentări ale Învierii care fac referire la Evanghelia Utreniei pascale (femeile la mormântul gol și vestirea îngerului), reprezentarea lui Isus înviat cu steagul biruinței în mână în fața soldaților înspăimântați deschizându-se mormântul, scenă prezentată prin statuile din bisericile latine și bineînțeles,

³⁶ *Ad inferos – grec.*, V, 1-3.

icoana coborârii la iad, care devine reprezentarea tipică a Învierii în spiritualitatea greco-bizantină. În aceasta din urmă găsim scenariul din *Ad infeos* prin mai multe elemente încărcate de o bogată semnificație:

Auriul icoanei este simbolul transcendenței, evenimentul petrecându-se într-o realitate spirituală supraempirică. Aici intrăm în problematica teologică a relației istorie-spațiu/timp și metaistorie-veșnicie,³⁷ deoarece veșnicia comportă și o anumită structură temporală, în sensul unor *etape, procese*, care se petrec în realitatea spirituală care nu este totuși condiționată în timp așa cum se întâmplă în cazul ființării substanțele/materiale: sufletele răposaților Vechiului Testament se află în realitatea spirituală, însă *așteaptă* plinirea timpurilor și eliberarea săvârșită de Isus Hristos; deci există o perioadă înainte și după evenimentul pascal, etape numite simbolic prin unități de măsurare a timpului prin care la momentul istoric actual sufletele insuficient pegătite să intre în contact cu sfințenia lui Dumnezeu (*purgatoriul*), o perioadă în care în rai și în iad sunt numai sufletele răposaților și care se va termina prin a doua venire a Mântuitorului și restaurarea chipului creației, când după învierea morților, oamenii trup și suflet vor locui fie în Împărăția lui Dumnezeu, fie în afara acesteia. În reprezentarea iconică se arată că această coborâre în infern transcende realitatea lumii istorice: Isus sfâșie cerul auriu al unei realități transcendente, fiind în mijlocul unui cerc sau a unei structuri ogivale care arată trecerea dinspre o lume spre cealaltă (similar icoanelor schimbării la față, a înălțării Domnului sau a adormirii Maicii Domnului).

Isus este pe fundul unei văi sau a unui canion, fiind în valea sau în umbra morții (cf. Psalmul 22, 4), apropiindu-se de poarta lăcașului sufletelor răposaților, de *sheol*. La picioarele sale se află lemnul Crucii, lemnul pomului vieții prin care omul primește mântuirea, gura iadului se deschide sub picioarele lui Isus în timp ce lanțurile și lacătele care fereceau locuința morților sunt rupte. Isus este însoțit de îngerii care îi slujesc, iar Mântuitorul îi apucă de mână pe Adam și pe Eva, prin protopărinți simbolizându-se întreaga umanitate care ontogenetic provine din aceștia.

Umanitatea răscumpărată pornește ca într-o procesiune înspre rai, urmându-L pe Isus, în primele rânduri fiind reprezentate personajele din *Ad inferum*: Seth, Patriarhii, David, Profeții și alți sfinți bărbați sau femei, o poziție importantă ocupând-o Ioan Botezătorul, profetul care face legătura dintre cele două Testamente, după cuvintele lui Isus : ...nu s-a ridicat între cei născuți din femei unul mai mare decât Ioan Botezătorul... (Mt. 11,11).

În ansamblu, icoana coborârii la iad ca icoană a Paștelui este transpunerea iconică a momentului plinirii operei răscumpărătoare în esența Misterului Pascal: cu moartea pe moarte călcând, Hristos aduce *viața – subzistența – fericită* sufletelor drpților răposați din perioada Vechiului Testament și de acum înainte tuturor celor ce răposează în Hristos, în credință. Icoana reproduce în mod concret

³⁷cf. Alexandru Buzalic, *Timp fizic, filosofic, teologic și veșnicie*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica, Anul XLVII, 3, p. 73 – 86.

evenimentele prezentate în textul *Ad inferos* varianta greacă, capitolele V-VIII, temă pe care o întâlnim și în altă lucrare apocrifă, *Evanghelia lui Bartolomeu I*, 9-20, însă *Coborârea în infern* rămâne prin exactitatea și complexitatea secvențelor, textul de referință atât pentru iconografiem cât și pentru liturgica greco-bizantină.

Concluzii

Textul apocrif *Ad inferos*, parte integrantă a *Evangheliei lui Nicodim*, chiar dacă prin elementele mitologizante și vulgarizante introduse de-a lungul timpului este departe de exigențele textelor canonice, rămâne un reper de bază pentru înțelegerea teologiei Sâmbetei Mari, fiind în concordanță cu interpretările din perioada Bisericii secolelor I și II. Nucleul de bază este întâlnit în *Mărturisirile de credință apostolice* referitoare la coborârea în infern, fiind cel mai probabil prezent în *kerygma* Bisericii primare. *Kerygma* este centrată pe proclamarea misterului credinței în patima, moartea și Învierea lui Hristos, textele apocrife referitoare la evenimentul central al mântuirii fiind expresia încercărilor de a oferi o viziune sugestivă asupra evenimentelor.

Spre deosebire de alte texte referitoare la acest tip de *katabasis* în lumea de dincolo, *Ad inferos* păstrează semnificația teologică originală a creștinismului: textele păgâne vorbesc despre viziunea sau vizitarea unui tărâm al umbrelor, în timp ce textul apocrif se referă la instaurarea unei noi ordini a lumii văzute și nevăzute.

Trebuie remarcată și semnificația eshatologică a săvârșirii mântuirii neamului omenesc care se petrece în istorie în momentul biruinței asupra morții adusă de moartea lui Isus Hristos ca om adevărat și Dumnezeu adevărat. Mântuirea umanității înseamnă restaurarea după chipului omului creat și așezat în starea dreptății originare, ori omul este o entitate trup și suflet. Sufletul omului subzistă după moarte, de aceea distingem două situații istorice delimitate de actul mântuirii săvârșit de Isus.

O primă etapă este caracteristică perioadei Vechiului Testament, adică până la Hristos: sufletele răposaților ajungând în unicul tărâm al morții, fără ca să se poată bucura sau să sufere din cauza dreptății în care au trăit sau a sfințeniei pe care au dobândit-o în timpul existenței istorice. Din punct de vedere teologic trebuie făcută diferența dintre starea acestor suflete: sufletele păcătoșilor, care refuză iubirea lui Dumnezeu și sunt incapabile de relaționare cu celălalt, sunt în suferința însingurării și a întunericii; sufletele dreptilor, chiar dacă experimentează același întuneric (în mod alegoric numai apropierea lui Hristos de porțile iadului le permite să se vadă și să se recunoască reciproc la lumina pe care Mântuitorul o aduce cu sine) sunt în starea așteptării pline de speranță a eliberării din această stare. De aici și diferențierea catehetică, medievală, între iad și limbul dreptilor – *limbus patrum*, încercare de a exprima misterul dreptății divine, fiind vorba despre sufletele aflate *de facto* în iad și sufletele care au fost vrednice de eliberarea adusă de Hristos.

A doua etapă, a timpurilor de pe urmă sau a Epocii Bisericii, începe din momentul coborârii în infern și va dura până la a doua venire în glorie a

Mântuitorului, care va instaura o nouă ordine în creație. Până atunci, sufletele răposaților se află în stări de subzistență diferite: unele sunt în iadul celor ce nu sunt capabili de iubire (relaționare) și în consecință nu pot accepta ajutorul oferit de Isus și mijlocirea Bisericii; există raiul sufletelor fericite, capabile de iubire și de a se relaționa împreună cu ceilalți – unite în comuniunea sfinților, cu Isus om și Dumnezeu, care îi introduce în comuniunea creaturală originală; a treia stare este cea intermediară, a sufletelor care încă nu sunt pe deplin capabile de fericirea raiului, însă nici nu au rupt legătura cu Dumnezeu și cu aproapele, însă această legătură este estompată de consecințele păcatelor care au pervertit voința individului. Aceste suflete sunt în purgatoriu, deoarece sufletele din această stare suferă, însă prin meritele Bisericii istorice și a rugăciunilor pentru răposați, pot să-și schimbe starea primind harul lui Dumnezeu pe care nu-l refuză, spre deosebire de suflete din iad, care refuză orice ajutor.³⁸

Opera săvârșită deja de Hristos prin biruința asupra morții este eficientă și nu mai trebuie să fie repetată în istorie, însă restaurarea chipului original al creației, Împărăția lui Dumnezeu, este un proces în continuă desfășurare care va dura până la desăvârșirea acestei Împărății, la adoua venire a lui Isus în glorie. În această perspectivă avem doar două realități eshatologice, aflate la ora actuală în germene: unica umanitate mântuită, alcătuită din oameni vii (trup și suflet, de unde necesitatea învierii morților la momentul judecății universale), care se va bucura în Împărăția lui Dumnezeu pe pământ, asemănătoare grădinii Edenului înainte de păcatul strămoșesc, dar și cei care vor fi tot în trup, însă datorită faptului că nu acceptă comuniunea în Împărăția lui Dumnezeu, în totală libertate pe care o au însă cu o conștiință zdruncinată de consecința păcatelor de moarte, vor fi în afara Împărăției. În perspectiva eshatologiei universale există doar aceste două realități viitoare, iadul, purgatoriul și raiul sub forma actuală, dispărând, în locul lor rămânând Împărăția și oamenii izolați în egoismul lor care se autoexclud din fericirea comuniunii cu Dumnezeu. Cale spre plinirea eshatonului este deschisă de coborârea în infern și ruperea legăturii morții pentru a-i elibera pe drepti din întunericul tărâmului morții, învierea morților, reunirea sufletelor spirituale cu materia trupului (organizată de această dată desăvârșit într-un trup glorificat), însemnând îndeplinirea misiunii universale răscumpărătoare a lui Dumnezeu, săvârșită prin Fiul Întrupat, Cel care S-a făcut om, apătimit, a murit, a fost îngropat, a coborât în infern, a înviat din morți, S-a înălțat la Cer, de unde va veni ca

³⁸ Această concepție este comună întregii Biserici, chiar dacă răsăritenii ne-catolici nu acceptă denumirea de purgatoriu. În teologia ortodoxă română Dumitru Stăniloae vorbește despre realitatea purgatoriului numindu-l „straturi superioare ale iadului”, făcând distincția dintre un „iad temporar” pentru unii și un „iad veșnic” pentru alții; această interpretare introduce însă o confuzie categorială, deoarece iadul este „o temniță de veci” din care nu se poate ieși, întimp ce există suflete ale răpoșilor care au nevoie de o purificare sau de ajutor în drumul spre ericirea Cerului. Această obiecție o întâlnim încă în lucrările primilor teologi greco-catolici, care la jumătatea secolului al XVIII-lea sesizau compatibilitatea celor două viziuni asupra eshatologiei particulare și univocitatea termenului „iad”, care are fundamente revelate.

judecător pentru a instaura domnia desăvârșită a lui Dumnezeu și a definitiva procesul de desăvârșire istorică a creației.

O altă problemă este legată de interpretarea mântuirii în viziunea apocrifului *ad inferum*. Nu ni se oferă o viziune juridică a răscumpărării, chiar dacă aceasta poate fi extrasă din contextul valorii morale a întregii opere mântuitoare a lui Isus Hristos, ci se caută explicarea mântuirii omului, trup și suflet, într-o perspectivă antropologică și metafizică în care sufletul subzistă după moarte. Fericirea înseamnă numai *vederea* lui Dumnezeu, acest lucru fiind posibil prin *vederea* lui Isus Hristos, om și Dumnezeu. Omul mântuit subzistă în lumina divină adusă de Hristos în lumea văzută și nevăzută, cei care sunt în suferința iadului sunt în întunericul din afara Împărăției.

În fine, este important de semnalat prezența semnificației Sâmbetei Mari în liturghia, utrenia pascală și iconografia Bisericii, în special a Bisericilor răsăritene, care le păstrează în patrimoniul spiritualității proprii, fiind necesară aprofundarea adevărilor teologice care transcend simplul ceremonial liturgic și conștientizarea acestora în poporul lui Dumnezeu printr-o pastorație și catehizare adecvată.

LE FONTI DEI CANONI DEL CCEO SUL PROTOPRESBITERO

OCTAVIAN DUMITRU FRINC

REZUMAT. *Izvoarele canoanelor CCEO cu privire la protopop.* Varietatea nuanțelor sub care se prezenta figura protopopului în diferitele Biserici răsăritene a obligat membrii Comisiei de redactare a CCEO să se aplece asupra dreptului particular a fiecărei Biserici. O asemenea introspecție a dus la cunoașterea originilor, a funcțiilor, îndatoririlor și drepturilor cu care era investit protopopul. Toate acestea nu constituiau nici pe departe un bloc monolitic. Exista ce-i drept câte un fir roșu ce venea încă din timpul Sfinților Părinți sau ale legislației bizantine, la care se adăuga *mâna romană* în corectură. Dând curs propunerii făcute de către profesorii Facultății de Drept Canonic din cadrul Institutului Pontifical Oriental di Roma de a realiza un Cod unic pentru toate Bisericile răsăritene, membrii Comisiei au trebuit să sorteze bogatul material istoric astfel încât punctele comune ale figurii protopopului să se regăsească în conținutul canoanelor alături de necesitățile pastorale contemporane. S-a reușit astfel recuperarea, valorificarea și aducerea la lumină a corpurilor legislative fără a abdica de la principiul *traditio in progressu*.

Keywords: synod, hierarchy, clergy, bishop, archpriest.

Introduzione

Nel *Proemio* del decreto «De Ecclesiis Orientalibus Catholicis¹, *Orientalium Ecclesiarum*», i padri conciliari del Vaticano II affermano il diritto e il dovere delle Chiese d'Oriente di reggersi secondo le proprie discipline particolari e raccomandate per veneranda antichità. Le fonti del diritto canonico delle Chiese orientali cattoliche sono innanzitutto le norme contenute nei primi concili ecumenici, nei sinodi celebrati in Oriente, negli scritti dei santi Padri. L'uso di queste fonti nel Vaticano II è molto ampio e diversificato ed è costantemente rapportato al principio di conservazione della propria disciplina, mutabile solo in ragione di un organico progresso².

Secondo il can. 2 del Codice una interpretazione adeguata dei canoni va fatta alla luce del diritto contenuto nelle fonti³:

¹ CONCILIUM VATICANUM II, *Decretum Orientalium Ecclesiarum*, in AAS LVII (1965), pp. 76-89, n. 1; traduzione italiana da noi utilizzata in *EV*, 1: 264-285.

² *OE* 6: *EV* 1, 269.

³ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli P.P. II promulgatus*, 18 octobris 1990, AAS LXXXII (1990), 1061: *EV* 12/II, 5.

«*Canones Codicis, in quibus plerumque ius antiquum Ecclesiarum orientalium recipitur vel accomodatur, praecipue ex illo iure aestimandi sunt*».

Il diritto antico delle Chiese orientali è il parametro fondamentale per la valutazione, la comprensione e l'interpretazione del CCEO⁴. Anzi, il diritto antico può essere anche fonte di diritto suppletivo. Questo dato è confermato dal Legislatore che nella costituzione apostolica *Sacri canones* ribadisce la necessità di una interpretazione codiciale ancorata «all'antico diritto delle Chiese orientali»⁵. Secondo lo studioso gesuita G. Nedungatt, il can. 2 prospetta il solo *ius antiquum* concettualmente più vasto dei *sacri canones* in quanto comprensivo dei costumi, delle norme tipiche, delle prescrizioni ecologiche, delle regole e degli statuti⁶. Una considerevole parte del patrimonio canonico, poi, è comune a tutte le Chiese Orientali. Qui ci riferiamo soprattutto ai canoni dei Sinodi e dei santi padri, alla legittima consuetudine e ai principi generali contenuti nelle collezioni, spesso formulate con tenore di legge⁷.

Stando sempre alla *Sacri canones*⁸, intendiamo per i sacri canoni i cosiddetti Canoni degli Apostoli, quelli emanati dai primi sette concili ecumenici e dai sinodi locali, nonché dai santi Padri (soprattutto di S. Basilio il Grande). Tutti questi canoni confermati dal can. 2 del concilio Trullano⁹ (691) e dal concilio ecumenico di Nicea II (787) sono ritenuti come un unico corpo di leggi ecclesiastiche, vale a dire come un unico codice per tutte le Chiese orientali. In tutto sono 765. Altri 21 canoni¹⁰ sono stati aggiunti nell'Oriente bizantino, senza attribuire ad essi l'autorità di un concilio ecumenico: 1 canone dal Tarasio di Costantinopoli (784-806), 17 canoni dal Sindo Protodeutera del 861 e tre canoni dal Sinodo di Hagia Sophia del 879.

Il legislatore non volle abrogare la legislazione anteriore ma conservarla. Il canone usa l'espressione *ius antiquum* a differenza del *CIC'17* e del *CIC'83* che usano l'espressione *ius vetus*¹¹. R. Metz considera che lo *ius vetus* è antico in riferimento al presente e si riferisce a tutta la legislazione non organizzata e

⁴ Cfr. *Nuntia*, 22 (1986), 18.

⁵ «*Hunc Codicem, quem nun cpromulgamus, potissimum ex iure antiquo Ecclesiarum orientalium existimandum esse censemus*». IOANNES PAULUS PP. II, *Costit. ap. Sacri*, 1036. Traduzione italiana in *EV 12/1,407*.

⁶ G. NEDUNGATT, *Ancient law in CCEO: The Interpretation of Canon 2*, in Y. LAHZI GAID (cur.), *The Eastern*, 81.

⁷ D. SALACHAS *Commento al can. 2*, in P. V. PINTO (cur.), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano, 2001, 5.

⁸ IOANNES PAULUS PP. II, *Constitutio ap. Sacri*, 1033.

⁹ CANONES OECUMENICI CONCILII TRULLANI, can. 2; G. NEDUNGATT – M. FEATHERSTONE, *The Council in Trullo Revisited*, Roma 1995, 64-69.

¹⁰ Cfr. G. NEDUNGATT, *Ancient*, 82.

¹¹ *CIC'17*, can. 6, 2°: «*Canones qui ius vetus ex integro referunt, ex veteris iuris auctoritate*
3° : *Canones qui ex parte tantum cum veteri iure congruunt*»

CIC'83 can. 6 § 2: «*Canones huius Codicis, quatenus ius vetus referunt, aestimandi sunt ratione etiam canonicae traditionis habita*».

occasionalmente contraddittoria formulata dal Concilio di Trento fino al *CIC*'17¹². Nell'allocuzione inaugurale di fronte alla PCCICOR, del 18 marzo 1974, Paolo VI non consiglia un ritorno al diritto antico, ma richiede un rinnovo del diritto nella luce del Vaticano II e del diritto antico¹³. Nella legislazione odierna i sacri canoni sono il parametro principale per interpretare la continuazione con la tradizione¹⁴.

Fatte queste premesse di carattere dottrinale ed ermeneutico, procederemo ad entrare nella legislazione canonica antica delle varie Chiese orientali, avendo come punto di riferimento l'edizione del CCEO, *Fontium annotatione auctus*¹⁵ per illustrare quanto il diritto antico abbia inciso sull'odierna codificazione della figura del *protopresbitero*. In questa prospettiva, seguiremo l'ordine cronologico delle fonti riportato dall'edizione del codice sopra menzionata.

1. 1. Il sinodo di Zamoscia (1720)

Un clero e una gerarchia di basso profilo, la mancanza di scuole, le discriminazioni perpetrate dalle autorità polacco-lituanee, gli attacchi aggressivi dei polemisti protestanti e la *Controriforma* cattolica mettevano in serio pericolo il tessuto religioso orientale e la coesione interna della Chiesa rutena. Una serie di importanti sinodi tenuti nell'ultima decade del XVI° secolo portarono all'abbozzo di 33 "Articoli di Unione" con Roma come antidoto ai problemi che assalivano la Chiesa e il popolo ruteno.

Il 23 dicembre del 1595, a Roma, i vescovi Ipatii Potii e Kyrlyo Terlec'kyi fecero una professione di fede e riconobbero la supremazia del Papa a nome della Chiesa rutena. Mentre il Pontefice del tempo, Clemente VIII (1592-1605) garantendo la custodia delle tradizioni liturgiche ed ecclesiastiche rutene, indusse altri gerarchi tra cui il metropolita Mykhailo Rahoza, a ratificare l'unione durante il sinodo di Brest nell'ottobre 1596¹⁶. La controffensiva ortodossa con il nuovo metropolita di Kiev riconosciuto dal Patriarca di Costantinopoli, la rivolta generale dei cosacchi contro il Regno di Polonia del 1648 e il protettorato di Mosca sulle terre della riva sinistra del fiume Dnieper, determinarono in seguito l'unione di tutta la gerarchia ucraina con Roma: il vescovo di Permysl (1682), il vescovo di Leopoli (1700) e il vescovo di Luck (1702).

¹² Nella stessa categoria, entra anche il *CICO*, largamente latinizzato, e abolito dal CCEO, can. 6, 1°: "*Codice vim obtinente abrogantae sunt omnes leges iuris communis vel iuris particularis, quae sunut canonibus Codicis Contariae aut quae materiam respiciunt in Codice ex integro ordinatam*".

¹³ "*Quaelibet enim renovatio semper cohaerentiam et concordiam neum violentuer defixum in cum sana traditione prae se ferre debet, ita ut novae normae appareant non quasi corpus extra in ecclesiastica compagine sed e normis iam extantibus quasi sua sponte efflorescant*". AAS LXI (1974), 246.

¹⁴ Cfr. G. NEDUNGATT, *Ancient*, 97.

¹⁵ PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex canonum ecclesiarum orientalium, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano, 1995.

¹⁶ Cfr. B. GUDZIAK, "Brest, unione di" in E. G. FARRUGIA (cur.), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, Roma, 2000, 121.

Per temperare le divergenze di natura liturgica e disciplinari esistenti nelle diverse regioni abitate dai ruteni unite alla Santa Sede (1589-1702), il metropolita Léon Kiszka, chiese a Roma il permesso di convocare un sinodo. La Congregazione della Propaganda, conferì al nunzio di Polonia, Girolamo Grimaldi, il 27 maggio 1715, la facoltà di autorizzare il metropolita a convocare il sinodo, riservando alla stessa Congregazione l'approvazione delle decisioni. Un comunicato di Clemente XI (1700-1721) datato il 20 marzo 1716, incaricò il nunzio della presidenza del sinodo, convocato nel maggio 1720, dal metropolita e a seguito di un confronto con il nunzio sul testo delle decisioni da proporre ai vescovi. Proprio in questa circostanza, il 19 luglio dello stesso anno, Clemente XI (1700-1721) fece un appello ai metropoliti e ai vescovi suffraganei invitandoli ad approfittare dell'evento per eliminare gli abusi esistenti nella Chiesa rutena¹⁷.

I decreti del sinodo sono divisi in diciannove titoli, alcuni molto corti, altri invece molto ricchi di prescrizioni. Un certo numero di decisioni sono riprese dal Concilio di Trento *ad litteram*. Inoltre, i canoni del sinodo citano anche la Sacra Scrittura, S. Irineo, S. Cirillo di Gerusalemme, S. Agostino, S. Leone, S. Gregorio Magno, il Concilio di Laterano IV, il *Decreto degli armeni* del concilio di Firenze, un paio di *Costituzioni pontificie* recenti, il rituale romano. Il cerimoniale latino seguito dal sinodo e le fonti utilizzate¹⁸ ci danno un'idea dello spirito con cui vennero redatti i canoni. Il Sinodo non volendo latinizzare le tradizioni orientali spinse i Padri a introdurre il divieto di innovazione, soprattutto per ciò che concerne il rito¹⁹.

La figura del *protopresbitero* o del *decano rurale* è collocata nel titolo IX e precisamente nella parte che tratta dell'organizzazione eparchiale: Tit. IV - *De reformatione*; Tit. V - *De Metropolitano*; Tit. VI - *De episcopis*; Tit. VII - *De officialibus*; Tit. VIII - *De Notario et taxa Episcopali*; Tit. X - *De Parochis et Parochiis*. Scelto dal clero secolare o religioso, il *protopresbitero* si caratterizza per il suo zelo, per la sua pietà e dottrina e per la sua erudizione. Oltre alla relazione sullo stato del clero e dei fedeli del suo distretto, egli doveva anche accompagnare il vescovo, o un suo delegato, durante la visita nel distretto²⁰. E se il vescovo era impedito alla visita i *protopresbiteri* la svolgevano al suo posto, portando con loro solo un domestico e due cavali²¹. La relazione sullo "stato di salute" riscontrato, presentata prima del sinodo diocesano, riguardava soprattutto lo zelo dei parroci nell'amministrazione dei Sacramenti e nell'istruzione catechistica

¹⁷ Cfr. CH. DE CLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*. Tome XI – *Conciles des orientaux catholiques*, I – *De 1575 a 1849*, Paris, 1949, 159-160. [in seguito, CH. DE CLERCQ, *Histoire*, t. XI-1].

¹⁸ "Non sono ricordati le fonti di diritto canonico e dei padri orientali". M. DYMYD, *La figura del vescovo della Chiesa unita di Kyiv sulla base dei suoi sinodi*, L'viv, 1999, 90.

¹⁹ Cfr. S. SENYK, *The Ukrainian Church and the Latinization*, in *OCP* 56 (1990), 175.

²⁰ *Syn. Zamost. Ruth., a. 1720, tit. IX*. Utilizzeremo in seguito per la citazione dei canoni del sinodo l'edizione *Synodus Provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciae anno MDCCXX*, Romae 1838, 127-128.

²¹ *Ibidem*, p. 127.

dei bambini, lo stato delle chiese, l'osservanza dei decreti del sinodo provinciale, la pratica religiosa dei fedeli, i peccatori pubblici²². L'aspetto della vigilanza toccava specialmente l'amministrazione dei sacramenti²³ e l'obbligo della presenza del pastore in mezzo alla sua gregge²⁴.

Il sinodo riduceva dunque l'ufficio dei *protopresbiteri* alla vigilanza sull'osservanza dei decreti sinodali e all'assistenza del vescovo nella visita eparchiale e in quella a loro stessi spettante. Vista globalmente la figura nel CCEO ricalca il Sinodo di Zamoscia al c. 276 § 1 (Tit. IX), al c. 278 § 1, 2° (Tit. III, § 1 "Licebit"; Tit. X "Et quia"; Tit. XV "Ut autem") e al c. 278 § 1, 3° in tema di materie da controllare durante la sua visita (Tit. III, § 4 "Quoniam")²⁵.

Questa legislazione, sebbene fosse incompleta, venne approvata da Benedetto XIII (1724-1730), il 19 luglio 1724 con la bolla "Apostolatus officium", con divieto di abrogazione sui decreti emanati dai Papi antecedenti o dai Concili ecumenici. Nel 1807, il Papa Pio VII, nella costituzione *In universalis Ecclesiae regimine*, decretò obbligatorietà del Sinodo di Zamoscia²⁶. Attualmente è parte integrante dello *ius particulare* della Chiesa rutena²⁷.

1.2. Il sinodo maronita del Monte libano (1736)

I rapporti della Chiesa maronita con Roma non sono stati mai interrotti totalmente, nonostante la costituzione del patriarcato maronita di Antiochia, e anzi si rafforzarono con le crociate (1098-1291). Dopo il Concilio di Trento (1545-1563) l'influenza della Chiesa latina crebbe visibilmente, fino alla celebrazione del sinodo libanese svolto nel 1736.

La situazione religiosa della comunità maronita è stata la causa principale della convocazione del sinodo. Il monachesimo stava cercando di definire i suoi rapporti con il patriarcato e con il clero secolare. Tra la Chiesa di Roma e la Chiesa maronita, i problemi di ordine liturgico, dottrinale e consuetudinario non trovavano ancora le dovute soluzioni. A ciò si aggiunse la deposizione del patriarca J. Aouad (1705-1733) da parte dei vescovi nel 1710 e la reiezione di questa pratica da parte della S. Sede. I primi passi per la convocazione del sinodo furono compiuti alla fine del luglio 1734 quando il nuovo patriarca, Joseph Khazen (1733-1742) e i vescovi maroniti indirizzarono delle lettere al papa Clemente XII (1730-1740), alla *Congregazione della*

²² *Syn. Zamost. Ruth., a. 1720, tit. VI, in Ibidem*, 123-124.

²³ *Syn. Zamost. Ruth., a. 1720, tit. III, in Ibidem*, 81.

²⁴ *Syn. Zamost. Ruth., a. 1720, tit. X, in Ibidem*, 129.

²⁵ PCLTI, CCEO, 107-108.

²⁶ PIUS PP. VII, *In universalis Ecclesiae regimine*, § 11. «*Volumus etiam, quod omnia et singula, quae statuta fuerunt in laudata Zamosciae synodo, per Apostolicam Sedem confirmata, nunc et in posterum a Leopoliensi et Haliciensis Metropolitae, atque ab Episcopis Kelmensi et Premisliensi, et ab universa natione Ruthena observentur*». Documento pubblicato da R. DE MARTINIS, *Ius Pontificium de Propaganda Fide*, pars prima, IV, 496.

²⁷ D. CECCARELLI MOROLLI – S. MUDRY, *Introduzione allo studio giuridico delle fonti del diritto canonico orientale*, Roma, 1994, 127.

Propaganda e ad altri cardinali, chiedendo l'invio di un visitatore apostolico in Libano per dare una mano alla riforma della loro Chiesa. Roma rispose in modo favorevole e trovò un fatto positivo il desiderio della Chiesa maronita di riformarsi. Quindi mediante una lettera apostolica di Clemente XII, *Quod inclyta ista* del 21 novembre 1735, concesse la facoltà di convocare e riunire un sinodo nazionale maronita²⁸.

La *Congregazione* decise di mandare come legato Joseph Simon As-Simani ou Assemani, un maronita conferendogli la facoltà di convocare il sinodo insieme a delle direttive. Il legato elaborò innanzitutto un progetto, diviso in quattro parti e munito di lettera d'incarico. A causa di diversi fraintendimenti di natura giuridica e personale, la seduta d'apertura ebbe luogo solo il 14 settembre 1736. Fu sospesa per 3 giorni e riprese solennemente al fine del mese. Le discussioni seguirono il progetto ideato da Assemani e si svolsero durante sei sessioni, tra 30 settembre – 2 ottobre 1736²⁹. Le fonti dei canoni, piuttosto diverse, si sbilanciarono verso la tradizione occidentale ma con uno scarso utilizzo della Scrittura e dei Santi Padri. I decreti dogmatici e disciplinari di Trento furono ampiamente citati come anche il rituale e il pontificale romano. Dalla tradizione orientale vennero soprattutto ripresi i sinodi e i concili del III° e IV° secolo come anche il Concilio Trullano. Un uso ben più ristretto si fece dei canoni di S. Basilio, dei concili di Costantinopoli del 869-870, 920, del *Codice* e delle *Novelle* di Giustiniano (527-565), del *Prochiron* dell'imperatore Basilio il primo (867-886), di Teodoro Balsamone (1130?-1195?) e di Simeone di Tessalonica (?-1429), della liturgia di S. Giovanni Crisostomo e dell'eucologio greco. Fu citato appena una volta *Il Libro della direzione* o nomocanone³⁰ maronita del Medioevo. Molteplici furono invece le citazioni riguardanti le lettere dei Papi indirizzate ai maroniti e la lettera di Innocenzo IV al suo legato in Cipro sui riti dei greci del 6 marzo 1254³¹.

Nel progetto elaborato di Assemani, la terza parte trattava dei ministri, dei parroci, dei superiori. Al capitolo tre, venivano contemplate la figura del parroco, di colui che serve nella parrocchia, del *periodeuta*, dell'*arciprete* e del *corepiscopo*. Gli atti finali del sinodo hanno mantenuto la stessa struttura e troviamo la figura del *protpresbitero* contemplata al capitolo 3 nella terza parte. La collocazione delle due figure, del *corepiscopo* e del *periodeuta* nel diritto della Chiesa maronita, viene chiarita mediante invii ai canoni dei sinodi e dei concili antichi o alla disciplina delle altre Chiese³².

²⁸ CLEMENS PP. XII, *Quod inclyta*: «*Ita enim fore confidimus ut divinae gloriae incrementum, ecclesiasticae utilitatem, Nationis tuae decus atque nostrum tuumque non leve solatium et fraternitatis tuae vota sollicitudinesque et providentiae nostrae consilia et mandata cedant*».

²⁹ Una descrizione dettagliata dell'intera vicenda ci offre CH. DE CLERCQ, *Histoire*, t. XI-1, 213-223.

³⁰ Termine composto da νόμος e κανών, il nomocanone (legge civile – legge ecclesiastica) è tipologia di collezione bizantina in base alla quale le leggi ecclesiastiche acquistano vigore civile. D. SALACHAS, "Nomocanone" in E. G. FARRUGIA, *Dizionario*, 534.

³¹ CH. DE CLERCQ, *Histoire*, t. XI-1, 222.

³² *Constitutiones et canones a s. Synodi Montis Libani, a. 1736, III, III, 4, I*. Il testo del sinodo citato nelle note è preso dall'edizione I. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum. Nova et amplissima collectio, XXXVIII (1736-1789), Parisiis, 1907*, col. 173.

Risulta difficile per noi delineare esattamente i diritti e gli incarichi di entrambi gli uffici. Tuttavia, i riferimenti alle fonti³³ dell'odierno codice ci permettono di tracciare le dovute differenze tra i *periodeuti* e i *corepiscopi* sia in ambito pastorale³⁴ che nell'amministrazione dei sacramenti³⁵ come anche nel diritto di portare le insegne distintivi ecclesiastici³⁶. Nel complesso i canoni consentono di comprendere come nella Chiesa orientale, il vescovo della città abbia un vicario *protopope*, *protopresbyter*, *archipresbyter*, o curato e nel singolo posto o paese dei *chorepiscopi*, i quali inviano dei *periodeuti* o visitatori itineranti con l'incarico di girare per i paesi e di enunciare la norma della dottrina. La loro dignità è permanente poiché l'hanno ricevuta per l'imposizione delle mani del vescovo che può tuttavia sospenderli o revocarli per una causa grave. Essi sono chiamati *visitatori ecclesiastici* o *periodeuti* perché non hanno una residenza fissa; sono itineranti mantenendo il buon ordine tra la gente e correggendo i costumi³⁷.

I visitatori (i *periodeutae*) sono scelti dai vescovi come vicari ausiliari per aiutarli a portare l'incarico episcopale³⁸ nella diocesi, come guardie della vigna del Signore. Si devono sforzare di osservare rigorosamente i decreti di questo sinodo e devono riferire al vescovo diligentemente e fedelmente qualsiasi difetto osservato nella visita delle chiese della diocesi. Devono fare in modo che qualsiasi cosa sia secondo l'ordine voluto e che i parroci soddisfino il loro ministero nell'amministrazione dei sacramenti, nella celebrazione degli uffici divini, nella predicazione della parola di Dio. Hanno inoltre il dovere di riferire al vescovo su comportamenti dei chierici e degli ecclesiastici. Non possono consentire defezioni dalla diocesi o raccomandare senza il permesso del vescovo. Hanno il dovere di rispettare il calendario, i luoghi e le procedure previste per la visita³⁹.

Oltre al compito pastorale, spettava a loro anche un compito di natura giudiziaria⁴⁰ ossia la conciliazione fra i laici. Dovevano inoltre porre fine alle cause civili di competenza del vescovo secondo le norme abituali della legislazione e percepire la somma media stabilita dal vescovo. Nelle cause criminali, non emettevano sentenze, ma raccoglievano delle informazioni da trasmettere al vescovo.

L'approvazione del Sinodo avvenne tramite una lettera apostolica, cioè *in forma specifica*, sotto il pontificato di Benedetto XIV e la sua conferma il 1° settembre 1741 con la lettera *Singularis Romanorum*. La pubblicazione degli atti avvenne solo nel 1820 in latino, edizione che fu in seguito dichiarata come l'unica autentica nel 1883.

³³ PCTLI, CCEO: c. 276 § 1: Pars III, cap. III, 3, I-II; c. 278 §1, 2° e § 4: Pars III, cap. III, 4, VI..

³⁴ *Constitutiones et canones a s. Synodi Montis Libani*, a. 1736, III, III, 3, III, in *Idem*, col. 173.

³⁵ *Constitutiones et canones a s. Synodi Montis Libani*, a. 1736, IV, I, 15, in *Idem*, col. 226.

³⁶ *Constitutiones et canones a s. Synodi Montis Libani*, a. 1736, III, III, 3, III, in *Idem*, col. 173.

³⁷ *Constitutiones et canones a s. Synodi Montis Libani*, a. 1736, III, III, 3, I-II, in *Idem*, coll. 172-173.

³⁸ *Constitutiones et canones a s. Synodi Montis Libani*, a. 1736, III, cap. III, 4, VI, in *Idem*, col. 174-175.

³⁹ *Constitutiones et canones a s. Synodi Montis Libani*, a. 1736, pars III, cap. III, 4, VI, in *Idem*, col. 175

⁴⁰ *Constitutiones et canones a s. Synodi Montis Libani*, a. 1736, pars III, cap. III, 4, VI, in *Idem*, col. 175.

Il sinodo del 1736 dominerà l'intera storia della disciplina canonica maronita. In questo senso si può ben dire che la sua importanza passò le frontiere ecclesiastiche o linguistiche maronite per esercitare un forte influsso anche su sinodi di altre Chiese orientali⁴¹ e appartenenti ad altre tradizioni liturgiche-ecclesiali.

1. 3. I sinodi di Blaj: 1872 e 1900

Con la bolla *Ecclesiam Christi* del 26 novembre 1853, la Santa Sede per mezzo di Pio IX eresse la sede eparchiale di Fagaras alla dignità di sede arcivescovile e metropoli *sui iuris*. A questa nuova provincia ecclesiastica, vennero attribuite tre eparchie romene suffraganee: quella di Gran-Varadino (Oradea Mare-1777), affrancata da ogni legame nei confronti della metropoli latina di Strigonia; quella di Armenopoli (1853) e l'altra di Lugosiensis (1853). L'istituzione della metropoli, richiese però una disciplina canonica e la Sede Apostolica inviò nel 1858 una delegazione apostolica a Blaj con a capo il nunzio di Vienna. Si ebbero così le "nove sessioni" di Blaj che sono servite come base per il riordino della disciplina canonica della Chiesa romena-unita, opera portata a termine nel primo sinodo provinciale⁴².

Un altro stimolo importante per la convocazione di un sinodo provinciale fu l'erezione nel 1868 della Chiesa ortodossa romena della Transilvania a provincia metropolitana e la sua dotazione con una costituzione moderna. Gli obiettivi maggiori del sinodo furono anticipati in parte nel periodo 1868-1870 con le risoluzioni del sinodo elettorale di Blaj del 1868 ma soprattutto con il sinodo diocesano di Blaj (1869).

La prima seduta ebbe luogo il 4 maggio; due giorni dopo, nella seconda seduta, tre commissioni furono istituite e si divisero fra di loro l'esame dei dieci titoli del progetto dei canoni già preparati. Quattro sedute ulteriori sancirono i canoni e dopo una seduta solenne che promulgò i titoli V-X, il discorso del metropolita decretò la chiusura del Sinodo⁴³.

L'organizzazione, il programma, il regolamento, la struttura dei decreti adottati e soprattutto i contenuti degli ultimi illustravano una certa ecclesiologia associata alle tesi romane del Vaticano I, per illustrare la viva e fedele appartenenza alla Chiesa di Roma. D'altra parte, il contenuto effettivo dei testi rispecchia dei problemi come l'importanza dei sinodi conformemente ai *sacri canones* della

⁴¹ Mi riferisco qui ai sinodi della Chiesa armena di Bzommar (1851) e di Calcedonia (1890), della Chiesa caldea di Rabban Hormizd (1853), della Chiesa siro-cattolica di Sarfeh (1853-1854, 1888), della Chiesa melkita di Qarqafé (1806), di SS. Salvatore (1811) e di Aïn-Traz (1835). Cfr. E. ATALLAH, *Le Synode libanais de 1736*, t. I, Paris, 2001, 174.

⁴² Cfr. O. RAQUEZ, *Riflessioni sul primo Sinodo provinciale della Chiesa greco-cattolica di Transilvania, tenuto a Blaj 1872*, in I. CARJA (cur.), *I Romeni e la Santa Sede: miscellanea di studi di storia ecclesiastica*, Bucarest-Roma 2004, 139-147.

⁴³ CH. DE CLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documnets originaux*, t. XI – Conciles des Orientaux Catholiques, deuxième partie *De 1850 a 1949*, Paris 1952, 643. [in seguito, CH. DE CLERCQ, *Histoire*, t. XI-2]

Chiesa, la necessità dell'organizzazione della Provincia ecclesiastica tramite la via sinodale, l'esperienza dei vari elementi delle strutture gerarchiche e dell'organizzazione, l'importanza dell'autonomia ecclesiastica⁴⁴.

Tra le principali caratteristiche del sinodo possiamo elencare le seguenti: il ridotto numero delle citazioni nel testo, i numerosi riferimenti ai *sacri canones*; l'eliminazione dal testo originale – su ordine della Sede Apostolica – di tutti i riferimenti ai concili di Fozio, alle leggi dell'impero romano d'Oriente, a Balsamone e Zonaras (1118-1180), ed altri canonisti bizantini, ai nomocanoni e, specialmente, alle collezioni *Pravila e Pidalion*⁴⁵.

Dopo la celebrazione del sinodo, gli atti vennero sottoposti all'esame della Sede Apostolica per essere esaminati e confermati, secondo la costituzione apostolica *Immensa aeterni*, del 22 gennaio 1588, da Sisto V (1585-1590)⁴⁶. I medesimi sinodi furono anche confermati ed approvati⁴⁷. Tanti furono i chiarimenti richiesti al metropolita da parte della Santa Sede la quale dopo tre sedute nel mese di luglio 1878, decise di dare un semplice riconoscimento agli atti del sinodo a condizione d'inserire nel testo e nelle note le dovute correzioni. Il decreto di approvazione *in forma comune* fu dato solo il 19 marzo 1881 dopo il ritorno a Roma degli atti coretti⁴⁸.

I padri sinodali trovarono opportuno trattare nel capitolo sette la figura dei vicari foranei (*De Vicariis Foraneis*) e nel capitolo ottavo la figura dei *protpresbiteri* e degli amministratori dei proto presbiterati (*De Protopopis: Protopresbyteris: et de Administratoribus Officii Protopopalis*). La figura del *protopresbitero* gode di una attenzione molto più ampia da parte dei padri sinodali mentre quella del vicario foraneo viene trattata schematicamente. Non spetta a noi a trattare in questo lavoro l'iter storico-giuridico dei due istituti né il loro rapporto all'interno della struttura gerarchica della Chiesa romana-unita, ma dal testo dei canoni risulta che tutti e due gli istituti incarnarono nella Chiesa di allora l'antico istituto del *corepsicopo*⁴⁹.

I doveri e gli obblighi coincidono quasi, ma il vicario foraneo potrebbe godere qualche volta di una giurisdizione più ampia⁵⁰. Lo spazio ecclesiastico coperto da questa giurisdizione "eccezionale" rimane tutto da definire o al libero giudizio del vescovo dato che i padri non ne parlano minimamente; anzi la moltitudine dei doveri e

⁴⁴ I. ARIESAN., *Il Sinodo provinciale I (1872) ed il suo ruolo nel dare una nuova impronta alla legislazione canonica romana*, Disseratio ad Doctoratum, PIO, Roma 2008, 247-248.

⁴⁵ CH. DE CLERCQ, *Histoire*, t. XI-2, 643.

⁴⁶ Cfr. SIXTUS PP. V, Cost. ap. *Immensa aeterni Dei*, in *Bullarium Romanum*, ed. Taurinense, VIII (1863), 985-988.

⁴⁷ I vescovi dei territori sotto la Propaganda Fide presero l'abitudine di domandare alla Santa Sede non solo l'esame, ma anche l'approvazione di sinodi provinciali. Spesso la stessa Congregazione, interveniva senza una precedente richiesta: i sinodi contenevano delle disposizioni che si distaccavano dalle norme comuni e dovevano essere corroborati dall'autorità pontificia. Cfr. I. ARIESAN., *Il Sinodo*, 265.

⁴⁸ CH. DE CLERCQ, *Histoire*, t. XI-2, 655.

⁴⁹ *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. II, cap. VII. I canoni del sinodo sono presi dall'edizione *Acta et Decreta Concilii Provinciae ecclesiasticae graeco-catholicae Alba-Iulienensis et Fogoransiensis celebratum anno 1872*, Blasiu, 1882, 44. [in seguito *Acta et decreta*]

⁵⁰ *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. II, cap. VII, in *Acta et decreta*, 44.

degli obblighi da compiere da parte del *protopresbitero* (*protopop* il termine usato negli atti) sembra quasi coprire tutto il campo ecclesiale. All'origine della costituzione dei due istituti stanno ragioni di natura pastorale: il bene spirituale e la crescita in virtù e santità dei fedeli, soprattutto di quelli che abitano nelle regioni più lontane dalla sede vescovile⁵¹. Intorno a questo pilastro della missione del vescovo si concentrano gli incarichi dei vicari foranei e dei *protopopi*⁵².

All'inizio, i *protopopi* erano dei semplici rappresentanti del Vescovo nei rispettivi distretti, ma superiori ai presbiteri di quel distretto. Con il passare del tempo si sono arrogati dei diritti che andavano aldilà delle loro competenze. Dopo l'unione con Roma (1700), assistiamo ad una limitazione dei loro poteri soprattutto in materie che riguardano la potestà episcopale, come per esempio la potestà di giudicare le cause matrimoniali⁵³. L'obiettivo dei vescovi era quello di limitare i loro diritti concessi dalla *Pravila*. Il Sinodo del 1872 riuscì tuttavia di armonizzare i diritti dei *protopopi* con le prescrizioni della *Pravila*. In seguito alla canonizzazione, i *protopopi*, come persone ecclesiastiche, vengono subito dopo il Vescovo⁵⁴.

I *protopopi*⁵⁵ venivano dunque considerati veri e diretti collaboratori dei vescovi nell'amministrazione della diocesi. Nominati dal vescovo nei vari distretti della diocesi, essi dipendono direttamente dal vescovo al quale devono riferire. Il *protopop* è il mediatore tra il popolo e il clero del suo distretto, tra questi e la sede eparchiale.

I diritti degli antichi chorepiscopi ci presentano un'istituzione subordinata al vescovo per governare comunità situate fuori dalla residenza eparchiale. Il diritto e il dovere di visitare e vigilare sulle chiese e i chierici è rimasto tuttora. È sparito invece dai canoni il diritto di conferire gli ordini minori. Un elenco dei principali obblighi si presenta come segue:

- vigilare sulla fede ed i costumi dei chierici e della loro famiglia, dei maestri di scuola e dei fedeli⁵⁶;
- tenere ai presbiteri delle conferenze in materia di morale e dogmatica⁵⁷
- visitare ogni anno le parrocchie del loro distretto ed ispezionare chiese, cimiteri, scuole e i loro beni⁵⁸;

⁵¹ *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. II, cap. VII. Le fonti del presente brano sono il can. 10 del Concilio di Antiochia e il can. 8 del Concilio di Nicea che legifera la figura del chorepiscopo. *Acta et decreta*, 42.

⁵² *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. II, cap. VIII, in *Acta et decreta*, 44.

⁵³ Cfr. O. BEJAN, *De hierrachia ecclesiae rumenorum unitorum secundum vigentem disciplinam*, Dissertazione ad lauream, Romae, 1942, 116-117.

⁵⁴ L'atto dell'unione con la Chiesa di Roma fu firmato dal vescovo di quel tempo e da 54 *protopopi*.

⁵⁵ Al tempo del vescovo G. Maior (1772-1782) esistevano sei tipi di *protopopi*⁵⁵: 1). *decani*; 2). *arcidiaconi*; 3). *ispettori* (probabilmente degli amministratori del distretto); 4). *notai* che amministravano il distretto per un determinato tempo; 5). *giurati*; 6). *protopopae* o *arcidiaconi d'onore*, senza nessuna giurisdizione. Se durante l'episcopato di I. Bob (1782-1830) cessano di esistere i decani, i notai e i giurati per far apparire i vicari foranei, sotto I. Lemeny (1832-1850) abbiamo gli ispettori cambiano il nome diventando gli amministratori. O. BEJAN, *De hierrachia*, 118-119.

⁵⁶ *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. II, cap. VIII, art. I, n. 1, in *Acta et decreta*, 44.

⁵⁷ *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. II, cap. VIII, art. I, n. 1, in *Idem*, 46.

- presiedere la riunione dei presbiteri del distretto⁵⁹;
- istruire come giudici delegati certe cause di prima istanza⁶⁰;
- dare l'autorizzazione di benedire un matrimonio o vietarne temporaneamente la celebrazione⁶¹;
- insediare i parroci e gli insegnanti⁶²;
- fare l'inventario dei beni dei parroci defunti, dopo averli sepolti⁶³;
- prendere delle misure per la cura spirituale della parrocchia, sotto riserva di approvazione ulteriore per eparca⁶⁴;
- partecipare ai sinodi eparchiali⁶⁵;
- pubblicare i decreti dei sinodi diocesani⁶⁶;
- benedire le chiese e i cimiteri, i vasi ed i vestiti sacri⁶⁷;
- prendere parte all'elezione del eparca là dove è l'uso – unicamente nell'arcieparchia di Alba-Iulia e Fagaras⁶⁸;
- percepire certe tasse⁶⁹;
- rappresentano il loro distretto presso l'autorità civile⁷⁰.

Uno dei diritti antichi legiferati dal sinodo è quello di giudicare tutte le cause in prima istanza ma in forma delegata. Stando alle parole del sinodo, questo diritto ha delle radici nei cap. 42 e 44 del libro secondo delle *Costituzioni Apostoliche*⁷¹. L'esistenza dei fori protopresbiterali è testimoniata da vari documenti prima dell'unione, dal sinodo dell'unione (c. 9) e dai sinodi del dopo l'unione⁷². Autori romeni⁷³ dell'epoca parlarono di una certa limitazione della potestà di giudizio al solo vincolo; nelle cause criminali, le sentenze del foro protopresbiterale non valgono niente senza un esame e l'approvazione da parte dell'eparca. La disciplina del sinodo prevedeva espressamente la potestà delegata al foro episcopale sia in cause criminali che in cause matrimoniali⁷⁴.

⁵⁸ *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. II, cap. VIII, art. I, nn. 1-2, in *Idem*, 46.

⁵⁹ *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. II, cap. VIII, art. II, n. 1, in *Idem*, 48.

⁶⁰ *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. X, cap. III: in *Idem*, 180.

⁶¹ *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. II, cap. VIII, art. II, n. 2, in *Idem*, 48.

⁶² *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. II, cap. VIII, art. II, n. 3, in *Idem*, 48.

⁶³ *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. II, cap. VIII, art. II, n. 4, in *Idem*, 48.

⁶⁴ *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. II, cap. VIII, art. II, n. 5, in *Idem*, 50.

⁶⁵ *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. II, cap. VIII, art. II, n. 6, in *Idem*, 50.

⁶⁶ *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. II, cap. VIII, art. II, n. 7, in *Idem*, 50.

⁶⁷ *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. II, cap. VIII, art. II, n. 8, in *Idem*, 50.

⁶⁸ *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. II, cap. VIII, art. II, n. 9, in *Idem*, 50.

⁶⁹ *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. II, cap. VIII, art. II, n. 10, in *Idem*, 50.

⁷⁰ *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. II, cap. VIII, art. III, in *Idem*, 50.

⁷¹ Pare invece che un tale diritto sia di origine calvina in modo immediato e una reminiscenza del foro dell'arcidiacono della Chiesa latina del Medioevo. Per una illustrazione più ampia dell'argomento si veda, O. BEJAN, op. cit., 132-136.

⁷² a. 1700, can. 4; a. 1725 can. 5; a. 1728 cann. 7,-8; a. 1732, can. 12; a. 1742, cann. 3, 11.

⁷³ I. RATIU, *Prelectiuni teologice despre matrimoniu, impiedimente, procedura*, Blaj 1875, p. 389; *Idem, Institutii dreptului bisericesc*, Blaj, 1877, p. 749.

⁷⁴ *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarien. Rumenorum, a. 1872*, tit. X, cap. III, in *Acta et decreta*, 179; tit. II, cap. VIII, art. II, 1, in *Idem*, 48.

Il sinodo, oltre a dare un nuovo apparato giuridico per l'intera provincia ecclesiastica a tenore del diritto orientale, costituì anche un modello per i fedeli uniti a Roma dell'impero austriaco. Alle normative di questo sinodo si aggiungono le normative degli altri due sinodi provinciali di Blaj (1882, 1900). L'intero apparato vige fino ad oggi come uno *ius particulare* per la Chiesa greco-cattolica romena.

Un secondo sinodo provinciale⁷⁵ veniva celebrato a Blaj dal 30 maggio al 6 giugno del 1882 con l'intento di completare il primo sinodo, specialmente su certe materie omesse o incomplete. In questa tradizione sinodale, s'inserisce anche il Sinodo provinciale III, celebrato a Blaj (1900), in occasione del bicentenario dell'Unione. Si affermava in questo modo l'indipendenza della Chiesa romena-unita nei confronti della gerarchia latina e si proclamava la legittimità delle sue proprie tradizioni bizantine.

Seguendo il modello degli altri due precedenti e ricevendo un'indole liturgica, il sinodo sancì quattro titoli. Il titolo III riguarda il *Culto divino*. Nel primo capitolo di questo titolo che tratta della Divina Liturgia i *protopopi* sono incaricati di vigilare sul rispetto delle rubriche da parte dei prebiteri del loro distretto⁷⁶ e di controllare l'assoluzione delle intenzioni delle messe nelle parrocchie⁷⁷. Spetta ai *protopopi* anche il compito di visitare i cimiteri durante le loro visite parrocchiali⁷⁸.

L'approvazione del sinodo da parte della Congregazione della Propaganda Fide avvenne *in forma communi* il 21 dicembre 1905. I tre sinodi provinciali rappresentarono una fonte di diritto importante per il CCEO, ma il più citato fu il primo sinodo (117 volte).

1. 4. Il sinodo di Sciarfé (1888)

Numerosi sono stati i tentativi sia da parte della gerarchia monofisita sira sia da parte della S. Sede quanto alla realizzazione dell'unione. Nella prima metà del diciannovesimo secolo, sotto il patriarcato di P. Garweh (1783-1800), un numero considerevole di vescovi si unì con Roma. In seguito all'unione, si sentì il bisogno di organizzazione la gerarchia e un seminario e di riformulare la disciplina sira concernente la vita clericale, i libri liturgici, le feste liturgiche, i giorni di penitenza, il calendario. Furono convocati a questo scopo due sinodi: uno a Sciarfé (1853-1854) e un altro ad Aleppo, mai riconosciuti in forma solenne dalla S. Sede, a causa di varie divergenze tra i vescovi siri e la sede romana.

⁷⁵ Tra il secondo e il terzo Sinodo Provinciale, si sono tenuti in tutte le diocesi non meno di sette sinodi diocesani con lo scopo di far conoscere al clero e ai fedeli la nuova legislazione della Provincia.

⁷⁶ *Syn. Prov. Alba-Iuliensis et Fagarasiensis. Rumenorum, a 1900*, tit. III, cap. I, 2: «*Protopopae occasione visitationum cognoscant modum quoque, quo presbyteri districtus sui sanctam liturgiam*». *Concilium Provinciale tertium provinciae ecclesiasticae graeco-catholicae Alba-Iuliensis et Fagarasiensis celebratum anno 1900*, Blaj, 1906. In seguito *Acta et decreta*, 87.

⁷⁷ *Syn. Prov. Alba-Iuliensis et Fagarasiensis. Rumenorum, a 1900*, tit. III, cap. I, 13, d), in *Idem*, 105.

⁷⁸ *Syn. Prov. Alba-Iuliensis et Fagarasiensis. Rumenorum, a 1900*, tit. III, cap. III., in *Idem*, 127.

Lo scambio generazionale nelle file della gerarchia favorì la strada per la convocazione di un nuovo sinodo che potesse armonizzare le esigenze romane alle richieste dei vescovi siriani. Ordinato vescovo di Damasco nel 1879, sotto il nome di Clemente, J. David sostenne con i suoi scritti e con le sue opere la riforma liturgica e disciplinare della Chiesa siriana. A partire dal 1882, il patriarca G. Chelhot stabilisce insieme alla Congregazione de Propaganda Fide la preparazione di un nuovo sinodo. David preparò tra il 1883-1884 le domande e le risposte di ordine rituale e canonico da discutere al sinodo e le mandò al Patriarca che le analizzò insieme ai consiglieri inviati dalla Santa Sede. In seguito tutto il materiale fu mandato a Roma. Dopo varie verifiche da parte degli organi preposti, l'apertura del sinodo ebbe luogo domenica 22 luglio del 1888 a Šciarfé.

Lo schema iniziale redatto da L. Rahmani subì varie modifiche e interventi. Le decisioni dei padri sinodali sono contenute in diciannove capitoli, a loro volta divisi in articoli. Alcuni dei capitoli, come il capitolo cinque, contengono più paragrafi. Le decisioni prese tengono conto delle situazioni particolari della Chiesa ma con un forte riferimento al diritto latino o ai sinodi delle altre Chiese unite dell'Oriente, specialmente al sinodo nazionale maronita del 1736 e al sinodo provinciale romeno del 1872. Vengono citati esplicitamente i concili ecumenici di Calcedonia, di Laterano (1215), di Firenze, di Trento, e il Vaticano I; i canoni di Laodicea del IV° secolo; le *decretalie* della collezione di Gregorio IX; il rituale romano; dei canoni attribuiti a S. Basilio; il sinodo caldeo dei Seleucia-Ctesifonte del 410; la *Dottrina di Addai*⁷⁹; Sant Efreem il Siro, Rabbula d'Édessa⁸⁰; i libri liturgici della Chiesa siriana. Tutto ciò ci fa vedere quanto era scarso il contributo siriano nella scelta delle fonti⁸¹. Non vi è traccia di riferimento ai sinodi di Šciarfé (1853-1854) e di Aleppo (1866), mai riconosciuti ufficialmente dalla Santa Sede⁸².

Il sinodo si concluse, dopo nove sedute, il 13 ottobre 1888. Dati i vari cambi della gerarchia e la morte di Chelhot e di David, il numero di modifiche del testo finale fu molto ridotto. E ciò favorì la sua immediata approvazione *in forma communi* da parte della *Congregazione de Propaganda Fide pro negotiis ritus orientali* con il decreto "*Quo maius Ecclesiae syriacae*" del 28 marzo 1896.

⁷⁹ Apocrifo narrativo, della fine del sec. IV o inizio del V, sull'introduzione del cristianesimo a Edessa, scritto in siriano e composto alla legenda d'Abgar e delle vicende dell'attività missionaria di Addai uno dei settanta. Cfr. E. PETERSON, "Addai, dottrina di", in AA. VV., *Enciclopedia Cattolica*, I, Firenze, 1948, 290-291.

⁸⁰ Vescovo siriano di Edessa, assistette in Efeso al conciliabolo degli antiocheni e sottoscrisse la condanna di S. Cirillo di Alessandria. Ma tornato in Edessa passò dalla parte di Cirillo, ne tradusse alcune opere dogmatiche in siriano ed ebbe con lui relazioni epistolari.

⁸¹ La nomina di Antoine Kandelfat e di Louis Rahmani – due ex alunni del Collegio della Propaganda – come consultori principali nella preparazione del sinodo in una prima fase, e poi la presidenza del sinodo affidata al francescano minore Louis Piavi, influirono senz'altro decisamente sulla scelta delle fonti. Cfr. CH DE CLERCQ, *Histoire*, t. XI-2, 599.

⁸² *Ibidem*, 601.

Nella Chiesa siriana, le dignità come l'*arcidiacono*, il *periodeuta*, il *corepiscopo* e l'*arcivescovo* non costituiscono degli ordini⁸³. La problematica del *periodeuta* viene collocata dai padri sinodali in due luoghi diverse dello schema finale del sinodo, cioè al cap V (*De Sacramentis Ecclesiae*), art. XIII (*De Sacramento Ordinis*), § 9, 1 (*De benedictione Periodeutae*) e al cap. XI (*De officiis Vicarii Generalis, Chorepiscopi, Periodeutae et Parochi*), art. II, 2 (*De Periodeuta*).

Mentre il *periodeuta* fa capo al clero delle città diverse da quella dove si trova la sede vescovile⁸⁴, il *chorepiscopo* agisce in quanto delegato e visitatore del vescovo ed è solo uno⁸⁵ nella diocesi. Egli sarà scelto fra i preti celibi o vedovi e può coprire anche l'incarico di vicario generale. Il Patriarca può nominare un *corepiscopo*, in qualità di vicario, nelle regioni che dipendono immediatamente da lui. Il *corepiscopo* e il *periodeuta* ricevono le loro funzioni senza una cerimonia speciale.

Il sinodo di Sciarfé determina anche gli obblighi, i poteri e i privilegi di ogni membro della gerarchia. In ciò che riguarda il *periodeuta*, questo ha il diritto di portare il colore viola⁸⁶. Egli ha anche il diritto di presiedere. Alcuni privilegi non vengono però messi in pratica⁸⁷. Nel fascicolo dedicato allo studio sui canoni 329-390 (*De potestate episcopali deque iis qui de eadem participant*) e testi delle fonti circa i medesimi della prima codificazione Orientale, P. HINDO afferma che i canoni del capitolo VII (*De vicariis foraneis*) concordano perfettamente con i canoni del Sinodo di Scarfé del cap. V, art. XIII che trattano dei *chorepiscopi*. Tuttavia le fonti⁸⁸ del canone 276 citano due volte il Sinodo di Sciarfé del 1888 sempre in riferimento al *periodeuta*⁸⁹: cap V (*De Sacramentis Ecclesiae*), art. XIII (*De Sacramento Ordinis*), § 9, 1 (*De benedictione Periodeutae*) e cap. XI (*De officiis Vicarii Generalis, Chorepiscopi, Periodeutae et Parochi*), art. II, 2 (*De Periodeuta*).

La struttura e le intenzioni del primo Sinodo di Sciarfé (1853) e di quello di Aleppo (1866) vengono riprese e seguite, ma viene fatto uno studio più approfondito delle questioni, rispetto ai Sinodi precedenti, dal punto di vista canonico, liturgico e teologico. La particolarità di questo sinodo è data dal fatto che esso ha riservato molta attenzione alla Liturgia siriana, studiando attentamente i Sacramenti, introducendo alcune consuetudini della Chiesa di Roma e riportandole negli atti sinodali. Il sinodo costituisce un grande progresso rispetto ai due sinodi anteriori e dona alla Chiesa siriana un testo legislativo approvato dalla S. Sede.

⁸³ *Syn. Sciarfen. Syrorum*, a. 1888, cap. V, art. XIII, 1. Il testo del sinodo è preso dall'edizione *Synodus Sciarfensis Syrorum in Monte Libano celebrata anno MDCCCLXXXVIII*, Romae 1896. [in seguito *Acta Synodi nationalis*.]

⁸⁴ Parlando dei *periodeuti* il sinodo cita i canoni di Raboula d'Édesse. CH. DE CLERCQ, *Histoire*, t. XI-2, nota 1, p. 613.

⁸⁵ Il sinodo cita il c. 14 del sinodo di Seleucia-Ctesifonte (410). L'intenzione del sinodo è che questa misura venga applicata anche se al momento c'erano più *chorepiscopi*: uno solo avrà l'incarico, gli altri dovranno abbandonare il titolo. Cfr. *ibidem*, 613.

⁸⁶ *Syn. Sciarfen. Syrorum*, a. 1888, cap. 6, art. 8, § 6, in *Acta Synodi nationalis*, 205.

⁸⁷ I. ZIADÉ, "Syrienne (Église)", in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIV, 2, col. 3080.

⁸⁸ *Syn. Sciarfen. Syrorum*, a. 1888, cap. V, art. XIII, § 9, 1, in *Acta Synodi nationalis*, 148-149.

Syn. Sciarfen. Syrorum, a. 1888, cap. XI, art. II, § 2, in *Idem*, 248-249.

1. 5. *Il sinodo di Leopoli (1891)*

Un certo sentimento d'inferiorità, l'influenza esagerata dei monaci nei settori non esattamente connessi alla loro vocazione e l'agitazione prodotta dalle confraternite laiche sono alcuni mali individuati da Ch. de Clercq che caratterizzano i primi secoli di esistenza della Chiesa rutena, periodo che coincide con il dominio del regno polacco. La situazione cambierà con l'arrivo degli Asburgo, dopo la prima divisione della Polonia nel 1772.

Nella seconda metà del diciannovesimo secolo, soprattutto, la Chiesa rutena conobbe un forte progresso istituzionale: l'approvazione da parte della Santa Sede del regolamento che stabilisce le mutue relazioni tra i fedeli di rito latino e quelli di rito bizantino in Galizia (1863); il riconoscimento canonico da parte di Pio IX dei capitoli delle cattedrali di Leopoli e Przemyśl (1864); l'incarico di riformare i monaci basiliani, affidato ai gesuiti da Leone XIII (1875); l'erezione da parte dello stesso Papa di una terza diocesi con il diritto del capitolo (1885). Ci sono ormai sufficienti diocesi per tenere un nuovo sinodo provinciale⁹⁰. La *Congregazione della Propaganda* invia al Metropolita tre istruzioni sulle materie da trattare dal sinodo: la fede, i seminari e la vita de clero. I *protopresbiteri* si riuniscono in diversi posti, sotto la presidenza del vescovo eparchiale, per proporre altre questioni all'attenzione del sinodo. Gli schemi dei futuri decreti vengono redatti sotto la sorveglianza dei vescovi stessi.

Il 27 luglio 1891, il Metropolita firma la lettera di convocazione del sinodo per il giorno di 27 settembre dello stesso anno. Sono invitati far parte dal sinodo i vescovi e i capitoli delle cattedrali, i canonici onorari, il consistorio metropolitano; il protoegumeno e gli egumeni basiliani; i professori dell'università di Leopoli di rito bizantino e i dottori in teologia; i protopresbiteri e quelli che adempiono delle funzioni nelle eparchie, membri del clero inferiore, professori laici.

I decreti sinodali citano l'Antico e il Nuovo Testamento; i canoni degli Apostoli e i concili dei primi secoli; i Padri greci e latini, il sinodo russo di Vladimiro (1274); le *Extravagantes* di Tommaso di Aquino; il concilio di Trento, quello di Zamosc e dei testi liturgici bizantini; S. Alfonso Maria Liguori; Costituzioni pontificie e decisioni romane dei XVII° – XVII° sec.; il concilio provinciale latino di Viena del 1858⁹¹. Una miscellanea di testi antichi e nuovi, orientali e occidentali, che illustrano bene la tendenza alla latinizzazione. Il sinodo di Leopoli presenta diversi decreti, racchiusi in ben 15 titoli e successivamente approvati dalla S. Congregazione per la Propaganda della Fede il 1 maggio 1895.

Il sinodo di Zamoscia aveva già studiato e codificato la gerarchia rutena. Ma i cambiamenti storici e teologici (soprattutto il concilio Vaticano I con la sua forte impronta ecclesiologica) hanno praticamente spinto i padri sinodali a rivedere l'impianto e ad analizzare le nuove situazioni intervenute nel clero secolare e regolare: Cap. I – *De Romano Pontefice*; Cap. II – *De Metropolita*; Cap. III – *De Episcopis*;

⁹⁰ Cfr. CH. DE CLERCQ, *Histoire*, t. XI-2, 683.

⁹¹ Cfr. *Ibidem*, 686.

Cap. IV – *De capitulis cathedralis*; Cap. V – *De Vicariis foraneis seu de Decanis*; Cap. VI – *De Parochis*; Cap. VII – *De Parochorum adiutoribus*. Pochi sono stati i cambiamenti al livello terminologico nell'ecclesiologia del sinodo, se rapportiamo lo schema *De Hierarchia* del Sinodo di Leopoli a quella del sinodo di Zamoscia.

Il capitolo V elenca gli obblighi e i diritti dei *protopresbiteri* o dei *decani*⁹². I *protopresbiteri* devono vigilare nel loro distretto sulla fede e i costumi del clero e dei fedeli, sulla predicazione e sulle scuole, sui beni ecclesiastici. Fino a questo momento, riprende il titolo IX del Sinodo di Zamoscia. All'elenco degli obblighi già esistente ne sono aggiunti altri come: l'installazione canonica dei parroci⁹³, il rapporto al vescovo sulle questioni più gravi ma anche la trasmissione al clero delle istruzioni episcopali⁹⁴; la riunione annuale del clero del distretto e la visita annuale del distretto⁹⁵; la celebrazione dei funerali di un parroco del suo distretto e la cura spirituale della parrocchia vacante di cui darà reso conto al vescovo⁹⁶; il potere di accordare ai parroci il permesso di assentarsi dalla parrocchia⁹⁷, ma per non più di otto giorni; la misura del supplemento annuale erogato dal fondo di religione; i segni distintivi e il diritto di precedenza sul clero⁹⁸.

1. 6. Il sinodo di Alessandria (1898)

Con la promulgazione della Costituzione pontificia di Leone XIII (1878-1903) *Christi Domini* del 26 novembre 1895, fu restaurato il patriarcato copto di Alessandria che era composto dalle diocesi di Alessandria, Tebe e Hermopoli. L'amministrazione del patriarcato fu conferita in modo provvisorio a Cirillo Macario come *Vescovo di Cesarea di Filippo, Amministratore apostolico e Vicario Patriarcale di Alessandria*. Si avvertì da subito il bisogno di cooperazione e di coordinamento pastorale della Chiesa nascente per quanto concerne una codificazione della propria liturgia, disciplina, gerarchia. Tutto doveva proseguire nel pieno rispetto della tradizione alessandrina – ripristinarla e in piccola parte adeguarla ai tempi – tenendo conto anche di vari elementi della tradizione latina in parte già accolti nella prassi. Problemi che toccavano la sua vita interna ma anche i rapporti con i missionari necessitavano delle risposte urgenti e chiari. Il processo di latinizzazione in atto non favorì di sicuro il ritrovamento e la definizione della

⁹² Ch. de Clercq trova che «il sinodo usa in modo continuo la parola decano, ma non modifica niente di ciò che è stato detto dal sinodo di Zamosc que utilizzava in maniera equivalente il titolo di protopresbyter Soltanto nel 1906, il sinodo di Lviv farà cessare questa tradizione». *Ibidem*, nota 7, 701.

⁹³ *Syn. Leopoli. Ruthenorum, a. 1891*, tit. VII, cap. V, 1°, 3. Come fonte abbiamo utilizzato, *Acta et decreta Synodi provincialis Ruthenorum Galiciae habiate Leopoli an. 1891*, Romae, 1896., 124. [in seguito *Decreta Synodi*]

⁹⁴ *Syn. Leopoli. Ruthenorum, a. 1891*, tit. VII, cap. V, 1°, 4, in *Decreta Synodi*, 124.

⁹⁵ *Syn. Leopoli. Ruthenorum, a. 1891*, tit. VII, cap. V, 1°, 5, 6, in *Idem*, 125.

⁹⁶ *Syn. Leopoli. Ruthenorum, a. 1891*, tit. VII, cap. V, 1°, 7, 125

⁹⁷ *Syn. Leopoli. Ruthenorum, a. 1891*, tit. VII, cap. V, 1°, 8, in *Idem*, 125.

⁹⁸ *Syn. Leopoli. Ruthenorum, a. 1891*, tit. VII, cap. V, 2°: in *Idem*, 125.

propria identità né l'organizzazione interna, per quanto riguarda il culto divino ed i sacramenti, i libri liturgici, le funzioni dei tribunali ecclesiastici e le loro competenze⁹⁹.

La convocazione di un sinodo era quindi più che necessaria per formulare una codificazione della propria tradizione liturgica, gerarchica e pastorale nello spirito della tradizione alessandrina. L'intenzione di convocare un sinodo insieme alle motivazioni di vario genere fu espressa da Cirillo Macario in una lettera indirizzata a Leone XIII il 26 ottobre 1897. L'approvazione del Pontefice fu immediata purché gli atti sinodali, prima di essere pubblicati, fossero sottoposti all'approvazione della S. Sede. Dopo la nomina del Presidente e del Consigliere del Sinodo, Cirillo annunciò, con la lettera pastorale del 3 gennaio 1898, l'apertura dell'Assise per il giorno 18 dello stesso mese.

Il sinodo durò cinque mesi, dal 18 gennaio al 3 giugno 1898 e richiese otto sessioni in cui i testi proposti dalla seduta generale furono attentamente esaminati dai padri sinodali. Gli argomenti di studio furono principalmente divisi in tre titoli: *De Fide*, *De Cultu divino* e *De Sacra Hierarchia*, ed affidati a tre commissioni. Le decisioni sinodali vennero poi approvate in seduta generale e promulgati i sessione solenne¹⁰⁰. Dopo l'esame degli atti del concilio da parte della *S. C. De Propaganda Fide pro negotiis ritus orientalis* e l'introduzione di alcune correzioni e cambiamenti, Leone XIII ratificò *in forma comuni* l'edizione latina nell'udienza del 23 aprile 1899. Il decreto di approvazione del Sinodo fu promulgato il 1 maggio 1899.

Le principali fonti del sinodo sono: la Sacra Scrittura, l'antica Tradizione Alessandrina, soprattutto i Padri della Chiesa Alessandrina; la Liturgia alessandrina; i concili ecumenici; il Sinodo di Sciarfé del 1888.

Nella terza Commissione de *Sancta Hierarchia* venne ratificato quanto deliberato sull'argomento dal Concilio di Trento, dal Sinodo di Sciarfé (1888) e quanto contenuto nelle disposizioni della Costituzione Apostolica della ricostituzione del Seggio Patriarcale¹⁰¹. Nella terza sezione dei documenti finali, tratta la giurisdizione della gerarchia, al capitolo quarto, vengono trattate le figure del *Vicario generale*, dell'*Egumeno*, dell'*Arcidiacono* e del *Parroco*. Questa sezione era presieduta dal vescovo di Tebe, Claude Berzi, e subì anche essa l'influsso del sinodo siro di Sciarfé del 1888, anche se non sono mancate indicazioni originali ed autentiche. L'autorità dell'*egumeno* non è di natura monastica, ma corrisponde a quella del vicario foraneo¹⁰².

Nella Chiesa copta, l'*egumeno* è il sacerdote che, oltre l'amministrazione della sua parrocchia, ha pure il potere dell'ispezione su alcune parrocchie minore

⁹⁹ Y. LAHZI GAID, *Gli atti del sinodo copto alessandrino del 1898 da ieri ad oggi. Analisi storico giuridica*, Roma, 2007, 2.

¹⁰⁰ CH. DE CLERCQ, *Histoire*, t. XI-2, 758-760.

¹⁰¹ Y. LAHZI GAID, *Gli atti*, 258.

¹⁰² *Syn. Alexandrina Coptorum*, a. 1898, sect.III, cap. IV, art. II, in *Synodus Alexandrina Coptorum habita Cairi in Aegypto, anno MDCCCXCVIII*, Romae, 1899, 202. [in seguito *Acta et decreta Synodi*]

limitrofe. I suoi compiti sono: visitare ogni mese le parrocchie assegnate e riferire al Vescovo la loro situazione;¹⁰³ consegnare ai parroci il possesso delle loro parrocchie; convocare i presbiteri alle conferenze ecclesiastiche ogni mese; distribuire l'olio santo; trasmettere le lettere pastorali del vescovo ai parroci; amministrare i Sacramenti ai parroci infermi, oppure provvedere che siano amministrati da altri e, quando essi muoiono, celebrarne i funerali¹⁰⁴. L'istituzione dell'*egumeno* avviene con una benedizione particolare come il rito prescrive¹⁰⁵. Il numero degli egumeni deve essere adeguato alla buona amministrazione di ogni diocesi¹⁰⁶. Nel sinodo patriarcale o nazionale al quale devono partecipare hanno soltanto una voce consultiva¹⁰⁷.

Tenendo presente il fatto che in Egitto l'autorità civile concede al patriarca e ai vescovi la facoltà di giudicare le cause riguardanti lo statuto personale dei loro fedeli¹⁰⁸, i vescovi possono erigere, dopo aver ottenuto l'approvazione del patriarca, sotto la presidenza degli egumeni dei tribunali distrettuali per giudicare questo tipo di cause¹⁰⁹. Il tribunale diocesano diventa in questo caso tribunale di secondo grado.

1. 7. Il sinodo di Roma degli armeni (1911)

Gli atti dei sinodi armeni di Costantinopoli (1869) e di Calcedonia (1890), rivisti dalla Santa Sede, servirono come base generale per il sinodo di Roma (1911). Quest'ultimo non fu altro che il risultato di tutto un percorso di sinodi e conferenze basati sulla disciplina tradizionale¹¹⁰ in vigore in Armenia dall'inizio fino al secolo XVII. La Congregazione affiancò ai padri sinodali armeni anche dei teologi latini per verificare i lavori di redazione e le discussioni sui canoni. Il forte sostegno papale spinse avanti i lavori preparativi del sinodo e la costituzione del

¹⁰³ *Synodus Alexandrina Coptorum*, a. 1898, sect. III, cap. IV, art. II, 2, in *Acta et decreta Synodi*, 202.

¹⁰⁴ *Synodus Alexandrina Coptorum*, a. 1898, sect. III, cap. IV, art. II, 3 in *Idem*, 202.

¹⁰⁵ *Synodus Alexandrina Coptorum*, a. 1898, sect. III, cap. IV, art. II, 5, in *Idem*, 203.

¹⁰⁶ *Synodus Alexandrina Coptorum*, a. 1898, sect. III, cap. IV, art. II, 6, in *Idem*, 203.

¹⁰⁷ *Synodus Alexandrina Coptorum*, a. 1898, sect. III, cap. V, 3°, III, in *Idem*, 210.

¹⁰⁸ *Synodus Alexandrina Coptorum*, a. 1898, sect. III, cap. VI, tit. I, 4, in *Idem*, 212.

¹⁰⁹ *Synodus Alexandrina Coptorum*, a. 1898, sect. III, cap. VI, tit. II, 5, in *Idem*, 213.

¹¹⁰ Ecco il contenuto di questa disciplina riportato da G. Amaduni:

«1. Ex omnibus Decretis et Constitutionibus S. sedis pro nostro Patriarchatu specialiter datis et usque adhuc vigentibus.

2. Ex omnibus Decretis et Constitutionibus a S. Sede generatim datis pro Ecclesiis Orinetalibus.

3. Ex universis Decretis et Constitutionibus disciplinae, quibus et Orientales contineri existimantur.

4. Ex omnibus Decretis et Canonibus Conciliorum Orinetalium, quae, ab ista Synodo selecta ac determinata, huic 5. Patriarchatui Ciliciae propria tribuentur.

5. Ex omnibus Canonibus, decretis et Censuris, quae nostra haec Synodus, quod ea in Codicibus Orinetalibus non invenerit, ad perficiendum modo suum Codicem, deligens ac determinans ex Canonibus Occidentalis Ecclesiae, praesertim S. Concilii Tridentini, propria assignat patriarchatui Ciliciae.

6. Ex legibus et regulis consuetudine inductis, quas haec Synodus memorari atque admitti dignas iudicabit.

G. AMADUNI, *Disciplina armena: testi vari di diritto armeno (sec. IV/XVII)* in *Fonti*, I, fasc. VII, Roma 1932, 19.

nocciolo dei padri sinodali. Tutto ciò ebbe come risultato l'inizio del sinodo il 15 ottobre 1911.

I decreti o i canoni del sinodo sono divisi in dodici titoli, composti, tranne l'ultimo di più capitoli. Il sinodo si assomiglia, in grande linee al sinodo maronita del Monte Libano del 1736 i cui testi sono stati utilizzati¹¹¹. Un grande numero di canoni, soprattutto quelli che trattano questioni di ordine dogmatico o teorico, sono prevalentemente d'ispirazione latina; altri attingono a fonti armene¹¹² o promulgano delle regole necessarie di tipo pratico.

Dopo un esame preliminare, la Congregazione della Propaganda *pro negotiis ritus orientalis* approvò i decreti sinodali il 14 dicembre 1913 tramite un decreto. Ma la prima guerra mondiale e il massacro degli armeni da parte delle autorità turche non rese possibile la loro pubblicazione.

I canoni del Sinodo sono 1009 di cui 366 hanno trovato una specifica collocazione nel *CCEO* e nei passi paralleli del *CIC*'83. Di questi 366 canoni, 136 canoni riprendono dei riferimenti comuni ad ambedue i Codici.¹¹³ Nel nostro caso abbiamo la corrispondenza e di seguito fissata:

Cann. 273, 301-314 (Syn. 1911) ←Can. 276 (CCEO) ←Can. 553, §1 (CIC'83).

Il titolo secondo trattava della gerarchia e data l'importanza dell'argomento e la quantità delle osservazioni ci sono voluti dieci riunioni per concordare il testo dei canoni¹¹⁴. L'intero capitolo nove è consacrato alla figura del *chorepiscopo*¹¹⁵, eletto dal vescovo eparchiale¹¹⁶. Nei canoni 301-305, i *corepiscopi* vengono definiti come ispettori regionali che si assomigliano agli arcipreti rurali o ai decani nell'Occidente. Questi vigilano sui costumi del clero e dei fedeli, sull'adempimento da parte dei parroci dei loro doveri, sull'esercizio del culto; presiedono le conferenze ecclesiastiche, controllano il mantenimento degli edifici religiosi e la gestione dei beni ecclesiastica¹¹⁷. La visita ha carattere annuale¹¹⁸. Ogni sei mesi

¹¹¹ Cfr. *Syn. Armen., a. 1911*, cann. 655-658.

¹¹² Si tratta dei sinodi di Lwow (1689), di Bzomar (1851) e soprattutto di Calcedonia (1890). Per C. de Clercq un buon numero di riferimenti ai canoni sono inesatti. Lo studioso fa tuttavia un elenco delle fonti utilizzati dai padri sinodali: l'Antico e il Nuovo Testamento; i sinodi generali o locali dei primi secoli; i Padri; i concili ecumenici del Medioevo, il concilio di Trento e del Vaticano; gli atti della Santa Sede sotto i pontificati di Benedetto XIV, Pio IX, Leone XIII e Pio X; il decreto di Graziano; le Decretali; le opere dei santi Carlo Borromeo e Alfonso Maria Liguori. I riferimenti alle fonti armene abbondano: i canoni del vescovo Macario di Gerusalemme (333) e del S. Gregorio Illuminatore e di Narsete il primo (548-577); i vari sinodi a partire da quello di Partav (771) fino a quello di Sis del 1342. C. de Clerq, *Histoire des conciles d'après documents originaux, t. XI, Conciles des orientaux catholiques, II, De 1850 a 1949*, Paris, 1952, 884.

¹¹³ Cfr. J. YIGUERIMIAN, *I sinodi armeni fonti del Codice dei canoni delle Chiese orientali*, Roma 2001, p. 175.

¹¹⁴ Cfr. CH DE CLERCQ, *Histoire*, t. XI-2, 888.

¹¹⁵ Mentre il sinodo del 1851 (cc. 37-39) parla sia degli arcipreti che dai chorepiscopi, il sinodo del 1890 (IV, II, 5) parla solo degli arcipreti. Cfr. *ibidem*, nota 2, 897.

¹¹⁶ *Syn. Armen., a. 1911*, can. 273, in *Acta et decreta concilii nationalis armenorum. Romae habiti, Anno Domini MDCCCXI*, Romae, 1924, 157. [in seguito *Decreta concilii*].

¹¹⁷ *Syn. Armen., a. 1911*, can. 301, in *Decreta concilii*, 168

devono mandare un rapporto al vescovo¹¹⁹. Avendo la delega da parte del vescovo, possono dare certe dispense, ma sempre in modo gratuito e per iscritto¹²⁰. Le loro decisioni possono essere appellate presso il tribunale episcopale. Nelle cause criminali, il loro compito si limita a ricevere le querele e a raccogliere delle informazioni¹²¹. Possono concedere al parroco il permesso di assentare dalla parrocchia per sei giorni; prorogare per quindici giorni i poteri di confessare, far celebrare la messa a un sacerdote straniero, se munito da lettere da parte del suo vescovo. Di tutto ciò devono informare però il vescovo¹²². Hanno anche il potere di assolvere in casi riservati ai vescovi. Nel loro distretto, possono fare delle benedizioni che non richiedono l'uso del santo myron¹²³. Nel caso della morte di un parroco, devono provvedere al funerale ed incaricare un sacerdote con l'amministrazione della parrocchia¹²⁴. Il diritto di presiedere è limitato all'esercizio delle loro funzioni¹²⁵.

Il titolo di *chorepiscopo* esisteva già al tempo¹²⁶ di S. Gregorio Illuminatore. I *chorepiscopi* vengono menzionati anche nei canoni di S. Sahak il Grande (387-439). I poteri dei *chorepiscopi* attribuiti dal sinodo di Roma sono talvolta più grandi di quelli dei vicari foranei latini. I canoni non menzionano il potere di conferire gli ordini.

2. Analisi terminologica

Nel nostro excursus storico giuridico nelle fonti del diritto particolare abbiamo incontrato diversi termini che si riferivano in maniera più o meno esplicita alla figura del protopresbitero. A. Coussa, il grande studioso del diritto canonico orientale, accertò il fatto che sinodi più recenti usarono dei nomi come *Protopresbyteri* o *Decani ruralis*, *Vicarii Foranei* o *Decani*, *Protopopae*, *Archidiaconi*, *Chorespiscopi*, *Hegumeni*¹²⁷. I loro diritti e doveri, in tante Chiese orientali, sono simili a quelli del Vicario foraneo del CIC' 17, cann. 446-448. Troviamo dunque necessaria una breve analisi di questi termini per cogliere meglio le sfumature e le differenze incontrate nelle legislazioni sinodali delle varie Chiese orientali.

Syn. Armen., a. 1911, can. 302, in *Idem*, 168.

Syn. Armen., a. 1911, can. 303, in *Idem*, 168-169.

Syn. Armen., a. 1911, can. 304, in *Idem*, 169.

Syn. Armen., a. 1911, can. 305, in *Idem*, 169.

¹¹⁸ *Syn. Armen., a. 1911*, can. 311, in *Idem*, 171.

¹¹⁹ *Syn. Armen., a. 1911*, can. 306, in *Idem*, 169-170.

¹²⁰ *Syn. Armen., a. 1911*, can. 307, in *Idem*, 170.

¹²¹ *Syn. Armen., a. 1911*, c. 308, in *Idem*, 170.

¹²² *Syn. Armen., a. 1911*, can. 309, in *Idem*, 170.

¹²³ *Syn. Armen., a. 1911*, can. 310, in *Idem*, 170.

¹²⁴ *Syn. Armen., a. 1911*, can. 312, in *Idem*, 171.

Syn. Armen., a. 1911, can. 313, in *Idem*, 171.

¹²⁵ *Syn. Armen., a. 1911*, can. 314, in *Idem*, 171-172.

¹²⁶ Cfr. I. DOENS, *Armenian Canon law*, in *Eastern Churches Quarterly* 8 (1939), 464.

¹²⁷ A. COUSSA, *Epitome parelectionum de iure ecclesiastico orientali*, I, Grottaferrata, 1948,

2. 1. L'arciprete

Un excursus storico del termine ci fa risalire al IV° sec. dove incontriamo la figura del *archipresbyter urbanus* e *ruralis*, in qualità di rappresentante del vescovo¹²⁸.

Nella Chiesa orientale, il vescovo nominava liberamente gli *arcipreti*, responsabili in modo particolare della vita liturgica della chiesa urbana, della cura del clero, dei fedeli e dei beni. Il ruolo dell'arciprete era piuttosto di vigilanza sui sacerdoti e sulle loro attività. Non possiede giurisdizione propria, né un potere disciplinare, ma è responsabile di fronte al vescovo del clero posto sotto la sua autorità. L'*arcipresbitero* rurale divenne così il precursore del futuro *vicario foraneo* (*decano*). Generalmente era il rettore di una grande parrocchia la quale nel suo insieme formava una sola unità, ma non più parrocchie¹²⁹.

In Occidente, troviamo per la prima volta il termine nel can. 7 del concilio di Tours (576) dove lo vediamo già come superiore dei sacerdoti, dei diaconi e degli altri chierici sui quali svolge il compito di sorveglianza e direzione, avendo anche la facoltà di applicare delle pene. L'autorità dell'*arciprete* deve essere prima di tutto paterna e non coercitiva. Non si può parlare ancora di una qualche giurisdizione territoriale dato che in quell'epoca non esistevano ancora le i distretti, ogni parrocchia essendo subordinata direttamente al vescovo¹³⁰.

2. 2. Il corepiscopo¹³¹

L'espansione del cristianesimo al di là delle mura delle città e la crescita delle comunità rurali, spinse il vescovo della città di incaricare uno dei suoi collaboratori con il governo di questo territorio. Quando il *corepiscopato* divenne l'oggetto dei dibattiti conciliari e sinodali del IV° secolo, l'istituzione come tale esisteva già da parecchio tempo. La prima attestazione ci arriva da Zotica, *corepiscopo* di Comane, una borgata della Frigia, nella seconda metà del secondo secolo¹³². Nei primissimi tempi del cristianesimo non c'era alcuna differenza nella giurisdizione dell'episcopato di città o di campagna. Nessuna testimonianza storica fa riferimento ad una pretesa distinzione di dignità o di giurisdizione canonica far i due vescovi¹³³.

I canoni dei sinodi di Ancira (314) e di Neocesarea (tenuto tra il 313-325) ci parlano dell'esistenza del *corepiscopo* dopo la libertà della Chiesa, ma stabilire

¹²⁸ A. AMANIEU, "Archiprêtre", in R. NAZ (cur), *Dictionnaire de droit canonique*, t. I, Paris, 1935, col. 1008.

¹²⁹ Cfr. W. M. PLÖCHL, *Storia del diritto canonico*, I, Milano, 1963, 177.

¹³⁰ A. AMANIEU, "Archiprêtre", 1009.

¹³¹ Il termine deriva dal vocabolo greco *χωρεπισκοπος* a sua volta derivato dai lemmi *χωρα* (paese, regione) ed *επισκοπος* (vescovo). Cfr. D. CECCARELLI MOROLLI, "Corepiscopo", in E. G. Farrugia (cur.), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, Roma, 2000, 188.

¹³² H. LECLERCQ, *La législation conciliaire relative aux chorévêques*, in C. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. II, 2, Paris, 1908; 1198.

¹³³ O. BUCCI, *Il Corepiscopato nella storia della Chiesa*, Roma, 1993, 37.

una data precisa sembra difficile¹³⁴. Tuttavia la menzione più antica risale al concilio di Ancira, can. 13¹³⁵. Appare chiara qui la contrapposizione di per sé tra *corepiscopo* e vescovo della città, ma altrettanto evidente la volontà da parte dei padri di subordinare il primo al secondo. Non si pone in evidenza la dignità episcopale, ma si sollevano riserve sulla sua giurisdizione in assoluto e si limitano i suoi poteri. Il carattere disciplinare del canone ci indica che il *corepiscopo* era andato probabilmente aldilà delle funzioni giurisdizionali a lui concesse.

Il can. 14 del Sinodo di Neocesarea¹³⁶ equipara i *corepiscopi* alla figura dei settanta. Una tale operazione ha come fine la distinzione dei *corepiscopi* dai vescovi, secondo il rapporto *Apostoli-discepoli* a partire dal brano biblico di Luca 10, 17 (“*I settantadue tornarono pieni di gioia dicendo: “Signore, anche i demoni si sottomettono a noi nel tuo nome”*”). Siamo di fronte ad un vero e proprio tentativo di subordinare l’organizzazione ecclesiastica rurale a quella cittadina¹³⁷. I *corepiscopi* hanno solo la funzione di aiutare i vescovi della città nei territori situati lontani dalla città dove esercitano il loro ministero e la loro giurisdizione. Quando devono dare un resoconto della loro attività o in circostanze solenni, vengono invitati presso al sede vescovile dove godono, insieme ai sacerdoti residenti in città, del privilegio di celebrare con il vescovo, privilegio non concesso ai sacerdoti residenti fuori città. Il canone non nega il diritto di conferire l’ordine al *corepiscopo* e non sembra che ci sia una differenza tra i vescovi di città e vescovi di campagna.

Il concilio di Nicea (325), trattando al can. 8 al posizione dei vescovi novaziani ritornati, pone in parallelo questi con i *coerepiscopi* dimostrando il ruolo del tutto subalterno di quest’ultimo¹³⁸. A partire da questo concilio, il *corepiscopato* diventa anche una istituzione cittadina, anticipando quindi di molti secoli, la stessa istituzione che si avrà nell’organizzazione ecclesiastica occidentale.¹³⁹

L’opposizione al *corepiscopo* si manifesta anche nel canone 10 di Antiochia¹⁴⁰ (341) che inizia a renderlo dipendente dal vescovo della città che lo eleggerà, lo nominerà e lo consacrerà o lo farà consacrare. Lo stesso canone lo ammonisce severamente a stare nei limiti della sua autorità. Benché abbia ricevuto l’ordinazione, episcopale, non deve ordinare¹⁴¹ sacerdoti e diaconi senza la previa

¹³⁴ Secondo W. M. Plöchl, “non è possibile fissare la data delle loro origini. Le tracce si possono eseguire sino alla fine del II secolo; nel III secolo la diffusione era quasi generale, ove però si deve osservare che essa fu per lo più un’istituzione della Chiesa orientale”. W. M. PLÖCHL, *Storia*, 50.

¹³⁵ CANONES ANCYRANI, can. XIII, in Pontificia Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico Orientale, P. P. JOANNOU (cur.), FONTI, fasc. IX-2, *Discipline générale antique* (IVe-IXe s), t. I, 2- *Les canons des Synodes Particuliers*, Grottaferrata (Roma), 1962, 72. [In seguito P. P. JOANNOU, *Les canons*]

¹³⁶ SYNODUS NEOCESARIENSIS, can. XIV, in P. P. JOANNOU, *Les canons*, 81-82.

¹³⁷ O. BUCCI, *Il Corepiscopato*, 46.

¹³⁸ CONCILIIUM NICAENUM I, can. VIII in COD, 145.

¹³⁹ O. BUCCI, *Il Corepiscopato*, 87.

¹⁴⁰ SYNODUS ANTIOCHENAE, can. X, in P. P. JOANNOU, *Les canons*, 112.

¹⁴¹ Secondo H. Leclercq, i canoni dei sinodi di Ancira e di Antiochia non tolgono la facoltà di ordinare, sacerdoti e diaconi, ai *corepiscopi* e siccome questa facoltà è stata sempre attribuita ai vescovi risulta

licenza del vescovo della città, e si deve accontentare della costituzione nella sua circoscrizione di lettori, diaconi ed esorcisti. Il canone 8 dello stesso sinodo gli conferisce il diritto di dare delle “lettere pacifiche”, o lettere di raccomandazione di un chierico o di un laico per essere ricevuto in un’altra diocesi¹⁴². Il fatto che i *corepiscopi* avessero il diritto di darle significa che erano veri episcopi¹⁴³.

Mentre il sinodo di Sardica (343-344) invece non li nomina con il loro titolo ufficiale e nel can. 6 vieta di consacrare vescovo per un paese o per una parte della città dove può bastare un sacerdote¹⁴⁴, il sinodo di Laodicea (tra il 347 e il 381), chiede di astenersi a stabilire dei vescovi nelle località di minore importanza e di mandare lì dei *visitatori* (περιοδευταί)¹⁴⁵. Erano costoro dei fiduciari (certamente πρεσβύτεροι) del vescovo della città da cui erano nominati e inviati con il compito di gestire situazioni difficili. Caratteristica del mandato del *periodeuta* era quello di essere visitatore e quindi di non avere dimora fissa: avevano quindi una giurisdizione totale e delegata dal vescovo stesso¹⁴⁶. Solo a partire dal Concilio di Laodicea, il *corepiscopato* perde progressivamente il suo originario ruolo attraverso una duplice fasi: la proibizione da parte dei vescovi delle città di consacrare nuovi vescovi nella campagna¹⁴⁷ e con lo svilire, contemporaneamente, per i vescovi della campagna ancora presenti, il loro ruolo facendone venire meno al giurisdizione primigenia.

Una lettera di San Basilio il Grande (330-379), datata del 371-374, ci parla della mancanza della responsabilità dei *coreipiscopi* nell’indagare e raccomandare ulteriormente al vescovo i candidati al sacerdozio. Allo stesso tempo li accusa di simonia e proibisce a loro di costituire qualsiasi altro ministro inferiore senza il suo consenso, pena la riduzione allo stato laicale¹⁴⁸.

Già il c. 14 del sinodo di Seleucia-Ctesifonte (410) riduce il numero dei corepiscopi ad uno solo per ogni diocesi, dati i gravi disordini¹⁴⁹. I concili di Efeso (431) e quello di Calcedonia (451), testimoniano sì la presenza dei *coorepiscopi*,

come priva di fondamento l’ipotesi di collocare i *corepiscopi* ad un livello intermedio tra i vescovi e il loro presbiterato. H. LECLERCQ, *La législation*, 1214.

¹⁴² SYNODUS ANTIOCHENAE, can. VIII, in P. P. JOANNOU, *Les canons*, 110.

¹⁴³ D. SALACHAS, *Il diritto canonico delle Chiese Orientali nel primo millennio. Confronti con il diritto canonico attuale delle Chiese Orientali cattoliche: CCEO*, Roma-Bologna 1997, 103.

¹⁴⁴ SYNODUS SARDICENSIS, can. VI, in P. P. JOANNOU, *Les canons*, 166.

¹⁴⁵ Questa categoria ci risulta conosciuta grazie ad una lettera del 307, di san Filea, vescovo di Tmuis, del Basso Egitto, indirizzata al vescovo di Licopoli, Melezio in cui quest’ultimo viene rimproverato per aver fatto delle ordinazioni (episcopali e sacerdotali) nelle Chiese sulle quali non aveva giurisdizione. Il motivo di queste ordinazioni, era secondo Melezio, lo scarso numero di sacerdoti. La traduzione latina della lettera, l’unica rimasta, contiene il termine *circumeuntes*, il corrispondente del περιόδευταί. Cfr. H. LECLERCQ, *La législation*, 1217.

¹⁴⁶ O. BUCCI, *Il Corepiscopato*, p. 80.

¹⁴⁷ «Questo fatto testimonia a fortiori, che il corepiscopo era un vero e proprio vescovo», in *Ibidem*, p. 75.

¹⁴⁸ Cfr. S. Basilii Magni, *Ad Chorepiscopos*: PG 32, coll. 400-401.

¹⁴⁹ *Sinodo di Seleucia-Ctesifonte* (410), can. 14, J. B. CHABOT, *Synodicon Orientale ou recueil des Synodes Nestoriens*, Paris, 1902, 267.

ma non più con “titolo proprio”. A Calcedonia, appaiono non in veste di vescovi, ma solo di rappresentanti del vescovo assente. Lo stesso concilio fa una differenza chiara tra un vescovo, un *corepiscopo*, un presbitero o un diacono o un qualsiasi altro membro del clero¹⁵⁰.

Al secondo concilio ecumenico di Costantinopoli (553) non li troviamo più, ma appaiono di nuovo al secondo concilio di Nicea II (787) al c. 14. Il concilio riconosce a loro, come pure ai semplici egumeni o abati dei monasteri, il diritto di ordinare dei lettori, previo il consenso del vescovo¹⁵¹. È stata questa la loro ultima apparizione in un concilio o sinodo antico.

Col tempo, il *corepiscopato* diventa una mera dignità onorifica. In Oriente durante tutto il periodo in cui vigeva l'istituto, pur limitato sempre di più nell'esercizio dal vescovo della città, il *corepiscopo* godette di un vero potere vescovile. Tuttavia l'istituto non scomparve nella storia, ma rimase come una realtà ecclesiale ancora molto presente e carica di funzioni liturgiche e pastorali proprie nelle Chiese orientali, sia cattoliche che ortodosse¹⁵².

2. 3. Il decano

L'ampiezza delle diocesi determinò naturalmente la necessità di organi appositi di trasmissione delle direttive vescovili e di informazioni per i singoli distretti. Con la riorganizzazione delle diocesi a partire dal VI° secolo, apparve già dal IX° secolo il *decano*, come un nuovo *arcipresbitero*. Dopo il X secolo, il titolo di *arcipresbitero* si trova congiunto a quello di *decano*, sebbene i decanati, non avessero mai avuto alcuna relazione con gli antichi *arcipresbiterati*¹⁵³. Nei distretti parrocchiali l'istituto del *decano* era divenuto comune nei secoli XI-XII, ma con poteri assai limitati.

I doveri d'ufficio del *decano* rurale infatti andavano aldilà delle funzioni di vigilanza dell'antico *arcipresbitero*. Il modo principale di realizzare un tale compito consisteva nel visitare normalmente il clero e le chiese della sua circoscrizione e riferire al vescovo sui risultati. La sua indagine si concentrava sulla regolarità delle ordinazioni del clero del decanato, del culto divino, dell'amministrazione dei sacramenti, della penitenza, della situazione delle chiese, dei beni ecclesiastici e delle entrate. Inoltre gli spettava l'educazione e la vigilanza sulla condotta del clero, ed infine doveva convocare il clero del decanato in assemblee mensili, nelle quali si trattavano questioni teologiche e problemi inerenti alla zona e si rendevano note le disposizioni del vescovo. I *decani* erano istituiti dal vescovo, ma al clero del distretto spettava un diritto di scelta. La loro sospensione stava nelle mani del

¹⁵⁰ CONCILIIUM CHALCEDONENSE (451), can. II, AA. VV. (curr.), *Conciliorum Oecumenicorum Decretam*, Bologna, 2002, 87. [In seguito COD].

¹⁵¹ CONCILIIUM NICAENUM II (787), can. XIV, in COD, 149.

¹⁵² «Il Corepiscopato esiste anche nelle Chiese Ortodosse, ed alcune di esse gli riconoscono la piena identità episcopale.; in Russia si denominano Corepiscopi i vescovi ausiliari». D. CECCARELLI MOROLLI, *Corepiscopo*, 189.

¹⁵³ Cfr. N. DEL RE, “Arciprete”, in A. MERCATI – A. PELZER (curr.), *Dizionario ecclesiastico*, I, Torino, 1953, 210.

vescovo nel caso in cui qualcuno risultasse negligente nel suo dovere. Il CIC'17 rende sinonimi i due termini¹⁵⁴.

Nel concilio di Trento solo un passaggio fa menzione del decano riducendo ancora di più le sue attribuzioni che andarono a far crescere l'importanza della figura del vicario generale. Fino al *Codex Iuris Canonici* del 1917 la divisione delle diocesi in decanato o foranie non era mai stata imposta rigorosamente.

2. 4. Il vicario foraneo

Il vicario foraneo riuscì a migliorare regionalmente la sua posizione fino al XIII secolo. Diventando in quel periodo il sorvegliante del vescovo nella zona a lui attribuita. Continuatore dell'*arcipresbitero* rurale, la sua sfera di compiti si basava sulla vecchia funzione di collegamento tra il vescovo e i parroci della circoscrizione del vicariato. Provvedere alla promulgazione delle lettere e delle disposizioni vescovili o visitare come in precedenza il vicariato, informarsi sulla situazione delle chiese ed esaminare la situazione economica finanziaria costituivano alcuni dei suoi compiti.

Oltre all'aspetto amministrativo, gli spettava anche la vigilanza sulla disciplina del clero i cui abusi dovevano essere comunicati al vescovo. Ulteriormente la sua potestà fu delimitata chiaramente all'eliminazione di abusi e degli inconvenienti attraverso la scomunica, la sospensione e l'irrogazione delle pene, un diritto coattivo concesso dai sinodi¹⁵⁵. Gli stessi *vicari foranei* si attribuirono una potestà quasi generale fino ad occuparsi delle questioni matrimoniali, cosa che determinò ben presto una energica opposizione da parte dei sinodi a partire dalla fine del XIII secolo: la proibizione di costituire nei loro distretti appositi ufficiali, la riduzione della giurisdizione e l'applicazione del vecchio diritto nei loro confronti.

¹⁵⁴ CCEO, can. 217, § 1

¹⁵⁵ Cfr. W. M. PLÖCHL, *Storia del diritto canonico*, II, Milano, 1963, 139-140.

THE PROBLEMS OF THE MODERN EUROPEAN FAMILY

IULIAN HOTICO

REZUMAT. *Problemele familiei europene moderne.* Prezentul articol „The problems of the modern european family”, este o descriere a problemelor familiei din societatea europeană contemporană. Pornind de la bibliografia de specialitate și analizând factorii care determină această instabilitate, avem o imagine de ansamblu a stării de fapt. Dilemele familiei sunt până la urmă și dilemele creștinismului, ale societății europene care neagă moștenirea „judeo-creștină”, negând așadar viitorul. Studiul se dorește a fi un semnal de alarmă și un motiv bun de a schimba ceva în lumea în care trăim.

Keywords: family, problem, European, dilemma, crisis.

Introduction

The status of the family today is more threatened today than ever before. In this article the analysis of the family will be focused on the current problems that affect the families such as: divorce, abortion, and homosexual marriages. I will enumerate some other items that are not included in my research which are strongly connected to the family. The political environment, states laws, religion, might have an important assignment dealing with the family. Our study is on the Christian family in Europe and the challenges of today family. Is Europe on the way of becoming pagan again? Europe was pagan centuries ago, and it now is “officially” Christian. But is Christian Europe a reality or just an illusion? It seems to be only a thin spoilage of Christianity, in reality Europe is mainly pagan. In the Roman world and antiquity divorce, abortion and homosexuality were permitted, now is the same situation, this time however it is even worse. In the Roman Empire procreation was a civic duty, however today abortion it seems to be more important than giving birth. Due to widespread abortion and contraceptive use, Europe is on the way to a demographic disaster.

In the Middle Ages, the Church was dominant in Europe and thus society was structured from this influence in its communitarian and kinship dimensions. The changes that occurred in the economic evolution changed the relationships in the family. By the end of Middle Ages, the family “moved imperceptibly across the threshold of human times”¹, the conjugal family.

1. Family Today

The status of today’s family is a consequence of the industrial age. Frances and Joseph Gies concluded in their book about the Middle Ages, family has moved

¹ Gies, *Marriage and the Family in the Middle Ages*, 306.

imperceptibly from the extended family to a nuclear family. Nuclear family is an alternative mode to approach the reality of the families. The problem of our times is divorce, which transforms in many cases the nuclear family into the “mononuclear” family.

Industrialization brought into being a new concept about family: “the broken home.”² Allan C. Carlson gives a suggestive description of the situation in the industrial age:

The introduction of machine technology and the factory system of producing forced the reordering of Western social life beginning during the nineteenth century. Prior to their appearance, the daily flow of events for the vast majority of the European peoples had been surprisingly stable. For over a millennium, house holding had been the dominant economic pattern, with production for trade a relatively minor feature. Residence and workplace were normally one and the same, whether in the form of a farmer’s cottage or a craftsman’s shop. Household production, ranging from tool making and weaving to the keeping of livestock and the garden patch, bound each family together as a basic economic unit, a ‘community of work.’³

The historian John Demos said about family in *Past, Present, and Personal: The Family and the Life Course in American History*: “Family life was wretched apart from the world of work—a veritable sea-change in social history.”⁴ Work and family used to be inseparable, now the job and the family are two distinct places; the distance from the residence and work is measured in kilometres and hours. Working and growing together was the unwritten motto of the agricultural societies and their members. The socialization of the children was done by the family, now their socialization is done in specialized institutions (schools). Parents and children do not spend enough time together, the transmissions of values from one generation to another is more difficult when the parents are a “present absence.”

The challenges of the contemporary families are: divorce, abortion, homosexuality, and low birth rate. The secularism of the European states accentuated the tendency in the last fifty years the laws and attitudes have changed. Paradoxical situations occurred; atheist and communist states made the abortion illegal, proclaiming that it was a civic duty to have children, because children are the future of a country. The ideology behind the demographic politic was the creed of the communist party: a good communist was devoted to his large family. Adulterous relations were strictly condemned; a good communist was a devoted husband. A criticism to the communist system of education: education was done in

² Allan C. Carlson, *From cottage to work station*, (San Francisco: Ignatius Press, 1993), 1.

³ *Ibid.*, 1.

⁴ John Demos, *Past, Present, and Personal: The Family and the Life Course in American History* (New York: Oxford University Press, 1986), 28, cited by Carlson in *From cottage to work station*, 1.

schools and kindergartens, so the primary socialization was an attribute of public institutions. Parents could rarely find a moment to spend with their children, because of the economic activity (Saturday was not a day off). The communist party had a structure inspired by the Catholic Church, but the “Human God” replaced God. The future is only to build the perfect society, *hic et nunc*; the Garden of Heaven should be the Earth. The growth of the population was supposed to overcome the decadent capitalist western society. The failure of the communist system proved that human constructions are senseless and without future. The former communist countries have a negative growth of population, caused by two factors: emigration and low birth rates. The evolution of the population will be analysed in the last subchapter of the thesis.

The western countries have also a negative growth and the old segment of the population is becoming larger. As a consequence, the age of retirement must increase, because the state does not have enough labourers, and the insurance system is in a difficult situation, because of the lack of money available for pensioners:

Parents support their children. Elderly people are supported by Social Security, their relatives, and their savings. The expense necessary to maintain an elderly person is substantially higher than the cost for a younger person, because older have more expensive needs such as medical care. On the average, the cost to maintain an old person at a middle class standard of living is about three to four times as great as the cost to maintain a person who is under the age of fourteen. Accordingly, although older people are valuable for non-economic reasons, economically, a younger society spends a lesser percentage of total income supporting its non-working members.⁵

The danger of depopulation is closely connected with economic decay. The moderate and continuous growth of population is an indispensable factor of progress and the improvement of life’s quality. In his *Handbook of population*, Robert L. Sassone gives nine reasons to explain why the population growth improves quality of life. Some of his reasons include: developed countries are on average more densely populated, the quality of life is far higher in more crowded areas within countries, and nations with fast population growth improved their quality of life and standard of living far faster than those nations with slower population growth.⁶ For Europe the danger of depopulation is major situation because in the other continents it is a danger of excessive growth of population.

2. Divorce

The analysis of determined problems as divorce, abortion, birth rate and homosexuality will clarify and finish the puzzle of the modern family. Research

⁵ Robert L. Sassone, *Handbook on population*, (Stafford: American Life League, Inc. 1994), 106.

⁶ Cf. Sassone, *Handbook on population*, 107-108.

from the middle of the last century affirmed the importance of the family and its importance for the nation:

*In this twentieth century, the American home has been ravaged by a cancerous phenomenon, which has all but threatened to destroy this basic cell of human existence in civil society. As old as the human race, and second only in importance to man itself, is the channel of life whereby the family has been perpetuated and preserved through the ages. When the sacredness of family life is undetermined, civilization itself is endangered. No nation is any stronger than the homes of which it is composed. As the family goes, so goes the nation.*⁷

Our research is focused on family in Europe, but the statement is perfectly viable for the European countries too.

Divorce may be defined as “the legal or customary decree that a marriage is dissolved.”⁸ The term was used in ancient Rome to designate the separation of spouses. Divorce was accepted in antique societies. Greeks, Romans, Hebrews, Muslims, Chinese, Japanese had accepted divorce. Usually it was husband’s privilege, but in Rome it was common for a woman to ask for divorce, especially in the last period of the Empire. In the Jewish society, divorce was allowed: “a husband could repudiate his wife; but the woman had no redress.”⁹ In different Jewish schools, divorces were either easier or difficult to obtain. In the conservative ones, only adultery was a ground for divorce, in the liberal ones divorce was permitted even for meaningless motives: a bad prepared meal or a woman more attractive than the wife. The husband had to give her a paper to testify that she can remarry.¹⁰

In Christian times marriage became a sacrament. Christ taught: “Therefore now they are no longer two, but one flesh. What therefore God has joined together, let no man put asunder.”¹¹ The Catholic countries incorporated in their civil law the indissolubility of marriage and by the end of eleventh century divorce was forbidden in all Christian countries, but with the Protestant Reformation divorce was permitted again.¹²

The ecclesiastical law differentiates two type of divorce: “*divortium plenum* or *perfectum* is the absolute divorce, which implies the dissolution of marriage and *divortium imperfectum* or partial divorce (*a mensa et thoro*).”¹³ Marriage is a sacred union and separation of spouses is an anomalous situation, which the spouses must

⁷ Clement Simon Mihanovich Ph. D., Brother Gerald J. Schnepf, S.M., Ph.D. & Rev. John L. Thomas, S.J., Ph. D., *Marriage and the Family*, (Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1955), 322.

⁸ *New Catholic Encyclopedia*, 928.

⁹ Wildrid J. Harrington, O.P., *The promise to love*, (New York: Alba House, 1968), 43.

¹⁰ Cf. Deut. 24:1-3.

¹¹ Mat. 19:6.

¹² Mihanovich, Schnepf, Thomas, *Marriage and the Family*, 323.

¹³ *New Catholic Encyclopedia*, 928.

do everything to avoid this situation. Canon 1141 says that: “A marriage which is ratified and consummated cannot be dissolved by any human power or by any cause other than death.” Canons 1142 and 1143 allow the dissolution of the marital bond for two reasons: when the marriage was not consummated and in the virtue of the Pauline privilege. Cf. CCL 888-889. Divorce is different than annulment in Code of Canon Law. The Church on the basis of one of thirteen impediments may grant an annulment, but the impediments usually are used to prevent an invalid marriage. The impediments are: the impediment of age, the impediment of impotence, the impediment of the bond, the impediment of disparity of cult, the impediment of orders, the impediment of solemn religious profession, the impediment of violent abduction, the impediment of crime, the impediment of consanguinity, the impediment of affinity, the impediment of public property, the impediment of spiritual relationship, the impediment of legal adoption.¹⁴

What are the reasons for asking divorce? The basic reason for divorce is marital unhappiness and usually connected to a strong personality. The individual happiness is more important, selfish considerations took the place of the spouses’ common good and the dissolution is seen the only way to resolve their problems and to bring them happiness.¹⁵ Secondary reasons play an important role. Marital problems are caused also by:

*[E]conomic factors, disparity of religion with all its implications for married life, sex factors, interference from in-laws, emotional instability or immaturity, ill-health, a lack of preparatory education for the responsibilities of married life, selfishness, a failure to assume one’s expected role in the family pattern, poor personality adjustment, a failure to arrive at a common decision as to the matter of having children, and too vast differences in age, education, intelligence, interests, and cultural background.*¹⁶

The couples also have unrealistic expectations. Many persons have an ideal view of marriage, the so-called “Romantic Complex” where love is based on sexual attraction. However, when the sexual desire no longer exists, the relationship falls apart. For having a good relationship, the future Pope John Paul II, Karol Wojtyła, suggests that we have to follow some particular steps. First is called “love as attraction”, second “love as desire”, and third “love as goodwill.”¹⁷ Falling in love is a long process, which involves attraction, desire and goodwill. Now, the problem of reciprocity occurs and the relationship may go further, from sympathy to friendship. Friendship, respect and altruism are very important; Karol

¹⁴ *Code of Canon Law Annotated*, Edited by Ernest Caparos, Michel Theriault, Jean Thorn, (Montreal, Wilson & Lafleur Limitee, 2004), 817-841.

¹⁵ Cf. Mihanovich, Schnepp, Thomas, *Marriage and the Family*, 336.

¹⁶ *Ibid.*, 323.

¹⁷ Cf. Karol Wojtyła, *Love & Responsibility*, Trans. H.T. Willetts, (San Francisco: Ignatius Press, 1993), 74-82.

Wojtyla says that: "Genuine reciprocity cannot arise from two egoisms."¹⁸ In our society love in the true sense lacks, egoism and selfishness are omnipresent.

Divorce increased in the industrial age and the number of children dropped. In villages we find communities that still follow the life of their predecessors and the modernity in all respects is not present yet. The modern society is characterized by:

*Tension, stratification of social groups, a highly differentiated culture, and individualized personalities, so that the discovery of a congenial mate presents a serious problem to most persons. The situation is quite different in small rural communities and villages where people share a common cultural background and similar interests, where personal mobility is minimum, where interaction proceeds on a very intimate level, and where social pressure is at maximum, combining to afford greater stability, security and happiness in married life."*¹⁹

The statement was true for the society of the first period of last century in Europe. After the Second World War the situation has changed, urbanization and industrialization reduced the percentage of villages in Western Europe. In Eastern countries the communists changed this aspect of the countries, transforming them from agrarian countries in industrial countries. The fall of the communist regimes brought liberty, but also many problems. Unemployment forced many people to emigrate to the more prosperous west, leaving their families in their countries of origin. The desirable model in society, economy, politic and family was the Western model. Now the rate of divorce in some Eastern countries is very high, according to statistics.

The statistics (tables) show the trends of divorce in the last hundred years in Europe. The ascendant trend explain the reality, words are useless in this case.

Table 2.1.

Rise in Divorce Rate per 100 Average Annual Marriages²⁰

Country	3-year average rate 1910-1912	Per cent increase by 1945-1947
England and Wales	2.2	3867
Scotland	7.4	691
Belgium	19.4	301
Sweden	19.6	481
Netherlands	23.5	378
Denmark	38.8	391
France	50.6	225
Switzerland	58.6	108

¹⁸ Ibid., 88.

¹⁹ Cf. Mihanovich, Schnepf, Thomas, *Marriage and the Family*, 337.

²⁰ From Statistical Bulletin, vol. 30 (April, 1949), p.2 cited by Mihanovich, Schnepf, Thomas, *Marriage and the Family*, 346.

Table 2.2.

Divorce Rates in 21 European Countries for Selected Census²¹ Period, 1925-1942 *

Country	Period	Divorce rate
1. Russia	1936-1938	98.2
2. Austria	1925-1928	46.8
3. Denmark	1939-1941	43.1
4. Latvia	1934-1936	41.7
5. Estonia	1933-1935	40.7
6. Switzerland	1940-1942	35.6
7. Germany	1938-1940	33.7
8. Hungary	1929-1931	26.6
9. Sweden	1939-1941	26.5
10. France	1935-1937	23.5
11. Finland	1939-1941	21.4
12. Yugoslavia	1930-1932	19.9
13. Romania	1929-1931	19.7
14. Netherlands	1929-1931	18.8
15. Czechoslovakia	1929-1931	18.2
16. Norway	1929-1931	17.4
17. Belgium	1929-1931	12.6
18. Greece	1927-1929	9.8
19. Scotland	1930-1932	5.7
20. Portugal	1939-1941	5.2
21. England & Wales	1930-1932	4.5

*Based on average annual number of divorces per 10 000 married couples

The number of the divorces increased in the second part of the last century. In Ireland and Italy, “where family law is dominated by Catholic tradition, the usual grounds for divorce (*a mensa et thoro*), more properly called separation, are accepted, but remarriage is forbidden.”²² In Germany, the code of divorce recognizes “adultery, serious violation of marital duties, immoral conduct, insanity, venereal disease, separation, and conviction for felony as adequate cause for divorcing a husband or wife.”²³ The rate of divorce from the Table 2.3 (Appendix) shows the increasing of the phenomenon in the last 50 years.

3. Consequences of Divorces

A divorced person seeks remarriage usually with a person that also failed in a previous marriage. Statistics confirm that 50% of second marriages end up in a new divorce. Two thirds of divorced women remarry; 75% of divorced men enter in a new marriage. The desire to contract a new marriage is higher for a divorced person despite their previous failure. For the same age group, a divorced person has

²¹ Mihanovich, Schnepf, *Thomas, Marriage and the Family*, 353.

²² *Ibid.*, 343.

²³ Mihanovich, Schnepf, *Thomas, Marriage and the Family*, 343.

higher chances to contract a new marriage, and they choose to remarry with a divorced person. (Cf. Clement Simon Mihanovich Ph. D., Brother Gerald J. Schnepf, S.M., Ph.D. & Rev. John L. Thomas, S.J., Ph. D., *Marriage and the Family*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1955, 340-345) Suicide, depression, and alcoholism are recurrent problems among the divorced. Another consequence is the increasing of the number of children raised in a mono parental family. The absence of the father influences the development of the children causing deviant behaviour, often a major juvenile problem. Being transferred often from the mother to the father and back, they have to fight for their love and their image about family is deformed, so they are unprepared when the time comes for marriage. (Cf. Allan C. Carlson, *From cottage to work station*, 20-24) The raising of the divorce rate is just one of the problems of the European society. In a secular world, which tries to annihilate the Christian roots of European culture and society, divorce seems to be just a normal condition of the modern civilization. Behind the right of seeking happiness, something else hides: the ugliness of the human soul, a being without God.

4. Abortion and the Birth Rate

Abortion is defined, as

*The expulsion of the human foetus prematurely, particularly at any time before it is viable, or capable of sustaining life. In medicine abortion is used by some to refer to the expulsion of the foetus during the first three months of pregnancy, a later expulsion occurring before the time of viability being then called miscarriage.*²⁴

Furthermore, we can say that there are two kinds of abortions: miscarriage (spontaneous) and induced abortion which is considered either therapeutic (to save the life of the mother) or more often to get rid of unwanted child.

In antiquity abortion was practiced. For inducing abortion women used to drink potions or purgatives, more or less “magic,” which were killing mother in many cases. The mechanical procedures (lifting heavy weights, jumping, and bleeding) were also used. Now the majority of abortions (registered by statistics) are made by surgical procedures, we don't know the number of abortions caused by contraceptive pills, clandestine methods, and the abortions made in private clinics.²⁵

Reasons for abortion:

1. Women do not want children
2. Fear of overpopulation
3. Economic reasons, poverty and the like
4. Failure of contraceptives
5. Fear of disgrace that the child will be born out of wedlock

²⁴ Mihanovich, Schnepf, Thomas, *Marriage and the Family*, 351.

²⁵ *Ibid.*, 351.

6. Fear of losing the attention of the husband
7. Fear that another child will place the mother out of fashion for having more children than the mores approve
8. Fear of a bad delivery
9. To hide illicit sexual relations
10. Child appeared at the wrong time
11. Health of the mother²⁶

The right for abortion was given in U.S.A. in 1973; in the following years all the European nations adopted laws, which legalized abortion.²⁷

From the enumerated countries only two have laws that prohibit the abortion strongly: Ireland and Poland. The demographic model of the European countries is one called “pyramid with reverse base.” The model has a large number of elders and small number of adolescents and teenagers. Abortion is strong connected with the birth rate. In Romania abortion was legalized in 1989, 25 December (!). Since 1990, in every year over one million abortions were made. In 2005, the rate is around 200 000. The number is bigger; because these are only the registered abortions made in public hospitals--the number of the abortions in private clinics and by other means is unknown. The statistic says that Romania has

²⁶ Mihanovich, Schnepf, Thomas, *Marriage and the Family*, 352.

²⁷ Albania legalized abortion in 1996, the cost is 27\$. Armenia –1950 cost between \$ 5-15, illegal \$20-100. Austria, 23 January 1974, effective January 1975, cost 300–840 Euros. Belgium, 1990, cost 3, 08 Euros. Bosnia and Herzegovina, 1977, cost \$30. Bulgaria, February 1990, cost: free for minors and woman over 35 years on medical grounds, otherwise \$72. Cyprus, 1974 and 1986, cost: free, in private clinics \$450-500. Czech Republic, 1987, cost: free, up to the eight week \$113, from ninth to twelfth week \$142. Denmark, 1973, 1999, cost: free. Estonia, 1955, 1992, 1993, cost \$112. Finland, 1970, 1978, 1985, 2001, cost: free, women must pay hospital fees 66-112 Euros. France, 2001, cost 137-213 Euros. Georgia, 2000, cost \$19-73. Germany, 1992, the cost is covered by the insurance. Greece, 1978, 1986, cost: free, in private clinics between 175-235 Euros. Hungary, 2000, cost: free for women in custody, disabled and for abortion for medical grounds, otherwise the cost is \$88. Iceland, 1975, cost: free. Ireland: the abortion is permitted only if is a risk for the life of woman (including the risk of suicide) other reasons are not accepted. Israel, 1978, cost free for women under 18 and for abortion for medical grounds, otherwise \$250. Italy, 1978, cost: free. Kazakhstan, 1996, cost: free in regional hospitals or on medical grounds, in state hospitals \$33.5, private practitioners \$37. Latvia, 2002, cost: \$47.6-123.6. Lithuania, 1955, 1994, cost: \$25. Luxembourg, 1978, the cost is covered by insurance. Moldova, 1955, 2001, cost \$8-25. The Netherlands, 1981, cost: women are reimbursed. Norway, 1975, 1978, cost: free of charge. Poland, 1993, 1997 anti-abortion laws, permitted only in case of rape or other sexual crimes in the first trimester, in the second one only when it is a serious risk for the life of the woman and serious foetal malformations. Cost: legal abortion is covered by the state health care system, in private clinics \$525-1312. Portugal, 1984, cost: 245-650 Euros. Romania, 25 December 1989, cost: free for women in difficult socio-economic conditions, public hospitals \$3, private clinics \$10-50. Russian Federation, 1955, 1993, cost: free. Slovak Republic, 1987, \$206, cost: free of charge on medical grounds. Spain, 1985, cost: free. Sweden, 1974, 1995, cost: they have to pay a minor fee between \$36.3-53. Switzerland, 1942, 2002, cost: covered by insurance, for first semester abortion (on request) the cost is between \$380-1900. Turkey, 1983, cost: \$100-375. Ukraine, 1953, cost: \$30-100. United Kingdom, 1967, 1990, cost: free of charge. Uzbekistan, 1992, 1996, cost in regional hospitals: free. In state hospitals the cost is \$7-15, in private clinics \$40.

IPPF European Network, February 2004, <http://www.ippfen.org/site.html?page=34&lang=en>

the biggest rate of abortion for every woman (6 per aborting woman!) As a consequence, the population decreased from 1990 with 1.5 million and the population prognosis for 2050 is around 16 millions.²⁸ For a country to have a replacement-level birth rate, every woman should give birth to 2.12 children, 2 for replacement and 0.12 to replace those who died in accidents. The level of birth rate is in Germany 1.3, Italy 1.2, Spain 1.1, and France 1.7. France has the higher rate due to Muslim immigration.²⁹

The most dramatic situation from all the Europeans country is in Germany. Romania has the biggest rate of abortion; Germany has the lowest birth-rate of Europe and the entire world. 8.5 children are born for every 1000 Germans. In 1964, 1.36 million children were born in Germany, in 2005 their number was 680 000.³⁰ The rapport of elders/youngsters was in 5 elders per 34 children in 1910. In 1988 were 15 elders per 16 children, for 2040 is prognosticated to be 29 elders per 12 children (2, 4:1). Because the number of old people is growing, and the number of teenagers is decreasing, adults would have to pay more for the social insurance (around 40). The remediation of the situation is possible if the families will have at least three children, abortion will be forbidden and the dignity of the unborn child will be recognized. Dr. Karl H. Kurz said in 1991 that the new type of man is “Homo sapiens contraceptivus”, which has as a motto “Genussmaximierung” the maximum of pleasure. The contraceptive pill is having two effects: 1. either prevents the fertilization of the egg or kills the embryo. In this case is an abortive pill.³¹

Eurostat, the Statistic Agency of European Union says that the population of European Union will decrease by 2050 with seven millions. The Switzerland Parliament in a statement about demographic changes from 1993:

1. The growing number of elders would bring economic decay, which is a cause for the “intergenerational conflict”.
2. The increasing of the extra European immigration, the immigrant population being around 40%.³²

Birth rate, abortion, demographic politics are important issues for European societies. The problem is, as G. Weigel said in “The Cube and the Cathedral” that Europe is in a deep crisis, but nobody does not want to recognize it. The crisis has a name, “Christofobia.”

5. Homosexuality

Homosexuality is defined as “sensual attraction more or less exclusive for a person by the same sex.”³³ It corresponds to a natural sexual tendency that is a

²⁸ Cf. www.darulvietii.cnet.ro/modules/news/article.php?item_id=31.

²⁹ Cf. Weigel, *The Cube and the Cathedral*, 23.

³⁰ Cf. www.catholica.ro/stiri/show.asp?id=11769&lang=r

³¹ Cf. www.darulvietii.cnet.ro/modules/news/article.php?item_id=31, 4.

³² *Ibid.*, 4-5.

³³ *Lexicon, Termini ambigui e discussi su famiglia vita e questioni etiche*, (Bologna, Centro Editoriale Dehoniano, 2003), 686.

constitutive part of the human being, from the early moment of affective development. The sexual orientation is a result of a story; it is not a “datum” from the birth. The theories regarding homosexuality define it either as a disease or as a compartmental dimension, due to the environment where the child was raised. Homosexuality is a fixation that is expressed throughout of all life; represents the failure of the oedipal experience, a regression to prenatal phantasms and impulsions. The personality is characterized by immature affectivity, depressive personality, and narcissistic tendencies. The self-representation of the person is that of a victim, in his family and society.³⁴

The psychologists consider that homosexuality is in a deep connection with paranoia, which corresponds to the feeling of persecution and jealousy. This is a response to an imaginary aggression, “una sorta di contrattacco e di rivincita contro la castrazione, legata al limite rapresentato dall’immagine del padre per il figlio o della madre per la figlia.”³⁵ Homosexuality is specific to both genders, masculine and feminine. Masculine homosexuality represents the feminine relation with the father; the feminine homosexuality (lesbianism) represents the identification with the father’s image and a natural disgust for the masculine image, which includes also the heterosexual intercourse.³⁶

Homosexuality is a marginal phenomenon; according to the statistics 3 to 4% of the population have had a homosexual relationship at least once. Homosexuality was considered normal in Greece and Rome where love for a boy was praised. There it was desirable to fall in love with an adolescent, but a shame to love a woman. Christian and Jewish religion rejected homosexuality; it was considered a crime and a mortal sin against God. Today some of the Christian denominations accept homosexual as minister, such as the case of the American Episcopalian Church.³⁷ In the last decade, the socialist parties and N.G.O. (Non Governmental Organization) fought to legalize it in Europe. In some countries, the cohabitation of the homosexuals is accepted; the tendency is to give all the prerogatives to homosexual unions as to the marriage. It is a distinction between private cohabitation and public cohabitation. In majority of the European countries the public cohabitation is accepted, but is not seen as a marriage with all its consequences. The homosexual couples are short relationships; it is rare for a couple to last more than a decade. Because pleasure is the primordial purpose of the relation, the bodily contact is very important. When curiosity is there no more, the relationship ends. The acceptance of the homosexual marriages is a threat for Europe. Raising children in a homosexual family is a danger for their psychological development since there is the danger that the children would adopt

³⁴ *Lexicon*, 685-690.

³⁵ *Ibid.*, 688.

³⁶ *Ibid.*, 687.

³⁷ *Profile: Bishop Gene Robinson by Rachel Clarke*. BBC News, 20 October, 2003
<http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/americas/3208586.stm>

the same behaviour as their parents. This is typical attitude of the culture of death--procreation is not the purpose of these unions, but pleasure. The unions are not stable and their promiscuity is well known. A.I.D.S., narcotic dependency, delinquency are just some of the characteristics of the homosexual lifestyle. Those fighting for human rights show a deep concern for this issue, but tolerance for sickness must not be confounded with legalization of it. The European Union plans for future laws to protect homosexuals in all its countries, the principle of "politically correctness" takes pre-eminence over economic efficiency.

6. Prognosis

The combined negative aspects of the European countries have a strong impact on the demographic development of the European Union. The decrease of the birth rate, the use of contraception, abortion, homosexuality, and divorce are just expressions of the same reality. The demographic evolution of the European Union is the exponent of the economical development; economic regress and population decline go hand in hand showing the decay of our culture.

Europe in 1950 had a population of 547.318 million inhabitants and the percent from the world population was 21.7%. In 1995, Europe had 728.244 and 12.8%. In 2025 Europe will have 701.077 and 8.7%, by 2050 the population will be 637.585 and 6.8%. The European glory is now past. (See the table 3.1) According to the study "The future of Europe, Road to a civilization suicide" posted on the web page of "Free World Academy", Europe suffers four symptoms:

*Firstly, the incapacity to find a common identity; secondly, the decline of population (470 millions in 2004 – 460 in 2030) is a pretext for massive migrations; thirdly, a huge unemployment in spite of a GNI which attained 12.000 Billions in 2004. Fourth, bad governance characterized by a lack of common vision and a series of wrong decisions.*³⁸

As a consequence, European civilization is on the edge of collapse. Islamization of Europe is going to be done by the end of twenty first century. The Tables indicates the evolution of the European population and the Global population for the next 50 years (Table 3.1 and Table 3.2). The next Tables (3.3 and 3.4) show the evolution of the European population by the year 2100 and the increasing of the Muslim population in Europe.

According to George Weigel, this is the "nightmare scenario" of Europe. In this case, Western Europe fails to reverse its demographic decline; its finances become ever more perilous, its native population ever more demoralized, and its recent arrivals ever more assertively Islamic. The 'new evangelization' has not taken hold; the democracies of east central Europe have failed to ignite a

³⁸ <http://www.freeworldacademy.com/globalleader/agendacont.htm>

renewal of European interest in the adventure of democracy, having themselves become less intensively religious as they become further enmeshed in the cords of the Euro-bureaucracy.”³⁹

Europe become “senescent,” the combination of demographic, financial, social, cultural and political factors bring the collapse of the Europe. Western countries would become Islamicized. The Turks were defeated in 1683; the siege of Vienna brought them a serious defeat. During the twenty first century, Islam would conquer Europe due to our own weakness. In 1492 Spain regained the territory from Arabs, but in Eastern Europe, the Turks were powerful after the fall of Constantinople in 1453. Europe should be prepared for the replacement of European culture and religion, with the Islamic law and faith. When the Arabs conquered North Africa, almost the entire population was Christian. By the end of the eleventh century everything was totally Islamized.⁴⁰ This is what it would happen in the following years, but this time not the armies would subject Europe; Europe “would hand itself over to its new populations.”⁴¹ The atheistic society is transforming Europe into a Muslim continent, St. Peter’s, Notre Dame, and Sagrada Familia would have the same destiny as Hagia Sophia – Islamic museums.⁴² With the entrance of Turkey into the E. U., in less than one hundred years, the Muslim population will be predominant in Europe. (Table 3.3 and 3.4)

The optimistic scenario distinguishes a revitalization of Europe. Europe has the chance to remain Christian, due to evangelical missions from Africa. Europe has famous religious pilgrimage centres: Fatima, Lourdes, Santiago de Compostela, Medjugorje, Mariazell, Assisi; modern saints: Edith Stein, Maximilian Kolbe, Padre Pio, and John Paul II. Faith is still practiced in some countries; pro life movements are more powerful and attract many people. The united Europe must have a central pillar to support the European project: Christianity:

Thus the most enthusiastic Europeans in the Vatican have seen, in the European Union and its expansion, an evangelical opportunity – an opportunity to reverse the century’s long-process of European secularization: Brussels, setting out to make the rest of Europe Belgium, in fact succeeds in making the rest of Europe Poland.⁴³

Poland is a source of inspiration for other Catholic countries, but no one knows what will happen in the future.

Another source of hope is the World Youth Day organised in Europe: Spain (1989), Poland (1991), Paris (1997), Rome (2000), and Köln (2005). Millions of

³⁹Weigel, *The Cube and the Cathedral*, 154.

⁴⁰ *Ibid.*, 154-155.

⁴¹ *Ibid.*, 156.

⁴² *Ibid.*, 155.

⁴³ Weigel, *The Cube and the Cathedral*, 158.

young people have participated and it is an opportunity for the future to see these people in the same political structure, the European Union. Catholic renewal movements also bring hope and joy.⁴⁴ Thus:

*Church in Western Europe rests with these renewal movements: if Europe rediscovers its Christian roots, senior bishop suggest, it will be through these movements rather than through the often sclerotic structures of institutional Catholicism.*⁴⁵

The future of Europe is in our hands. A wise civilization learns from its own mistakes. Politicians and common people, all have to work to make our home better and prosperous. Christianity should be recognize as a part of European culture and included in European Constitution as a fundamental value.

Conclusions

The future is already present, the moment is already past. Christians are not only contemplative persons; they are also people of great action. We can complain, but we can also do something about the present situation. Contraception, abortion, divorce, homosexuality bring the culture of death. Bringing in our cultures the light of faith, teaching what we have learned in Gaming is a sign of hope. As Jesus said: "Fear not, little flock; for it is your Father's good pleasure to give you the kingdom,"⁴⁶ we have to trust in God's Divine plan. If God wants a Christian Europe, the European civilization will recover in the next decades. Otherwise, Europe will be given to a new nation and religion, to those "whose way is blameless, who walk in the law of the Lord!"⁴⁷

George Weigel ends his book with a question. The question is viable and for us:

*Which culture is more likely to protect human rights, promote the common good, defend legitimate pluralism, and give an account of the moral commitments that make democracy possible – the culture that produced the coldly rationalistic Grande Arche de la Defense? Or the culture embodied in the cathedral that the proponents of La Grande Arche imagine fitting neatly within their cube? La Grande Arche embodies, if in a visually striking way, metaphysical boredom; it speaks to us about politics without God as a great liberation for humanity.*⁴⁸

⁴⁴ Ibid., 152-153.

⁴⁵ Ibid., 153.

⁴⁶ Luke 12: 32.

⁴⁷ Ps 119.

⁴⁸ Weigel, *The Cube and the Cathedral*, 175.

APPENDIX

Table 2.3.⁴⁹

Country	Divorce Rate per 1000 in 1999	Effective Waiting Period for No-Fault Divorce	Reconciliation Counseling Law
Ireland		4 years.	All lawyers must give clients names of qualified counselors.
Italy	0.60 (in 2000)	3 years.	None.
Greece	0.90	4 years.	None.
Spain	0.94	1 year.	One session required.
Poland	1.09	N/A. (No no-fault divorce.)	One session required, with judge, who may then refer couple to specialists.
Bulgaria	1.19	N/A. (No no-fault divorce.)	One session required. Judge may require more sessions.
Portugal	1.79	3 years. (1 year with consent to divorce; None if also a full agreement on child and economic issues.)	One session required.
France	1.98	6 years. (None with mutual consent.)	One session required.
Norway	2.04	1 year.	None.
Netherlands	2.12	None.	None.
Austria	2.29	3 years. (6 months with mutual consent.)	Judge can delay to allow reconciliation, but counseling is only if both spouses want.
Czech Rep.	2.30	None. (But court may deny divorce for "hardship.")	None.
Germany	2.32	3 years. (But court may deny divorce for "hardship." 1 year with mutual consent.)	Judge can delay to allow reconciliation, but not if both spouses object and have lived apart 3 years.
Sweden	2.37	6 months. (None with mutual consent.)	None.
Denmark	2.54	1 year. (6 months with mutual consent.)	Only if both spouses want.
Hungary	2.54	None.	Mandatory, without exception. Also, judge may delay case for 3 months, and divorce case is then dismissed unless both parties want it to continue.
Belgium	2.58	2 years. (None with mutual consent.)	If either spouse wants.
England/ Wales	2.66	5 years. (2 years with mutual consent.)	All lawyers must discuss reconciliation with clients, and give names of qualified counselors.

⁴⁹ <http://www.divorceforum.org/EuropeanRatesChart.html>

IULIAN HOTICO

Scotland	2.66	5 years. (2 years with mutual consent.)	None.
Finland	2.72	6 months.	None.
Switzerland	2.91	4 years. (None with mutual consent and a full agreement on child and economic issues.)	None.
Russia	3.65	None. (But husband cannot file for divorce without wife's consent while she is pregnant or a child is under 1 year old.)	Judge can delay to allow reconciliation for up to 3 months, but only in a contested case.

Table 3.1.⁵⁰

Total Population (in 1000) and Proportion of Global Population by Region (in %), 1950, 1995, 2025 and 2050. (All Data: Medium Variant UN Projection, 1996 Edition)

	Total Population (in 1000)				Percentage of Total Pop.			
	1950	1995	2025	2050	1950	1995	2025	2050
World Total	2,523,878	5,687,113	8,039,130	9,366,724	100.0	100.0	100.0	100.0
More Dev. Regions	812,687	1,171,384	1,220,250	1,161,741	32.2	20.6	15.2	12.4
Less Dev. Regions	1,711,191	4,515,729	6,818,880	8,204,983	67.8	79.4	84.8	87.6
Africa	223,974	719,495	1,453,899	2,046,401	8.9	12.7	18.1	21.8
Eastern Africa	65,624	221,315	480,182	698,596	2.6	3.9	6.0	7.5
Middle Africa	26,316	83,271	187,525	284,821	1.0	1.5	2.3	3.0
Northern Africa	53,302	158,077	256,716	317,267	2.1	2.8	3.2	3.4
Southern Africa	15,581	47,335	82,901	106,824	0.6	0.8	1.0	1.1
Western Africa	63,151	209,498	446,574	638,892	2.5	3.7	5.6	6.8
Latin Am. & Carib.	166,337	476,637	689,618	810,433	6.6	8.4	8.6	8.7
Caribbean	17,039	35,686	48,211	56,229	0.7	0.6	0.6	0.6
Central America	36,925	123,474	189,143	230,425	1.5	2.2	2.4	2.5
South America	112,372	317,477	452,265	523,778	4.5	5.6	5.6	5.6
Northern America	171,617	296,645	369,016	384,054	6.8	5.2	4.6	4.1
Asia	1,402,021	3,437,787	4,784,833	5,442,567	55.6	60.4	59.5	58.1
Eastern Asia	671,156	1,421,314	1,695,469	1,722,380	26.6	25.0	21.1	18.4
So.Eastern Asia	182,035	481,920	691,911	811,891	7.2	8.5	8.6	8.7
So.Central Asia	498,583	1,366,866	2,100,034	2,521,304	19.8	24.0	26.1	26.9
Western Asia	50,247	167,686	297,420	386,992	2.0	2.9	3.7	4.1
Europe	547,318	728,244	701,077	637,585	21.7	12.8	8.7	6.8
Eastern Europe	219,296	310,506	284,170	255,955	8.7	5.5	3.5	2.7
Northern Europe	78,094	93,372	95,593	94,194	3.1	1.6	1.2	1.0
Southern Europe	109,012	143,377	137,196	119,887	4.3	2.5	1.7	1.3
Western Europe	140,916	180,988	184,118	167,550	5.6	3.2	2.3	1.8
Oceania	12,612	28,305	40,687	45,684	0.5	0.5	0.5	0.5
Aust.-N. Zeal.	10,127	21,427	28,809	30,557	0.4	0.4	0.4	0.3
Melanesia	2,095	5,814	10,150	12,972	0.1	0.1	0.1	0.1
Micronesia	153	481	857	1,097	0.0	0.0	0.0	0.0
Polynesia	237	583	871	1,059	0.0	0.0	0.0	0.0
Least Dev. Count.	197,572	579,035	1,159,255	1,631,820	7.8	10.2	14.4	17.4

Source: UN Population Division (1997): World Population Prospects, 1950-2050. The 1996 Edition

⁵⁰ http://www.iiasa.ac.at/Research/LUC/Papers/gkh1/tabc1_5.htm

Table 3.2.⁵¹

Historic, current and future population of Europe

Country	population mid-year					
	1950	1960	1970	1980	1990	2000
	2010	2020	2030	2040	2050	(1)
Albania	1,227,156	1,623,114	2,156,612	2,671,412	3,250,778	3,473,835
	3,659,616	3,867,621	3,987,665	4,017,649	4,016,945	3.3 x
Andorra	6,176	8,392	19,545	33,584	52,837	66,824
	73,512	77,176	78,016	75,277	69,129	11.2 x
Austria	6,935,100	7,047,437	7,467,086	7,549,433	7,722,953	8,113,413
	8,214,160	8,219,824	8,119,664	7,866,777	7,520,950	1.1 x
Belarus	7,722,155	8,167,918	9,027,198	9,643,706	10,215,208	10,366,719
	10,293,522	10,274,259	9,967,035	9,605,424	9,067,076	1.2 x
Belgium	8,639,369	9,118,700	9,637,800	9,846,800	9,969,310	10,263,618
	10,423,493	10,465,034	10,409,623	10,205,713	9,882,599	1.1 x
Bosnia and Herzegovina	2,662,000	3,240,000	3,703,000	4,092,000	4,423,646	3,835,777
	4,103,082	4,182,372	4,158,496	4,064,154	3,896,902	1.5 x
Bulgaria	7,250,500	7,867,374	8,489,574	8,843,528	8,894,028	7,818,495
	7,148,785	6,568,957	5,940,822	5,305,010	4,651,477	0.6 x
Croatia	3,837,297	4,036,145	4,205,389	4,383,000	4,508,347	4,410,830
	4,486,881	4,427,282	4,300,965	4,103,751	3,864,201	1.0 x
Czech Republic	8,925,122	9,659,818	9,795,226	10,288,726	10,309,514	10,270,128
	10,201,707	10,013,419	9,628,896	9,115,200	8,540,221	1.0 x

⁵¹ From: <http://www.geohive.com/global/geo.php?xml=idb&xsl=idb&par1=eu>.

IULIAN HOTICO

Country	population mid-year					
	1950	1960	1970	1980	1990	2000
	2010	2020	2030	2040	2050	(1)
Denmark	4,271,000	4,581,000	4,928,757	5,123,027	5,140,954	5,337,416
	5,515,575	5,642,297	5,730,488	5,690,756	5,575,147	1.3 x
Estonia	1,095,610	1,210,647	1,363,183	1,482,196	1,569,322	1,379,835
	1,291,170	1,202,704	1,091,807	977,724	861,913	0.8 x
Faeroe Islands	31,500	34,700	38,600	43,453	47,439	45,296
	48,297	50,834	52,358	52,929	53,050	1.7 x
Finland	4,008,900	4,429,600	4,606,307	4,779,535	4,986,431	5,168,595
	5,255,068	5,271,991	5,201,445	5,026,775	4,819,615	1.2 x
France	41,828,673	45,670,000	50,787,000	53,869,743	56,735,161	59,381,628
	61,638,056	62,817,497	63,185,185	62,634,753	61,017,122	1.5 x
Germany	68,374,572	72,480,869	77,783,164	78,297,904	79,380,394	82,187,909
	82,282,988	81,422,373	79,572,500	76,815,305	73,607,121	1.1 x
Gibraltar	22,974	24,342	26,485	29,233	29,017	27,578
	28,063	28,137	27,717	26,782	25,617	1.1 x
Greece	7,566,028	8,327,405	8,792,806	9,642,505	10,129,603	10,559,110
	10,749,943	10,742,032	10,583,029	10,366,356	10,035,935	1.3 x
Guernsey	45,347	46,926	53,287	53,360	62,623	64,080
	66,006	66,966	66,615	64,317	60,606	1.3 x
Hungary	9,338,000	9,983,512	10,337,004	10,711,122	10,371,878	10,137,449
	9,880,059	9,601,612	9,250,460	8,829,917	8,374,619	0.9 x
Iceland	142,938	175,860	204,104	228,161	254,719	281,043

THE PROBLEMS OF THE MODERN EUROPEAN FAMILY

Country	population mid-year					
	1950	1960	1970	1980	1990	2000
	2010	2020	2030	2040	2050	(1)
	308,910	329,121	344,271	351,084	350,922	2.5 x
Ireland	2,963,018	2,832,000	2,950,100	3,401,000	3,508,200	3,791,690
	4,250,163	4,674,148	4,988,732	5,237,010	5,396,215	1.8 x
Italy	47,105,000	50,197,600	53,661,100	56,451,247	56,742,886	57,719,337
	58,090,681	57,028,224	55,359,830	53,231,891	50,389,841	1.1 x
Jersey	56,824	62,965	69,002	75,531	83,609	88,915
	91,906	93,083	92,901	89,628	84,077	1.5 x
Latvia	1,936,498	2,115,183	2,361,159	2,524,543	2,663,590	2,376,178
	2,217,969	2,077,447	1,902,925	1,727,519	1,544,073	0.8 x
Liechtenstein	13,500	16,426	21,103	25,074	28,796	32,204
	34,978	36,941	37,844	37,312	35,776	2.7 x
Lithuania	2,553,159	2,764,864	3,137,562	3,435,289	3,694,836	3,654,387
	3,545,319	3,435,342	3,257,214	3,031,267	2,787,516	1.1 x
Luxembourg	295,587	313,969	339,174	364,400	382,966	438,777
	497,538	556,158	615,959	670,809	720,603	2.4 x
Macedonia	1,224,627	1,366,198	1,574,407	1,792,000	1,861,361	2,014,512
	2,072,086	2,112,774	2,113,860	2,068,551	1,990,728	1.6 x
Malta	311,973	328,517	325,569	364,001	359,107	389,947
	406,771	419,123	419,844	409,683	395,639	1.3 x
Man, Isle of	54,759	47,689	52,563	64,019	68,766	73,112

IULIAN HOTICO

Country	population mid-year					
	1950	1960	1970	1980	1990	2000
	2010	2020	2030	2040	2050	(1)
	76,995	80,442	82,458	82,312	80,131	1.5 x
Moldova	2,336,432	2,998,981	3,594,517	3,996,278	4,397,798	4,430,654
	4,535,367	4,736,874	4,811,546	4,851,685	4,795,531	2.1 x
Monaco	18,125	20,757	23,752	26,551	29,972	31,693
	33,045	34,167	34,764	34,279	32,964	1.8 x
Netherlands	10,113,527	11,486,000	13,032,335	14,143,901	14,951,510	15,907,853
	16,783,092	17,332,005	17,672,630	17,640,411	17,334,090	1.7 x
Norway	3,265,126	3,581,239	3,877,386	4,085,620	4,242,006	4,492,400
	4,676,305	4,836,456	4,977,705	5,008,148	4,966,385	1.5 x
Poland	24,824,000	29,589,842	32,526,000	35,578,016	38,119,391	38,646,023
	38,691,088	38,454,552	37,377,373	35,702,321	33,779,568	1.4 x
Portugal	8,442,750	9,036,700	9,044,200	9,777,800	9,922,689	10,335,597
	10,735,765	10,842,038	10,731,139	10,447,496	9,933,334	1.2 x
Romania	16,311,000	18,403,414	20,252,541	22,130,036	22,865,945	22,451,921
	22,181,287	21,648,028	20,827,076	19,863,483	18,678,226	1.1 x
Russia	101,936,816	119,631,633	130,245,476	139,038,849	147,974,148	146,731,774
	140,771,044	134,385,872	126,470,938	118,624,611	110,763,998	1.1 x
San Marino	12,780	15,406	19,189	21,463	23,469	26,937
	30,669	33,501	35,401	36,097	35,335	2.8 x
Serbia and	7,105,848	7,932,423	8,681,198	9,515,000	9,935,057	10,850,210

THE PROBLEMS OF THE MODERN EUROPEAN FAMILY

Country	population mid-year					
	1950	1960	1970	1980	1990	2000
	2010	2020	2030	2040	2050	(1)
Montenegro	10,839,446	10,750,227	10,514,558	10,207,471	9,782,457	1.4 x
Slovakia	3,463,446	3,994,270	4,523,873	4,965,958	5,262,616	400,320
	5,470,306	5,494,128	5,393,349	5,202,018	4,943,616	1.4 x
Slovenia	1,467,759	1,557,756	1,675,739	1,833,000	1,991,210	2,010,557
	2,003,136	1,951,358	1,855,374	1,735,320	1,596,947	1.1 x
Spain	28,062,963	30,641,187	33,876,479	37,488,360	39,350,769	40,016,081
	40,548,753	40,119,891	38,961,192	37,577,911	35,564,293	1.3 x
Sweden	7,014,005	7,480,395	8,042,803	8,310,473	8,600,815	8,923,569
	9,074,055	9,244,914	9,324,384	9,212,177	9,084,788	1.3 x
Switzerland	4,694,000	5,362,000	6,267,000	6,385,229	6,836,626	7,266,920
	7,623,438	7,750,736	7,756,040	7,585,833	7,296,092	1.6 x
Ukraine	36,774,854	42,644,035	47,235,697	50,046,649	51,657,650	49,153,027
	46,193,275	44,362,420	42,272,655	40,254,132	37,726,401	1.0 x
United Kingdom	50,127,000	52,372,000	55,632,000	56,314,000	57,493,307	59,522,468
	61,284,806	63,068,016	64,303,846	64,462,227	63,977,435	1.3 x
Europe	546,415,793	604,527,208	656,464,051	693,766,715	721,103,257	729,966,641
	728,428,176	720,830,373	703,888,594	680,227,255	650,007,226	1.2 x
Source: U.S. Bureau of the Census, International Data Base.						
Note: 1 - growth from 1950 until 2050 (i.e. 2050 population divided by 1950 population).						

Table 3.3.⁵²

Years -----	2005	---2030	---2050	---2100
European Union + Balkans -----	525	-----	493	-----
According to UN low projections				
Muslims presently in Europe-----	21	-----	21	-----
Migrations according UN: -----	20	-----	36	-----
800,000 per year.				
Native European population -----	504	-----	452	-----
				328

Table 3.4.⁵³

Years -----	2005	---2030	---2050	---2080	---2100
Native European -----	504	-----	452	-----	350
population					328
Muslims presently in Europe-----	21	-----	31	-----	43
Migrations-----	24	-----	53	-----	120
Turkey-----	94	-----	101	-----	95
(according UN projections)					
Total Muslim -----	21	-----	149	-----	197
					370

BIBLIOGRAPHY

Printed Sources:

1. Carlson, Allan. *From cottage to work station: the Family's Search for Social Harmony in the Industrial Age*. San Francisco: Ignatius Press, 1993
2. *Code of Canon Law Annotated*. Edited by Ernest Caparos , Michel Theriault, Jean Thorn. Montreal, Wilson & Lafleur Limitee, 2004.
3. Gies, Frances and Joseph. *Marriage and the Family in the Middle Ages*. New York: Harper & Row, Publishers, 1987.
4. Harrington, Wildrid J. *The Promise to Love*. New York: Alba House, 1968.
5. *Lexicon: Termini ambigui e discussi su famiglia vita e questioni etiche*. Edited by Proemio Editoriale srl, Firenze. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano.
6. *New Catholic Encyclopaedia, Vol. XI*. Washington: Catholic University of America, 1967.
7. *The Holy Bible: Revised Standard Version, the Catholic Edition*. Edited by the Catholic Biblical Association of Great Britain. San Francisco: Ignatius Press, 1966.
8. Wojtyla, Karol. *Love & Responsibility*. Translated by H. T. Willets. San Francisco: Ignatius Press, 1993.

Electronic sources:

www.darulvietii.cnet.ro

www.catholica.ro

<http://www.freeworldacademy.com>

www.iiasa.ac.at

www.news.bbc.co.uk

⁵² From: <http://www.freeworldacademy.com/globalleader/agendacont.htm>

⁵³ From: <http://www.freeworldacademy.com/globalleader/agendacont.htm>

DOGMA NEPRIHĂNITEI ZĂMISLIRI, ADEVĂR DE CREDINȚĂ SAU „EREZIE PAPALĂ” ?

OVIDIU RĂNESCU

RIASSUNTO. *Il dogma dell’Immacolata Concezione, verità di fede o “eresia papale”?* Tra le verità di fede che la Chiesa le ha avea definita nella sua storia, ci sono anche quelle mariane. Se la maternità divina e la verginità perpetua di Maria sono state proclamate nei tempi antichi dai Concili ecumenici, le ultime, quelle riguardando la sua concezione immacolata e la sua ascensione in cielo, con il corpo e l’anima, sono state definite nei documenti papali recenti. Perciò sono considerate appunto degli ostacoli nel dialogo ecumenico fra la Chiesa Cattolica e le Chiese separate, invocandosi come motivo che il fondamento dottrinale di queste ultime, non si trova né in Sacra Scrittura, né nella Tradizione della Chiesa Orientale.

In questo contesto, è importante di capire il lungo processo teologico che ha portato alla maturazione dei dogmi mariani, e specialmente dell’Immacolata Concezione di Maria, partendo dai testi biblici, patristici e del Magistero.

În rugăciunea sacerdotală de la Cina cea de Taină, Isus se roagă insistent pentru unitatea tuturor oamenilor, realitate ce trebuie să-și găsească fundamentul și modelul în unitatea dintre Tatăl și Fiul: *ca să fie una, precum Noi una suntem* (In 17,22).

Din păcate încă de la începutul său, în sânul Bisericii au apărut o serie de doctrine teologice ce interpretau în mod diferit mesajul evanghelic, fapt ce a dus la apariția unor comunități noi ce au frânt, într-un mod sau altul, unitatea mult dorită de Hristos. Este suficient de menționat „rupturile” provocate de arianismul și nestorianismul din primele secole și, în mod special, de marea separare din anul 1054 care a despărțit în două Creștinătatea. Ulterior, după reforma protestantă din secolul al XVI-lea, o mare parte dintre creștini consideră doctrina mariană o erezie și cultul Mariei inacceptabil. În acest sens, în cartea sa *Iată roaba Domnului, O voce protestantă*, un teolog reformat contemporan afirmă că „situația actuală lasă să se întrevadă că figura Mariei este mai degrabă un obstacol în fața întâlnirii dintre Bisericile separate, cel puțin în ceea ce privește raportul dintre catolici și protestanți”.¹

Referitor la relația Bisericii Catolice cu Biserica Ortodoxă, numeroase documente magisteriale² vorbesc despre patrimoniul comun de credință și

¹ R. BERTALOT, *Ecco la Serva del Signore, Una voce protestante*, Marianum, Roma, 2002, 40.

² În acest sens se poate menționa decretul despre ecumenism *Unitatis Redintegratio* care recunoaște că, în ciuda diferențelor semnificative de învățătură despre misterul lui Dumnezeu și slujirea

spiritualitate pe care le au cele două Biserici surori. În ciuda acestui fapt, așa cum menționa Sfântul Părinte Papa Ioan Paul al II-lea în timpul vizitei sale în România, chiar dacă s-a parcurs un lung drum de reconciliere, mai sunt „probleme care încă ne despart”.³ Printre acestea sunt și cele legate de aspectele mariane, dat fiind faptul că teologia ortodoxă manifestă rezerve semnificative referitoare la ultimele două dogme mariane, Neprihănită Zămislire a Sfintei Fecioare și Înălțarea Mariei la Cer cu trupul și cu sufletul. Poziția teologilor ortodocși este motivată de faptul că fundamentul lor doctrinar nu se regăsește în mod explicit, nici în Sfânta Scriptură, nici în Tradiția Bisericii Orientale.⁴ De aceea, mulți dintre aceștia le consideră drept „erezii papală”, „confuzie dogmatică” sau „pur și simplu o eroare”⁵.

În acest context, ținând seama de importanța mariologiei pentru activitatea pastorală și influența benefică pe care Maria o poate avea asupra sufletelor, precum și de recomandările magisteriale⁶ este important să fie conștientizat faptul că unitatea tuturor oamenilor nu se poate realiza fără a oferi Mamei lui Dumnezeu cinstea ce i se cuvine, recunoscându-i-se demnitatea inegalabilă și titlurile sale.

Pentru a arăta că dogmele mariane, mai precis dogma Neprihănitei Zămisliri nu este o „invenție” a Bisericii Catolice, este important să fie descoperit fundamentul doctrinei ascuns în textele Sfintei Scripturi prin diferite imagini și simboluri, apoi modul în care Părinții Bisericii au înțeles realitatea scutirii Mariei de păcat ca necesitate cerută de demnitatea maternității divine și, în sfârșit, momentul în care Magisterul a pus capăt unui lung proces evolutiv prin definirea dogmatică a doctrinei.

Evoluția istorico-teologică a doctrinei neprihănitei zămisliri

Încă din primele secole, între adevărurile pe care Biserica le-a descoperit și le-a dogmatizat, se află și cele referitoare la maternitatea divină și fecioria perpetuă a Mariei. Pentru alte aspecte ale doctrinei mariane au fost necesare însă multe secole de reflecții care au dus apoi la definiții explicite ale adevărurilor revelate.

Bisericii, precum și despre rolul Mariei în opera mântuirii, există semne concrete ce manifestă dorința creștinilor separați să facă pași concreți spre unitatea eclezială întemeiată pe unitatea credinței (UR 20); Enciclica *Redemptoris Mater* consacră un capitol prezenței Maicii lui Dumnezeu în viața Bisericii și rolul ei pe drumul de unire al tuturor creștinilor (RM 29-31);

³ Cuvântul Sfântului Părinte Papa Ioan Paul al II-lea către Patriarhul Teocist și Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, sâmbătă 8 mai 1999, în PAPA IOAN PAUL AL II-LEA ÎN ROMÂNIA, *Discursuri și omilii*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, Biroul de Presă 1999, 28.

⁴ Cf. G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, Las, Roma, 1981, 413-414; A. KNIAZEV, *Maica Domnului în Biserica ortodoxă*, Humanitas, București, 1998, 229-231.

⁵ S. BULGAKOV, *Rugul care nu se mistuie, Despre cultul Maicii Domnului*, Anastasia, 2001, 71; Se poate vedea în acest sens, D. STĂNILOAE, „Învățătura despre Maica Domnului la ortodocși și catolici”, în *Ortodoxia*, an II, 1950, nr.4, 559-609.

⁶ „Sunteți chemați să vă aduceți în adevăr și caritate contribuția la dialogul ecumenic, după indicația Conciliului Vatican al II-lea și al Magisteriului Bisericii”. Din Omilia rostită de Sfântul Părinte Papa Ioan Paul al II-lea la Sfânta Liturghie în rit bizantin concelebrată cu ierarhii greco-catolici în Catedrala „Sf. Iosif”, sâmbătă, 8 mai 1999, în PAPA IOAN PAUL AL II-LEA, 27.

Între acestea, se găsește și cel referitor la Neprihănita Zămislire a Maicii lui Dumnezeu, din primele sale momente de viață. Găsindu-și fundamentul într-o serie de fragmente biblice, această învățătură ce ia în considerare figura morală și spirituală a Mariei, s-a cristalizat într-un lent și îndelungat proces de-a lungul secolelor, urmând a fi definită și proclamată apoi de autoritatea Magisterială.

1. Fundamentul dogmei Neprihănitei Zămisliri în Sfânta Scriptură

Este un fapt adevărat că în textele Sfințelor Evanghelii nu apar indicații explicite referitoare la realitatea Neprihănitei Zămisliri a Mariei, ca de altfel, nici la alte aspecte mariane. Ele nu constituie o „biografie” a Mariei din Nazaret, dar vorbesc despre ea în legătură cu Cristos și cu planul mântuirii. De aceea, fragmentele mariane sunt foarte puține, fiind însă fundamentale deoarece sunt legate de istoria mântuirii.⁷

În Constituția dogmatică despre Revelația divină *Dei Verbum*, Biserica pune în evidență unitatea celor două Testamente (DV 16) și a „evenimentului Cristos”, ca principiu fundamental al acestora⁸, motiv pentru care și reflecția mariană poate să fie extinsă la întreaga Sfântă Scriptură. Se poate afirma deci că atât doctrina Neprihănitei Zămisliri, cât și celelalte adevăruri mariane pe care Biserica Catolică le învață, își găsesc fundamentul într-o serie de fragmente biblice, chiar dacă acestea se întrevăd în ele doar în stare embrionară.

Prefigurări veterotestamentare

Citate în lumina Revelației desăvârșite în Hristos, cărțile Vechiului Testament descoperă modul în care se cristalizează progresiv figura lui Mesia și, odată cu a lui, a Femeii care l-a născut. Venirea acestuia în lume este pregătită de-a lungul secolelor și se regăsește în multe prefigurări din istoria poporului Israel. Unită indisolubil cu fiul Ei, mama lui Mesia este și Ea prefigurată într-o serie de profeții, simboluri și imagini din care transpar și trăsăturile acesteia.⁹

Mulți teologi sunt de părere că misterul Mamei - Fecioare, este „condensat” ca într-o „sămânță originară” chiar de la primele pagini ale Sfintei Scripturi, mai precis, în așa numita Protoevanghelie Gn 3,15.¹⁰ Astfel, în contextul păcatului originar săvârșit de primii oameni, Dumnezeu pronunță sentința de pedeapsă împotriva Șarpelui: „Dușmănie voi pune între tine și femeie între sămânța ta și sămânța Ei, aceasta îți va zdrobi capul și tu îi vei înțepa călcâiul” (Gn 3,15). Dușmănia impusă între femeie și ispititor, adică spiritul răului, indică faptul că de acum înainte femeia se va comporta ca o aliată a lui Dumnezeu. Dacă în timpul ispitei femeia s-a dovedit a fi prietena Șarpelui, fiind prima care a călcat porunca

⁷ Cf. S. DE FIORES, „Mariologia”, în *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. De Fiores - S. Meo, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi), 1985, 891-920.

⁸ Cf. ID, *Maria, Madre di Gesù, Sintesi storico salvifica*, Dehoniane, Bologna, 1992, 39.

⁹ Cf. E. FERENȚ, *Mariologia*, Arhiepiscopia Romano-Catolică, București, 2003, 84.

¹⁰ Cf. C. FECKES, „Pienezza di Grazia in Maria”, în *Mariologia* a cura di P. Strater, vol. II, Marietti Editori Pontifici, Roma, 1955, 87-156.

divină, acum este destinată să devină prima dușmană a acestuia.¹¹ Ostilitatea dintre femeie și Șarpe, stabilită prin voință divină, fiind profundă și constantă, exclude posibilitatea ca femeia să fi săvârșit vreun păcat, fie el oricât de ușor, deoarece aceasta ar însemna o victorie a șarpelui asupra Ei. În acest sens, teologii sunt de părere că în acest fragment biblic se poate întrevădea realitatea Neprihănitei Zămislirii a Mariei.¹²

Unii autori întrevăd inocența, puritatea, sfințenia și imunitatea Mariei chiar și față de păcatul originar, în mod simbolic, într-o serie de simboluri veterotestamentare, precum:

Arca lui Noe (Gn 6,14-16) - a fost construită din ordinul și după instrucțiunile date în mod direct de Dumnezeu, pentru a-i salva pe cei pe care El i-a găsit drepti și neprihăniți, și prin care întreaga creație, curățită prin potop, avea să fie reînnoită. Arca care nu a fost atinsă de niciun pericol, a salvat toate viețuitoarele care i-au fost încredințate, și păstrându-le nevătămate, le-a scăpat de mânia divină și de pedeapsa potopului.

Scara lui Iacob (Gn 28,12-13) - este un simbol ce poate face aluzie la puritatea Mariei. În somnul său, patriarhul o vede ca ajungând până la cer și pe a cărei trepte coborau și urcau îngerii, iar la capătul acesteia stătea însuși Domnul.

Cetatea Sfântă (Ps 87,1.3): - splendida cetate a lui Dumnezeu zidită pe Muntele Sfânt.

Templul lui Dumnezeu (1Re 8,11) - în mijlocul poporului, este plin de gloria Domnului.

Înțelepciunea necreată despre care vorbește un fragment din capitolul opt al Cărții proverbelor, arătându-i eternele sale origini¹³: „Domnul m-a făcut cea dintâi dintre lucrările Lui, înaintea celor mai vechi lucrări ale Lui. Eu am fost așezată din veșnicie, înainte de orice început, înainte de a fi pământul (Prov 8, 22-23). În Cartea lui Ben Sirah autorul se face „voce” a Înțelepciunii divine care domnește peste întreg universul cu toate creaturile sale. Din poruncă divină ea s-a manifestat în istoria poporului lui Israel prin darul Legii urmând a se „înfrământa” în sânul acestui popor ca într-o Cetate Sfântă¹⁴:

Atunci mi-a poruncit mie Făcătorul tuturor și Cel care m-a făcut a așezat locașul meu, Și a zis: Întru Iacov locuiește și întru Israel moștenește. Mai înainte de veac din început m-a zidit și până în veac nu mă voi sfârși. În locașul cel sfânt, înaintea lui am slujit și așa în Sion m-am întărit. În cetatea

¹¹ Cf. J. GALOT, *Maria la donna nell'opera della salvezza*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1991, 34.

¹² Cf. X. Le BACHELET, „Immaculée Conception. I. Immaculée Conception dans l'Écriture et la Tradition jusqu'au Concile D'Éphèse”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome VII/1, Librairie Letouzey et ané, Paris, 1927, 846-893.

¹³ Cf. A. SERRA, „Immacolata: II Fondamenti Biblici”, în *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. De Fiore - S. Meo, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi), 1985, 688-695.

¹⁴ Cf. *Ben Sirac Le livre de la Sagesse*, coll. *Écouter la Bible*, Desclèe De Brouwer, 1982, 64-65.

cea iubită la fel m-a odihnit și în Ierusalim este puterea mea. Și m-am înrădăcinat în popor mărit (Sir 24, 8-13).

Exegeți precum Aristide Serra văd în sălășluirea Înțelepciunii divine în mijlocul poporului ales, o aluzie evidentă la întruparea Fiului lui Dumnezeu decisă printr-un decret etern.¹⁵ Întruparea Acestuia nu poate fi însă concepută făcând abstracție de Femeia din care Dumnezeu a hotărât ca Fiul Său să ia trup omenesc. De aceea, se poate afirma că Ea a fost predestinată din veșnicie să-L nască pe Mântuitorul, fiind prima dintre toate creaturile neprihănite.¹⁶

Imagini neotestamentare

În textele Noului Testament există o serie de pericope care vorbesc în mod direct de persoana Mariei. Chiar dacă în acestea Ea apare într-un plan secundar, ele sunt pline de semnificație teologică. Unul dintre textele care lasă să se înțeleagă că Fecioara Maria a fost neprihănită încă din primele sale momente de viață, fiind obiectul unei hotărâri dinainte stabilite, este cel referitor la Buna Vestire, fragment redactat în Evanghelia Sfântului Luca: „Și intrând îngerul la ea, a zis: „Bucură-te, ceea ce ești plină de har, Domnul este cu tine. Binecuvântată ești tu între femei!” (Lc 1,28).

Mesagerul ceresc nu se adresează acestei tinere cu numele ei, Maria, ci o numește *κεχαριτωμενη*. În textul biblic acest cuvânt este un participiu perfect care în limba greacă exprimă permanența, stabilitatea. Deși este intraductibil în limbile moderne, cuvântul *κεχαριτωμενη*, a fost tradus prin expresia „plină de har”.¹⁷ Teologii sunt de părere că aici nu se vorbește tocmai de „harul sfințitor”, doctrină care va fi elaborată mult după timpul redactării evanghelice, ci de o favoare divină revărsată asupra Mariei, care a fost dintotdeauna și rămâne mereu obiectul preferinței excepționale a lui Dumnezeu. Formula folosită de textul biblic exprimă ideea de perfecțiune, de plenitudine, ce indică faptul că Dumnezeu o recunoaște pe Maria ca pe o creatură deja desăvârșită, înainte ca ea să accepte voința divină, aceea de a-L naște pe Mesia.¹⁸

În Scrisoarea către Efeseni (Ef 1,6) Sfântul Pavel folosește verbul *κεχαριτω* pentru a indica abundența de har pe care Dumnezeu a revărsat-o asupra oamenilor în Fiul său cel preaiubit: este o plinătate de har ce conduce la o plinătate de viață divină în tot universul. Teologul iezuit Jean Galot este convins că Maria a primit încă de la începutul existenței sale această abundență și plinătate ce se manifestă ca debut al vieții harice în Hristos.¹⁹

¹⁵ Cf. A. SERRA, „Immacolata”, 688-695.

¹⁶ Cf. P. GABRIELE, M. ROSCHINI, *La Madonna secondo la fede e la teologia*, vol. I, Propedeutica Mariologia, Libreria editrice Francesco Ferrari, Roma, 1953, 64-66.

¹⁷ Cf. R. LAURENTIN, E. M. TONIOLO, *Născătoarea de Dumnezeu în Sfânta Scriptură și în Tradiția Bisericii Răsăritene*, Logos, Oradea, 1998, 13.

¹⁸ Cf. C. GHIDELLI, „Vangelo secondo Luca”, în *Il Nuovo Testamento. I quattro vangeli*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1988, 522-812.

¹⁹ Cf. J. GALOT, *Maria*, 194.

După momentul Bunei Vestiri, în Evanghelia sa, Sfântul Luca relatează un alt eveniment din perioada copilăriei lui Isus: Vizita Mariei la Elisabeta.

În acele zile, sculându-se Maria, s-a dus în grabă în ținutul muntos, într-o cetate a seminției lui Iuda. Și a intrat în casa lui Zaharia și a salutat pe Elisabeta. Iar când a auzit Elisabeta salutarea Mariei, pruncul a săltat în pântecele ei și Elisabeta s-a umplut de Spirit Sfânt, și cu glas mare a strigat și a zis: Binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul pânteceleui tău. Și de unde mie aceasta, ca să vină la mine Maica Domnului meu? (Lc 1,39-43).

Întâlnirea dintre cele două mame nu este un eveniment lipsit de semnificație deoarece prezintă într-un mod simbolic prima întâlnire dintre Isus și Înaintemergătorul Său. Aici, cele două mame devin „vocea” fiilor lor. Ioan „tresăltând” în pântecele mamei sale, o determină să reveleze starea Mariei de „binecuvântată între femei”.²⁰ Dacă s-ar fi oprit la această afirmație, cuvintele ei ar fi putut fi interpretate ca o aluzie la harul maternității divine. Elisabeta continuă „și binecuvântat este rodul pânteceleui tău”, cuvinte care afirmă că binecuvântarea de care se bucură Maria este identică cu cea de care se bucură Isus „rodul pânteceleui” său. În consecință, dacă Isus este lipsit de urma umanității decăzute, la fel și Mama Lui se bucură de aceeași binecuvântare specială. Paralelismul dintre mamă și fiu sugerează ideea scutirii Mariei de păcatul originar, acesta constituind un element important ce stă la fundamentul dogmei Neprihănitei Zămisliri.²¹

O altă pericopă din Noul Testament în care se întrevede realitatea Neprihănitei Zămisliri a Mariei este capitolul 12 din textul Apocalipsei:

Și s-a arătat în cer un semn mare: o femeie înveșmântată cu soarele și luna era sub picioarele ei și pe cap purta cunună din douăsprezece stele. Și era însărcinată și striga, chinându-se și muncindu-se ca să nască. (Ap 12,1-2).

Autorul Apocalipsei descrie imaginea Femeii și splendoarea acesteia ca pe „un semn mare” în cer. Faptul că, în timp ce alte creaturi cerești sunt îmbrăcate doar în veșminte albe (Ap 3,5; 4,4) Femeia este „înveșmântată în soare” și poartă pe cap o coroană de 12 stele, arată că ea este preferată și iubită de Dumnezeu.²² Ea era însărcinată și urma să nască, moment în care, apare un alt semn, un mare balaur roșu:

Și alt semn s-a arătat în cer: iată un balaur mare, roșu, având șapte capete și zece coarne, și pe capetele lui, șapte cununi împărătești (...) Balaurul stătu înaintea femeii, care era să nască, pentru ca să înghită copilul, când se va naște.

²⁰ Cf. A.M GERARD, „Vierge Marie”, în *Dictionnaire de la Bible*, Robert Laffont, Paris, 1989, 1361-1369.

²¹ Cf. J. GALOT, „L’Immaculée Conception” în *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge* sous la direction H. Du Manoir, Tome VII, Beauchesne et ses fils, Paris, 1949-1971, 11-116.

²² Cf. A. SERRA, „Bibbia”, în *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. De Fiores - S. Meo, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi), 1985, 231-311.

Ea a născut un copil de parte bărbătească, care avea să păstorească toate neamurile cu toiag de fier. Și copilul ei fu răpit la Dumnezeu și la tronul Lui. (Ap 12,3-5).

Balaurul este prezentat într-o ostilitate deschisă împotriva Femeii. Pentru început, furia lui se îndreaptă spre copilul acesteia, ca să-l „înghită” când se va naște. După ce el este salvat prin intervenție divină, fiind „răpit la Dumnezeu”, femeia „a fugit în pustiu, unde i-a fost pregătit un loc de Dumnezeu ca să fie hrănită acolo o mie două sute șase zeci de zile” (Ap 12,6).

Când a văzut balaurul că a fost aruncat pe pământ, a prigonit pe femeia care născuse pruncul. Și femeii i s-au dat cele două aripi ale marelui vultur, ca să zboare în pustie, la locul ei, unde e hrănită acolo o vreme și vremuri și jumătate de vreme, departe de fața șarpelui. Atunci șarpele a aruncat din gura lui apă, ca un râu, după femeie, ca s-o ia apa. Și pământul i-a venit femeii într-ajutor, căci pământul și-a deschis gura sa și a înghițit râul pe care-l aruncase balaurul, din gură. Și balaurul s-a aprins de mânie asupra femeii și a pornit să facă război cu ceilalți din seminția ei, care păzesc poruncile lui Dumnezeu și țin mărturia lui Isus (Ap 12,13-17).

După părerea unor autori, acest fragment face aluzie la textul Protoevangheliei din Cartea Genezei (Gn 3,15), care prevestește o dușmănie și o luptă perpetuă între descendența Femeii și a Șarpelui, luptă ce va culmina cu înfrângerea acestuia, dar și la contextul exodului, prin tema deșertului și a „aripilor de vultur” (Ex 19,4).²³ Precum se vede, după copilul său, Femeia însăși este obiectul furiei balaurului, dar și ea se află sub protecția specială a lui Dumnezeu, în deșert, loc de adăpost pentru cei persecutați. Femeia este hrănită acolo și are un timp de ședere limitat.²⁴

Dacă interpretarea „semnului” Femeii a suscitat o multitudine de păreri din cele mai diferite din partea exegeților, majoritatea dintre aceștia cred că el este un simbol deosebit de complex, vorbind în același timp, de o figură cerească și pământească, glorioasă și persecutată. Mulți autori sunt de părere că o primă interpretare a acestei figuri, trebuie aplicată Poporului lui Dumnezeu, fie în Vechiul, fie în Noul Testament, dat fiind faptul că stelele fac trimitere la cele 12 triburi ale lui Israel și la cei 12 Apostoli ai Mielului (21,12.14).²⁵

Cu timpul, acest fragment a fost interpretat și într-o cheie mariologică, astfel încât mulți teologi afirmă că figura Femeii se poate aplica și Mariei ca persoană, deoarece, ea este „Femeia” concretă din care s-a născut Fiul lui Dumnezeu și Mesia cel așteptat și vestit de proroci.²⁶ În „Femeia” îmbrăcată în soare, Biserica o

²³ Cf. B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero, saggio di mariologia simbolico-narrativa*, San Paolo, Milano, 1989, 100.

²⁴ Cf. A. SERRA, „Bibbia”, 231-311.

²⁵ Cf. L. MAN, *Mă vor feriți toate neamurile, Elemente de mariologie biblică, patristică și magisterială*, Galaxia Gutenberg, 2006, 76.

²⁶ Cf. A.M. GERARD., „Apocalypse de Jean”, în *Dictionnaire de la Bible*, Robert Laffont, Paris, 1989, 85-88.

contemplă pe Maria-Fecioara „cea plină de har”, chemată la misiunea unică de Mamă a lui Dumnezeu, motiv pentru care a fost „învăluită” în îndurarea și în favoarea divină (cf. Lc 1,28).²⁷

Deoarece textul Apocalipsei afirmă că Balaurul este diavolul sau Satana, se poate deduce sensul acestei figuri feminine. După cum se știe, el vrea răul umanității, sub două forme: de păcat și de moarte (Ap 12,9-10; 12,15). Când mânia Balaurului se îndreaptă împotriva Femeii, Dumnezeu însuși intervine pentru salvarea acesteia. În acest mod, ea este ferită de cele două pericole pe care puterea răului le lansează împotriva umanității. Astfel, chiar dacă învăluit într-un limbaj simbolic, teologii întrevăd aici fundamentul biblic al celor două ultime dogme mariane ale Bisericii Catolice: aceea a Neprihănitei Zămisliri și a Ridicării Mariei la cer cu trupul și cu sufletul, Maria fiind sustrasă prin intervenție divină de sub acțiunea malefică a celor două puteri. Ea nu a fost atinsă nici un moment de aceasta, adică de păcat sau de moarte.²⁸ Ținând seama de aceste considerații, se poate intui că Maria este afirmată în mod implicit de acest text biblic ca *neprihănit zămislită*, fiind desăvârșirea eshatologică a lui Israel: Fiica Sionului din care s-a născut Hristos Mântuitorul.²⁹

2. Sfințenia Mariei în perioada patristică

Încă de la începutul istoriei sale, Biserica s-a confruntat cu anumite curente ce amenințau doctrina creștină, motiv pentru care Părinții Bisericii au luptat pentru apărarea credinței autentice transmise de Apostoli.

Reflecția patristică, în mod convențional este împărțită în trei perioade patristice: în prima, cuprinsă de la origini până la Conciliul de la Niceea (325), Sfinții Părinți vorbesc rar de Maria, făcând aluzie la ea, în comentariile despre misterul Întrupării sau despre persoana lui Cristos. Au fost preocupați în primul rând de aspecte hristologice, în care au implicat-o pe Mama lui Isus, deoarece Ea garanta realitatea naturii umane a Fiului lui Dumnezeu.³⁰ În a doua perioadă, cunoscută ca „perioada de aur a patristicii”, ce ține până la Conciliul de la Calcedon (451), Maria este prezentată în misiunea sa unică de Mamă-Fecioară a Mântuitorului fiind propusă ca model de sfințenie. A treia perioadă, deși înregistrează o decădere în ce privește reflecția teologică, în câmp marian este o perioadă foarte bogată. Acum se scriu imnuri și multe omilii mariane ce conțin adevăruri deja afirmate în secolele precedente, referitoare la persoana, figura morală și la virtuțile Mariei care sunt propuse pentru a fi trăite în viața creștinilor.³¹

²⁷ Cf. K. STOCK, *L'Ultima parola è di Dio, L'Apocalisse come Buona Notizia*, ADP, Roma, 1995, 94-96.

²⁸ Cf. L. MAN, *Mă vor ferici*, 78.

²⁹ Cf. E. FERENȚ, *Mariologia*, 375.

³⁰ Cf. E.M. TONIOLO, „Padri della Chiesa”, în *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. De Fiore - S. Meo, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi), 1985, 1044-1079.

³¹ Cf. L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*, Edizioni Paoline, Torino, 1991, 18-19.

Odată cu terminarea disputelor hristologice, începând cu cel de-al treilea Conciliu ecumenic de la Constantinopol (680-681), doctrina mariană pătrunde tot mai mult în celebrările liturgice, făcându-se totodată mari progrese în conturarea, chiar dacă nu în mod direct, a dogmei Neprihănitei Zămisliri.³²

Sfinți Părinți răsăriteni

În Tradiția Bisericii, Sfinții Părinți, atât în Orient, cât și în Occident, pot oferi o imagine semnificativă referitoare la locul pe care Mama lui Isus îl ocupa în comunitățile din timpul lor. Ei încep să vorbească despre sfințenia Mariei în strânsă legătură cu destinul său de a fi mama Mântuitorului. În vederea demnității maternității divine, devin conștienți că era necesară o pregătire potrivită în acest sens.

Între secolele I-IV, doctrina Neprihănitei Zămisliri nu este exprimată în textele patristice în mod clar, dar, implicit, se întrevide în paralelismul Eva - Maria (Iustin, Irineu, Tertulian), paralelism ce impune o dublă relație: de asemănare - precum Eva a ieșit pură din mâinile Creatorului, tot așa Maria trebuia să iasă Neprihănită, din aceleași mâini; de opoziție - Acea care trebuia să fie reparatoarea ruinei provocate de Eva, nu putea să fie antrenată în dezordinea provocată de păcat.³³

Pentru ca Hristos, să devină Noul Adam, început al noii creații, se propagă ideea că El trebuia să se nască în mod feciorelnic dintr-o fecioară. În acest sens, Sfântul Iustin dezvoltă paralelismul antitetic Eva - Maria, antiteză care avea să influențeze ulterior toată epoca patristică. În acest mod, el pune în evidență diferența esențială dintre cele două femei care au influențat istoria omenirii.

Folosind doctrina paulină a „recapitulării”, Sfântul Irineu de Lyon (†202) pune în antiteză ascultarea Mariei față de neascultarea Evei, afirmând că, dacă prin Eva a intrat păcatul în lume, și prin păcat moartea, prin ascultarea totală a Mariei a venit mântuirea. El o consideră pe Mama lui Isus ca fiind toată sfântă și cauză a mântuirii deoarece a cooperat, cu toată ființa sa, cu Hristos, la opera mântuirii oamenilor.³⁴

*În mod paralel se află și Fecioara Maria (...) căci, precum Eva prin neascultare devine cauză de moarte pentru tot neamul omenesc, tot astfel Maria, (...) prin ascultare devine cauză de mântuire pentru sine și neamul omenesc (...) nodul neascultării Evei s-a dezlegat prin ascultarea Mariei. Ceea ce Eva a legat prin necredința sa, Maria a dezlegat prin credința sa.*³⁵

Episcopul din Lyon scoate în evidență faptul că Maria, a devenit *cauză de mântuire* pentru sine și pentru întreg neamul omenesc, prin ascultare deplină față de voința lui Dumnezeu. El subliniază sfințenia morală ce se poate intui în Maria,

³² Cf. G. SÖLL, *Storia*, 227.

³³ Cf. G. ROSCHINI, „Immacolata Concezione. I. Il dogma”, în *Enciclopedia Cattolica*, vol. VI, Città del Vaticano, Roma, 1950, 1651-1657.

³⁴ Cf. G. DAMIGELLA, *Il mistero di Maria, teologia, storia, devozione*, Città Nuova, Roma, 1994, 98-100.

³⁵ IRINEU, *Contro le eresie*, III, 22, 4, în *Testi mariani del primo millennio, vol. I-II: Padri e altri autori greci*, a cura di G. Gharib, E.M.Toniolo, L.Gambero, G. Di Nola, Città Nuova, Roma, 1988, 171.

Noua Evă și Mama Poporului lui Dumnezeu, care nu a fost supusă niciun moment sub puterea Celui Rău.³⁶

Sfântul Efreem Sirul (†373) supranumit și cântărețul Mariei, compune imnuri mariane de o mare valoare teologică, ecumenică și devoțională, aducând o importanță contribuție patrimoniului universal creștin.³⁷ El este impresionat de frumusețea spirituală a Mariei, motiv pentru care aduce laude Fiului Său ce a făcut din mama sa o făptură neprihănită: „Cu adevărat, Isuse, Tu și Maica ta sunteți singurii care sunteți frumoși în toate. În tine de fapt, o Doamne, nu există niciun defect; nu există nicio pată în Maica ta”.³⁸

În învățătura sa, Sfântul Chiril din Ierusalim (†387) combate curentele gnostice și docetiste care negau realitatea întrupării și nașterii feciorelnice a Fiului lui Dumnezeu considerate ca fiind un act nedemn, acela de a se face om în sânul unei femei.³⁹ În acest sens, Chiril afirmă coborârea Spiritului Sfânt asupra Mariei la Buna Vestire, atât pentru a lucra în ea trupul omenesc al lui Isus, cât și pentru a o sfinți făcându-o să devină demnă de a fi Mamă a Fiului lui Dumnezeu⁴⁰:

*Te vei mira de ceea ce s-a întâmplat. S-a mirat de aceasta însăși Fecioara (...)
Neprihănită și fără pată este zămislirea: unde suflă Spiritul Sfânt acolo este
ștearsă orice prihană: deci nașterea umană a Celui Unul Născut din Fecioară
este scutită de orice prihană. Puterea celui Prea Înalt a umbrit-o pe Fecioara
și Spiritul Sfânt, venind peste ea, a sfințit-o astfel încât să poată să-l primească
pe cel prin care totul s-a făcut⁴¹.*

Doctrina episcopului de Ierusalim, în ce privește prepurificarea Mariei la Buna Vestire, este continuată de Sfântul Grigore de Nazianz (†390), ce reprezintă o autoritate în tradiția bizantină, care va fi influențată de învățătura sa până în perioada contemporană. După opinia sa, Spiritul Sfânt o învăluie pe Maria, trup și suflet, pentru a o face capabilă să dăruiască Fiului lui Dumnezeu un trup omenesc neprihănit.⁴²

Spre sfârșitul secolului al V-lea, un alt autor creștin din Orient, Sfântul Esichie de Ierusalim, vorbește despre Maria în termeni similari celor pe care textele liturgice le vor folosi ulterior referindu-se la realitatea Neprihănitei Zămislirii. Comentând Psalmul 131, Esichie o numește pe Maria, *Maica luminii, Tronul lui Dumnezeu, Tronul cel mare al cerului, Arcă a Noii Alianțe, Cer, Livadă a veșniciei, Paradisul neprihănit*.⁴³ Făcând aluzie la neascultarea primilor oameni relatată de *Cartea Genezei*, el o numește Acea care „ne-a eliberat de vina Evei și de păcatul

³⁶ Cf. G. SÖLL, *Storia*, 71-72.

³⁷ Cf. M. RUBINI, *Inni a Maria dall'oriente cristiano*, Ed. Insieme, Terlizzi, 2003, 43.

³⁸ EFREM SIRO, *Carmi Nisibeni* 27, 8, în L. Gambero, *Maria*, 115, nota 3.

³⁹ Cf. E. M. TONIOLO, „Padri della Chiesa”, 1044-1079.

⁴⁰ Cf. G. DAMIGELLA, *Il mistero*, 105.

⁴¹ CIRILLO DI GERUSALEME, *Catechesi*, XII, 32; XVII, 6; PG 33, 765, în *Testi mariani*, 364-365.

⁴² Cf. E. M. TONIOLO, „Padri della Chiesa”, 1044-1079.

⁴³ Cf. A. M. CALERO, *La vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa, Saggio di mariologia*, Elledici, Torino, 1992, 165.

lui Adam și a învins cutezanța șarpelui; Aceea care nu a fost atinsă de ispita concupiscentei, Aceea pe care viermele dorinței de putere nu a atins-o”.⁴⁴

Reflecțiile patristice referitoare la frumusețea spirituală și la puritatea Mariei, vor urma un proces lent de maturizare în tradiția greacă, astfel încât vor ajunge să afirme sfințirea Mariei de către Spiritul Sfânt încă din sânul mamei, chiar de la conceperea sa. Între părinții orientali care au promovat această învățătură s-au remarcat, în mod deosebit, Sfinții Gherman de Constantinopol (†733) și Andrei Cretanul (†740). Ei vorbesc despre Maria ca fiind Cea „Preasfântă și neatinsă de vreo prihană a păcatului”, Cea „plăsmuită de Spiritul Sfânt ca o făptură nouă”.⁴⁵

În omiliile sale, Sfântul Gherman pune în evidență virtuțile și sfințenia Mariei numind-o cu titluri deja folosite în tradiția orientală: Mama lui Dumnezeu, Pururea Fecioară, Toată Sfântă. În acest sens se poate menționa o omilie referitoare la prezentarea lui Isus la Templu în care episcopul de Constantinopol o contemplă pe Maria în misterul maternității divine, privilegiu care este fundament al sfințeniei și al superiorității sale față de orice altă creatură⁴⁶: „Bucură-te, o Maria, plină de har, mai sfântă decât sfinții, mai înaltă decât cerurile, mai glorioasă decât heruvimii, mai cinstită decât serafimii, mai venerată și mai mare decât întreaga creație (...) tu care ne aduci rămurica măslinului eliberator din potopul spiritual (...) urnă toată aurită care conține dulceața sufletelor noastre, pe Hristos, mana noastră”⁴⁷.

La rândul său, Sfântul Andrei Cretanul în numeroasele sale omilii mariane pune în evidență figura morală și spirituală a Mamei lui Dumnezeu. În texte referitoare la nașterea ei, episcopul de Creta afirmă că viața pământească a acesteia a fost în întregime sfântă, fără vreo pată a păcatului. Maria este prima creatură care a primit darul mântuirii prin eliberarea de păcatul originar: „Maria, Maica lui Dumnezeu, refugiu al tuturor creștinilor, a fost prima eliberată din căderea originară a strămoșilor noștri”⁴⁸.

Vorbind de mama lui Isus ca fiind prima răscumpărată, Sfântul Andrei nu explică modul în care Dumnezeu ar fi intervenit în viața Ei, fapt ce a permis diverse interpretări teologice referitoare la acest aspect. Astfel unii teologi sunt de părere că nu se poate vorbi despre scutirea Mariei de păcatul originar afirmată de episcopul cretan, așa cum este înțeleasă și definită de magisterul actual. Această opinie este motivată, pe de-o parte de faptul că doctrina cuprinsă în omiliile Sfântului Andrei reflecta credința comunității creștine din timpul său, pe de altă parte că episcopul cretan nu împărtășea concepțiile teologilor latini referitoare la păcatul originar. De aceea, Sfântul Andrei pare să afirme ideea unei pregătiri

⁴⁴ *Sermo de Deipara*, PG 93,1465, în *Ibidem*, nota 10.

⁴⁵ S. DE FIORES, „Immacolata: III. Teologia dell’Immacolata concezione”, *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. De Fiores - S. Meo, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi), 1985, 695-706.

⁴⁶ Cf. L. GAMBERO, *Maria*, 434.

⁴⁷ GERMANO, *Omelia I sulla Presentazione*, 17-18, în *Omelia Mariologiche*, *Collana di testi patristici diretta da A. Quacquarelli*, 49, trad., introduzione e note a cura di V. Fazzo, Città Nuova, Roma, 1985, 59-60.

⁴⁸ ANDREA DI CRETA, în *Omelia IV sulla Natività*, PG 97, în *Ibidem*, 109.

morale anticipate a Mariei care să o facă capabilă să-și îndeplinească în mod desăvârșit misiunea de Mamă a lui Dumnezeu:⁴⁹

Trebuia deci, să fie pregătit un palat regelui înainte de venirea sa; era necesar să fie țesute fașele regale în mod anticipat pentru ca ele să primească pruncul regesc la nașterea sa. În sfârșit, trebuia ca argila să fie pregătită înainte de sosirea Olarului⁵⁰.

Reflecțiile teologice din întreaga perioadă patristică vor contribui la dezvoltarea doctrinei mariane și, în special, cea referitoare la Neprihănită Zămislire, prima expresie concretă a acesteia, fiind fixarea sărbătorii *Conceperea Sfintei Ana*. Ea se celebrează pentru început în Orient la sfârșitul secolului al VII-lea și începutul secolului al VIII-lea, urmând a se extinde și în Occident în secolul al IX-lea, unde s-a dezvoltat până la definirea magisterială. Trebuie însă precizat că această sărbătoare nu se referea la scutirea Mariei de păcatul originar, ci doar la evenimentul extraordinar al intervenției lui Dumnezeu în viața celor doi bătrâni fără copii, care primesc în dar pe Aceea ce va fi Mama Mântuitorului.⁵¹

Sfinți Părinți apuseni

În tradiția creștină latină a primelor secole, ca și în Orient, figura Mamei lui Isus a rămas în umbra Fiului Său, motiv pentru care, acum, nu se poate vorbi încă despre o doctrină sau un cult marian propriu-zis. În plus tradiția occidentală marcată de cultura latină se dovedește originală, fiind mai sensibilă față de problemele fundamentale ale omului, ale drepturilor sale, ale moralei creștine.⁵²

În timp ce între Părinții orientali, au fost unii care, pe lângă recunoașterea demnității inegalabile a maternității divine a Mariei și laudele aduse Ei, i-au atribuit și o serie de defecte, îndoieli, imperfecțiuni⁵³, Părinții apuseni încearcă să îmbunătățească opiniile acestora față de figura etică a Mariei. Ei vor fi preocupați de teme noi precum problema păcatului originar transmis urmașilor lui Adam și, în consecință, încep să pună problema prezervării Mariei de orice pată a păcatului, inclusiv a celui originar.⁵⁴

Un reprezentant important al tradiției latine este Sfântul Ambrozie de Milano (†397). Deși este numit „părintele mariologiei latine”, chiar dacă în nici una din lucrările sale el nu tratează teme specific mariane, totuși vorbește mereu de

⁴⁹ Cf. L. GAMBERO, *Maria*, 447.

⁵⁰ ANDREA DI CRETA, *Omelia III sulla Natività*, PG, 97, în *Collana di testi patristici*, 91.

⁵¹ Cf. S. DE FIORES „Come la Chiesa Cattolica è giunta alla definizione dogmatica dell’immacolata concezione”, în *Maria Santa e immacolata segno dell’amore salvifico di Dio Trinità, prospettive ecumeniche*, a cura di Stefano De Fiores – Enrico Vidau, edizioni Monfortane, Roma, 2000, 31.

⁵² Cf. L. GAMBERO, *Maria*, 55.

⁵³ Origene afirmă că Maria la picioarele crucii a fost pătrunsă de „sabia îndoielii”, chiar dacă numai pentru un moment, situație motivată de universalitatea păcatului care necesită universalitatea răscumpărării (Cf. G. SÖLL, *Storia*, 89); Sfântul Ioan Crisostom atribuie Mariei defecte și imperfecțiuni și chiar necredință de care Isus vrea să o corecteze dorind să facă din Ea o „ucenică” (Cf. L.GAMBERO, *Maria*, 188; E.M. TONIOLO, „Padri della Chiesa”, 1044-1079).

⁵⁴ Cf. L. MAN, *Mă vor ferici*, 153.

Sfânta Fecioară, fiind conștient de locul și rolul ei în planul divin de mântuire a oamenilor.⁵⁵ El este și „pionierul marelui curent latin care nu vede păcatul în Maria”⁵⁶. În acest sens, într-un text despre feciorie, el afirmă:

*Primul îndemn pentru a învăța vine de la noblețea maestrului. Dar cine poate fi mai nobil decât Mama lui Dumnezeu? Ce poate fi mai splendid decât aceea care a fost aleasă de Splendoarea însăși? (...) Iată, modelul de feciorie. Maria a fost astfel, încât doar viața sa poate constitui o normă pentru toți.*⁵⁷

Urmând învățătura Sfântului Ambrozie, Sfântul Augustin (†430) va susține că Maria a fost aleasă și predestinată la o maternitate divină și feciorenică fără niciun merit din partea ei, ci ca dar gratuit a lui Dumnezeu. În acest sens El a înzestrat-o cu toate darurile, motiv pentru care Sfântul Augustin insistă asupra imunității Fecioarei Mame față de păcat.⁵⁸ Astfel în textul său *De natura et gratia*, episcopul de Hippona se exprima astfel:

*Când se vorbește de păcat, nu vreau în niciun fel să se pomenească de Sfânta Fecioară, și asta, din respect față de Domnul. Cum vom putea să cunoaștem abundența harului care i-a fost dăruit pentru ca ea să învingă din orice parte păcatul, astfel încât să merite să zămislească și să nască pe Cel care, cu siguranță, nu are niciun păcat?*⁵⁹

Într-o serie de texte precum *De peccatorum meritis et remiss*, Augustin afirmă universalitatea păcatului: „Singur, cel care s-a făcut om rămânând Dumnezeu nu a avut niciodată păcat, și nu a avut o carne de păcat, chiar dacă El și-a luat trupul dintr-o Mamă care avea o carne de păcat”⁶⁰. Acest fragment și multe altele ridică dificultăți de interpretare, în sensul de a înțelege dacă Augustin aplica sau nu Mariei păcatul originar, dată fiind convingerea sa de credință a universalității păcatului originar și a necesității mântuirii.⁶¹

Acesta este motivul pentru care, referitor la scutirea Mariei față de orice păcat, părerile teologilor sunt împărțite. Dacă unii consideră că Sfântul Augustin se referă nu doar la păcatele personale, ci și la cel originar, teologi ca G. Söll sau E. Toniolo sunt de părere însă că, privite în ansamblul lor, operele augustiniene nu confirmă această ipoteză. Totuși acestea deschid drum pentru viitoarele afirmații teologice referitoare la meritele lui Hristos, unicul Mântuitor al neamului omenesc, pe care El le-a aplicat Mamei Sale, în mod anticipat, în vederea maternității sale divine.⁶²

⁵⁵ Cf. E.M. TONIOLO, „Padri della Chiesa”, 1044-1079.

⁵⁶ G. DAMIGELLA, *Il mistero*, 115.

⁵⁷ AMBROGIO DI MILANO, *De virginibus* 2,7, în L. GAMBERO, *Maria*, 211, nota 3.

⁵⁸ L. GAMBERO, *Maria*, 242.

⁵⁹ AGOSTINO DI IPPONA, *De natura et gratia* 36,42, în *Ibidem*, 252, nota 24.

⁶⁰ SAINT AUGUSTIN, *De peccatorum meritis et remiss* I, 28 în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome VII/1, Librairie Letouzey et ané, Paris, 1927, 892.

⁶¹ Cf. X. Le BACHELET, „Immaculée conception”, 846-893.

⁶² Cf. G. SÖLL, *Storia*, 147; E.M. TONIOLO, „Padri della Chiesa”, 1044 -1079.

3. Documente magisteriale

Biserica folosește termenul de *Magister* pentru a desemna autoritatea Apostolilor și urmașilor acestora, episcopii, care în comuniune cu Pontiful roman au primit misiunea de la Hristos să păstreze neatins tezaurul sfânt al Revelației divine, să interpreteze și să învețe în mod autentic Cuvântul lui Dumnezeu, fie scris, fie oral (LG 22; DV 10). Acesta își angajează pe deplin autoritatea când definește dogme, adică învățături de credință ce trebuie să fie în conformitate cu Revelația, care, chiar dacă s-a încheiat, desăvârșindu-se în Hristos, încă nu a fost pe deplin aprofundată (CBC 67, 68).

De-a lungul istoriei Bisericii, iluminat de Spiritul Sfânt, Magisteriul, prin concilii ecumenice și documente papale, a supravegheat orice dezvoltare teologică, și deci a contribuit și la dezvoltarea actuală a mariologiei.⁶³

Itinerarul doctrinei Neprihănitei Zămisliri

Dacă primele două dogme mariane, maternitatea divină și fecioria perpetuă, au fost definite încă din perioada patristică, pentru ca să se ajungă la o definire dogmatică a Neprihănitei Zămisliri, au fost necesare mai multe secole de reflecții ale Sfinților Părinți, Doctori și teologi ai Bisericii.⁶⁴

Totuși în maturizarea acestei doctrine, poporul creștin precede teologia și intervențiile magisteriale. Astfel, primele aluzii la o zămislire neprihănită a Mariei se întrevăd în *Protoevanghelia lui Iacob*, un text apocrif ce apare într-un ambient popular, prin secolul al II-lea.⁶⁵ Este primul text care vorbește de conceperea și nașterea Mariei, dar și prima intuiție a poporului lui Dumnezeu referitoare la sfințenia perfectă a Mariei încă de la zămislire. Textul menționează intervenția specială a lui Dumnezeu la conceperea Sfintei Fecioare și pare să afirme o zămislire feciorelnică a Sfintei Ana pe când Ioachim era încă în deșert.⁶⁶ Scopul pentru care a fost compus textul este acela de a afirma originea sfântă a lui Hristos și a Mamei sale.⁶⁷

Printre primii teologi care s-au preocupat de doctrina Neprihănitei Zămisliri se poate menționa Pascasio Radberto (†865), care atestă fără echivoc, cu ocazia sărbătorii liturgice a Concepției Sfintei Fecioare, că Maria a fost scutită de orice păcat, chiar și de cel originar prin intervenția mântuitoare a lui Hristos în mod anticipat.⁶⁸ Sfântul Anselm di Canterbury (†1109), nu mărturisește Neprihănita

⁶³ Cf. D. BERRETTO, „Magistero”, în *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. De Fiores - S. Meo, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi), 1985, 842-853.

⁶⁴ Cf. S. M. CECCHIN, *L'Immacolata Concezione breve storia del dogma*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano, 2003, 3.

⁶⁵ După studii recente, această Evanghelie apocrifă pare să reflecte o tradiție a veacului anterior acesteia pe care o cunoaștem, de aceea Biserica a folosit-o în mod parțial, căci în ea „aurul cu nisipul, credința și gustul pentru miraculos sunt amestecate” (Cf. *Evangheliile apocrife*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de C. BĂDILIȚĂ, Humanitas, București, 1996, 35-37.)

⁶⁶ *Ibidem*, 45,47.

⁶⁷ Cf. S. M. CECCHIN, *L'Immacolata*, 16-18.

⁶⁸ Cf. S. DE FIORES „Come la Chiesa”, 34- 45.

Zămislire dar folosește termenul de „premântuire” prin care afirmă că Maria a fost mântuită înainte de naștere, numai așa putând fi „cu totul sfântă”. Meritul lui pentru dezvoltarea acestei doctrine constă în faptul că nu consideră păcatul originar, ca și Sfântul Augustin, un „defect de natură”, ci îl pune pe seama concupiscentei părinților.⁶⁹

Majoritatea teologilor din secolele XII-XIII, manifestă dificultăți în a afirma o posibilă scutire a Mariei de păcatul originar, în măsura în care ei nu reușeau să împace legea transmiterii păcatului și a răscumpărării universale a lui Hristos cu posibilitatea ca Sfânta Fecioară să fi avut un privilegiu care să o așeze în afara legii comune, valabile pentru toți oamenii.⁷⁰ Astfel, teologi precum Bernard de Chiaravalle (†1153), Alexandru de Hales (†1245), Petru Lombardul (†1160), Bonaventura (†1274) și Albert cel Mare (†1280), pentru a salva doctrina universalității păcatului originar și a necesității mântuirii, nu au putut admite conceperea Mariei fără de păcatul originar, afirmând că a fost purificată înainte de naștere.⁷¹

În ceea ce privește atitudinea Sfântului Toma d’Aquino (†1274) față de doctrina Neprihănitei Zămisliri, părerile teologilor sunt împărțite. Unii dintre ei îl consideră contrar acestui privilegiu, alții îi constată o schimbare de opinie, iar alții consideră că a fost întotdeauna favorabil scutirii Mariei de păcatul originar.⁷²

Primul care mărturisește în mod direct Neprihănita Zămislire este călugărul benedictin englez Eadmero de Canterbury (†1141), unul din discipolii Sfântului Anselm de Aosta (†1109). În lucrarea sa, *Tractatus de Conceptione Sanctae Mariae* (1128), Eadmero pune bazele fundamentale ale Neprihănitei Zămisliri. El face distincția între conceperea activă (care îi privește pe părinți) și conceperea pasivă (care îl privește pe cel conceput), recunoscând prezența păcatului originar la conceperea Mariei, dar acesta regăsindu-se doar în părinți. El subliniază atotputernicia lui Dumnezeu care dacă „a voit” a decis ca Sfânta Fecioară să nu fie pătată de păcatul originar.⁷³

Un alt teolog ce a adus o contribuție remarcabilă la cristalizarea doctrinei Neprihănitei Zămisliri este teologul franciscan Duns Scot (†1308). Prin argumente originale, făcând distincția dintre harul preventiv și harul curativ, amândouă fiind roade ale mântuirii lui Hristos, el a reușit să ofere soluții concrete pentru înțelegerea și acceptarea concilierii dintre universalitatea mântuirii și scutirea Mariei de păcatul originar. Afirmând predestinarea întrupării lui Hristos, a legat-o de neprihănirea Mamei Sale ca o consecință a acesteia.

După opinia sa, înaintea căderii în păcat a primilor oameni, Dumnezeu a avut în vedere întruparea Fiului Său, moment în care s-a gândit și la Femeia care-L va concepe în pântecul Ei. Astfel Duns Scot vorbește de conceptul de „prezervare” a

⁶⁹ Cf. G. SÖLL, *Storia*, 278.

⁷⁰ Cf. S. M. CECCHIN, *L’Immacolata*, 39.

⁷¹ Cf. *Ibidem*, 29-30, 37.

⁷² Cf. *Ibidem*, 40.

⁷³ Cf. J. GALOT, „L’Immaculée Conception”, 11-116.

Mariei, explicând acest termen prin faptul că Maria nu a fost „eliberată”, ci a fost „ferită” de păcatul originar. Duns Scot a fost numit „Doctor al Imaculatei” încă din secolul al XIV-lea pentru minunata contribuție pe care a adus-o în vederea înțelegerii Neprihănitei Zămisliri, opinie acceptată de tot mai mulți teologi care i-au urmat.⁷⁴

Din partea Magisterului, primul care deschide drum spre o definiție dogmatică este Papa Sixt al IV-lea (†1484). După disputa dintre dominicanul Vincenzo Bandelli (†1506) care considera doctrina Neprihănitei Zămisliri drept erezie și superiorul călugărilor franciscani, Francesco da Brescia, Papa, prin Constituția apostolică *Cum praeexcelsa* din 28 Februarie 1476, a aprobat cultul public al sărbătorii conceperii neprihănite a Mariei. Documentul arată faptul că sărbătoarea nu se referă la „sfințirea”, ci la „conceperea” Mamei lui Isus. Ulterior, prin Bula *Grave nimis* (1483), amenința cu excomunicarea pe cei care considerau eretică doctrina Neprihănitei Zămisliri.⁷⁵

La Conciliul tridentin, datorită reformei protestante, Biserica va fi nevoită să clarifice problematica păcatului originar, pe care îl va defini ca „privațiune de sfințenia și harul originar”, adică acea stare de sfințenie pe care a avut-o Adam înainte de păcat. Doctrina referitoare la scutirea Mariei de această „privațiune”, la Trento, face un pas înainte spre dogmatizare. Maria, în mod implicit este definită ca fiind Femeia statornicită în starea de har, înainte ca omul să săvârșească păcatul originar, în urma unei hotărâri din veșnicie a lui Dumnezeu Tatăl, în vederea întrupării Cuvântului Său.⁷⁶

În anul 1627, sub presiunea Inchiziției, Congregația Generală a Sfântului Oficiu a hotărât că titlul „Neprihănită Zămislire” trebuie înlocuit cu „Zămislirea Neprihănitei Fecioare”. S-a ajuns până la a se modifica textele oficiale, separându-se termenul de „neprihănită” de cel de „concepere”. În acest context Papa Alexandru al VII-lea (†1667), în Constituția dogmatică *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* (1661) restabilește legitimitatea titlului „Neprihănită Zămislire” și afirmă neprihănirea la nivelul sufletului Sfintei Fecioare Maria declarându-se în favoarea doctrinei și interzicând combaterea ei sub orice formă.⁷⁷ La rândul său Papa Clement al XI-lea precizează că sărbătoarea din 8 decembrie are ca obiect Neprihănită Zămislire a Mariei și o extinde la întreaga Biserică (1708).⁷⁸

Proclamarea dogmatică a Bulei *Ineffabilis Deus* (1854)

Dacă pentru afirmarea privilegiului Neprihănitei Zămisliri au contribuit, prin secole, teologi și papi ce au susținut sfințenia absolută a Mariei, pasul decisiv

⁷⁴ Cf. M.G. MASCIARELLI, *Pio IX e l'Immacolata*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2000, 27; S. M. Cecchin, *L'Immacolata*, 68.

⁷⁵ Cf. S. M. Cecchin, *L'Immacolata*, 101-106.

⁷⁶ Cf. *Ibidem*, 129.

⁷⁷ Cf. *Ibidem*.

⁷⁸ Cf. S. DE FIORES, „Immacolata, I. Il lungo processo storico-teologico verso la definizione del dogma dell'Immacolata Concezione di Maria”, în *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. De Fiores - S. Meo, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi), 1985, 679-688.

pentru definirea dogmei a fost realizat de Papa Pius al IX-lea. În anul 1848 el instituie o comisie de teologi și cardinali cărora le încredințează misiunea de a verifica posibilitatea proclamării unei definiții dogmatice a Neprihănitei Zămisliri.

El îi va consulta în acest scop și pe episcopii Bisericii, prin Enciclica *Ubi primum* (1849), justificată de faptul că o considera pe Maria „plinătate de bine”, ceea ce poate semnifica „plinătate de har”. În acest sens, afirmă documentul, Maria a fost creatura în care păcatul nu a găsit „loc de trecere” pentru a se insera.⁷⁹

Primind un răspuns afirmativ majoritar (546 din 603), Papa va redacta formula definirii dogmatice a *Neprihănitei Zămisliri*, în Bula *Ineffabilis Deus* promulgată cu solemnitate în cadrul liturghiei celebrate în ziua de 8.12.1854 în Bazilica Sfântul Petru din Roma⁸⁰. În acest document Papa Pius al IX-lea afirma:

*În onoarea Sfintei și Nedespărțitei Treimi, în cinstea și pentru mărirea Fecioarei, Maica lui Dumnezeu (...) declarăm, pronunțăm și definim: doctrina care învață că Preafericita Fecioară Maria, din primul moment al conceperii sale, printr-un har unic și privilegiat al Dumnezeului Atotputernic și în vederea meritelor lui Isus Hristos, Mântuitorul neamului omenesc, a fost ferită de orice pată a păcatului original, a fost revelată de Dumnezeu și, de aceea, trebuie crezută în mod ferm și constant de toți credincioșii.*⁸¹

Conform documentului papal, Neprihănita Zămislire este un privilegiu propriu Sfintei Fecioare Maria, acela de a fi fost concepută fără de păcat, fiind ferită din primul moment al existenței Sale, chiar de umbra păcatului original. Ceea ce reprezintă în natura sa intimă această pată originală, Biserica nu a definit-o, dar i-a determinat efectele esențiale: privare de sfințenie și dreptatea originală, moartea spirituală, lipsă de comuniune cu Dumnezeu.⁸²

Definiția dogmatică pleacă de la premisa universalității păcatului original, conform căreia toți oamenii, descendenți din Adam, se nasc cu acesta, realitate care se întrevede într-o serie de texte biblice.

Prima aluzie referitoare la doctrina conform căreia moartea este cauzată de păcatul original pare a fi în *Cartea lui Ben Sirah* (Sir 25,24). Această realitate apare însă mult mai clar în *Cartea Înțelepciunii*, unde moartea este pusă în relație cu păcatul primilor oameni. Este vorba despre moartea spirituală și eternă prin îndepărtarea omului de Dumnezeu: „Dumnezeu a zidit pe om spre nestrăcătare și l-a făcut după chipul ființei Sale. Iar prin pizma diavolului moartea a intrat în lume și cei ce sunt de partea lui vor ajunge s-o cunoască” (Înț 2, 23-24).

⁷⁹ Cf. M.G. MASCIARELLI, *Pio IX e l'Immacolata*, 38-42.

⁸⁰ Cf. M. TENACE, *Creștinismul bizantin, Istorie, teologie, tradiții monastice*, trad. din italiană de Al. Cistelean, Cartier istoric, București, 2005, 143.

⁸¹ PIO IX, Bolla *Ineffabilis Deus* (1854), în U. BELLOCCHI, *Tutte le encicliche e i principali documenti pontefici emanati dal 1740*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, Vol. IV, 1996, 131.

⁸² Cf. M. JUGIE, „Immaculée conception. II. Immaculée conception dans l'église greque apre le Concile D'Éphèse”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome VII/1, Librairie Letouzey et ané, Paris, 1927, 894-975.

Deși textele Noului Testament nu conțin expresii clare referitoare la păcatul strămoșesc, totuși în ele se întrevăd o serie de aluzii care afirmă sfințenia originară a omului și ruinarea lui după săvârșirea actului de neascultare față de Dumnezeu, prin ispitirea Satanei, care „de la început, a fost ucigător de oameni: „Voi sunteți din tatăl vostru diavolul și vreți să faceți poftele tatălui vostru. El, de la început, a fost ucigător de oameni și nu a stat într-un adevăr, pentru că nu este adevăr întru el. Când grăiește minciuna, grăiește dintru ale sale, căci este mincinos și tatăl minciunii” (In 8,44).

Afirmațiile cele mai semnificative se găsesc însă în opera paulină care vorbește în mod clar de realitatea morții originare (1Cor 15,21) ce își are fundamentul în Adam (Rm 5,12). Teologii sunt de părere că în afirmațiile sale, Sfântul Pavel se gândește fără îndoială la participarea tuturor oamenilor la vina lui Adam și, deci, la pedeapsa strămoșului (1Cor 15,22).⁸³

Concepută după legea firească a naturii umane, ca fiică a lui Adam, Maria ar fi trebuit să-l dobândească și ea, dar a fost scutită doar „printr-un har unic și privilegiat”⁸⁴, fiind gândită de Dumnezeu, din veșnicie, ca Mamă a Fiului Său. De aceea, alegerea și mântuirea sa se realizează, ca pentru orice altă creatură, doar prin mijlocirea universală și „în vederea meritelor lui Isus Hristos, Mântuitorul neamului omenesc”.⁸⁵

În același sens cu reflecția teologică ce i-a pregătit definirea, Bula *Ineffabilis Deus* declară că imunitatea atribuită Mamei lui Dumnezeu este una pe cale de prezervare realizată în vederea meritelor Fiului Său. În cazul Mariei ar fi avut loc aplicarea acestor merite nu doar anticipat ca și pentru ceilalți oameni care au trăit înaintea lui Hristos, ci într-un mod excepțional, unic în felul său. Dacă în cazul tuturor oamenilor, descendenți din seminția lui Adam, Dumnezeu le-a aplicat roadele meritelor Mântuitorului pentru a-i elibera din starea decăzută pe care au dobândit-o, în cazul Mariei harul i-a fost dăruit din primul moment al existenței sale.

Declarând-o pe Maria ferită de păcatul originar înseamnă a îndepărta de Ea, încă din primul moment al existenței sale, efectele păcatului originar; prin opoziție înseamnă a-i atribui din primul moment harul sfințitor, prietenia divină și filiația adoptivă.⁸⁶

Realitatea Neprihănitei Zămislirii celebrează triumful harului în Maria care, încă din prima clipă a existenței sale, înainte de a putea săvârși vreun act meritoriu, era deja umplută de har, de sfințenie, de bine și de frumusețe. Aceasta este mărturia dragostei divine care se manifestă încă de la început și domină întregul plan de răscumpărare a neamului omenesc. Dumnezeu copleșește cu har făptura pe care a creat-o, acesta fiind misterul iubirii divine, iubire diferită de cea umană care este limitată: „Dumnezeu a creat și a plăsmuit după plăcerea Sa, lucrul pe care vrea să-l iubească”.⁸⁷

⁸³ Cf. J. BLINZLER, „Peccato originale e morte ereditaria”, în *Dizionario di Teologia Biblica*, Morcelliana, Brescia, 1965, 1027-1036.

⁸⁴ Cf. M. JUGIE, „L’Immaculée”, 894-975.

⁸⁵ Cf. J. GALOT, „L’Immaculée Conception”, 11-116.

⁸⁶ Cf. M. JUGIE, „L’Immaculée”, 894-975.

⁸⁷ Cf. M.G. MASCIARELLI, *Pio IX e l’Immacolata*, 62.

Maria prin acest mister al neprihănirii sale totale este imaginea cea mai pură a omului răscumpărat de Hristos. În ea apare într-o lumină clară, măreția și sfințenia omului mântuit, fie în stadiul inițial ce aparține istoriei, fie în stadiul final ce o transcende. Biserica, Trupul mistic al lui Hristos se privește în Maria ca și într-o oglindă, căci, după doctrina Sfinților Părinți, Ea este prototipul, imaginea perfectă a Bisericii născute de Hristos în jertfa crucii.⁸⁸

În sfârșit, se poate afirma că rezultatul cercetărilor întreprinse de Papa Pius al IX-lea pune capăt unei lungi și aprinse controversă teologice. Este rodul unui dinamism al credinței Bisericii în toate componentele sale: au participat poporul creștin, teologii și Magisteriul, aducându-și fiecare contribuția după propria carismă.⁸⁹

⁸⁸ Cf. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di cultura mariana « Madre della Chiesa» Roma, 1991, 97-98.

⁸⁹ Cf. L. MAN, *Mă vor ferici*, 236.

DAS DOKUMENT DER KATH.-ORTH. DIALOGKOMMISSION VON BALAMAND MIT DER ÜBERSCHRIFT: „DER UNIATISMUS – EINE ÜBERHOLTE UNIONSMETHODE - UND DIE DERZEITIGE SUCHE NACH DER VOLLEN GEMEINSCHAFT“

ERNST CHRISTOPH SUTTNER

SUMMARY. *The Document of the Catholic – Orthodox Commission from Balamand entitled “Uniatism – an Old Fashioned Way and the Actual Search of the Complete Communion”.* The document begins as it follows: “As the Orthodox Churches desired, the normal evolution of the theological dialogue with the Catholic Church was stopped and immediately there appeared the Uniatism problem. The documents of the dialogue commission from München, Bari and Valamo succeeded one another; they should be studied together. On the other hand, the document from Balamand, from the beginning, said that the dialogue work was stopped. That’s why this one cannot be analyzed in the same way as the others of the same dialogue commission.

Keywords: Catholic, Orthodox, dialogue, commission, document.

Das Dokument beginnt wie folgt: „Auf Verlangen der orthodoxen Kirche wurde der normale Fortgang des theologischen Dialogs mit der katholischen Kirche unterbrochen, um unmittelbar die Frage des Uniatismus anzugehen.“ Die Dokumente der Dialogkommission von München, von Bari und von Valamo bauen aufeinander auf; sie können und sollen zusammen studiert werden. Im Dokument von Balamand heißt es hingegen von vorne herein, dass die laufenden Arbeiten des Dialogs unterbrochen wurden. Dieses Dokument kann folglich nicht in derselben Weise aufgenommen werden wie die vorangegangenen Dokumente der Kommission.

Gleich aus mehreren Gründen wurde in Balamand der normale Fortgang des Dialogs unterbrochen:

- Ursprünglich war für den Dialog vereinbart worden, „von dem auszugehen, was uns gemeinsam ist, und es dann so zu entfalten, dass wir von innen her und schrittweise alle die Punkte angehen, in denen wir nicht übereinstimmen“. Dies wurde 1982 in München in der Einleitung zum ersten gemeinsamen Dokument der Kommission ausdrücklich niedergelegt. In Balamand stand 1993 aber ein Thema an, für das keinerlei Vorarbeit geleistet war. So war zum Beispiel noch nicht einmal über den römischen Primat gesprochen worden, dem bekanntlich bei jeder Union mit der Kirche von Rom höchste Bedeutung zukommt.

- Zudem waren im Jahr 1989 nach dem Sturz der osteuropäischen Diktaturen und nach der Wiedererteilung von Religionsfreiheit an die unierten Katholiken in der Sowjetunion, in Rumänien und in der Tschechoslowakei neuartige Probleme und sogar schwere Unruhen ausgebrochen, über die wir noch eingehend werden nachdenken müssen. Die Forderung auf Religionsfreiheit für die unierten Katholiken war zwar als Anliegen längst bekannt gewesen, als der Dialog anging. Doch die Unruhen waren etwas völlig Neues, auf das niemand hatte vorbereitet sein können, und genau sie hatten die orthodoxen Kirchen zu dem Wunsch veranlasst, dass in der Versammlung von Balamand nur über die Unionen und ihre Auswirkungen beraten werde. Doch über die jüngsten Geschehnisse lagen der Kommission keine anderen Informationen vor als solche aus dem Hörensagen. Wie hätte sie also sachkundig darüber reden können?
- Den Arbeiten des theologischen Dialogs, die zu den ersten drei gemeinsamen Dokumenten geführt hatten, ging eine Phase des „Dialogs der Liebe“, wie Patriarch Athenagoras es nannte, voraus und begleitete sie. In Balamand hatte man hingegen ohne vorangehendes Suchen nach wechselseitigem Vertrauen über Themen zu reden, zu denen nicht nur keine Übereinstimmung zu den wichtigsten Voraussetzungen bestand, über die statt dessen sogar regelrechte Kämpfe in Gang waren.
- Geklärt war nicht einmal – wie wir aufzuzeigen haben – was bei den Streitparteien die häufig verwendeten Worte „Union“, „Uniatismus“ und „Proselytismus“ bedeuteten: was die jeweils Sprechenden mit diesen Worten aussagen wollten und was in den Ohren der jeweils Hörenden unter ihnen verstanden wurde. So waren Missverständnisse nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern regelrecht programmiert.

Es ist also keineswegs erstaunlich, dass die Gespräche von Balamand das erwünschte Ergebnis nicht erbrachten, dass sie vielmehr sogar Ursache wurden für eine Unterbrechung des Dialogs.

Gegensätze in den grundlegenden Begriffen

1) Eine Kirchenunion abschließen heißt, dass zwei voneinander getrennte Kirchen in Gesprächen, die sie als **gleichrangige** Gemeinschaften miteinander führen, die Gründe, die zur Trennung geführt hatten, abklären, das Schisma für obsolet bezeichnen und die *Communio* erneuern. So hielt man es auf den ökumenischen Konzilien der Spätantike, auf denen manche Schismen zu bereinigen waren. Die Dialogkommission hat die Aufgabe, ebenfalls auf eine Union von solcher Art zwischen Katholiken und Orthodoxen hinzuarbeiten.

Neben den ökumenischen Konzilien der Spätantike könnte auch das Konzil von Ferrara/Florenz der Dialogkommission als Vorbild dienen. Für dieses Konzil war es nämlich charakteristisch, dass sich auf ihm – zumindest zu guter Letzt - keine Seite über die andere erhaben dünkte und dass die griechischen Konzilsväter

mit dem Kaiser von Konstantinopel an der Spitze alle Kirchen byzantinischer Tradition repräsentierten. In langen Gesprächen kamen die Florentiner Väter nämlich zur Einsicht, dass die theologischen Lehren beider Seiten unter Mithilfe des Heiligen Geistes heranwuchsen;¹ dass es folglich keiner Seite zustehen kann, zur Überwindung des Schismas von den anderen das Weglassen bestimmter Traditionen zu verlangen, weil diese geistgetragen sind, oder von ihnen das Eintauschen der eigenen Überlieferungen gegen fremde zu fordern.

2) Wie die griechischen Konzilsväter in Florenz repräsentieren auch die orthodoxen Mitglieder der Dialogkommission alle gegenwärtig bestehenden autokephalen orthodoxen Kirchen. Denn die panorthodoxen Bemühungen haben es ermöglicht, dass diese Kirchen miteinander in einen Dialog mit uns Katholiken eintraten, damit endlich dem Einheitsauftrag unseres Herrn entsprochen werde.

Hingegen waren an den Unionsabschlüssen, aus denen die gegenwärtig bestehenden unierten Kirchen hervorgingen, nicht alle Kirchen byzantinischer Tradition beteiligt. Dies hatte seine historischen Gründe. Bis 1453 war eine gemeinsame Willensbildung zwischen den Kirchen byzantinischer Tradition möglich, unter welcher Herrschaft diese auch leben mochten, weil sie alle den byzantinischen Kaisern einen Ehrevorrang einräumten und weil bei den Kaisern das Verantwortungsbewusstsein auch für die griechischen Christen unter islamischer Herrschaft und in Staaten der Lateiner nie erlosch. Dies ermöglichte den Zusammenhalt. Nach dem Untergang des byzantinischen Kaisertums übernahm jedoch keine andere Institution die ehemalige ekklesiale Funktion der Kaiser, und die Kirchen byzantinischer Tradition verfügen seither über keinen Koordinator mehr, den alle Einzelkirchen anerkennen. Daher bestand im 16. und 17. Jahrhundert für eine byzantinische Einzelkirche im Fall einer neuartigen pastoralen Notwendigkeit die Alternative, einstweilen gar nichts zu unternehmen und auch auf die Gefahr verderblicher Versäumnisse hin auf eine für irgendwann einmal erhoffte Konsensbildung zwischen allen Kirchen ihrer Tradition zu warten - oder aber die für angemessen erachteten Schritte, für die man mit der späteren Zustimmung der anderen rechnete, zunächst allein zu setzen. Die Kirche der Ruthenen Polens, die Kirche von Mukačevo² und die Kirche der Rumänen

¹ Vgl. J. Gill, Konstanz und Basel-Florenz, Mainz 1967, der als Ergebnis seines eingehenden Studiums der Konzilsakten ausführt, dass nach langen Verhandlungen eine Verständigung möglich wurde, weil man "die klare Überzeugung gewonnen (hatte), dass ... beide (Seiten) recht hatten, da sie im Wesentlichen das Gleiche meinten, es aber in verschiedener Form ausdrückten. Diese Überzeugung beruhte auf einem Axiom, das ... keiner der in Florenz anwesenden Griechen zu leugnen gewagt hätte, so selbstverständlich war es ihnen: dass alle Heiligen als Heilige vom Heiligen Geist inspiriert sind und in Sachen des Glaubens miteinander übereinstimmen müssen. Die Vorstellung des Gegenteils hätte bedeutet, den Heiligen Geist zu sich selbst in Widerspruch setzen. Die Heiligen können ihren Glauben zwar in verschiedener Form ausdrücken, einander aber niemals widersprechen" (S. 300 f.)

² Auf sie gehen die heutigen unierten Kirchen in Karpatoruthenien, in der Slowakei und ganz im Nordwesten Rumäniens zurück.

Siebenbürgens suchten in der Tat im 16. bzw. im 17. Jahrhundert in einer pastoralen Notlage, nämlich unter schwerem Druck von Seiten der Kalviner, dem sie alleine nicht gewachsen waren, Hilfe bei der römischen Kirche.

3) Die Quellen, die uns über die Unionsberatungen informieren, erlauben keinen Zweifel, dass die Bischöfe dieser Kirchen, als sie mit den Römern verhandelten, nicht die Absicht hatten, sich von den anderen Kirchen byzantinischer Tradition loszusagen.³ Dennoch kam es im Lauf der weiteren Entwicklung zu ihrer Absonderung von ihren bisherigen Glaubensgenossen. Dies geschah, weil die lateinische Seite damals zwar laufend vom Florentinum redete, aber nicht bereit war, dem Vorbild der Florentiner Väter zu folgen. Nach dem Trienter Konzil waren die Lateiner dafür nämlich zu engstirnig geworden; sie wollten die unionsbereiten byzantinischen Christen möglichst nahe auf ihre Seite herüberziehen. Daher wünschten sie, ihnen bestimmte lateinische Traditionen aufzudrängen, damit sie – wie die Lateiner meinten – „garantiert rechtgläubig seien“. Das Verlangen nach Union (= nach einer Einigung zwischen gleichrangigen Schwesterkirchen) wurde im 16. und 17. Jahrhundert schrittweise umgeformt zu unionistischen Bestrebungen (= zu einem Bestreben auf das Herüberholen eventuell irrgläubiger Gemeinschaften auf die eigene Seite, weil man nur mehr die eigene Seite für die wahre Kirche halten wollte und deshalb auf ein Bestreben verfiel, auf welches der Begriff „Uniatismus“ passt).

4) Im 18. Jahrhundert (das heißt: **nach** den Unionen mit der Kiever Synode, mit der Kirche von Mukačevo und mit der Kirche der Rumänen Siebenbürgens) kam es zudem bei den Lateinern und ebenso bei den Byzantinern in amtlichen Verlautbarungen zu einem gravierenden Umbruch in der Ekklesiologie: beide Seiten erklärten sich für die alleinseligmachende Kirche und betrachteten fortan die Gläubigen der anderen Seite als „verlorene Schafe“.⁴ Unionen zwischen einerseits der Kirche und andererseits den „verlorenen Schafen“ sind unmöglich; nur eindeutiger „Uniatismus“ (das heißt: eindeutiges Herüberholen der für „verlorene Schafe“ gehaltenen Gläubigen zur eigenen Kirche, die man als einzige für die Sorge um die Rettung der Seelen für ermächtigt hielt) kann zwischen ihnen erstrebt werden.

In der Tat begann vom 18. Jahrhundert an ein beiderseitiges eifriges Missionieren, damit man möglichst viele „Verlorene“ **um ihres Seelenheils willen** auf die eigene Seite herüber ziehe. Wenn es nicht möglich war, eine ganze Landeskirche, ganze Bistümer oder zumindest ganze Pfarreien herüberzuholen, bemühte man sich sogar um Konversionen einzelner Kleriker und Gläubiger. War

³ Diese Quellen werden ausführlich besprochen in der Arbeit: Handreichung für das Quellenstudium zur Geschichte der Kirchenunionen und Unionsversuche des 16.-18. Jahrhunderts in Ost- und Südosteuropa: Deutsche Übersetzung der lateinischen Quellentexte von Klaus und Michaela Zelzer mit Erläuterungen von E.Chr.Suttner, Fribourg 2010.

⁴ Diese Entwicklung und die einschlägigen amtlichen Verlautbarungen beider Kirchen sind dargestellt in der eben benannten Handreichung.

die Zahl der Konvertiten groß genug, gestattete ihnen die Leitung jener Kirche, der sie nunmehr angehörten, die Weihe von Bischöfen. Auf diese Weise entstanden im griechischsprachigen Gebiet und in St. Petersburg mit Rom unierte Gemeinschaften;⁵ desgleichen entstanden aus Konvertiten zur Kirche des russischen Zarenreichs mit der russischen Kirche unierte Gemeinschaften von Altgläubigen, von Syrern und von Lateinern.⁶ Wenn eine solche aus Konvertiten gebildete Gemeinschaft Bischöfe erhielt, waren dies Gegenbischöfe gegen die Hierarchie der in ihrer Heimat von jeher bestehenden Ortskirche. Bei ihnen geschah das Gegenteil von dem, was bei den unierten Ruthenen und Rumänen geschah; bei diesen wurden nämlich die nichtunierten Bischöfe als Gegenbischöfe zu jenen Bischöfen geweiht, die für sich, für ihren Klerus und für ihre Gläubigen die Union mit Rom abgeschlossen hatten.

5) Obwohl es nach dem ekklesiologischen Umbruch im 18. Jahrhundert beim Herüberholen von Orientalen zur römischen Kirche (und beim Herüberholen bestimmter Gläubiger zur russischen Kirche) keine Unionsabschlüsse gab sondern nur Konversionen, werden fälschlicherweise auch die neuen Gemeinschaften ebenso „unierte Kirchen“ genannt wie die wirklich aus Unionen (aus den Unionen von Brest, von Mukačevo und von Siebenbürgen) hervorgegangenen Gemeinschaften. Dass man somit völlig Verschiedenem denselben Namen gibt, bleibt leider meist unbeachtet.

Dies hat unter Anderem auch zur Folge, dass heutzutage fast ein jeder, wenn er von „unierten Kirchen“ redet, ohne Beachtung der historischen Wahrheit von ihnen allen anzunehmen pflegt, dass sie alle genau so entstanden seien wie jene unierte Kirche, von deren Geschichte er einigermaßen Kenntnis hat. So kam es dazu, dass auch aus Uniatismus entstandene Kirchen landläufig „unierte Kirchen“ genannt werden, weil der Sprecher, der von ihnen redet, eine der Kirchen vor Augen hat, die aus den Unionen von Brest, von Mukačevo oder von Siebenbürgen hervorgingen, und weil er meint, alle östlichen Kirchen in Gemeinschaften mit Rom seien ebenso entstanden. Umgekehrt wird oft gegen Kirchen, mit denen wirklich eine Union abgeschlossen worden war, der Vorwurf erhoben, sie seien aus Uniatismus entstanden, weil der Sprecher, der von ihnen redet, eine Kirche vor Augen hat, die auf Einzelkonversionen zurück geht, und weil er meint, alle anderen unierten Kirchen seien ebenfalls das Ergebnis von Konversionen. Weitaus die meisten Lateiner und Orthodoxen verhalten sich so, und selbst die Unierten wissen es in der Regel nicht besser. Auch sie sind versucht zu meinen, dass alle unierten Kirchen genau so zustande gekommen seien wie ihre eigene Gemeinschaft.

Die Folge ist, dass beim Reden über „die Unionen“ bzw. über „den Uniatismus“ verallgemeinernde Aussagen geradezu das Normale sind. Aussagen, die auf bestimmte unierte Kirchen in der Tat zutreffen, werden deshalb von jenen mit gutem Recht empört zurückgewiesen, die sich mit einer anderen unierten Kirche befassen. Solches geschieht

⁵ Detailinformationen dazu bei Suttner, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, Würzburg 1999, S. 224 f; 234-239.

⁶ Detailinformationen dazu bei Suttner, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, S. 240-243; 244-248; 248-249.

leider allzu häufig in Büchern von Orthodoxen, von lateinischen Katholiken und von Unierten, sogar in Büchern, die als kirchengeschichtliche Abhandlungen gelten. **Erst nach Abklärung dessen, was wirklich gemeint ist, wenn von einer „unierten Kirche“ bzw. von „Uniatismus“ die Rede ist, können solche Irrtümer vermieden und gemeinsame Aussagen erlangt werden.**

6) Weil ab dem ekklesiologischen Umbruch im 18. Jahrhundert die Mehrheit von Katholiken und Orthodoxen die eigene Kirche für alleinseligmachend hielt und manche sogar bezweifelten, dass unser himmlischer Vater auch „die anderen“ zum Heil führt, galt es für längere Zeit als gottwohlgefälliges Werk, möglichst viele von den „verlorenen Schafen“ zum Besten von deren Seelen auf die eigene Seite zu ziehen, das heißt: Proselytismus zu betreiben. Von diesen Missionaren war die Mehrheit katholisch, doch gab es auch Orthodoxe, die so handelten. Oftmals wurde dafür ein zwar fragwürdiger, aber opferbereiter Einsatz geleistet, und dieser Einsatz verdient ein Mindestmaß von Anerkennung. Doch ihr Werk ist als ekklesiologische Verirrung zu bezeichnen. Zudem wurden dabei in manchen Fällen sogar unchristliche Methoden gewählt. Aber es wäre Unrecht, alles Missionieren bei anderen Christen, auch das gut gemeinte, in Bausch und Bogen als negativen Proselytismus zu verdammen, denn oftmals war gute, allerdings irre geleitete Absicht am Werk. Das letzte Urteil bleibe dem Herrn anheim gestellt.

Besondere Schwierigkeiten zur Zeit der Balamandkonferenz für die Kirchen und für die Dialogkommission

Allergrößtes Unrecht geschah, als nach dem 2. Weltkrieg jene Probleme geschaffen wurden, um deretwillen es zu den Kämpfen kam, von denen – wie bereits oben erwähnt ist – die Gespräche von Balamand betroffen waren: die totalitäre Staatsmacht in der UdSSR, in Rumänien und in der Tschechoslowakei hatte jegliche Religionsfreiheit missachtet; sie hatte die Unierten durch polizeiliche Maßnahmen der orthodoxen Kirche zugeführt und die unierten Kirchen im Land verboten. Und es gab – auch das muss gesagt werden – orthodoxe Hierarchen, die dem nicht nur nicht widersprachen, sondern dabei sogar mithalfen.

Doch jahrzehntelanger Druck brachte die unierten Kirchen nicht zum Erlöschen. Auch konnten die Behörden ihre Absicht nicht durchsetzen, das Hineinwachsen neuer Bekenner in sie zu verhindern. Der Leidensgang dieser Kirchen trug sogar wesentlich bei zum Fall des Totalitarismus der Machthaber, denn Totalitarismus kann nur bei uneingeschränktem Gehorsam existieren, und ein solcher war wegen der Treue der Bekenner zu ihrem Gewissen nicht zu erlangen. Uns Christen ist dies einsichtig, denn wir erkennen im Ertragen von Verfolgung aus Gewissensgründen eine Teilhabe am Kreuz Christi. Am Karfreitag sah Christi Kreuz zwar nach Untergang aus; am Ostersonntag erwies es sich als Weg zur Auferstehung.⁷

⁷ Vgl. Suttner, Der Beitrag der Kirchen zur Wende von 1989 und neue Spannungen zwischen ihnen als Folge, in: Der christl. Osten 65(2010)18-23.

Nach dem Sturz der sozialistischen Macht war altes Unrecht zu bereinigen, denn besonders harte Maßnahmen gegen die Unierten hatten anderen, die ebenfalls verfolgt waren, sogar gewisse Vorteile gebracht. Die Machthaber hatten sich der dabei verursachten Animositäten gern bedient, um die Opfer ihrer Tyrannei auch noch untereinander in Gegensatz zu bringen, und diese Gegensätze hatten in den ersten Jahren nach der Wende noch verheerende Auswirkungen.

Die wieder frei gewordenen unierten Kirchen standen vor einer Herausforderung, welche vergleichbar erscheint mit der Lage der spätantiken Kirche in den Jahrzehnten nach dem Mailänder Edikt unter Kaiser Konstantin. Wie damals die Kirche im Römerreich hatten nunmehr die frei gewordenen unierten Kirchen schwer zu ringen mit den Nachwehen der langen Verfolgung und mit einem verständlichen Ruf nach gerechter Bestrafung der Schuldigen, sowie nach Restitution des zugefügten Unrechts. Sogar die Versuchung lag nahe, einerseits über das gute Bestehen in der Kampfzeit stolz zu werden und andererseits sich jenen gegenüber hartherzig zu verhalten, denen man Fehler in der Zeit der Unterdrückung ankreiden musste.

Als in den postkommunistischen Staaten arge Wirren herrschten und es mancherorts sogar gewalttätige Kämpfe gab, hatte die Dialogkommission das Dokument von Balamand zu verfassen. Manche orthodoxe Mitglieder der Kommission hätten es gern gesehen, wenn die katholischen Mitglieder sozusagen als Schiedsrichter in den Wirren aufgetreten wären. Doch diese wussten über die Vorgänge nur aus dem Hörensagen Bescheid und konnten sich kein Urteil erlauben über jene, die nach Jahrzehnten im Untergrund erst jüngst die Freiheit erlangten und in ihr noch keine vollendeten christlichen Verhaltensweisen gefunden hatten.

Dazu kam, dass sich diesseits und jenseits des ehemaligen „eisernen Vorhangs“ das kirchliche Leben sowohl bei Katholiken als auch bei Orthodoxen beträchtlich unterschied. Nicht wenige von den Gläubigen, die hinter der Trennmauer von ehemals gelebt hatten, erschraaken, weil die Brüder und Schwestern ihrer Glaubensgemeinschaft auf der anderen Seite „anders“ geworden waren als sie meinten, sie aus der Zeit vor der Diktatur in Erinnerung haben zu dürfen. Denn viel – mehr als sie ahnen konnten - hatte sich im 20. Jahrhundert in den Kirchen Europas geändert, und die Machthaber hatten das Land so sehr abgeschottet, dass dortige Gläubige kaum Kenntnis von den neuen Entwicklungen erlangten. Vielen Christen, die „diesseits der Mauer“ gelebt hatten und längst mit dem Neuen vertraut waren, fiel es umgekehrt schwer, für ihre an das Vergangene denkenden Brüder und Schwestern von „jenseits der Mauer“ Verständnis zu haben. An Kirchen, die unter den einen und an solche, die unter den anderen Umständen lebten, hatte die Kommission zu denken, denn mit Rom unierte Kirchen byzantinischer Tradition gab es nicht nur in früheren Ostblockstaaten, wo sie sich in einem Neuaufbruch und in großen Wirren befanden, sondern auch in anderen Ländern, in denen trotz des Ökumenismus aus der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts das Verhältnis der unierten Kirchen zur Orthodoxie und das Verhältnis der orthodoxen Kirchen zu ihnen noch keinen Wandel erlangt hatten. Über dermaßen disparate Fragestellungen unvermittelt - ohne zureichende Vorbereitung von

theoretischer Art und ohne einen vorausgegangenen „Dialog der Liebe“ – sofort in den so genannten „theologischen Dialog“ gestoßen zu sein, war für die Dialogkommission eine übergroße Herausforderung.

Überblick zum Inhalt des Dokuments von Balamand

Das Dokument hat drei Teile:

1. eine Einleitung, die trotz ihres schlichten Namens Grundsätzliches aussagt;
2. ekklesiologische Grundsätze;
3. Regeln für die Praxis.

Der Rahmen eines einzigen Beitrags erlaubt kein vollständiges Kommentieren des Textes, und wir beschränken uns auf bestimmte Aussagen in ihm. (Da die Textabsätze fortlaufend nummeriert sind, kann der Auswahl leicht gefolgt werden.)

a) Die Einleitung

Zwei Aussagen in der Einleitung lassen neue Töne für die Gesprächsführung zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche anklingen.

1) In Nr. 2 wird erklärt, dass unsere Kirchen die Methode des Uniatismus „als Methode der Suche nach der Einheit verwerfen, weil sie der gemeinsamen Überlieferung unserer Kirchen widerspricht“. Offen räumen hier die Katholiken ein, dass bei dem, was landläufig „Union“ genannt wird, allerlei Fehler geschahen, sogar solche, die der Überlieferung der Kirche glatt widersprechen. Es darf also nicht uneingeschränkt anerkannt werden, was in der Vergangenheit geschah, wenn man Gläubige, die sich „auf der anderen Seite“ befunden hatten, zu uns Katholiken herüberführte. Manches, was in gewissen katholischen Lehrbüchern die Bezeichnung „*sancta unio*“ erhielt, muss sogar verworfen werden. Andererseits darf auch nicht über alles Bemühen um Kircheneinigung (sooft es um „*unio*“ im wirklichen Sinn des Begriffs ging) als „Uniatismus“ verworfen werden, auch dann nicht, wenn es in gewissen orthodoxen Lehrbüchern leichtfertig und in Bausch und Bogen so genannt sein sollte.

Was also ist jener „Uniatismus“, von dem das Balamand-Dokument aussagt, dass er der gemeinsamen Überlieferung unserer Kirchen widerspricht?

Eine Umschreibung jenes Uniatismus soll gemäß eben dieser Nr. 2 dem Dokument entnommen werden, das von der Dialogkommission bereits 1990 in Freising verabschiedet worden war. Dort heißt es: „Der Ausdruck *Uniatismus* bezeichnet hier den Versuch, die Einheit der Kirche durch Trennung von Gemeinden oder orthodoxen Gläubigen von der orthodoxen Kirche zu verwirklichen, ohne zu bedenken, dass nach der Ekklesiologie die orthodoxe Kirche eine Schwesterkirche ist, die selbst Gnaden- und Heilmittel anbietet.“ Der hier verurteilte Uniatismus ereignete sich also, wenn die Vereinigung nicht als Beenden eines Schismas zwischen **gleichrangigen** Schwesterkirchen verstanden wurde, wenn vielmehr jene Gemeinschaft, welche meinte, „verlorene Schafe“

aufgenommen zu haben, die Gemeinschaft, aus der diese kamen, keineswegs als Schwesterkirche respektierte, die „selbst Gnaden- und Heilmittel anbietet“.

Oben wurde dargelegt, dass es zu dieser Verfahrensweise im Vollsinn erst nach dem ekklesiologischen Umbruch des 18. Jahrhunderts kam (das heißt: erst **nach** den Unionen von Brest, von Mukačevo und in Siebenbürgen), und dass sie in der Folgezeit mit unterschiedlicher Effizienz sowohl von Katholiken als auch von Orthodoxen geübt wurde. Jedoch wies das Verhalten der Lateiner bereits bei den drei eben benannten Unionen Züge auf, die den Uniatismus der nachfolgenden Zeit einleiteten. Das Dokument von Balamand verpflichtet also uns Katholiken, nicht mehr alles für angemessen zu halten, was in vielen katholischen Lehrbüchern heiliger Dienst an der Einheit der Christen genannt wird, und die Orthodoxen verpflichtet es, ihre oft recht pauschalen Vorwürfe auf Uniatismus zu korrigieren.

2) In Nr. 3 ereignete sich ein beachtlicher ökumenischer Schritt von orthodoxer Seite, denn kurz und bündig wird festgestellt: „Was die katholischen Ostkirchen angeht, ist es klar, dass sie als Teil der katholischen Gemeinschaft das Recht haben, zu existieren und zu handeln, wie es den geistlichen Bedürfnissen ihrer Gläubigen entspricht.“

Ein Existenzrecht und die Berechtigung zu seelsorgerlichem Handeln der mit Rom unierten östlichen Kirchen finden hier zum ersten Mal in der Geschichte die offizielle Anerkennung von orthodoxer Seite. Noch bei der Vorbereitung des Dokuments der Dialogkommission von 1990, dem die Definition des abzulehnenden Uniatismus zu entnehmen ist, war von orthodoxer Seite allen Ernstes zu Protokoll gegeben worden, die Lösung der Probleme habe das Verschwinden der unierten Kirchen zur Voraussetzung. Die Lösung, so wurde gesagt, könne nur in „der Abschaffung des Uniatismus und (in der) Eingliederung der Mitglieder der unierten Kirchen entweder in die lateinische römisch-katholische Kirche oder in die orthodoxe Kirche aufgrund freier Wahl“ erfolgen.⁸ Selbstverständlich waren die katholischen Mitglieder der Vorbereitungsgruppe, die in Wien getagt hatte, genötigt, dagegen schärfsten Widerspruch einzulegen, und es war eine Freude für sie, in Balamand das Gegenteil hören zu dürfen.

b) Die ekklesiologischen Grundsätze:

1) Nr. 8 lautet: „Während der letzten vier Jahrhunderte wurden in verschiedenen Gegenden des Ostens innerhalb mancher Kirchen auf Grund äußerer Einflüsse Schritte unternommen, um die Gemeinschaft zwischen der Kirche des Ostens und der Kirche des Westens wieder herzustellen. Dies hat zur Vereinigung mancher Gemeinschaften mit dem Römischen Stuhl geführt, hat aber als Folge davon die Einheit mit ihren Mutterkirchen im Osten zerbrochen. Dies alles geschah nicht ohne die Einwirkung außerkirchlicher Bestrebungen. So sind die katholischen Ostkirchen

⁸ Vgl. Kathpress Nr. 24 vom 2.2.1990, S. 11.

entstanden; dieser Zustand ist zur Quelle von Auseinandersetzungen und Leiden geworden, zunächst für die Orthodoxen, dann aber auch für die Katholiken.“

Seriöses Erforschen der Motive für die verschiedenen Unionsabschlüsse erbringt, dass jedes Mal der Wunsch vorlag, dem Einheitsauftrag des Herrn nachzukommen, dass aber auch weltliche Überlegungen maßgeblich wurden. De facto hatten die bisherigen Kontroversen hinsichtlich der unierten Kirchen eine ihrer Ursachen darin, dass die einen in ihren polemischen Darlegungen nur die evangeliumsgemäßen Motive besprachen, die anderen nur die innerweltlichen, so dass die einen nur Lobesworte, die anderen nur eine Schelte für angebracht hielten. Hier ist beides nebeneinander gestellt.

Zu Fehlinterpretationen könnte führen, dass das Dokument hier von „Mutterkirchen“ spricht. Wo gab es zur Zeit der Union eine Mutterkirche für die Kiever Metropole? wo eine solche für die Rumänen Siebenbürgens? Nur das Patriarchat von Konstantinopel, nicht aber die russische Kirche, wie heute viele meinen und auch in manchen amtlichen Texten gesagt wird, kann für die Ruthenen Mutterkirche gewesen sein, denn die Kiever Christenheit war vor der Union niemals kirchlich oder staatlich auf Moskau bezogen gewesen. Die Rumänische Orthodoxe Kirche konnte schon gar nicht Mutterkirche für die Rumänen Siebenbürgens gewesen sein, denn vor der Siebenbürger Kirchenunion gab es weder ein Rumänien noch eine Rumänische Orthodoxe Kirche. Ist unter den Kirchen, mit denen die Einheit zerbrach, vielleicht die Gesamtheit der Kirchen byzantinischer Tradition gemeint, mit denen ehemals *Communio* bestanden hatte? Mit ihnen zerbrach in der Folge - gegen die Absichten der östlichen Unionspartner - die Einheit, wie oben bei der Erklärung des Begriffs „Union“ dargelegt wurde. Man hätte hier klarer formulieren sollen.

Wer die Kirchengeschichte kennt, weiß Bescheid, welche Leiden die Auseinandersetzungen gleich nach den Unionsabschlüssen für die Orthodoxen mit sich brachten und nach den Teilungen Polens sowie nach dem 2. Weltkrieg für die Katholiken.

2) Keiner Erläuterung bedürfen die eindeutigen, keinem Zweifel unterliegenden Worte von Nr. 9: „Wie immer die Absicht zu beurteilen ist und wie aufrichtig der Wille gewesen sein mag, dem Gebot Christi, >dass alle eins seien<, treu zu sein, die sich in diesen Teilunionen mit dem Römischen Stuhl ausdrücken, man muss jedenfalls feststellen, dass die Einheit zwischen der Kirche des Ostens und der Kirche des Westens auf diese Weise nicht erreicht wurde, dass die Spaltung vielmehr fortbesteht, ja durch diese Unternehmungen vergiftet wurde.“

Leider führten die Unionen nicht zu der vom Herrn aufgetragene Einheit aller; sie verursachten sogar neue Spaltungen.

3) Eindeutig sind ebenfalls die Worte in Nr. 10: „In den Jahrzehnten nach Abschluss dieser Unionen (gemeint sind die Unionen des 16. und 17. Jahrhunderts) richtete sich die missionarische Aktivität unter anderem immer stärker bevorzugt darauf aus, andere Christen, einzeln oder in Gruppen, zu bekehren, um sie zur eigenen Kirche >zurückkehren< zu lassen. Um diese Bestrebungen, also die Quelle

des Proselytismus, zu rechtfertigen, hat die katholische Kirche in ihrer Theologie die Vorstellung entwickelt, sie selbst sei die einzige Hüterin des Heils. Als Antwort darauf hat die orthodoxe Kirche ihrerseits sich die gleiche Vorstellung zu Eigen gemacht, wonach sich nur bei ihr das Heil fände.“

Es wäre richtiger, die Ursachenreihe umzudrehen. Denn aus dem Studium der Geschichtsquellen ergibt sich, dass nicht der Proselytismus die verstiegene ekklesiologische These von der Ausschließlichkeit der eigenen Kirche zeugte; vielmehr verursachte die anmaßende Meinung, alleinseligmachende Kirche zu sein, den Proselytismus.

4) Schwer ist es, in den milden Worten von Nr. 11 die Ereignisse nach den Teilungen Polens und erst recht jene in den sozialistischen Diktaturen nach dem 2. Weltkrieg umschrieben zu finden: „manche staatlichen Gewalten (haben) Schritte unternommen, um die östlichen Katholiken in die Kirche ihrer Väter zurückzuführen; dazu haben sie gelegentlich, ohne zu zögern, durchaus unzulässige Mittel angewendet.“

Auch muss vermerkt werden, dass es die Einwohner Galiziens mit Recht als eine Verzerrung ihrer Geschichte empfinden, wenn man zusammen mit der stalinistischen Propaganda das Moskauer Patriarchat als die Kirche ihrer Väter bezeichnet. Denn wie oben schon festgestellt wurde: die Kiever Christenheit war vor der Union niemals kirchlich oder staatlich auf Moskau bezogen gewesen, und Galizien, wo die Unierte Ukrainische Kirche seit den Teilungen Polens zu Hause ist, wurde durch Stalin zum ersten Mal für Moskau erobert.

5) Nr. 12 wiederholt und beschreibt ausführlicher, was bereits in der Einleitung hervorgehoben wurde: „Auf Grund der Art und Weise, wie Katholiken und Orthodoxe sich in ihrem Bezug zum Geheimnis der Kirche von neuem anschauen und sich als Schwesterkirchen wiederentdecken, kann diese Form des >missionarischen Apostolats<, die soeben beschrieben wurde und die >Uniatismus< genannt wurde, in Zukunft weder als zu befolgende Methode betrachtet werden noch als Modell für die angestrebte Einheit unserer Kirchen.“

Auf katholischer Seite hat das 2. Vat. Konzil amtlich anerkannt, dass unsere Gemeinschaften Schwesterkirchen sind, und die römische Glaubenskongregation hat es im Dokument "*Dominus Jesus*" vom 6.8.2000, Art. 17, erneut bestätigt: "Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen. Deshalb ist die Kirche Christi auch in diesen Kirchen gegenwärtig und wirksam, obwohl ihnen die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche fehlt, insofern sie die katholische Lehre vom Primat nicht annehmen, den der Bischof von Rom nach Gottes Willen objektiv innehat und über die ganze Kirche ausübt."

Auf orthodoxer Seite müht man sich seit längerem um eine reziproke Anerkennung der katholischen Kirche; doch darüber gibt es noch keine von allen orthodoxen Kirchen anerkannte amtliche Aussage. Man darf sogar vermuten, dass

die Schwierigkeiten gegen das Dokument von Balamand, die sich in einigen orthodoxen Kirchen erhoben und über die noch zu sprechen sein wird, hervorgerufen sind durch eine Gegnerschaft weiter orthodoxer Kreise gegen die hier gemachte Aussage über uns Katholiken.

6) Nr. 13 zieht aus dem, was in Nr. 12 gesagt worden war, logische Konsequenzen: „Von beiden Seiten erkennt man nun an, dass das, was Christus seiner Kirche anvertraut hat – Bekenntnis des apostolischen Glaubens, Teilnahme an denselben Sakramenten, vor allem am einzigen Priestertum, welches das einzige Opfer Christi feiert, Apostel-Nachfolge der Bischöfe – nicht als ausschließliches Eigentum nur einer unserer beiden Kirchen betrachtet werden kann. In diesem Zusammenhang ist es völlig klar, dass jede Wiedertaufe ausgeschlossen ist.“

Genau diese eindeutige Anerkennung der Gnadengaben Gottes in beiden Kirchen – also auch in der katholischen Kirche – stößt in manchen orthodoxen Kreisen auf Widerstand, und besonders gefährlich ist der letzte Satz über die Taufe. Denn schon 1987, als das Dokument von Bari verabschiedet wurde, war man gewillt gewesen, die wechselseitige Taufanerkennung von Katholiken und Orthodoxen zu bestätigen. Doch ein Veto, das die Delegation der Kirche von Griechenland einlegte, verhinderte dies zum Leidwesen der meisten übrigen orthodoxen Delegierten und erste recht der katholischen Delegierten, für welche die Anerkennung der orthodoxen Taufe über jeden Zweifel erhaben war.

Die panorthodoxen Grundsätze für die Zusammenarbeit der autokephalen orthodoxen Kirchen legen fest, dass ein klares Veto, welches eine der Kirchen zu einem Thema einlegt, hindert, dieses Thema weiterhin zu behandeln. Die wechselseitige Taufanerkennung musste also in Bari ausgeklammert werden. Doch der Konferenz von Balamand war die Delegation der Kirche von Griechenland fern geblieben, und die orthodoxen Schwesterkirchen konnten in ihrer Abwesenheit niederschreiben, was in ihrer Anwesenheit nicht geschrieben werden durfte. Wenn wir über die Widerstände nachdenken, die sich in der Orthodoxie gegen das Dokument von Balamand erhoben, haben wir uns auch dieser Tatsache zu erinnern.

7) Obgleich es für Katholiken und Orthodoxe wegen des Schismas keine gemeinsamen Kirchenoberen gibt, wird in Nr. 14 festgestellt, dass die beiden Kirchen „gemeinsam dafür verantwortlich sind, dass die Kirche Gottes ihrer göttlichen Bestimmung treu bleibt, vor allem in Bezug auf die Einheit“.

Das Dokument von Balamand fordert uns nicht nur auf, dem dreifaltigen Gott zu danken, dass er – wie in Nr. 13 gesagt war - beiden Seiten die gleichen Gnadengaben schenkte; wir werden sogar trotz unseres Ungehorsams gegen Christi Einheitsgebot **gemeinsam** Gottes Mitarbeiter genannt. Die ökumenische Praxis im Kirchenleben, nach der es zu suchen gilt, hat weit mehr zu erstreben als nur ein Zurückfinden zum gegenseitigen Respektieren, das im 18.-20. Jahrhundert am Uniatismus und am Proselytismus scheiterte; weit darüber hinaus wird von uns verlangt, schon derzeit, wo uns gemeinsame Verantwortungsträger noch fehlen, nicht nur nach Möglichkeiten zu gemeinsamem pastoralem Tun Ausschau zu halten,

sondern schon jetzt **gemeinsam** zu wirken für den Fortbestand der Kirche Gottes und für die Treue **beider Kirchen** zu Gottes heiligem Willen. Hier wird ein gemeinsames Tun gefordert, das unsere Kirchen – offen gestanden - noch nicht einmal einleiteten.

8) Von einem entscheidenden Wandel der Verhältnisse zeugt Nr. 16. Als die Dialogkommission 1980 auf Rhodos zum ersten Mal zusammentrat, wollte die orthodoxe Seite das Sprechen mit Unierten noch strikte verweigern. Sogar das Ansinnen wurde gestellt, dass die katholische Kirche alle Mitglieder ihrer Delegation abberufe, die „unierten Hintergrund“ besaßen. Die Arbeiten wurden erst aufgenommen, nachdem die klare Ansage gemacht worden war, dass die Katholiken das Treffen geschlossen verlassen würden, wenn die orthodoxe Seite bei der Forderung bliebe, das Mittun bestimmter Katholiken am Dialog und am ökumenischen Tun zu verbieten. Das Dokument von Balamand verlangt hingegen ausdrücklich, die unierten Kirchen hinfort in den Dialog der Liebe und in den theologischen Dialog einzubeziehen, wenn es darlegt: „Die katholischen Ostkirchen ... haben die Rechte und Pflichten, die mit dieser Gemeinschaft, deren Teil sie sind, verbunden sind. ... Es ist also notwendig, diese Kirchen sowohl auf örtlicher als auf allgemeiner Ebene in gegenseitigem Respekt und wiedergewonnenem gegenseitigem Vertrauen in den Dialog der Liebe einzugliedern und sie in den theologischen Dialog mit all seinen praktischen Auswirkungen einzuführen.“

c) Die Regeln für die Praxis:

Kommentiert wird im Folgenden nur allgemein Gültiges aus dem Teil des Dokuments über die Regeln, denn wegen der bereits dargelegten Gründe wurde darin auch Zeitbedingtes und nur für die unierten Kirchen in den ehemaligen Ostblockländern Gültiges besprochen. Um sich damit angemessen befassen und die Ergebnisse, die seit 1993 erbracht oder nicht erbracht wurden, richtig ermessen zu können, bedürfte es abgerundeter Kenntnisse von den damaligen und von den heutigen Verhältnissen in allen Staaten, in denen es unierte Kirchen byzantinischer Tradition gibt. Solche fehlen uns hier und heute ebenso wie sie damals den Kommissionsmitgliedern fehlten, denn auch heute haben wir darüber nur aus dem Hörensagen und bestenfalls aus Presseberichten Bescheid.

1) In Nr. 20 ist niedergelegt, dass wir „die Schwierigkeiten, die uns bedrücken, nicht beheben, wenn es nicht zuvor auf jeder Seite den im Evangelium begründeten Willen zur Vergebung gibt und als Kern aller Erneuerungsanstrengung den immer neu belebten Wunsch, die volle Gemeinschaft wiederzufinden, die mehr als ein Jahrtausend zwischen unseren Kirchen bestanden hat. Hier muss immer neu verstärkt und mit unermüdlicher Ausdauer der Dialog der Liebe ansetzen, der allein im Stande ist, gegenseitige Missverständnisse zu überwinden und das Klima zu schaffen, welches für die Vertiefung des theologischen Dialogs notwendig ist, der zur vollen Gemeinschaft führen kann.“

Die Worte sind einsichtig und klar; sie bedürfen keines Kommentars. Doch sie verlangen ein Handeln, das auf beiden Seiten des Schismas vielen unserer Brüder und Schwestern immer noch schwer fällt.

2) Nr. 21 nennt es Pflicht der kirchlichen Autoritäten, dass sie nach Kräften mithelfen, „alles aus dem Weg zu räumen, was zwischen den Kirchen Missheiligkeiten, Missachtung oder gar Hass aufrechterhält. Die Autoritäten der Katholischen Kirche werden in diesem Sinne den katholischen Ostkirchen und allen ihren Gemeinden helfen, dass auch sie die volle Gemeinschaft zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche mit vorbereiten. Die Autoritäten der orthodoxen Kirche werden ihren Gläubigen gegenüber entsprechend handeln. So wird man zugleich in Liebe und in Gerechtigkeit mit der außerordentlich verwickelten Lage umgehen können, die in Mittel- und Osteuropa sowohl für die Katholiken als auch für die Orthodoxen entstanden ist.“

Dass sich die Autoritäten sowohl der lateinischen als auch der unierten Katholiken redlich bemühten, dieser Pflicht zu entsprechen, ist anzuerkennen, obgleich sie bei Weitem nicht überall hinreichenden Erfolg erzielten. Ein ehrlicher Vergleich muss jedoch feststellen, dass die Autoritäten der orthodoxen Kirche in dieser Hinsicht bisher zurückhaltender waren als die Autoritäten der lateinischen und der unierten Katholiken.

3) Nr. 24 besagt: „Es ist auch erforderlich – das gilt für beide Seiten –, dass die Bischöfe und alle Verantwortlichen mit größter Sorgfalt die Religionsfreiheit der Gläubigen achten; diese müssen ihre Meinung frei ausdrücken können, d.h. sie müssen befragt werden und sich zu diesem Zweck organisieren können. Die Religionsfreiheit verlangt ja in der Tat, dass die Gläubigen vor allem in Konfliktsituationen ihre Wünsche aussprechen und ohne Druck von außen entscheiden können, ob sie mit der orthodoxen Kirche oder mit der katholischen Kirche Gemeinschaft halten wollen.“

Aus der unierten Kirche der Ukrainer waren wiederholt Klagen zu hören, dass einschlägig ein Unterschied bestehe zwischen der Ukraine und Russland. Während sich in der Ukraine alle Gläubigen, auch solche, die aus unierten Familien abstammen, „ohne Druck von außen entscheiden können, ob sie mit der orthodoxen Kirche oder mit der katholischen Kirche Gemeinschaft halten wollen,“ verwehre man es in Russland mit der Begründung, das Land sei kanonisches Territorium des Moskauer Patriarchats, Gläubigen unierte Herkunft, die selbst oder deren Eltern von den Sowjetbehörden nach Russland, besonders nach Sibirien verbannt worden waren, ihr eigenes kirchliches Leben zu organisieren und zu führen.

4) Mit einer Begründung, die einen ekklesiologischen Grundsatz darstellt, welcher seit dem ekklesiologischen Umbruch des 18. Jahrhunderts keine Beachtung mehr fand, erhebt Nr. 29 eine Forderung, die weit über eine nur „praktische Regel“ hinausreicht: „Die Bischöfe und die Priester sind vor Gott verpflichtet, die Autorität zu achten, die der Heilige Geist den Bischöfen und Priestern der anderen Kirche gegeben hat und müssen sich deshalb hüten, sich in

das geistliche Leben der Gläubigen der anderen Kirche einzumischen. Wenn aber Zusammenarbeit für das Wohl der Gläubigen notwendig wird, müssen die Verantwortlichen sich verständigen, indem sie für diese gegenseitige Hilfe klare, allen bekannte Grundsätze aufstellen und entsprechend in Freimut und Offenheit handeln, indem sie die sakramentale Ordnung der anderen Kirchen respektieren.“

Da man hier verlangt, dass die Verantwortlichen der zueinander im Schisma stehenden Kirchen **miteinander für das Wohl der Gläubigen notwendige Grundsätze aufstellen**, wird gefordert, was die Florentiner Konzilsväter taten: Diese hielten sich trotz des bestehenden Schismas für verpflichtet, „die Autorität zu achten, die der Heilige Geist den Bischöfen und Priestern der anderen Kirche gegeben hat,“ und feierten deshalb zusammen ein Konzil, überprüften gemeinsam die Glaubenslehre und die kirchliche Praxis beider Seiten auf ihre Rechtgläubigkeit und formulierten miteinander die Bedingungen für die Union. Besteht Aussicht, dass unsere Kirchen im 21. Jahrhundert erneut tun werden, was sie im 15. Jahrhundert in Florenz erstrebt hatten?

5) Nr. 30 hebt hervor, man müsse „allen eine unvoreingenommene und umfassende Darstellung der Geschichte bieten, indem man eine miteinander abgesprochene oder sogar gemeinsame Geschichtsschreibung der beiden Kirchen anstrebt. So wird man zur Zerstreung von Vorurteilen beitragen und eine polemische Verwendung der Geschichte vermeiden. Eine solche Darstellung wird erkennen lassen, dass das Unrecht der Trennung nicht nur auf einer Seite bestand und dass es auf beiden Seiten tiefe Wunden geschlagen hat.“

In diesem Zusammenhang darf auf zwei überkonfessionelle und internationale Arbeitsgemeinschaften verwiesen werden, die sich seit 2002 im Auftrag der Stiftung Pro Oriente bemühen, die Vorgänge objektiv dazustellen, die zu den Unionen von Brest und in Siebenbürgen führten, damit diesbezüglich der „polemischen Verwendung der Geschichte“ Einhalt geboten werde und sich die Einsicht durchsetzen könne, dass „das Unrecht der Trennung nicht nur auf einer Seite bestand“. Erfreulicher Weise konnten eine jeder der beiden Arbeitsgemeinschaften bereits einen ersten Band mit Früchten ihrer Arbeit in Druck geben.

6) Eine wichtige Mahnung erteilt Nr. 33: „Die Kirchen müssen gemeinsam ihre Anerkennung und ihre Hochachtung für alle die zum Ausdruck bringen, die, seien sie bekannt oder unbekannt, Bischöfe, Priester oder Gläubige, Orthodoxe oder östliche oder lateinische Katholiken, gelitten, ihren Glauben bekannt und ihre Treue zur Kirche bezeugt haben, ja ganz allgemein für alle Christen ohne Unterschied, die Verfolgung erlitten haben. Ihre Leiden rufen uns zur Einheit auf und dazu, unsererseits ein gemeinsames Zeugnis zu geben, um dem Gebet Christi, >dass alle eins seien, damit die Welt glaube< (Joh 17,21), zu entsprechen“.

Die Unterbrechung des Dialogs nach der Balamandkonferenz

1) Die Delegationen bestimmter autokephaler orthodoxer Kirchen blieben der Konferenz von Balamand fern. Diese Delegationen hätten Kirchen vertreten

sollen, die nicht beheimatet sind in den Staaten des früheren Warschauer Pakts und unmittelbar weder vom politischen Umbruch im Jahr 1989 betroffen waren, noch von den dortigen Wirren nach der Zuerkennung von Religionsfreiheit an die unierten Kirchen.

Gerade in jenen Kirchen, deren Delegierte keinen Anteil nahmen an der Arbeit in Balamand, kam es alsbald zu Widerspruch gegen das Dokument von Balamand, vorgeblich weil die darin aufgeführten „praktischen Regeln“ zu positiv wären für die unierten Kirchen. Doch gibt es auch Gründe für die Annahme, dass der Widerstand eher durch die „ekklesiologischen Grundsätze“ des Dokuments verursacht wurde. Denn in den folgenden Jahren waren gerade aus diesen Kirchen vermehrt Stimmen zu vernehmen, die deutlich machten, dass man der katholischen Kirche die Würde einer Schwesterkirche nicht in jenem Vollsinn zuerkennen möchte, wie dies das Dokument von Balamand sowohl für die Lateiner als auch für die Unierten tut. Diese Stimmen kamen zwar nicht von den Kirchenleitungen, wohl aber von Bischöfen, Priestern, Mönchen und Laien, die sich als besonders traditionstreu einschätzen. Dies zwingt zu überlegen, ob der Dissens, der gegenwärtig noch zwischen unseren Kirchen besteht, beim orthodoxen Klerus und Volk vielleicht tiefer verwurzelt ist, als die meisten unserer Ökumeniker wahrhaben wollen.

Umgekehrt sei auch berichtet, dass der damalige Metropolit der Ukrainischen Unierten Kirche, Großerbischof Myroslav Ivan Kard. Lubachivsky, überhaupt der erste Kirchenführer war, der das Dokument von Balamand offen begrüßte und es namens seiner Kirche annahm.⁹

2) Auf innerorthodoxe Meinungsverschiedenheiten ging es zurück, dass Termine für das Zusammenkommen jener Gremien, die eine weitere Vollversammlung der Dialogkommission hätten vorbereiten sollen, mehrfach angesetzt, aber jeweils verschoben wurden. Auch eine Vollversammlung, die für 1999 in Baltimore/USA angesetzt war, wurde verschoben.

Diese Vollsammlung konnte erst verspätet im Jahr 2000 stattfinden. Ein Grußwort erreichte sie aus den unierten Kirchen der Melchiten, der Ukrainer, der Rumänen, und von den Unierten Ungarns, Polens, Bulgariens, Griechenlands sowie Weißrusslands; es war unterschrieben von sieben Bischöfen und einem

⁹ Vgl. den bald nach der Sitzung von Balamand an Kard. Cassidy gerichteten Brief des Großerbischofs Myroslav Ivan Kard. Lubachivsky vom 3.8.1993, veröffentlicht in: Logos 35(1994)417-424. Darin heißt es: „Regarding the first part of the document on ecclesiological principles, I found some points to be particularly helpful. The reaffirmation that Church division is contrary to the will of Christ (n. 6), that the past attempts of union with the See of Rome were bound on an authentic desire to be faithful to Christ’s commandment >that all may be one< (n. 9), that the division has been painful for both the Orthodox and Catholics (n.8), and the principle of freedom of conscience remain inviolable (n. 15) will ensure that the document be well received by Eastern Catholics. The invitation extended to Eastern Catholics to participate both in the dialog of love, as well as the theological dialog (n. 16) will be especially welcome” (S. 419), und: “... as spiritual leader of the Ukrainian Greek-Catholic Church, I commit myself, my brother bishops, clergy and faithful to applying the practical rules of the Balamand Document to the best of our ability” (S. 423).

Archimandriten, die anlässlich des Jubiläumsjahres für die Geburt unseres Erlösers bei einer Pilgerreise in Jerusalem zusammengetroffen waren.

Der im Jahr 2000 in Baltimore zusammen getretenen Versammlung war das Arbeitsthema gestellt: „Ekklesiologische und kanonische Implikationen des Uniatismus“. Leider war die Versammlung aber nicht in der Lage, auftragsgemäß ein neues gemeinsames Dokument zu erstellen. Nur ein Kommuniqué verabschiedete sie, in dem es heißt:

„Die Diskussionen dieser Vollversammlung waren weit reichend, intensiv und gründlich. Sie berührten viele theologische und kirchengeschichtliche Fragen, die mit der Existenz und der Tätigkeit der katholischen Ostkirchen zusammenhängen. Da jedoch keine Übereinkunft über den grundlegenden theologischen Begriff des Uniatismus erreicht werden konnte, wurde entschieden, derzeit keine gemeinsame Stellungnahme abzugeben. Diesbezüglich werden die Kommissionsmitglieder ihren Kirchen Bericht erstatten; diese werden anzeigen, wie dieses Hindernis für eine friedliche Fortsetzung des Dialogs überwunden werden kann.

Die Kommission erachtet es für notwendig, die theologischen, pastoralen, historischen und kanonischen Fragen, die mit diesem Thema verbunden sind, weiter zu erforschen. Sie weiß sehr genau um die Kompliziertheit der Probleme, die gelöst werden müssen, und ebenso um die Wichtigkeit dieses Dialogs für die Kirchen.“¹⁰

Nach der Versammlung von Baltimore kam es zu einer Pause im Dialog. Erst 2006 unternahm man in Belgrad Vorarbeiten, die ermöglichten, dass der Dialog 2007 in Ravenna abermals aufgenommen wurde.

¹⁰ Zitiert nach Kathpress Nr. 170 vom 26.7.2000.

LE PARDON CHEZ JEAN PAUL II, EN TANT QUE L'AMOUR PLUS FORT QUE LE PECHE

IOAN CRISTIAN TISELIȚĂ

SUMMARY. *Forgiveness in John Paul 2nd's teachings, as a more powerful love than the sin.* The John Paul 2nd's teachings about forgiveness have an important place in his theology and deserve all the attention. Precisely, he defines forgiveness being a more powerful love than the sin. This conception is based on the fundament of faith: through His Death and Resurrection, Jesus conquered the evil under his different forms. Surely, forgiveness involves the mercy, but also the truth, the justice, that's why the love, the basis of forgiveness and of all the actions, is a demanding love, which leads to happiness.

Keywords: love, forgiveness, mercy, sin, truth, justice.

Introduction

La miséricorde dessine l'image du pontificat de Jean-Paul II¹. Face aux horreurs de la Seconde Guerre mondiale, devant les idéologies fasciste et communiste, dont lui-même a été témoin en Pologne, et devant les défis de la société moderne, il semble que la miséricorde est l'ultime rempart contre le mal². Autrement dit, la miséricorde revalorise et promeut l'homme (DM 6). C'est dans cette perspective que Jean-Paul II voit la tâche de son service ecclésial: «Je voudrais donc tellement unir mission de l'Eglise et service de l'homme, dans son impénétrable mystère, de la même façon dont je vois et sens le rapport entre le mystère de la Rédemption en Jésus-Christ et la dignité de l'homme»³. Notons encore qu'il existe un profond lien entre le jour de sa mort et le charisme de sa vie: le pape meurt le jour même qu'il a consacré à la divine Miséricorde, fêtée solennellement le deuxième dimanche après Pâques⁴. Nous allons voir dans la suite l'étroite relation qui existe entre la miséricorde, l'amour et le pardon et encore la vérité et la justice.

¹ Monseigneur Pierre d'Ornellas écrit un remarquable livre à ce sujet, en mettant en évidence la place de la miséricorde dans le pontificat de Jean Paul II. Plus exactement, il s'agit de *La miséricorde dessine l'image de mon pontificat*, Paris, Parole et Silence, 2006.

² *Ibid.*, «La miséricorde l'ultime rempart contre le mal», *La miséricorde dessine l'image de mon pontificat*, (...), p. 36-37.

³ *Ibid.*, «Le drame d'Auschwitz-Birkenau», *La miséricorde dessine l'image de mon pontificat*, (...), p. 34.

⁴ *Ibid.*, «Sainte Faustine Kowalska, témoin de la miséricorde», *La miséricorde dessine l'image de mon pontificat*, (...), p. 16-18.

Lorsque le mal défigure la noble dignité et vocation de l'homme créé à l'image de Dieu, c'est alors que les questions de l'amour et du pardon surgissent et se présentent comme étant nécessaires. Il semble toutefois, que c'est l'amour qui a toujours le premier et le dernier mot: «Le mal ne remporte pas la victoire définitive ! Le mystère pascal confirme que le bien est en définitive vainqueur; que la vie est victorieuse de la mort et que la mort triomphe de la haine»⁵. Cela ne peut nous amener qu'à la confiance.

Dans ce sens, il serait important d'éclairer l'enseignement de Jean-Paul II quant au rapport entre le péché et le pardon, à l'exigence de l'amour dans le pardon, mais aussi à l'égard des conditions nécessaires pour un pardon véritable.

1° Le péché et le pardon

Les questions de la morale et du pardon se posent là où il y a un désordre moral. Autrement dit, là où il y a le péché. Le péché est une réalité qui concerne chacun d'entre nous. En abordant la question du péché, nous touchons nécessairement au mystère du mal, de sa réalisation, de sa cause, de sa permission, de ses effets etc. Dans *Reconciliatio et Penitentia*, Jean-Paul II définit le péché comme «La désobéissance de l'homme qui - par un acte de sa liberté - ne reconnaît pas la prédominance de Dieu dans sa vie, au moins au moment précis où il viole sa loi» (RP 14). Mais cette désobéissance vis-à-vis de Dieu provoque une blessure aussi bien dans le pécheur lui-même, que dans ses rapports avec le prochain (RP 15). Jean-Paul II remarque dans la suite de cette exhortation apostolique deux types de péché: le péché personnel qui est un acte libre de la personne et le péché social. Alors que le péché social est toujours un péché personnel commis par un être humain libre, il est vrai également que le péché personnel se répercute d'une manière inévitable sur les autres personnes humaines et l'ensemble de la création (RP 16)⁶. Sans doute, l'enseignement du Souverain Pontife nous oriente vers une liberté responsable⁷. Enfin, du point de vue de la gravité du péché, Jean-Paul II souligne, à la suite de la Tradition chrétienne, la différence entre le péché mortel qui nous sépare de Dieu, en détruisant la charité et le péché véniel qui ne nous sépare pas de la vie surnaturelle (RP 17).

⁵ JEAN-PAUL II, «La miséricorde divine», *Mémoire et identité*, Paris, Flammarion, 2005, p. 72.

⁶ Dans *Reconciliatio et Penitentia* 16, le pape relève trois sens de cette expression: le premier exprime la répercussion du péché personnel dans la société ce qui implique aussi une solidarité dans le péché, le second évoque l'attente directe d'autrui dans sa dignité et vocation, et le troisième dénote les relations divergentes entre les diverses communautés humaines. Sans doute toutes ces formes des péchés peuvent prendre divers aspects et dimensions.

⁷ Dans la prolongation de la doctrine de Jean Paul II sur le péché social, qui est avant tout un péché personnel, on pourrait considérer deux expressions fortes du Saint-Père: «les structures du péché», et «la culture de mort» par opposition à la «culture de vie». Ces conséquences néfastes sont promues aujourd'hui, outre les régimes totalitaires encore présentes dans le monde, également par les sociétés hédonistes et utilitaristes de nos sociétés modernes, en chosifiant et défigurant ainsi la dignité de la personne humaine et sa vocation divine (EV 12).

Puisque l'être humain est créé pour aimer, pour être aimé et pour participer à la vie divine, la question du pardon doit nécessairement apparaître face au mystère du péché. Ainsi, il serait légitime de s'interroger sur la nécessité du pardon, sur ses conditions ou encore s'il existe des péchés qui ne peuvent pas être pardonnés. Essayons d'explicitier ces points en puisant dans l'enseignement de Jean-Paul II. Notons toute de suite que le pardon concerne notamment les péchés graves, même s'il est vrai que tout péché est une atteinte à Dieu, à autrui et à soi-même dans sa marche vers Dieu.

Les réflexions de Jean-Paul II sur la question du pardon s'appuient sur la plus grande donnée de la foi: Jésus-Christ par sa mort et par sa Résurrection a vaincu la mort et le péché, en nous rendant la dignité des fils de Dieu. C'est pourquoi, il n'y a pas de limite du pardon de la part de Dieu. Le seul obstacle au pardon vient de la part de l'homme: «Infinies sont aussi la promptitude et l'intensité du pardon qui jaillit continuellement de l'admirable valeur du sacrifice du Fils. Aucun péché de l'homme ne peut prévaloir sur cette force ni la limiter. Du côté de l'homme, seul peut la limiter le manque de bonne volonté, le manque de promptitude dans la conversion et la pénitence, c'est-à-dire l'obstination continue qui s'oppose à la grâce et à la vérité, (...)» (DM 13).

Par ailleurs, Jean-Paul II souligne le souhait profond de Jésus vis-à-vis de la réconciliation fraternelle. Et là encore, il s'agit d'un pardon désintéressé et sans limite: «un pardon que chacun reçoit dans la mesure ou il sait pardonner (Mt 6, 12), un pardon à offrir même à nos ennemis (Mt 5, 43), un pardon à accorder soixante-dix fois sept fois (Mt 18, 21-22), c'est-à-dire, en pratique, sans aucune limitation» (RP 26). Faut-il dire aussi que sur la croix, Jésus nous donne le plus grand exemple du pardon: il meurt en implorant le pardon pour ses bourreaux (Lc 23, 46).

Il est intéressant de mentionner en outre deux grands actes du pardon réalisé par Jean-Paul II durant son pontificat. Le premier consiste dans le pardon accordé à Mehmet Ali Agca qui avait tenté de l'assassiner sur la place Sainte Pierre de Rome, le 13 mai 1981⁸. Le second témoignage est différent: au nom de l'Eglise Jean-Paul II demande pardon pour les péchés du passé de tous ses fils⁹. Il explique ensuite la signification de ce dernier acte: «Cette *purification de la mémoire* a raffermi nos pas sur le chemin de l'avenir, nous rendant en même temps plus humbles et plus vigilants dans notre adhésion à l'Évangile» (NMI 6).

Des lors qu'on est-il des péchés qui ne peuvent pas être pardonnés? Plus précisément, il s'agit des péchés contre l'Esprit Saint. Il est intéressant de remarquer que les trois évangélistes synoptiques en parlent de ces péchés: Mt

⁸ Ce grand geste du pardon est marqué notamment par la visite du Saint-Père dans sa prison à Rebbibia, le 27 décembre 1983.

⁹ L'acte de repentance pour les péchés de l'Eglise est réalisé lors de la messe en la Basilique Saint Pierre de Rome, le 12 mars 2000 (le 'Jour du pardon'). Nous indiquons à ce sujet un remarquable livre du cardinal Georges Cottier: *Mémoire et repentance. Pourquoi l'Eglise demande pardon*, Paris, Parole et Silence, 1998.

12,31-32, Mc 3,28-29, Lc 12,10. Le pape les appelle les *paroles du non-pardon*, car il s'agit d'un refus radical de recevoir le salut que Dieu offre à l'homme par l'Esprit Saint (DV 46)¹⁰. Et cela peut se comprendre, car Dieu nous a créé libres et il respecte en conséquence notre liberté.

2° Amour exigeant et pardon authentique

Le pardon ne peut pas être conjugué sans l'amour. Il existe une expression très chère à Jean-Paul II liée à l'amour, à savoir la *civilisation de l'amour*. Pour mieux rendre compte de la *civilisation de l'amour* le Saint-Père évoque le chapitre 13 de la première épître aux Corinthiens. Dans ces analyses théologiques il souligne que la *civilisation de l'amour* se réalise par un amour exigeant: «L'amour auquel l'apôtre Paul a consacré une hymne dans la première Lettre aux Corinthiens - l'amour qui est " patient ", qui " rend service " et qui " supporte tout " (1 Co 13,4 13,7) - est assurément un amour exigeant. C'est là justement que réside sa beauté, dans le fait d'être exigeant, car ainsi il édifie le vrai bien de l'homme et le fait rayonner sur les autres. L'amour est vrai quand il crée le bien des personnes et des communautés, quand il le crée et le donne aux autres» (*Lettre aux familles*, n° 14). Ce type d'amour s'oppose à un amour soi disant *libre*, sans contrainte, qui en fait détruit l'amour authentique; il s'agit de l'anti-amour¹¹.

Il est vrai que chacun est appelé à œuvrer à la *civilisation de l'amour*, mais celle-ci ne peut se réaliser sans le pardon; un pardon qui est suscité précisément, par l'amour. Mentionnons que Jean-Paul II utilise plus souvent le couple *amour – miséricorde* qu'*amour – pardon*. A évoquer dans cette dernière perspective l'encyclique dédiée à la miséricorde divine du 30 novembre 1980: *Dives in Misericordia*. Mais, regardons davantage les trois termes. La miséricorde est avant tout un attribut de Dieu qui peut être aussi appliqué à l'homme par analogie. Celle-ci «ne repose donc ni sur l'émotion sensible, ni sur le sentiment brut d'apitoiement. Elle est un effet de la charité, une vertu que Cajetan définissait comme la *haine*

¹⁰ Bon nombre des grands philosophes contemporains, comme Vladimir Jankélévitch, mais pas seulement, ont remis en doute la possibilité du pardon dans certaines situations, comme dans le cas des crimes contre l'humanité. Un exemple éloquent dans ce sens l'a constitué les massacres nazis dans les camps de concentration – V. Jankélévitch présente plus amplement cette question particulièrement dans son ouvrage *L'imprescriptible*-. Humainement parlant la possibilité du pardon se heurte durement à la réalisation de la justice, car de fait le pardon requiert nécessairement aussi la justice (D. CERBELAUD, «Miséricorde», *Dictionnaire critique de la théologie*, sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris, Presses Universitaire de France, 1998, p. 744).

¹¹ Le Saint-Père remarque que cet anti-amour révèle le grand péché d'autosuffisance, suggéré déjà à l'homme dès le commencement, par les créatures spirituelles mauvaises détournées de Dieu: «*L'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu* a pensé qu'il pouvait lui-même être 'dieu' par ses propres forces. Le grand appel à l'amour a été négligé. Les énergies si riches de l'amour déposées dans le cœur de l'homme ont été dispersées et se sont arrêtées aux seules choses créées. En effet, l'homme n'a pas su aimer assez, ni son prochain, ni lui-même, ni le monde. Il cédait à l' "anti-amour"», JEAN-PAUL II, *Homélie pour la béatification de l'évêque Michel Kozal*, n° 3, Voyage apostolique en Pologne (8-14 juin 1987), Varsovie (Pologne), 14 juin 1987, DC 1944, p. 754.

*efficace du mal d'autrui*¹². Or, le pardon relève aussi de l'amour, car «infini est l'amour de Dieu et infini le pardon qu'il nous offre»¹³. En revanche, il est lié davantage à l'action de la même manière comme l'acte de la volonté qui est l'amour, relève de l'ordre de l'exercice. Lorsqu'on regarde la parabole du fils prodigue (Lc 15, 11-32) ou celle du bon samaritain (Lc 10, 29-37), on remarque que c'est l'amour qui a déterminé la conversion de ce fils ingrat et c'est toujours l'amour qui a poussé le bon samaritain à soigné son frère. Disons-le: l'amour ou le manque de l'amour est toujours à la base de nos actions. C'est pourquoi, au soir de cette vie comme dit saint Jean de la Croix, nous serons jugés sur la qualité de notre amour (*Avis et Sentences spirituelles*, n° 56). La loi nouvelle de l'amour se justifie par le fait que Dieu est Amour (1 Jn 4, 8) et d'une miséricorde sans limite: «Parce que le péché existe dans ce monde que *Dieu a tant aimé qu'Il a donné son Fils unique* (Jn 3, 16), Dieu qui *est amour* (1 Jn 4, 8) ne peut se révéler autrement que comme miséricorde» (DM 13).

Néanmoins, Jean-Paul II considère qu'un pardon authentique s'opère sûrement sous le signe de l'amour qui est plus fort que le péché, mais aussi en faisant référence à la vérité et à la justice. Dieu est vérité (Jn 14, 6) et le respect de la vérité exige la justice. Celle-ci, si elle est bien comprise «constitue pour ainsi dire le but du pardon. Dans aucun passage du message évangélique, le pardon, ni même la miséricorde qui en est la source, ne signifient indulgence envers le mal, envers le scandale, envers le tort causé ou les offenses. En chaque cas, la réparation du mal et du scandale, le dédommagement du tort causé, la satisfaction de l'offense sont conditions du pardon» (DM 14). C'est pourquoi, «l'amour, pour ainsi dire, est la condition de la justice et, en définitive, la justice est au service de la charité» (DM 4). D'ailleurs, «c'est la justice que le Père rend au Fils et à tous ceux qui lui sont unis dans la vérité et dans l'amour» (DV 48).

Ainsi, le pardon fondé sur l'amour, la vérité et la justice permette de renouer de relations authentiques entre celui qui pardonne et celui qui est pardonné, et en même temps entre les autres êtres humains et avec Dieu. Le principal fruit d'un tel pardon c'est la paix, la joie, l'amour retrouvé. Or, pour Jean-Paul II «il n'y a pas de paix sans justice, il n'y a pas de justice sans pardon»¹⁴. Au fond, le véritable amour c'est un amour plus fort que la mort et le péché¹⁵, un amour rédempteur en Jésus Christ, qui est notre Sauveur, notre modèle du pardon, de la paix, de la vérité, de l'amour vrai qui donne vie.

¹² J.-L. BRUGES, art. «Miséricorde» dans le *Dictionnaire de morale catholique*, Chambray-lès-Tours, C.L.D., 1991, p. 270.

¹³ *Ibid.*, art. «Pardon» dans le *Dictionnaire de morale catholique*, Chambray-lès-Tours, C.L.D., 1991, p. 309.

¹⁴ JEAN-PAUL II, *Message pour la journée mondiale pour la paix*, n° 15, 1^{er} janvier 2002.

¹⁵ Dans ce sens on pourrait également citer le *Catéchisme de l'Eglise Catholique*: «Le pardon témoigne aussi que, dans notre monde, l'amour est plus fort que le péché» (CEC 2844).

Conclusion

L'enseignement de Jean-Paul II sur le pardon et la miséricorde est indubitablement traversé par la conscience d'un amour plus fort que le péché¹⁶. Certainement, l'étude d'une telle question mériterait un plus ample approfondissement¹⁷.

En effet, le péché fait obstacle à la vocation surnaturelle de l'homme. Mais, puisque l'amour n'a pas de limite, le pardon doit être aussi sans limite. La seule limite au pardon est la liberté humaine. A la suite de saint Paul, Jean-Paul II souligne la grandeur de l'amour sans lequel nous ne sommes rien. En revanche, il s'agit d'un amour exigeant: cet amour exige le pardon, mais aussi la vérité et la justice. C'est ainsi que se réalisera la *civilisation de l'amour* qui promeut la dignité et la vocation authentiques de l'homme, et à laquelle nous sommes chacun appelés à travailler sans cesse, pour la gloire de Dieu et le salut du monde.

Cependant, la question du pardon demande aujourd'hui de nouvelles interrogations, notamment dans nos sociétés contemporaines qui s'opposent à «la culture de la vie» et à l'amour authentique, fondement du bien qui seul peut susciter le vrai pardon. Or, la loi nouvelle de l'amour est le résumé et le principe de toute loi, c'est pourquoi le Saint-Père nous invite tous à avoir une confiance inébranlable dans l'amour de Dieu (DV 67). D'ailleurs, le saint Paul nous averti que rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu (Rm 8, 38-39). A Jean-Paul II de conclure: «l'amour est plus grand que le péché, que la faiblesse, que la caducité de la créature (59), plus fort que la mort; c'est un amour toujours prêt à relever et à pardonner, toujours prêt à aller à la rencontre du fils prodigue (Lc 15, 11-32) toujours à la recherche de "la révélation des fils de Dieu" (Rm 8, 19), qui sont appelés à la gloire (Rm 8, 18). Cette révélation de l'amour est aussi définie comme la miséricorde (S. Thomas III 46, 1 ad 3), et cette révélation de l'amour et de la miséricorde a dans l'histoire de l'homme un visage et un nom: elle s'appelle Jésus-Christ» (RH 9).

Abréviations

RH	- <i>Redemptor hominis</i>
DM	- <i>Dives in misericordia</i>
DV	- <i>Dominum et vivificantem</i>
EV	- <i>Evangelium vitae</i>
RP	- <i>Reconciliatio et Paenitentia</i>
NMI	- <i>Novo millennio ineunte</i>
CEC	- Catéchisme de l'Eglise catholique
DC	- Documentation catholique

¹⁶ *Ibid.*, RH 9, DM 4, DM 8, DM 13, DM 14, DM 15, DV 39, etc.

¹⁷ Alors que nous avons essayé d'esquisser les principales perspectives de Jean-Paul II sur le pardon en tant que l'amour plus fort que le péché, nous sommes conscients des profonds enseignements de diverses thématiques mises en relief par la présente question, dont leur ample examen sera bien précieux.

BIBLIOGRAPHIE

1. ACCATOLI L., *Quand le pape demande pardon*, préface de Mgr di Falco, Paris, Alban Michel, 1997.
2. La Bible Tob, Paris, Cerf, 1988.
3. Catéchisme de l'Eglise catholique, Paris, Cerf, 1998.
4. BRUGES J.-L., art. «Miséricorde», «Pardon» dans *Dictionnaire de morale catholique*, Chambray-lès-Tours, C.L.D., 1991.
5. CERBELAUD D., «Miséricorde», *Dictionnaire critique de la théologie*, sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris, Presses Universitaire de France, 1998.
6. JANKELIVITCH V., *L'imprescriptible*, Paris, Seuil, 1986.
7. Mgr. ORNELLAS P. D', *La miséricorde dessine l'image de mon pontificat*, Paris, Parole et Silence, 2006.
8. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie, Ia, q. 20-21; I-IIae, 26-28; II-IIae q. 30; IIIa, 85.*
9. JEAN PAUL II:
 - la lettre encyclique *Redemptor hominis*, Vatican, 4 mars 1979.
 - la lettre encyclique *Dives in Misericordia*, Vatican, 30 novembre 1980.
 - la lettre encyclique *Dominum et vivificantem*, Vatican, 18 mai 1986.
 - la lettre encyclique *Evangelium vitae*, Vatican, 25 mars 1995.
 - la lettre encyclique *Veritatis splendor*, Vatican, 6 août 1993.
 - l'exhortation apostolique *Reconciliatio et Paenitentia*, Vatican, 2 décembre 1984.
 - la lettre apostolique *Novo Millennio ineunte*, Paris, Téqui, 1994.
 - *Lettre aux familles*, Paris, Cerf, 1994.
 - *Message aux détenus de Madagascar*, «Il ne faut jamais douter du pardon de Dieu», Voyage apostolique à Madagascar, à La Réunion, en Zambie, au Malawi (28 avril – 6 mai 1989), Antananarivo (Madagascar), 30 avril 1989, DC 1985, p. 541-542.
 - *Message pour la célébration de la XXXVème journée mondiale de la paix*, «Il n'y a pas de paix sans justice, il n'y a pas de justice sans pardon», Vatican, 1^{er} janvier 2002.
 - *Homélie lors de la messe à San Salvador*, «Construire la paix dans la justice et le pardon», Voyage apostolique au Guatemala, Nicaragua, El Salvador et Venezuela (5-11 février 1996), San Salvador (El Salvador), 8 février 1996, DC 2134, p. 274-276.
 - *Prière universelle lue lors de la messe du 12 mars 1999 pour l'acte de repentance*, «Confession des fautes et demande de pardon», Basilique Saint-Pierre de Rome, 12 mars 2000, DC 2223, p. 300-332.
 - «La miséricorde divine», *Mémoire et identité*, Paris, Flammarion, 2005, p. 67-73.

L'EUCARISTIA: DAL RADUNO DELL'ASSEMBLEA ALLA LITANIA INTENSA

VASILE TRIFOI

SUMMARY. *The Eucharist: From The Reunion of the Assembly to the Unceasing Litany.* When Schmemann deepens the Holy Eucharist subject he talks about The Holy Mass. This article is about the first part of St. John Chrysostom's Holy Mass. From his point of view, the first act of the Holy Eucharist is the gathering of the faithful. The article about the Holy Eucharist is analyzing step by step the first part of the Holy Mass. This first part of the Mass starts when the faithful are gathered in the Church, and it ends with the offering prayer. This article also talks about how important Heaven is for Christians, about the Great Litany Prayer and the Antiphons prayers. It also reviews the importance of the role and the relationship between the Holy Bible's Words and the Eucharist.

Keywords: liturgy, assembly, church, kingdom, prayer.

Questo articolo si occupa della prima parte della divina liturgia. Nella visione del teologo Schmemann l'assemblea costituisce il primo atto dell'eucaristia. In questo modo, l'inizio della prima parte della liturgia eucaristica è costituito dal raccogliersi in chiesa dei fedeli e la fine consiste nella preghiera di tutti i fedeli che partecipano alla liturgia eucaristica con lo scopo di offrire doni al Signore.

1. Il sacramento dell'assemblea

L'espressione «quando vi radunate in chiesa» (1Cor 11,18) non si riferisce all'edificio della chiesa ma alla formazione di una riunione, di un'assemblea.

1.1. Il carattere liturgico dell'assemblea

Radunarsi insieme, raccogliersi in chiesa significa essere un'assemblea, un'adunanza oppure una riunione. Lo scopo dell'assemblea è quello di formare e realizzare la chiesa. L'analisi di un qualsiasi testo liturgico ci porta ad una reciproca interdipendenza tra chi presiede e i fedeli. Il legame tra il celebrante ed il popolo si può definire con il termine "concelebrazione"¹.

La riunione dei fedeli precede l'ingresso di colui che presiede l'assemblea. Nei primi secoli di cristianesimo l'assemblea era, prima di tutto di carattere eucaristico, cioè, la celebrazione della cena del Signore. La triplice unità –

¹ Questo termine fu usato da N. Afanas'ev, uno dei suoi maestri, soprattutto in ecclesiologia eucaristica. SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 14.

assemblea, eucaristia, chiesa – esiste dai primi tempi del cristianesimo. Alla liturgia e alla teologia spetta di spiegare questa unità che esiste tra i tre elementi.

L'assemblea consiste nella forma iniziale dell'eucaristia ed è il fondamento della chiesa. L'eucaristia non è uno dei sacramenti, ma è "il sacramento dell'assemblea"², significato che esiste ed è conosciuto a partire dall'epoca dei santi padri. Il modo di fare ed intendere la teologia e la liturgia ha cambiato pure la comprensione del sacramento dell'eucaristia.

La rottura tra la teologia e l'eucaristia, il modo estremamente individualistico di intendere la pietà liturgica ha delle conseguenze sfavorevoli, dannose per il sacramento dell'eucaristia. Si è arrivato a questo punto perché la teologia accademica:

*nel trattare dei sacramenti, non parte dall'esperienza viva della chiesa, della tradizione liturgica concreta, custodita in ambito ecclesiale, ma dalle proprie categorie e definizioni a priori e astratte, che sono ben lungi dal corrispondere sempre alla realtà del vissuto*³.

Ecco perché la teologia e la liturgia devono spiegare la tradizione della Chiesa a partire dalla preghiera stessa della chiesa e non da vari schemi intellettuali. Per una buona e sana comprensione dell'eucaristia non va mai separata la triplice unità di assemblea – eucaristia – Chiesa.

1. 2. La comune concelebrazione

Uno studio qualsiasi sul sacramento dell'eucaristia ci porta alla convinzione che tutto il rito eucaristico, dall'inizio alla fine, si fonda su una comune celebrazione tra colui che presiede il rito ed il popolo. Questo era il significato originario di una celebrazione liturgica.

Nei nostri giorni, purtroppo, la concelebrazione si riferisce solo ai sacerdoti che partecipano al rito, mentre i laici hanno una presenza passiva. Le testimonianze antiche, però, testimoniano che l'assemblea è «l'atto primario e fondamentale dell'eucaristia»⁴. Questo è confermato anche dal nome di colui che celebra l'eucaristia che è chiamato "proestámenos oppure proestós"⁵.

La riunione dei fedeli precede l'ingresso dei fedeli e questo si può vedere in un'omelia di Giovanni Crisostomo che dice:

Difatti anche in chiesa il celebrante dà la pace, e questo è figura di Cristo; si deve accoglierlo con ogni impegno, con la disposizione dell'animo prima della

² DIONIGI L' AEROPAGITA, *La gerarchia ecclesiastica*, PG, 3 in SCHMEMANN, *L' eucaristia*, 10. Qui, Schmemann cita Dionigi l' Aeropagita ma il riferimento non è completo perché manca la collana. Ho cercato di completare questa nota e per ora non ho trovato il numero preciso della collana che contiene questa espressione, ma soltanto i numeri entro i quali si trova la rispettiva opera, e cioè: col. 370-584.

³ SCHMEMANN, *L' eucaristia*, 12.

⁴ SCHMEMANN, *L' eucaristia*, 14.

⁵ Significa "colui che sta davanti". Per ulteriori informazioni, si veda il glossario.

*partecipazione alla mensa [...], la chiesa è la casa comune di tutti e, dopo che voi ci avete preceduto, entriamo noi che conserviamo l'immagine degli apostoli.*⁶

Anche da quest'omelia di Giovanni Crisostomo risulta uno stretto rapporto tra colui che celebra ed i fedeli. Il popolo deve accogliere e mettere in pratica gli insegnamenti del celebrante. Non va mai dimenticato l'apporto dell'assemblea sulla durata di tutto il rito. Infatti, tutta la liturgia ha una formula dialogica tra chi presiede ed i fedeli.

Il sacerdote dà inizio alla divina liturgia dicendo: «Benedetto è il regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, ora e sempre e nei secoli dei secoli» e l'assemblea risponde con "Amen"⁷. Questo "Amen" costituisce un punto fondamentale dell'intera liturgia cristiana. Si prega insieme e si può notare che, prima di tutto, l'assemblea mette in rilievo Dio ed il suo regno e non gli interessi personali.

È interessante notare come tutte le preghiere eucaristiche (tranne quella dell'inno dei cheroubikón) siano dette alla prima persona plurale, e «ognuna delle parti che compongono la celebrazione – lettura della parola di Dio, anafora, comunione – comincia con una comunicazione reciproca della pace: "Pace a tutti!". "E al tuo spirito"⁸.

Numerosi passi della Sacra Scrittura ci invitano ad accogliere questa pace. La pace viene da Cristo che ci ha detto: «Vi lascio la pace vi do la mia pace» (Gv 14,27). Proprio per questo non dobbiamo pensare che questa pace valga poco, ma tutte le nostre preghiere, la nostra azione di lode, il nostro pentimento, la nostra comunione sono fatte allo scopo di avere la pace di Cristo.

Tutti i momenti del rito dell'eucaristia esprimono questo mutuo rapporto, questa reciproca unità tra colui che presiede ed il popolo. Lo scioglimento di quest'unità porta ad un indebolimento e ad una incomprendimento sia del sacramento dell'eucaristia che della liturgia. Anche l'omelia costituisce un momento di concelebrazione. Ci deve essere qualcuno presente all'omelia, e accanto alla presenza serve anche l'ascolto, e perciò:

*nessuno si distraiga quando entrano i sacerdoti e insegnano, perché in questo caso è riservato un castigo non di poco conto. Io innumerevoli volte preferirei, entrando in casa di qualcuno di voi, trovarmi in difficoltà piuttosto che non essere ascoltato quando parlo qui. Questo comportamento per me è più grave di quell'altro, perché questa casa è più importante. Difatti qui si trovano i nostri grandi beni, qui ci sono tutte le nostre speranze*⁹.

Questa era la situazione del rito dell'eucaristia nei primi secoli del cristianesimo e deve essere ricordato anche ai nostri giorni quando si nota una certa tendenza di separazione tra clero e laici¹⁰.

⁶ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellie sul vangelo di Matteo* II, 32, 6, in S. ZINCONI, 109-110.

⁷ La prima struttura dialogica della liturgia secondo Giovanni Crisostomo. Cfr. M.B. ARTIOLI, *Liturgia eucaristica bizantina*, 57.

⁸ SCHMEMMANN, *L'eucaristia*, 17.

⁹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellie sul vangelo di Matteo*, PG, 32, 6, 110.

¹⁰ SCHMEMMANN, *L'eucaristia*, 18.

Secondo il professore Schmemmann è molto importante ribadire il significato originario di questo aspetto della concelebrazione soprattutto in quest'epoca in cui c'è il pericolo di una interpretazione che porti ad un allontanamento dal significato immediato delle parole e dei gesti rituali. Queste interpretazioni possono portare ad una passività dei laici, alla loro "scomunica" – cioè allontanamento – dalla prassi dell'eucaristia¹¹.

Il luogo dell'assemblea e della concelebrazione della liturgia eucaristica è la chiesa. La chiesa deve essere «sentita e percepita come *sobor*, come la riunione in Cristo del cielo, della terra e della creazione intera, essenza e destinazione della chiesa universale»¹². Ecco il legame esistente tra la chiesa cristiana e l'assemblea, oppure il carattere ecclesiastico dell'assemblea.

Per Schmemmann è importante anche il modo come è fatta la chiesa, l'iconografia, l'altare, la navata, l'iconostasi ecc. Bisogna dare una giusta interpretazione a tutti questi elementi. Così, per esempio, l'iconostasi è stato concepito con lo scopo di riunire colui che presiede con i fedeli, e non di separare il luogo sacro da quello dei laici.

Le icone non sono altro che testimonianze dell'unione tra il divino e l'umano, tra il celeste ed il terrestre. Da qui risulta che l'iconostasi deve dare alla chiesa una visione del cielo sulla terra, un'attestazione del regno di Dio che già è presente tra di noi, trasformando la chiesa in un *sobor*, in una manifestazione della creatura trasfigurata. La tradizione liturgica ci dice che tutta la chiesa è un luogo sacro e non solo alcune parti. La liturgia celebrata nella notte del sabato santo è un esempio molto chiaro di questa concezione della chiesa intera come luogo sacro e santo.

Ad un certo punto di questa liturgia, il vescovo o il prete bussa alla porta della chiesa proclamando le seguenti parole: «Sollevate, porte, i vostri frontali, alzatevi, porte antiche, ed entri il re della gloria. Chi è questo re della gloria? Il Signore forte e potente, il Signore potente in battaglia» (Sal 24,7-8). Colui che presiede bussa nella porta della chiesa e non dell'iconostasi per entrare nell'altare.

Questo fa «emergere non soltanto il legame fondamentale tra l'edificio e l'assemblea, ma anche il significato della chiesa stessa, in particolare come *sobor*, *sinassi*, *congregatio*, come "assemblea nella chiesa", incarnata in forme architettoniche, colori e immagini»¹³.

1. 3. Il carattere sacramentale dell'assemblea

Quando ci raduniamo in chiesa, per la liturgia eucaristica, lo facciamo non per essere dei singoli individui che vanno a pregare ma per formare un'assemblea ecclesiale, perché Cristo è venuto «per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi» (Gv 11,52). Proprio per questo l'assemblea costituisce l'atto liturgico primario, la base di tutta la celebrazione¹⁴.

¹¹ Anche nel suo diario parla spesso del distacco tra clero e laici e della scarsa presenza dei laici alla comunione. Cfr. SCHMEMMANN, *Biografia* 204. 499-501 ecc.

¹² SCHMEMMANN, *L'eucaristia*, 20-21.

¹³ SCHMEMMANN, *L'eucaristia*, 24.

¹⁴ Cfr. SCHMEMMANN, *L'eucaristia*, 25.

Quest'assemblea forma il corpo di Cristo. Ciascuna persona è un membro del corpo ecclesiale di Cristo. Ogni volta che vado in chiesa attesto davanti a Dio la mia qualità di membro ed insieme con l'assemblea ecclesiale nasce il corpo di Cristo. Gesù Cristo dimora in tutte le membra della chiesa, perciò si può dire che Cristo abita in noi e noi in Cristo.

Il teologo Schmemmann riassume questo legame tra l'assemblea ecclesiale e il corpo di Cristo dicendo che, nel momento in cui vado in chiesa, vado «all'assemblea dei fedeli per costituire la chiesa con loro, per essere quello che sono divenuto nel giorno del mio battesimo: un membro del corpo di Cristo, nel senso pieno del termine»¹⁵.

All'interno dell'assemblea come il corpo di Cristo colui che presiede è il capo del corpo. Il sacerdote è il segno dell'unità della chiesa, è la figura del capo del corpo di Cristo. Il professore Schmemmann, parlando della figura del sacerdote dice che il sacerdozio del presbitero non è suo ma è di Cristo, dato alla sua chiesa. La liturgia eucaristica si realizza sulla comune concelebrazione, ma nella persona del sacerdote si manifesta l'unione di tutti i membri dell'assemblea.

1. 4. Assemblea e mondo

L'assemblea vuole dirci qualcosa anche sul mondo. Si è riunita per la celebrazione eucaristica che è una continua tensione verso il regno. Vuole portare anche il mondo verso il regno di Dio.

L'uomo sta al centro del mondo e nell'assemblea vuole unificare anche il mondo, glorificando Dio e lodandolo per tutto il creato. In questa occasione l'uomo cerca di vedere il mondo con gli occhi di Dio, cioè di vederlo ingrandito e da cui sorgono tutte le azioni di grazie che si fanno a Dio per avergli dato in possesso il mondo. Nel contesto della liturgia eucaristica l'uomo si rende più facilmente conto che:

*sta al centro del mondo e lo unifica nel suo atto di benedire Dio, di ricevere il mondo e insieme di offrirlo a Dio, e riempiendo il mondo di questa eucaristia, egli trasforma la propria vita, quella vita che egli riceve dal mondo, in vita in Dio, in comunione. Il mondo fu creato come la "materia", il materiale di una eucaristia che tutto abbraccia, e l'uomo fu creato come il sacerdote di questo sacramento cosmico*¹⁶.

L'assemblea radunata in chiesa indirizza a Dio delle preghiere gioiose e trionfanti da cui si può attestare l'allegria della creatura rinnovata, nuova e si rende conto della bontà e dell'amore di Dio per l'uomo e per il mondo che lo «ha tanto amato da dare il suo Figlio» (Gv 3,16).

In Cristo, la vita nella sua totalità è stata restituita all'uomo, è stata fatta eucaristia. Questo è di reale significato per la missione dei cristiani nel mondo.

¹⁵ SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 25.

¹⁶ A. SCHMEMANN, *Il mondo come sacramento*, 12.

Celebrando la liturgia eucaristica ci si rende conto che il mondo ha un significato solo se lo vediamo come creato da Dio.

In questo contesto i cristiani preferiscono Dio e non il mondo, o meglio ancora preferiscono una vita eucaristica che significa vivere secondo il piano di Dio, ed in questo modo anche il mondo ha un altro significato, diventa un sacramento.

Solo in questo contesto, l'uomo può avere il giusto equilibrio nel suo rapporto con il mondo. Altrimenti l'uomo può preferire prima il mondo e poi Dio, o addirittura opporre il mondo a Dio. Così l'uomo dimentica che l'eucaristia è sacramento del regno ed anche sacramento del mondo, e che la sua vita è una non eucaristica in un mondo non eucaristico.

2. Il sacramento del Regno

Se il raduno dell'assemblea ecclesiale costituisce il punto d'avvio della liturgia eucaristica, la sua meta, il suo punto d'arrivo è costituito dalla realizzazione alla mensa di Cristo nel suo Regno. La chiesa entra nel cielo, si realizza nel Regno, e ciò va sempre ricordato. Non a caso, nell'attuale rito, la liturgia inizia con la benedizione del Regno.

Proclamare e individuare questo punto d'arrivo, questo orizzonte verso il quale ci indirizza l'eucaristia, mostra la struttura e l'unità del sacramento, la sua dinamicità, e il suo orientamento che è, prima di tutto, quello del Regno di Dio.

2. 1. Una breve analisi della situazione attuale

Il modo in cui, lungo i secoli di cristianesimo, si è parlato del sacramento dell'eucaristia, l'allontanamento dal significato originario di intendere i sacramenti e la tendenza a copiare – senza analizzare bene se è una cosa benefica – altri approcci teologici riguardo ai sacramenti sono elementi che hanno influito sul modo come i cristiani d'oggi comprendono il sacramento dell'eucaristia. Così, Schmemmann nota che nell'ortodossia e nella sua prassi liturgica c'è stata un'influenza della teologia scolastica riguardo alla dottrina sui sacramenti¹⁷.

Per quanto riguarda il sacramento dell'eucaristia, l'influenza consiste nel parlare solamente della formula consacratoria senza accennare all'assemblea ecclesiale come il punto di partenza dell'eucaristia e l'ascesa della chiesa al regno di Dio. Detto ciò, il sacramento viene ridotto a solo due momenti: la *conversione delle offerte* e la *comunione*. Su questa scia, Schmemmann cita il Catechismo del metropolita Filaret di Mosca che definiva la formula consacratoria nel seguente modo:

L'enunciazione delle parole dette da Gesù Cristo quando istituì il sacramento: “Prendete, mangiate...”, poi l'invocazione dello Spirito Santo e la benedizione dei doni, cioè del pane e del vino offerti [...] nel momento

¹⁷ Cfr. SCHMEMMANN, *L'eucaristia*, 32-34

*preciso in cui si compie quest'atto il pane e il vino si trasformano in vero corpo e vero sangue di Cristo*¹⁸.

Questo citato parla di una sola parte della liturgia eucaristica e, il teologo Schmemmann, sottolinea che la formula consacratoria isola, separa l'eucaristia dal resto della liturgia e questa situazione causa anche un allontanamento dell'eucaristia dalla chiesa e dal suo significato ecclesiologico.

Il professore Schmemmann spiega perché si è giunti ad una tale posizione riguardo ai sacramenti, e in questo caso soprattutto riguardo a quello dell'eucaristia, e spiega anche cosa fare per ovviare a questo complesso di circostanze che hanno portato ad una tale visione.

2. 2. Il problema del simbolo

Nel risolvere questa situazione confusa riguardo ai sacramenti, Schmemmann parla del termine *simbolo*, del suo uso e del suo significato all'interno della liturgia. Nei nostri giorni il simbolo è identificato con il termine *figura*, cioè è una figura di un evento del passato, e perciò "il piccolo ingresso", per esempio, può simboleggiare l'inizio della predicazione di Gesù¹⁹.

Questo tipo di simbolismo è applicato alla liturgia e porta ad una decadenza della liturgia, ma anche ad una separazione tra reale e simbolico, ad un'interpretazione riduttiva del simbolo liturgico come una «rappresentazione figurata, necessario solo nella misura in cui ciò che viene raffigurato non è reale»²⁰. In tal modo si è arrivati a percepire e definire i sacramenti. L'eucaristia si definisce in funzione della formula consacratoria.

Schmemmann sostiene che per la scolastica i sacramenti sono stati istituiti solo a causa della caduta dell'uomo, a causa del suo peccato e in vista della salvezza dell'uomo avvenuta in Cristo. Se l'uomo non avesse peccato non ci sarebbe stato il bisogno dei sacramenti.

Dicendo questo, i sacramenti sono diventati un trattato *sui generis*, una realtà nuova come ricorda anche il teologo cattolico A. Vonier citato da Schmemmann nel suo libro sull'eucaristia:

*Il mondo sacramentale è un mondo nuovo creato da Dio, interamente differente dal mondo della natura e anche dal mondo dello spirito [...]. In cielo e sulla terra non vi è nulla di simile ai sacramenti [...]. Essi sono in se stessi realtà complete, con un'esistenza indipendente [...]. I sacramenti hanno una modalità di esistenza specifica, una psicologia specifica, una grazia specifica [...]. Dobbiamo ricordarci che la nozione di sacramenti è qualcosa completamente sui generis*²¹.

¹⁸ SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 32.

¹⁹ Cfr. SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 35-41.

²⁰ SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 36.

²¹ SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 38-39.

Secondo il teologo Schmemmann il modo di vedere il simbolo come una raffigurazione è del tutto estraneo ed incompatibile con l'esperienza della chiesa ortodossa, con la sua tradizione liturgica, ma non è estraneo al catechismo che ha copiato il modello occidentale²². In contrapposizione con la dottrina scolastica, Schmemmann scrive che nell'esperienza della chiesa ortodossa:

*Il sacramento viene percepito anzitutto come una rivelazione sulla natura autentica del creato, che pur essendo "questo mondo" e per quanto decaduto esso sia, resta comunque anche il mondo di Dio, un mondo che aspira a essere salvato, riscattato e trasfigurato in cielo nuovo e terra nuova*²³.

Secondo Schmemmann il significato originale del simbolo non era quello di raffigurare, ma di rivelare e far partecipare a ciò che è stato rivelato. In questo senso si crea un rapporto di *comunicazione* tra il simbolo e la realtà simbolizzata, e dunque esso può far comunicare. La differenza tra l'interpretazione moderna del simbolo e quella antica è molto diversa. Secondo la posizione moderna, il simbolo è il segno ossia la rappresentazione di qualcosa di diverso che non è realmente presente in tale segno.

L'accettazione antica del simbolo, invece, rileva che il simbolo «è manifestazione e presenza di qualcos'altro, ma precisamente in quanto altro, cioè come una realtà che, in quelle particolari circostanze, non può essere rivelata se non attraverso il simbolo»²⁴.

Schmemmann sostiene che solamente l'accezione rivelativa, epifanica del simbolo è applicabile alla liturgia cristiana. Questa concezione del simbolo, però, è inseparabile dalla fede. Secondo la lettera agli Ebrei, la fede è «prova delle cose che non si vedono» (Ebr 11,1), è questo significa che quella realtà della quale parla il simbolo esiste davvero.

Anche se questa realtà è distinta dal mondo empirico, è possibile comunicare con essa. C'è una stretta connessione tra simbolo e fede. che il professore Schmemmann descrive nel seguente modo:

*[...] la fede è autenticamente comunione e sete di comunione, incarnazione e sete di incarnazione, di manifestazione di presenza, dell'interazione tra due realtà. Il simbolo è esattamente questo, dal greco *sybállō*, riunisco, tengo insieme. Contrariamente all'allegoria, al segno e anche al sacramento nella sua concezione scolastica riduttiva, il simbolo riunisce due realtà: quella empirica o visibile e quella spirituale o invisibile, non al livello logico (questo significa quello), né in modo analogico (questo rappresenta quello), e neppure secondo una relazione causale (questo è causa di quello), ma in modo epifanico (dal greco: *epiphainō*, rivelo). Una realtà ne rivela un'altra, ma – e*

²² Si veda il citato del metropolita Filaret situato nel presente articolo.

²³ SCHMEMMANN, *L'eucaristia*, 40.

²⁴ SCHMEMMANN, *L'eucaristia*, 46.

*questo è di capitale importanza – ciò avviene solo nella misura in cui il simbolo stesso entra in contatto con la realtà spirituale, è capace di incarnarla*²⁵.

Da questa descrizione dell'intreccio tra simbolo e fede risulta che il simbolo presuppone la fede e a sua volta la fede richiede il simbolo. Lo scopo del simbolo è di accrescere la sete di fede, di rafforzare la nostra ricerca di Dio. Quest'accezione epifanica del simbolo deve stare alla base dei sacramenti e della liturgia cristiana. Sulla base di ciò che si è detto sul simbolo e sulla sua funzione, Schmemmann sostiene che tramite l'eucaristia a noi cristiani viene rivelato e donato il regno di Dio, cioè l'eucaristia è simbolo del regno celeste.

2. 3. La vita cristiana e il regno di Dio

Come si è notato sopra, l'eucaristia ha come orizzonte, indirizzo, il regno di Dio, ma nella vita concreta dei cristiani che importanza ha il regno di Dio? Secondo Schmemmann la preghiera insegnata da Gesù esprime una forte attesa del regno.

La Scrittura e la tradizione della chiesa parlano del regno di Dio come del contenuto della vita cristiana²⁶. Così troviamo dei passi nella Sacra Scrittura che dicono: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo» (Mc 1,14-15) oppure «Questa è la vita eterna: che conoscano te» (Gv 17,3). Nei primi secoli di cristianesimo la realtà del regno di Dio era molto presente nel cuore, e nell'agire dei cristiani.

L'uomo è stato creato per il regno, per una vita autentica e piena di amore e di comunione, per una vita senza fine. Il fine dell'uomo è per la vita in tutti i sensi, per una vita vissuta e non subita. Il dono del regno è un'iniziativa di Dio che ha preferito incarnarsi, farsi uomo come uno di noi per darci una vita nuova, per riconciliarci con Dio. Questo regno promesso da Dio all'uomo è stato annunciato, proclamato, segnalato già dai profeti dell'Antico Testamento.

La storia dell'Antico Testamento, in cui Dio accompagna con la Sua santità il popolo eletto, ci indirizza verso il regno. Con la nascita di Gesù, la sua passione, morte sulla croce, risurrezione e ascensione, il regno di Dio è già presente, è una realtà.

Anche se il regno è già presente, non è ancora compiuto in questo mondo e perciò non ci sono segni esteriori di questo regno ed in questo modo coloro che lo hanno accolto e hanno creduto sanno «che il Signore è venuto, viene e verrà» e che quindi il compimento del regno di Dio è «solo nella gloria del secondo avvento quando tutti riconosceranno il vero Re del mondo»²⁷.

Schmemmann ricorda e sottolinea come era visto il regno di Dio nei primi secoli di cristianesimo per poter fare un paragone con la posizione odierna dei cristiani riguardo alla realtà del regno. Secondo il teologo Schmemmann i cristiani di oggi non sentono il regno come qualcosa di vicino e di essenziale per la vita, né

²⁵ SCHMEMMANN, *L'eucaristia*, 48.

²⁶ Cfr. SCHMEMMANN, *L'eucaristia*, 50-60.

²⁷ SCHMEMMANN, *L'eucaristia*, 52.

hanno la gioia specifica dei primi cristiani e di conseguenza il regno di Dio come chiave dell'annuncio evangelico non costituisce più «né il contenuto essenziale né la molla interna della fede cristiana»²⁸.

Questa caduta di tensione escatologica ha influenzato molto la coscienza liturgica e sacramentale dei cristiani, ed ha portato anche ad una caduta del simbolo, che non significa più qualcosa di rivelativo, epifanico, ma piuttosto qualcosa di raffigurativo²⁹. Secondo Schmemmann:

*Il simbolo per eccellenza del Regno, quello che portava a compimento tutti gli altri simboli – quello del giorno del Signore, della Pasqua, del battesimo e di tutta la vita cristiana (della “vita nascosta con Cristo in Dio”, Col 3, 3) – era l'eucaristia, sacramento della venuta del Signore risorto, mistero dell'incontro e della comunione con lui, alla sua mensa, nel suo Regno*³⁰.

Schmemmann vuole mostrare che l'impoverimento e la decadenza dell'escatologia cristiana porta con sé anche ad un decadimento della liturgia cristiana e dei sacramenti, ma intacca anche lo stretto legame che deve esistere tra la concezione del regno di Dio e quella dell'eucaristia.

Anche la chiesa deve aiutare a capire meglio sia l'escatologia cristiana, cioè ad aspettare con tensione la seconda venuta di Gesù Cristo, sia il problema del simbolo. Secondo Schmemmann, la chiesa unisce il cielo con la terra e la realizzazione di questa unione si ha nel momento in cui c'è la convocazione dell'assemblea. La forma e lo spazio della chiesa, l'iconostasi e l'iconografia e tutto l'ornamento esistente nella chiesa attestano il regno di Dio e la sua gloria.

L'icona, per esempio, è un simbolo del regno e non rappresenta qualcosa, né è una figura, ma rivela un'esperienza del cielo, si rapporta al regno. Schmemmann sostiene che il semplice fedele nel momento in cui entra in chiesa, non è interessato a spiegazioni molto dotte e sofisticate, ma ad avere la certezza che per un po' di tempo ha lasciato questo mondo per entrare in un altro.

Quest'altro mondo conferisce al semplice fedele qualcosa che difficilmente egli può esprimere, però si rende conto «che questa alterità è proprio ciò per cui vale la pena di vivere la vita, ciò a cui tendono tutte le cose e in relazione alla quale tutto esiste e si compie: il regno di Dio»³¹.

3. Il sacramento dell'ingresso

Dopo aver visto l'importanza dell'*assemblea* e del *regno* di Dio nel modo in cui Schmemmann ha inteso trattare il sacramento dell'eucaristia, si passa al

²⁸ SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 52.

²⁹ Si veda il testo del sottotitolo: “Il problema del simbolo” del presente capitolo.

³⁰ SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 54-55.

³¹ SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 60.

seguinte passo della liturgia eucaristica che parla del *piccolo ingresso*³². Nella liturgia attuale il piccolo ingresso non costituisce più l'inizio della liturgia, com'era in passato³³. Ora passo a vedere cosa precede il piccolo ingresso.

3. 1. *La grande litania*

Dopo la prima struttura dialogica della liturgia eucaristica che consiste nella confessione e nella glorificazione di Dio, inizia la *eireniká* (grande litania) con le seguenti parole pronunciate dal diacono o dal sacerdote: «In pace, preghiamo il Signore»³⁴.

L'uomo non sa pregare e neanche sa quello che in realtà è necessario per lui, perciò la chiesa ci insegna come pregare e cosa chiedere a Dio. Questa non è una preghiera del singolo individuo, ma di tutta la chiesa. La *pace* presuppone un ringraziamento della vita personale e comunitaria, una confessione dei peccati e un perdono di Dio, una riconciliazione con se stesso, con il prossimo e con Dio.

Chi prega con questo stato d'animo, è soddisfatto della sua vita ed è pronto a ricevere il sacramento dell'eucaristia. Colui che presiede l'assemblea, invita i fedeli a pregare e ha il ruolo di rafforzare la fede del popolo. Questa preghiera è dell'intera chiesa.

Noi tutti, preghiamo in Cristo, attraverso il suo Spirito secondo le parole dell'apostolo Paolo che dice: «E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abba, Padre» (Gal 4,6). Nel contesto di questa preghiera ci rendiamo conto che nulla si può aggiungere «alla sua preghiera, ma secondo la sua volontà e il suo amore siamo divenuti membra del suo corpo, siamo una cosa sola con lui e partecipiamo alla sua intercessione per il mondo»³⁵.

Segue, poi, una supplica che dice: «Per la pace dall'alto e la salvezza delle anime nostre preghiamo il Signore»³⁶. La vera pace non la troviamo sulla terra o nel mondo ma ci viene dall'alto, ci viene donata da Cristo. Si prega per quello che l'evangelo chiama *l'unico necessario*, (Lc 10,42) cioè per il regno di Dio e «la pace dall'alto» significa giustizia di Dio³⁷. Acquisire la pace è segno della nostra salvezza, ma è necessario anche per ottenere ogni virtù.

³² Per approfondimenti sull'ingresso, sulla sua evoluzione storica, sulle tre antifone che attualmente precedono il piccolo ingresso si possono consultare: J. MATEOS, «Évolution historique de la Liturgie de saint Jean Chrysostome. Première partie. De la bénédiction initiale au trisagion, §3. Les antiphones variables. L'entrée», 133-161; ID., *Celebrarea Cuvântului în Liturgia Bizantină*.

³³ In antichità la liturgia eucaristica iniziava con il piccolo ingresso. Nel corso della storia, però, il rito iniziale della liturgia fu arricchito con un altro inizio che consiste nella grande litania e nelle tre antifone che attualmente precedono il piccolo ingresso. Cfr. SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 63-67.

³⁴ M.B. ARTIOLI, *Liturgia eucaristica bizantina*, 57.

³⁵ SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 70.

³⁶ M.B. ARTIOLI, *Liturgia eucaristica bizantina*, 57.

³⁷ L'espressione «l'unico necessario» che significa avere la salvezza eterna è molto presente anche nel suo diario. Cfr. SCHMEMANN, *Biografia* 107.317 ecc. Anche gli studiosi degli scritti di Schmemann hanno visto la grande importanza che il teologo Schmemann ha dato al tema del regno di Dio: M. PLEKON, «The Church, the Eucharist and the Kingdom: Towards an Assessment of Alexander Schmemann's Theological Legacy», 119-143; R. SLENSKI, «Alexander Schmemann e la divina liturgia come Epifania del Regno», 23-28.

«Per la pace del mondo intero, per la saldezza delle sante Chiese di Dio e l'unione di tutti, preghiamo il Signore»³⁸. La chiesa prega che anche il mondo abbia quella pace che non è dell'uomo, ma di Dio ed in tal modo tutti possono essere compartecipi del regno di Dio.

Si prega per la chiesa e per coloro che stanno in essa perché possano essere dei veri testimoni di Cristo e del suo regno. Gesù dice ai suoi discepoli che sono il sale della terra e la luce del mondo (Mt 5,13-14) e questo è valido anche per i successori degli apostoli e dei discepoli di Gesù.

Pregare per la saldezza della chiesa significa tener presente nei cristiani la fedeltà alla buona novella che è stata portata da Gesù Cristo e alla vita nuova che è quella del regno di Dio. Si prega pure per l'unione di tutti perché Cristo è venuto nel mondo «per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi» (Gv 11, 2) e dunque per superare tutte le divisioni create fra gli uomini.

«Per questa santa casa e per coloro che vi entrano con fede, pietà e timore di Dio, preghiamo il Signore»³⁹. La fede, la pietà e il timore di Dio costituiscono le condizioni del nostro accesso alla preghiera della chiesa e al sacramento dell'eucaristia⁴⁰. Nel momento in cui il fedele entra nella chiesa è cosciente che va a stare un po' nella presenza di Dio e la sua sete di Dio gli fa cambiare atteggiamento per poter pregare in un modo più autentico possibile.

La grande litania continua con preghiere dove si nominano i capi della chiesa e si sottolinea l'idea di unità tra la chiesa locale e quella universale, poi si prega per il paese e per le sue autorità civili, per la città oppure anche per la comunità dove ha luogo la celebrazione eucaristica, per la mitezza del clima, l'abbondanza dei frutti della terra, per coloro che sono in viaggio, per i sofferenti, i prigionieri ecc. Questa preghiera abbraccia tutto l'universo.

La preghiera dell'*eireniká* finisce con le seguenti parole: «Facendo memoria della santissima, immacolata, più che benedetta, gloriosa sovrana la madre di Dio e sempre vergine Maria, insieme a tutti i santi, affidiamo noi stessi, gli uni gli altri, e tutta la nostra vita a Cristo Dio»⁴¹.

Tutti i fedeli, avendo come esempio la vergine Maria, sono invitati a lasciarsi nelle mani di Dio, a seguire le cose dall'alto sapendo che la vera vita si trova in Cristo e che i cristiani l'hanno ricevuta al momento del battesimo.

3. 2. *Le orazioni delle tre antifone*

Nella prassi attuale le preghiere delle antifone si leggono sottovoce e non ad alta voce come erano lette in passato perché erano ritenute preghiere di tutta l'assemblea e non solo di colui che celebra. Tali orazioni, nella prassi attuale, si leggono durante i canti delle antifone⁴².

³⁸ M.B. ARTIOLI, *Liturgia eucaristica bizantina*, 58.

³⁹ M.B. ARTIOLI, *Liturgia eucaristica bizantina*, 58.

⁴⁰ Cfr. SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 72.

⁴¹ M.B. ARTIOLI, *Liturgia eucaristica bizantina*, 58.

⁴² Cfr. SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 73-75.

Signore, Dio nostro, la cui potenza è incomparabile e la gloria incomprensibile, la cui misericordia è smisurata e l'amore per gli uomini ineffabile: tu, o Sovrano, conforme alla tua benignità, volgi lo sguardo su di noi e su questa santa casa, e concedi largamente a noi e a quanti pregano con noi la tua misericordia e la tua pietà⁴³.

Questa preghiera esprime, in modo apofatico, l'incomparabile potenza di Dio e il suo amore per gli uomini. Nella seconda preghiera si chiede a Dio di aver cura della chiesa e di coloro che la amano e si dedicano ad essa:

*Signore, Dio nostro, salva il tuo popolo e benedici la tua eredità; custodisci nella pace la Chiesa intera; santifica quelli che amano il decoro della tua casa; glorificali, in cambio, con la tua divina potenza: e non abbandonare, o Dio, noi che speriamo in te*⁴⁴.

Infine, nella preghiera della terza antifona si nota che Dio dona all'umanità nuova la conoscenza della verità e questa verità ci porta alla vita eterna:

*O tu che ci hai donato queste comuni e concordi preghiere; tu che hai promesso di esaudire le richieste quando due o tre si accordano nel tuo nome: tu, anche ora, consenti alle richieste dei tuoi servi per il loro bene, accordandoci nel secolo presente la conoscenza della tua verità e gratificandoci in quello futuro della vita eterna*⁴⁵.

Bisogna ricordare che nell'antichità, il primo atto della celebrazione eucaristica, dopo il raduno dell'assemblea era il piccolo ingresso e che la grande litania e le tre antifone costituivano un rito separato che era celebrato sotto forma di *lite*⁴⁶ che erano molto popolari a Bisanzio.

3. 3. Il piccolo ingresso: ascesa verso il Regno

Nella prassi contemporanea il piccolo ingresso «consiste nel trasportare solennemente fuori del santuario l'evangelo, e nel riportarlo passando dalle porte regali»⁴⁷. Praticamente, l'ingresso, consiste in un avvicinamento all'altare che è il centro della chiesa. Dire che l'ingresso è un'accostarsi all'altare significa che è un'elevazione.

La chiesa e la sua esperienza liturgica ci dicono che i cristiani ascendono, si elevano verso Cristo e perciò si può affermare che l'eucaristia «è essenzialmente un esodo da questo mondo e un'ascesa al cielo e l'altare è simbolo di questa elevazione e ne rappresenta la possibilità stessa»⁴⁸.

⁴³ M.B. ARTIOLI, *Liturgia eucaristica bizantina*, 59. L'orazione della prima antifona.

⁴⁴ M.B. ARTIOLI, *Liturgia eucaristica bizantina*, 63. L'orazione della seconda antifona.

⁴⁵ M.B. ARTIOLI, *Liturgia eucaristica bizantina*, 67. L'orazione della terza antifona.

⁴⁶ Si parla di una processione. Per ulteriori dettagli si veda il glossario.

⁴⁷ SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 76.

⁴⁸ SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 79.

La venerazione e la pietà dei cristiani non sono rivolte alla materia, ma a ciò che essa rivela, le santificazioni e le benedizioni delle chiese hanno lo scopo nel metterci in relazione con Dio e con la sua sacra creazione.

Tramite il peccato, l'uomo ha perso la bontà della creazione divina sottraendo il mondo a Dio e facendolo diventare mortale. Dio, però, ha salvato il mondo manifestando la sua vita e così ci mostra anche il senso della nostra vita che è quella del regno, della comunione con Dio e bisogna ribadire che la liturgia è:

Un'elevazione verso l'altare, o il trono, e un ritorno in questo mondo per testimoniare in esso che "quelle cose che occhio non vede, né orecchio udi, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano" (1 Cor 2,9)⁴⁹.

In tal modo si è notato il significato escatologico del piccolo ingresso che è un'ascesa al regno. Non solo l'ingresso ci rivela e ci porta verso il regno, verso la santità di Dio, ma tutta la liturgia. Dopo il piccolo ingresso ci si ritrova davanti a Dio che è santo, forte e immortale secondo l'inno del *trisághion*⁵⁰. Una volta arrivati a questo punto, il presbitero si rivolge verso l'assemblea e fa scendere su di essa la pace per riuscire ad ascoltare la parola di Dio.

4. Il sacramento della Parola

Nella visione di Schmemmann ci deve essere un'unione indivisibile tra l'eucaristia e la Parola di Dio⁵¹. Non si può parlare di sacramento senza accennare alla Parola che si riferisce sempre a Cristo. Questo nesso tra Parola e sacramento rende possibile l'esistenza della chiesa.

In tal modo, il Verbo di Dio raduna la chiesa e pone il sacramento come proprio compimento. Se, invece, il sacramento è separato dal Verbo di Dio rischia di essere interpretato come una magia e se la Parola è privata dal sacramento tende a diventare una mera dottrina. Il sacramento diventa una testimonianza, perché attraverso di esso si interpreta la Parola.

4. 1. Le sacre letture

Nella prassi attuale si leggono le seguenti letture: il *prokéímenon*⁵² che consiste in alcuni versetti dai salmi, "l'apostolo" che consiste in una lettura dall'epistolario paolino o dal libro degli Atti e dopo segue la lettura dell'evangelo⁵³.

⁴⁹ SCHMEMMANN, *L'eucaristia*, 80.

⁵⁰ L'inno completo è questo: Santo Dio, santo forte, santo immortale, abbi pietà di noi. Cfr. M.B. ARTIOLI, *Liturgia eucaristica bizantina*, 72.

⁵¹ Parlando della stretta unione tra il sacramento e la Parola di Dio, Schmemmann ricorda e contraddice la posizione della chiesa occidentale su questo tema. A suo parere, la visione della teologia occidentale ha ignorato questo legame esistente tra Parola e sacramento e perciò nella teologia occidentale si nota una separazione della Parola dal sacramento. Il teologo Schmemmann ricorda anche il fatto che l'interesse della teologia occidentale per la presenza reale ha sostituito l'interesse per Cristo stesso, oppure il fatto che la comunione è considerata un mezzo per ottenere la grazia, invece di essere vista come una partecipazione al calice del Signore ecc. Cfr. SCHMEMMANN, *L'eucaristia*, 85-90.

⁵² Significa "ciò che si trova prima". Per maggiori informazioni si veda il glossario.

Nell'antichità, la lettura del *prokeímenon* consisteva nella lettura di un salmo intero. Per la chiesa primaria, il salterio ha avuto una grande importanza. Le preghiere del salterio sono le preghiere di Cristo, le sue parole, e perciò queste preghiere sono anche preghiere della chiesa.

Proprio per questo i salmi trovano posto anche in altri servizi liturgici. Così, per esempio, nel mattutino del sabato santo la lettura del salmo 119 ci parla di Cristo che è «nella tomba e che ci rivela il senso della sua morte vivificante»⁵⁴. Il *prokeímenon* introduce l'assemblea al sacramento della Parola e la lettura della sacra Parola si rivolge al cuore dell'uomo che è il luogo più profondo dell'uomo e Dio deve raggiungere l'uomo proprio in questo luogo.

Dopo la gioiosa lettura del *prokeímenon* si legge "l'apostolo". Secondo Schmemmann nei primi tempi della chiesa la lettura della Scrittura comprendeva un brano vetero – testamentario, che però nella prassi attuale è assente. Questa esclusione del brano dell'Antico Testamento, la lettura –durante la celebrazione eucaristica – di alcuni frammenti precisi della Scrittura ha portato ad una ignoranza della Scrittura da parte dei cristiani ortodossi⁵⁵.

Appena finisce la lettura dell'apostolo segue il canto "Alleluia" durante il quale, nel passato, si incensava l'assemblea e l'evangelo. Attualmente l'incenso viene diffuso durante la lettura dell'apostolo. È importante sottolineare l'importanza del canto "Alleluia" che trova le sue origini nella preghiera giudaica, e nell'esperienza liturgica cristiana fa parte del genere di uno *canto melismatico*⁵⁶.

Prima della comparsa di una ricca innologia e delle varie melodie musicali presenti oggi nella liturgia, come sono *i tropari, le stichere, le kontakie*⁵⁷ e altri canti, questo *canto melismatico* «veicolava l'esperienza liturgica come contatto reale con il trascendente, come ingresso nella realtà ultraterrena del regno»⁵⁸.

Schmemmann vuol dire che "l'Alleluia", nelle origini della liturgia cristiana non era una semplice parola, ma aveva una posizione privilegiata, era come un profondo saluto, oppure come una conferma di un fatto, una reazione ad una manifestazione. Il termine "Alleluia «si può tradurre con "Dio sia lodato!", ma questo contenuto semantico non lo esaurisce né lo esprime completamente, perché

⁵³ Per quanto riguarda l'evoluzione delle letture della liturgia eucaristica si può consultare J. MATEOS, «Évolution historique de la Liturgie de S. Jean Chrysostome. Deuxième partie §2. Les lectures», 305-325.

⁵⁴ SCHMEMMANN, *L'eucaristia*, 96.

⁵⁵ In questo contesto Schmemmann è critico con la scelta della chiesa ortodossa riguardo alle sacre letture. Nell'arco dell'anno liturgico della chiesa ortodossa i brani scritturistici rimangono sempre gli stessi. La chiesa ha concepito un modo per mettere dei brani scritturistici in ogni domenica e festa dell'anno liturgico e questi brani non cambiano mai. In questo modo colui che si reca in chiesa sente sempre gli stessi brani. In tal modo nella chiesa ortodossa la preghiera *Akáthistos* fatta alla vergine Maria è più popolare della sacra Scrittura. Cfr. SCHMEMMANN, *L'eucaristia*, 96-100.

⁵⁶ Si tratta di una specifica struttura musicale. Per maggiori informazioni si veda il glossario.

⁵⁷ Si veda il glossario.

⁵⁸ SCHMEMMANN, *L'eucaristia*, 98.

l'Alleluia è un moto spontaneo di gioia e di lode, suscitato dalla manifestazione del Signore, è una reazione alla sua venuta»⁵⁹.

“L'Alleluia” precede la lettura del vangelo perché prima dell'ascolto della Parola, c'è stata la manifestazione di Dio nell'assemblea ecclesiale che apre il cuore e l'intelligenza di quest'assemblea.

4. 2. La ricezione della Parola

Secondo il teologo Schmemmann, ciò che si è letto dalla Sacra Scrittura bisogna comprenderlo e accoglierlo. Per ottenere questi effetti, l'omelia fatta dal presbitero deve essere legata alla lettura della Scrittura. Un'autentica predicazione presuppone la fede nello Spirito Santo presente nel mezzo dell'assemblea.

Le omelie devono essere fatte sul vangelo stesso, e non su un testo preciso. L'annunciazione del vangelo deve essere fatta nella chiesa, nella quale è presente lo Spirito Santo, cioè bisogna testimoniare Gesù nello Spirito Santo. L'usanza della sapienza umana in una predicazione conta poco, anche se si proclamassero delle verità molto positive e per questo colui che insegna:

*parla “non con un linguaggio suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali”, e colui che riceve l'insegnamento lo fa nello Spirito Santo. Infatti, “l'uomo naturale non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle” (1Cor 2,11-14)*⁶⁰.

In tal modo l'ambone della chiesa non è il luogo dei discorsi privilegiati della sapienza umana, ma il posto nel quale si compie il sacramento della Parola. Schmemmann sostiene che l'interpretazione della Scrittura deve essere affidata alla chiesa perché solamente «nel sacramento della Parola, realizzato dall'assemblea ecclesiale, lo Spirito Santo continua incessantemente a rendere vivente la parola della Scrittura per trasformarla in Spirito e vita»⁶¹. Si può affermare perciò che:

*La teologia autentica della chiesa è radicata nel sacramento e nell'assemblea così intesi: in essi è lo Spirito di Dio a istruire la chiesa stessa, e non qualcuno dei suoi singoli membri, nella pienezza della verità. Perciò ogni lettura personale della Scrittura deve fondarsi su quella della chiesa. Al di fuori dell'intelligenza della chiesa e della sua vita divino - umana non si può né intendere né comprendere correttamente la Scrittura*⁶².

5. Il sacramento dei fedeli

Dopo la lettura del vangelo, segue la “litania intensa” oppure l'*ecténia*⁶³ che è una parte della liturgia eucaristica e contiene una serie di intenzioni (sono le

⁵⁹ SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 99.

⁶⁰ SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 105-106.

⁶¹ SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 104.

⁶² SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 104.

⁶³ Segue subito dopo il vangelo. Per altri dettagli si veda il glossario.

stesse intenzioni della grande litania) e una preghiera speciale per coloro che in passato si preparavano al sacramento del battesimo, cioè per i catecumeni⁶⁴.

Ciò che è importante e che non deve essere mai dimenticato è che l'intera chiesa e l'intera assemblea partecipano all'eucaristia. La celebrazione non è solo del presbitero come ci si è abituati a supporre nella concezione moderna. Tutti i cristiani devono sapere che:

l'eucaristia è per sua natura un'assemblea della chiesa a porte chiuse, nella quale tutti, fino all'ultimo, sono consacrati, tutti celebrano, ognuno al proprio posto, nell'unica teurgía ecclesiale. [...] a officiare non è il clero, e neanche il clero con l'aggiunta dei laici, ma è la chiesa che queste due componenti concorrono a formare insieme e della quale manifestano la pienezza: è la chiesa che celebra⁶⁵.

L'espressione «noi tutti fedeli»⁶⁶ che sentiamo nella liturgia vuole parlarci proprio di questa universalità dei cristiani nella chiesa⁶⁷. Nella chiesa nessun cristiano è subordinato ad un altro, ma tutti quanti a Cristo. Il salvatore del mondo e dell'uomo è Cristo e nulla si può aggiungere alla sua opera.

La chiesa è il corpo di Cristo e in ogni liturgia va incontro a lui e al suo regno. In questa nuova vita donataci da Cristo tutti siamo diventati creature nuove (2Cor 5,17) e chiamati a condividere nel regno la sua pienezza e la sua perfezione. Nessuno di noi è stato degno di partecipare a questa perfezione, ma il sacrificio di Cristo, compiuto una volta per tutte, continua senza sosta a darci la possibilità della comunione con il Salvatore.

La liturgia eucaristica ci fa vedere che è stato Cristo a salvarci e a benedirci e ci invita a seguire la sua opera, perché l'unico modo per salvarci è il dono della nostra vita a Cristo «che ci ama e ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue, che ha fatto di noi un regno di sacerdoti per il suo Dio Padre» (Ap 1,5-6). L'assemblea eucaristica si raduna proprio per compiere questo ministero.

⁶⁴ Per l'evoluzione storica della "litania intensa" si può vedere J. MATEOS, «Évolution historique de la Liturgie de S. Jean Chrysostome. Deuxième partie §3. Les prières litaniques après l'évangile», 97-122.

⁶⁵ SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 118.

⁶⁶ Cfr. M.B. ARTIOLI, *Liturgia eucaristica bizantina*, 80.

⁶⁷ Parlando dell'universalità dei battezzati, padre Alexander, ricorda il distacco creato tra il clero e i laici che porta a delle conseguenze poco felici per la chiesa. Cfr. SCHMEMANN, *L'eucaristia*, 118-126.

STUDIA PHILOSOPHICA

**IL TESTIMONE GEO JOSZ: LETTURA DIN UNA LAPIDE IN VIA
MAZZINI DI GIORGIO BASSANI**

GABRIELA LUNGU

SUMMARY. *The Geo Josz Testimony: The Reading of Giorgio Bassani Tombstone on Via Mazzini.* It's been ten years since April 2000 when Giorgio Bassani "è andato là donde non si torna". Close to this anniversary, it seemed opportune to pay tribute to this great writer of the Italian literature, presenting his real masterpiece: *Una lapide in via Mazzini*. This work unifies in itself the essence of the Bassani's narration to the real and fictional Ferrara, the time after the war with profound roots in the interwar period with the racial law, the image of the lost Hebrew, the solitude and the tragic. The story was published in 1952, but it was republished in his final form only in 1980.

Keywords: tombstone, time, Giorgio Bassani, Geo Josz, testimony.

"Geo Josz è morto, è andato là donde non si torna, ha visto un mondo che soltanto un morto può aver visto. Miracolosamente poi torna. Torna di qua. E i poeti, loro che cosa fanno se non morire, e tornare di qua per parlare".

Giorgio Bassani

Quasi dieci anni fa, nell'aprile del 2000, Giorgio Bassani "è andato là donde non si torna". Vicini dunque a una tale ricorrenza mi è sembrato doveroso omaggiare questo grande della letteratura italiana parlando di un suo vero capolavoro: il racconto *Una lapide in via Mazzini*, opera che racchiude in sé l'essenza della narrativa bassaniana. Il mondo di Bassani è tutto qui: la Ferrara reale e quella finzionale, il tempo del dopoguerra con radici profonde in quello di prima della guerra con le sue atroci leggi razziali, il diverso come incarnazione dell'Altro, la figura dell'ebreo errante, lo sguardo dall'alto, la solitudine e il tragico ecc.

Il racconto fu pubblicato per la prima volta su "Botteghe Oscure" nel 1952, però come è ben saputo Bassani aveva l'abitudine di ritornare sui suoi scritti in una ricerca ossessiva della parola più adatta, della frase più bella, dunque anche questa

opera come tutte le altre fu più volte “ritoccata”, dalla prima pubblicazione in volume, nel 1953, a quella definitiva del '80, passando per le edizioni del '73 e '74.

Una lapide è la storia di Geo Josz, “*unico superstite dei centottantatré membri della comunità israelitica che i tedeschi avevano deportato in Germania*”¹, che fa la sua apparizione a Ferrara nell’agosto del 1945, ritornato dal campo di concentramento di Buchenwald, esattamente nel momento in cui sul muro della sinagoga di via Mazzini veniva collocata una lapide. Fra i nomi iscritti su questa c’è anche quello di Josz e scopriamo subito che per la città sarebbe stato più comodo che lui fosse morto e non vivo. Inizia così un lungo braccio di ferro tra il superstite e la città, tra Geo che voleva ricordare e la città che voleva dimenticare. Quest’ultima lo riceve all’inizio con incredulità e sospetto, anche perché il suo aspetto non era sicuramente quello di un a persona rientrata da un campo di concentramento. E i “bravi signori” ai quali si rifaceva l’opinione pubblica ferrarese suggeriscono che Geo avrebbe fatto bene “*a spiegare come mai fosse talmente grasso. Dato che di un edema di fame non si era prima di ora sentito parlare (si trattava di una balla, era chiaro, messa in giro proprio da lui, il principale interessato), la sua grassezza poteva significare due cose: o che nei campi di concentramento tedeschi non si soffriva di quella gran fame che la propaganda sosteneva, oppure che lui era riuscito, e chissà a che prezzo, a godersi di un trattamento tutto speciale, di riguardo*” (p.123). Poi piano, passato il primo momento di sgomento e quasi di paura, gli stessi signori manifestano una mielosa benevolenza dimostrandosi disposti ad ascoltare i racconti che Geo aveva portato con sé dal campo. Loro “*erano lì, a sua disposizione, tutti orecchi per ascoltare. Raccontasse; e loro - anche per farsi perdonare d’averne talmente tardato a riconoscerlo, cercando in pratica di respingerlo, di escluderlo una volta di più -, loro non si sarebbero mai stancati di stare a sentirlo, disposti a rinunciare addirittura al pranzo*”² (p.104). Però Geo non sa contenersi e non cessa mai di raccontare; in qualsiasi momento e in qualsiasi luogo, davanti a qualsiasi persona i suoi racconti sull’orrore dei campi si fanno sentire. E così diventa insopportabile per i suoi concittadini i quali cominciano a evitarlo, anzi a respingerlo sempre di più finché un bel giorno Geo, probabilmente incapace di portare avanti questo braccio di ferro con la città, sparisce.

Come sempre Bassani parte nella stesura del suo racconto da un fatto vero perché diceva lui: “*Io voglio realizzare un’arte che non si arroghi nessuna pretesa privilegiata di fronte alla vita, un’arte che sia semplicemente un’imitazione della vita*”. In *Una lapide* realtà storica e finzione poetica si intrecciano, si sorreggono, si sostituiscono. “*La storia di Geo Josz è realmente accaduta, racconta Bassani in un’intervista. Io l’ho attribuita a un personaggio di fantasia: Geo Josz, appunto,*

¹ Giorgio Bassani, *Il romanzo di Ferrara*, Mondadori ed., col. Scrittori del Novecento, Milano, 2000, p. 98. D’ora in poi le citazioni faranno riferimento a questa edizione.

² Ancor una volta si fa palese la sottile ironia di Bassani, presente spesse volte nelle sue pagine, “*une ironie froide et frémissante, à la fois*” (Mario Fusco, *Le monde figé de Giorgio Bassani*, in *Critique*, ottobre, p.3.)

che non è mai esistito. Sennonché ho avuto un cugino che è stato ad Auschwitz e da Auschwitz è ritornato."³

Dunque esisteva la storia ed esisteva una persona che l'aveva vissuta. Ritornare dai campi di concentramento dove sono morti centottantatré ebrei ferraresi non era sicuramente una storia da poco, però inventare un conflitto con una città intera, fare di questa città un vero personaggio, raccontare tutto senza un grido, con pudore, rispetto e delicatezza sono elementi tipicamente bassaniani.

Una lapide è dunque la storia di un'incomprensione, dell'incapacità di accettarsi e di accettare l'altro, di un irriconoscimento iniziale trasformato pian piano in disagio e finalmente in intolleranza totale.

Il tempo. Dal punto di vista temporale significa la chiusura di una lunga storia di opressione e sofferenza aperta con **Una notte del '43, Gli occhiali d'oro e il giardino dei Finzi-Contini**, perché la storia di Geo inizia alla fine della guerra, nell'agosto del 1945. Ho affermato già da un'altra parte che l'aspetto più interessante della narrativa bassaniana è costituito dal tempo, dall'uso che lo scrittore ne fa. Più volte Bassani aveva dichiarato che la sua intenzione era prima di tutto quella di recuperare un tempo storico, ma anche di dare l'idea di un tempo oggettivo, di un tempo reale. Ecco perché in qualsiasi opera bassaniana si nota sempre un intreccio perfetto fra questi due tempi: quello della storia e quello della realtà che non coincidono necessariamente. La straordinaria importanza che ha il tempo nelle opere bassaniane si può accertare anche dal fatto che in quasi tutte la parola o la frase con la quale inizia il racconto fa un riferimento al tempo. Anche il racconto in discussione a prescindere dal titolo in cui esiste la parola „lapide” - oggetto destinato a ricordare -, la prima parola è un avverbio di tempo „quando”. L'andamento del tempo è apparentemente lineare, seguendo il filo di un racconto-ricordo, in cui i diversi momenti dell'azione si intrecciano, vengono ripetuti, vanno in avanti o ritornano indietro. E se l'inizio è chiaramente dichiarato : agosto del 1945, la fine del passaggio di Geo Jozs a Ferrara si perde in un imprecisato mese del 1948.

Si è parlato spesso de **Il Romanzo di Ferrara** come di „una ricerca del tempo perduto”. Bassani però non era d'accordo con questa definizione, perché, affermava lui, una simile ricerca „è inevitabile per ogni artista, che non può non riandare indietro alle proprie origini. La confessione, l'arte nascono sempre da un viaggio nel tempo, e quindi nello spazio (...); il tempo non è perduto, è il mio tempo, la ricerca è solo un tentativo di andare indietro nel tempo per spiegare il me di adesso”⁴.

Però prima di recuperare se stesso Bassani ha cercato di recuperare il volto e il tempo della sua città, il passato di questa. La realtà di cui si è occupato, prevalentemente quella del 1938 – l'anno delle leggi razziali – sembra semplice,

³ Intervista con Davide di Camilli.

⁴ Anna Dolfi, *Tre interviste sul tempo (Bassani, Bilenchi, Bonsanti)*, in „Il Contesto”, n. 4-5-6, 1976, pp. 23-33.

invece è – lo dice lo scrittore stesso – molto complicata. E diventa complicata anche sul piano narrativo dal punto di vista temporale, perché gli eventi raccontati sono accaduti da poco o da molto tempo e allora si può raccontare solo „*quel poco che il cuore ha saputo ricordare*”.

Ecco perché nelle opere bassaniane non esiste uno sviluppo cronologico, ma un susseguirsi di eventi in un ordine impreciso che riescono a costruire fino alla fine l'insieme.

La storia di Geo Josz ha un collocamento temporale molto preciso all'inizio: „agosto del 1945” e anche se il narratore si propone di „procedere con ordine” questo succede solo apparentemente, perché durante il racconto alla storia principale si aggiungono altre piccole storie, si fanno passi indietro o in avanti, si ripetono alcuni eventi (come quello dello schiaffo dato da Geo al conte Scocca). Però è questo l'andamento della memoria, la memoria non è mai lineare e Bassani lo sa benissimo.

Lo spazio. La storia di Geo Josz accade a Ferrara, palcoscenico per quasi tutte le opere bassaniane, che assume in questo racconto anche il ruolo di coprotagonista.

È chiaro che il narratore Bassani è stato condizionato dalle sue radici, dalla sua origine etnica, ma anche dalla città nella quale ha passato gran parte della sua adolescenza e dalla sua giovinezza, Ferrara appunto, un città di provincia collocata nella pianura padana, una città di confine, curiosa, chiacchierona, ma anche colta, severa, estrema, che fa trasparire nei suoi tratti architettonici tutti questi caratteri.

Nei suoi primi scritti la città veniva indicata con una semplice **F**. “*Andare dalla F. indeterminata alla Ferrara in tutte le sillabe mi è costata tutta la vita*” affermava lo scrittore nel 1981. Pasolini vedeva in questo dettaglio della sostituzione un importante simbolo, “*il gesto di un uomo che prima non poteva oggettivamente guardare in faccia la realtà, perché perseguitato escluso, indegno di vivere, e di un letterato che istituzionalizzava tale stato di impotenza attraverso l'adozione dei canoni ermetici con la loro oscurità e il loro universo*”.⁵

In **Una lapide** Ferrara esiste già con il suo nome scritto per intero. Ed esistono anche le sue strade, i posti prediletti, spesse volte descritti con minuzia di particolari. Per esempio Geo stabilisce ad un certo momento il suo “*quartier generale al Caffè della Borsa in corso Roma*” o cammina incessantemente su “*strette viuzze mezze al buio come via Mazzini, via Vittoria, via delle Volte e simili*”. Esiste però anche uno spazio privilegiato: la casa paterna di Geo. Presa in possesso dai partigiani, dopo essere stata occupata durante la guerra dal Comando della Brigata Nera, l'abitazione diventa, prima che i suoi indesiderati inquilini sloggiassero, una specie di osservatorio per Geo. Isolato in una specie di torretta che diventa la sua stanza per un certo periodo, questo dà agli altri la sensazione di

⁵ P.P. Pasolini, *La storia di Bassani comincia con un dubbio: F o Ferrara?*, in „Tempo”, 8 feb. 1974.

esserci sempre presente e “*magari, come attestava la luce della lampada a petrolio che lui teneva accesa dal primo imbrunire fino all'alba, magari sempre all'erta, anche di notte, ormai non c'era da stare tranquilli nemmeno un momento*”.

In questo l'atteggiamento di Geo è simile a quello di Pino Barilari, il protagonista di **Una notte del '43**. La loro presenza in uno spazio trovatosi in un caso sopra il cortile, nell'altro sopra la strada, il loro sguardo dall'alto, ha la funzione di un ammonimento, di un tener sveglia la memoria. E questo spazio chiuso offre loro protezione e si trova in perfetta opposizione (almeno per Geo) con l'esterno che diventa sempre più minaccioso.

“*Non è difficile descrivere Ferrara - diceva Alfred Andersch⁶ - è stata descritta a meraviglia e spesso in poche righe. Molto difficile è, però, raccontare di Ferrara*”.

Bassani sa fare questo. Sa raccontare Ferrara, le sue strade, i suoi caffè, il suo castello, la farmacia di Pino Barilari e la casa di Geo Josz. Lo fa spesso volte con minuzia di particolari, ricreando su uno spazio reale lo spazio finzionale, quello in cui i suoi personaggi si muovono e agiscono. Esiste anche qui come sempre nella narrativa bassaniana un sottile gioco fra dentro e fuori.

Però in **Una lapide** Bassani vuole di più per la città. Ecco cosa afferma nel suo saggio **Le parole preparate**:

“(...) *qui la città, Ferrara, era sottratta decisamente al ruolo di comprimaria importante, eppure ancora un po' mitica, non appieno scandagliata e tirata fuori, quale appariva nella **Passeggiata**. Sul proscenio, a tener testa al protagonista, a dividere insieme con lui le luci della ribalta c'era anche lei, la città*” (p.998).

Dunque un aspetto molto interessante di questo racconto è la trasformazione della città da semplice palcoscenico in protagonista, che occupa tutta la scena e chiede per se stessa una parte altrettanto importante da recitare come quella di Geo Josz. Si istaura fra i due protagonisti „*una specie di segreto rapporto dinamico.(...) Pian piano lui dimagriva, si asciugava, riassumendo gradatamente, a prescindere dai radi capelli bianchi, di una canizia assoluta, d'argento, un volto che le guance glabre rendevano ancor più giovanile, addirittura da ragazzo. Ma dopo che furono rimossi i cumuli più alti di macerie e si fu sfogata una iniziale smania di cambiamenti in superficie, anche la città veniva a poco a poco ricomponendosi nel profilo assonnato, decrepito, che i secoli di decadenza clericale, succedutisi di colpo ai remoti e feroci e gloriosi tempi della Signoria ghibellina avevano ormai fissato in maschera immutabile. Ogni cosa girava, insomma. Geo, da un lato; Ferrara e la sua società (non esclusi gli ebrei scampati al massacro) dall'altro lato*” (p.110).

E così la città ridiventa ciò che era stata prima della guerra, ma non può accettare che qualcuno le ricordi la colpa di aver mandato nei campi di concentramento alcuni dei suoi figli. Si ripete dunque nel suo rapporto con Geo la

⁶ *Passeggiata a Ferrara (Sulle tracce dei Finzi-Contini)*, in “Ferrara”, edizione Renzo Renzi, Alpha, Bologna, 1969, p. 229.

situazione creata nel '38 con la promulgazione delle leggi razziali. Geo viene per la seconda volta evitato, allontanato dai caffè, dai circoli privati, addirittura non viene ricevuto più nemmeno nel bordello. Il suo isolamento è totale, la sua solitudine atroce.

Ed eccoci arrivati a uno dei motivi più importanti presenti in questo racconto: **l'immagine dell'Altro**. In Bassani l'altro è sempre un diverso (sia lui ebreo - Geo, la famiglia Finzi-Contini - oppure omosessuale - dottor Fadigati - oppure malato - Pino Barilari - oppure militante socialista - Clelia Trotti). E come tale finirà per essere escluso). Una diversità vissuta in prima persona, che lo scrittore doveva raccontare per poterla esorcizzare, per uscirne fuori, come confessa in un'intervista: *“Io punto sulla mia diversità, quella di ebreo insomma, dalla quale sono venuto via”*.

Bassani è uscito, però i suoi eroi sono rimasti nella gabbia di un condizionamento sociale, politico, morale, isolati per loro scelta (i Finzi-Contini) o allontanati, spinti fuori dai piccoli cerchi delle comodità cittadine (dottor Fadigati, gli israeliti, Clelia Trotti).

Il caso di Geo Jozs è ancor più complesso in quanto la sua esclusione non avviene perché ebreo. La sua diversità è quella di voler essere a tutti i costi il testimone di un'atrocità: la deportazione e l'uccisione degli ebrei ferraresi nei campi di concentramenti nazisti.

La sua funzione dunque è quella di impedire l'oblio Geo Jozs potrebbe non esistere neanche. Potrebbe essere soltanto la coscienza della città che si sente in colpa. La sua apparizione *“da profondità sottomarine”*, il suo venir *“da molto lontano, da assai più lontano, di quanto non venisse realmente”* e la sua sparizione, tale quale come un personaggio di romanzo sosterebbero una simile interpretazione.

Geo Jozs illustra l'immagine più spettacolare e più complessa dell'**Altro** bassaniano. Il suo situarsi di fronte all'Io molteplice (la collettività ferrarese) non dovrebbe essere conflittuale: apparentemente Geo Jozs non può essere accusato di nessuna colpa. Anzi. L'unico superstite dei centottantatré ebrei deportati dai tedeschi in Germania sarebbe dovuto essere al suo ritorno a Ferrara onorato e riverito. Però in realtà Geo Jozs ha un sacco di colpe. Prima di tutto quella di essere ritornato *“quando nessuno più l'aspettava”*, sbagliando clamorosamente tempo e posto: *“sarebbero bisognati tempi diversi, una diversa città”*, questo è il commento secco suscitato dalla sua apparizione.

Nella sua opera ***L'essere e il nulla*** Sartre afferma che la forma attraverso la quale si prende coscienza dell'altro è il suo sguardo *“ogni sguardo diretto verso di me si manifesta collegato all'apparizione di una forma sensibile nel mio campo percettivo”*⁷.

Il riconoscimento di Geo Jozs, la sua “investitura” come **altro** si fa attraverso la parola rivolta a suo zio Daniele. Dunque per essere riconosciuto Geo Jozs deve riconoscere lui per primo: *“«Con quella barbetta ridicola, caro zio*

⁷ Vedi J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 327 e ss.

Daniele, quasi non ti riconoscevo». Frase, questa sua, che avrebbe subito dovuto essere considerata come rivelatrice. E non soltanto della sua identità.” (p.99).

Una volta riconosciuto, Geo continua ad essere colpevole perché il suo aspetto è ben diverso di quello di un ex internato nei campi di sterminio. E finalmente la colpa più grave di tutte è proprio la sua presenza che ricorda agli altri il fatto di aver accettato tacitamente che molti dei loro concittadini fossero mandati nei campi di concentramento.

Assistiamo ad un incontro-scontro in cui ognuno dei due protagonisti, come afferma René Girard⁸, vede nell'altro un persecutore. Tutte le loro relazioni sono simmetriche, però in una simmetria alla rovescia: se Geo Josz non è disposto a dimenticare, la città non vuole più ricordare. Se la città comincia a ricomporre il suo aspetto di una volta, Geo ritorna a indossare i cenci con i quali era arrivato da Buchenwald. “Fra ribellione e colpa esiste un rapporto di necessità”, affermava Girard e il racconto di Bassani illustra perfettamente quest'idea. La ribellione di Geo, il fatto di non accettare l'oblio, non fa altro che mettere in evidenza la colpa della città.

Ed ecco che a un certo momento nessuno è disposto più ad ascoltarlo. “*Il tempo aveva lavorato a suo svantaggio. Adesso non c'era più nessuno che non gli si tenesse alla larga, che non lo sfuggisse come un appestato*” (p.120). Geo Josz, escluso da tutti i posti pubblici che più o meno contavano, come era già successo nel '38, “*si decise di abbandonare la partita. Tale quale come il personaggio di un romanzo scomparve all'improvviso*” (p. 124).

Geo Josz, quello che non voleva dimenticare e non lasciava nemmeno gli altri a dimenticare, incuteva nei suoi concittadini una paura: quella di dover rispondere a delle domande e scoprire forse chi erano loro in realtà. Geo Josz è il rimorso, è una persecuzione morale, davanti alla quale non avrebbero mai potuto nascondersi.

Un'altra caratteristica estremamente interessante di questo personaggio bassaniano è a mia opinione quella di incarnare per un certo verso i tratti di un personaggio mitico della letteratura universale: *l'ebreo errante*.

La *fabula* dell'ebreo errante risale nel Medioevo e sotto forma scritta si incontra nelle cronache dei monaci del Duecento⁹. Mi permetto di ricordarla in breve: mentre sale il Golgota con la croce sulle spalle, Gesù si ferma un attimo per riposarsi accanto alla porta di un ebreo, il quale rifiuta di aiutarlo, anzi lo prende in giro dicendogli che sicuramente non poteva essere lui mandato da Dio. L'ebreo si sbaglia, fa un errore e per questo viene punito a errare sempre nell'attesa del Secondo Evento. La leggenda, che ovviamente nasce anche grazie all'ambivalenza del termine *errare* che significa sbagliare ma anche girovagare, vagabondare,

⁸ *Minciună romantică și adevăr românesc*, ed. Univers, București, 1972, p. 115.

⁹ Cf. Ester Fintz Menascé, prefazione a *L'ebreo errante*, Istituto Editoriale Universitario, Milano, 1993.

muove i primi passi in Italia, Francia e Inghilterra e conosce una vasta popolarità soprattutto nel Quattrocento, dopo la cacciata degli ebrei della Spagna e l'inizio del loro girovagare in Europa. Il mito dell'ebreo errante ha attraversato i secoli fino ai giorni nostri e le opere letterarie che l'hanno come protagonista non sono poche. L'ultima di qui ho conoscenza è il romanzo di Jean d'Ormesson, *Histoire de Juif Errant*, che risale al 1990.

Perché mi è sembrato che Geo Josz potesse essere l'incarnazione di questa figura? Prima di tutto perché uno dei nomi con i quali veniva indicato l'ebreo errante nei primi scritti era Joseph. Joseph – Josz. La sua apparizione, che spesso provocava spavento, era quella di un mendicante barbuto, vestito di stracci e portando segni visibili di sofferenza. Quando fa la sua apparizione a Ferrara, dopo gli anni passati nel campo di concentramento, Geo è “ricoperto di cenci”, e comincerà a rivestirli nel momento in cui nel momento in cui inizia il suo girovagare per le strade di Ferrara con il compito non dichiarato ma molto palese di allontanare la dimenticanza della città.

L'ebreo errante veniva non si sa da dove e andava non si sa dove. Anche Geo Josz: “*Veniva da molto lontano, da assai più lontano di quanto non venisse realmente*” è il commento emblematico del narratore. Per sparire, quando si rende conto che per lui la partita è perduta, “*Tale quale come il personaggio di un romanzo*”. Un'altra caratteristica del mitico ebreo errante è “*l'irrequietezza, il perenne senso di insoddisfazione e di ansia che accompagna il suo vagabondare*”. Sembra in tutto e per tutto il ritratto di Geo Josz. Se lo consideriamo invece come simbolo della condizione umana moderna, tale ritratto si addice a quasi tutti i personaggi bassaniani.

Personaggi soli, isolati, tragici. Solitudine isolamento frattura morte – intesi come temi convergenti – s'incontrano in Bassani nel tragico, ma un tragico palesemente incompleto, che sorprende, osserva, rispetta il più delle volte solo alcuni aspetti, alcune esigenze, alcune configurazioni del tragico inteso in senso classico. Forse è solo una provocazione da parte dello scrittore, perché lo scopo delle storie bassaniane non sembra essere l'effetto tragico propriamente detto. Il suicidio di Edgardo Limentani, quello del dottor Fadigati, la scomparsa di Geo Josz sono importanti più che altro come espressioni dell'elemento tragico insito in una esistenza al di fuori della norma.

Bassani non è dunque interessato dell'effetto tragico. In *Una lapide* lo scrittore pratica anche una forma intermedia di tragico: il tragico a fine incerta, perché visto che Geo scompare, si perde nel nulla, non è possibile verificare la chiusura del processo tragico¹⁰.

¹⁰ Faccio ovviamente riferimento al processo tragico descritto da Johannes Volkelt in *L'estetica del tragico*, un processo tripartito: la preparazione tragica, la comparsa e l'intensificazione del tragico, la disgrazia tragica.

Contemporaneamente con “l’agonia” di Jozs un altro personaggio, beckettiano stavolta, Vladimir, sta discutendo con Estragon: “Domani ci impicchiamo. Se non viene Godot. E se viene? – Saremo salvi”. Sullo sfondo di questo richiamo a Beckett si può forse delineare meglio la specificità bassaniana; i punti comuni si incontrano in quella incertezza dell’esistenza, manifestata sia dai personaggi di Bassani che da quelli di Beckett, esseri chiusi, senza passioni, dei veri e propri sociopatici, passati attraverso un’esperienza cataclismica dell’umanità, in attesa del proprio cataclisma, della propria catastrofe finale. Una riduzione dell’umano che si evolve verso il grottesco in Beckett (i cui personaggi si trasformano in marionette) e verso il tragico in Bassani.

Talora anche l’intervento della fatalità può essere considerato non come determinante ma come ausiliario sulla strada percorsa dal personaggio verso la solitudine. Per Geo Jozs questa strada comincia nel momento in cui, tornato da una solitudine feroce, quella dei campi di concentramento nazisti, rientra in una società che non lo accetta perché egli continua a ricordarle le colpe. Ripercorrendo il cammino verso “un’altra solitudine” Geo continua a ricordare. Perché Bassani continua a ricordare. E perché noi continuiamo a ricordare.

È questo il motivo per il quale abbiamo richiamato oggi l’attenzione su Bassani e su una delle sue più belle e più toccanti storie.

L'EFFICACIA DIALOGICA DEL VIRTUALE. L'IPERTESTO QUALE MULTIDIMENSIONALE ESPRESSIONE DEL REALE

ROSA MARIA MARAFIOTI

SUMMARY. *The Dialogante Efficiency of the Virtual. The Hypertext as the Multidimensional Expression of the Real.* In a historical period during which the human being seems not to be able to control the effects of his technology power on nature, diminished to a manipulable resource, it worth's to reflect on the necessity of restraining the science applications. The techniques was created to upgrade the "reasonable animal" existence in his fighting with the natural forces, but it revealed in time something different from a simple controllable instrument in man's hands. So, it is an emergency that the human being starts to use his specific activity, his thinking, so that he would inaugurate a meditation on the essence of the new technologies.

Keywords: efficiency, virtual, multidimensional, real, knowledge.

Introduzione

In un periodo storico in cui l'uomo sembra non riuscire quasi più a controllare gli effetti del proprio potere tecnologico sull'intera natura, che ridotta a risorsa manipolabile e sempre di nuovo utilizzabile in un'infinita e anonima catena di montaggio si ribella oggi, mostrando il suo fondo incontrollabile e mai totalmente accessibile in modo spesso devastante, è opportuno riflettere sulla necessità di porre dei limiti alle applicazioni della scienza. Nata per migliorare l'esistenza dell'*animal rationale* in lotta contro gli elementi naturali, la tecnica si è infatti rivelata qualcosa di diverso da un semplice strumento completamente controllabile nelle mani dell'uomo, richiamando l'attenzione sull'urgenza che questi eserciti l'attività che gli è più peculiare, il pensiero, per inaugurare una meditazione sull'essenza stessa delle nuove tecnologie, grazie alla quale esse possano venire adoperate conformemente a un progetto significativo di tipo globale.

Tra le varie scienze naturali quella che sembra occupare più di ogni altra una posizione di confine è la cibernetica. Indagando i principi di funzionamento di macchine in grado di simulare le funzioni di organismi viventi e in particolare del cervello umano, la cibernetica potrebbe assecondare il titanismo di un uomo desideroso di pianificare e costruire artificialmente anche i suoi stessi processi intellettuali, oppure potrebbe porsi al servizio di questi ultimi, rivelandosi un valido strumento di controllo delle altre scienze naturali. Alla realizzazione di questa seconda possibilità giova sicuramente una determinazione dell'informatica – parte della cibernetica che studia la natura e l'elaborazione dell'informazione mediante

apparecchi elettronici – come quella scienza da cui prendere le mosse per gettare un ponte tra le discipline che si concentrano sulle strutture quantitative della realtà e quelle che si occupano dei suoi aspetti socio-culturali, qualitativamente caratterizzati.

Per la maturazione di questa concezione della scienza dell'informazione è sicuramente d'ausilio l'informatica umanistica, nuova disciplina sorta dal dialogo tra scienze della natura e scienze dello spirito, al fine di ricomporre l'indissolubile unità del reale. Strumento fondamentale dell'informatica umanistica è l'ipertesto. Nato dall'incontro tra tecnologie elettroniche e cultura letteraria, esso può fungere da metafora della struttura tanto naturale quanto spirituale di tutto ciò che esiste.

Ripercorrere la genesi dell'ipertestualità, porre in evidenza il carattere performativo e nel contempo dialogico dell'ipertesto, schizzarne le diverse tipologie, esaminare i nuovi problemi che la scrittura ipertestuale pone in campo letterario, per individuare infine nell'ipertesto il simbolo dello stesso modo di attuazione di un pensiero che riscopre la propria umanità nel rispetto dell'alterità, vuol dire pertanto contribuire a una migliore definizione delle modalità di comunicazione e del ruolo dello stesso uomo nel mondo.

§ 1. L'informatica umanistica

Si rende oggi sempre più manifesta la necessità che le cosiddette “due” culture, la scientifica e l'umanistica, stringano una “nuova alleanza”¹ che reinstauri quella loro sinergia venuta meno soprattutto a partire dal XVII secolo, in seguito alla nascita della scienza galileiano-cartesiana. Una delle vie da seguire sembra essere quella indicata dall'informatica umanistica, campo di ricerca metodologico-applicativo che studia come i media digitali possano essere adoperati in campo umanistico, e come le discipline umanistiche contribuiscano nella conoscenza dell'informatica.

Sebbene una definizione dell'informatica umanistica dal punto di vista epistemologico non sia stata ancora completamente raggiunta, a causa anche dell'esigenza di ripensare il metodo stesso dell'informatica, il calcolo algoritmico, per renderlo applicabile a oggetti di natura non automatizzabile², il numero dei settori disciplinari umanistici che aderisce a metodi, modelli e strumenti concettuali propri della scienza dell'informazione aumenta sempre più. Questo fenomeno è certo legato al fatto che la “rivoluzione digitale” dovuta all'enorme diffusione delle tecnologie informatiche negli anni Ottanta, introducendo nuove modalità di elaborazione dei dati, non può che incidere sulle discipline linguistico-letterarie, incentrate sul testo.

La gestione della conoscenza basata su dati non strutturati (come la documentazione giuridica), la classificazione delle fonti, l'analisi dei mezzi

¹ Cfr. I. PRIGOGINE e I. STENGERS, *La nuova alleanza*, tr. it. di P.D. Napolitani, Einaudi, Torino 1993.

² Cfr. l'intervista a OTTAVIO M. D'ANTONA, *Ai confini dell'informatica*, in *Oltre le due culture*, “Informatica Umanistica”, 1, 2009, pp. 93-95, <http://www.ledonline.it/informatica-umanistica>.

espressivi (scritti e orali, nei loro aspetti morfologico-grammaticali e nel loro rapporto con il contenuto da comunicare) e soprattutto dei testi (resi accessibili a nuovi e più profondi livelli di lettura grazie alla traduzione del codice alfabetico in analogico³), l'applicazione del metodo computazionale allo studio della lingua (che ha condotto alla nascita della linguistica sperimentale), attestano la fecondità di un approccio di tipo informatico nella trattazione di problemi tradizionalmente ritenuti propri delle scienze dello spirito. Applicazioni di tipo digitale si rivelano inoltre utili nel settore della formazione soprattutto per quelle discipline in cui lo sviluppo della conoscenza avviene necessariamente attraverso l'interpretazione e l'approfondimento della tradizione: la "digitalizzazione" del patrimonio culturale ereditato sembra potersi porre come «la nuova *mnemotecnica* del nostro tempo»⁴, indispensabile alle ricerche delle scienze umane.

La trasposizione in formato elettronico dei classici della letteratura si rivela inoltre particolarmente utile in ambito didattico perché non si limita a rendere più immediatamente accessibili nelle loro strutture architettoniche i testi del passato, ma li contestualizza presentandoli in modo contemporaneamente attuale, consentendo di allegare note e documenti multimediali relativi all'autore, alla storia linguistico-letteraria, alle interpretazioni e alle trasposizioni in altri media delle opere considerate. La digitalizzazione dei classici, offrendo riferimenti ai tre differenti livelli intratestuale – genetico, logico, editoriale –, intertestuale – del rapporto con gli altri lavori dello stesso autore o con scritti affini –, extratestuale – della dipendenza dal proprio contesto culturale e della sua incidenza –, allestisce un nuovo tipo di edizione critica multidimensionale e multimediale in grado di corrispondere agli interessi dei lettori più diversi⁵.

Il dialogo tra l'informatica e le discipline umanistiche si è già rivelato fruttuoso anche in campo digitale, dove la concezione del computer come strumento di comunicazione ha inaugurato la sua penetrazione in ogni aspetto della vita sociale, conducendo all'introduzione dell'interfaccia uomo-macchina e all'idea di una rete di interconnessione di tutte le macchine.

³ Per il processo di codifica delle opere dal formato del libro a stampa a quello digitale cfr. le parti 4, 5 e 6 della seconda sezione del *Manuale di informatica umanistica: Per l'applicazione delle pratiche computazionali ai testi letterari* di F. Tomasi, su <http://www.griseldaonline.it/informatica/manuale.htm>, e *Studi di codifica e trattamento automatico di testi*, a cura di G. Gigliozzi, Bulzoni, Roma 1987.

⁴ Espressione di Luca Giuliano riportata in *Una questione di definizioni: rapporti tra discipline umanistiche e informatica*, in *Oltre le due culture*, cit., p. 34.

⁵ Sui vantaggi didattici della digitalizzazione di classici della letteratura cfr. J. LAVAGNINO, *Reading, Scholarship and Hypertext Editions*, "TEXT: Transaction of the Society for Textual Scholarship", 8, 1996, <http://stg.brown.edu/resources/stg/monographs/rshe.html>. Riguardo ai livelli di approfondimento di testi informatizzati cfr. la tavola elaborata per favorire la lettura diacronica e sincronica di un classico trasposto in formato elettronico in A. CADIOLI, *Il critico navigante*, Marietti, Genova 1998, pp. 52-62, e i principi portanti dell'edizione critica informatizzata legata ai progetti del Cersates dell'Università Charles de Gaulle di Lille *Hyper'Galien* e *HyperDecameron*, diretti da Katell Briatte, Alain Deremetz e Claude Cazalé Bérard, le cui dichiarazioni sono leggibili su http://www.univ-lille3.fr/www/Recherche/cersates/HyperGalien/mod_nd_li.html.

Delle tre caratterizzazioni dell'informatica umanistica proposte in seguito a un'iniziativa di monitoraggio dell'informatica umanistica europea nel triennio 1996-1999⁶:

a) *Humanities Computer Literacy*: alfabetizzazione informatica delle discipline umanistiche,

b) *Humanities Computing*: informatica applicata alle discipline umanistiche,

c) *Humanities Computer science*: informatica umanistica come disciplina autonoma in grado di offrire contributi sostanziali all'informatica,

è dunque quest'ultima quella che meglio esprime il senso del dialogo tra scienze della natura e dello spirito nel campo dell'*informatics*, dello studio delle proprietà dell'informazione e delle applicazioni tecnologiche all'elaborazione e divulgazione delle informazioni. L'esistenza di numerosi centri specializzati nell'applicazione delle nuove tecnologie⁷, la portata della loro attività in termini di creazione di banche dati testuali, sistemi di analisi del testo, archivi di immagini digitali di fonti primarie⁸, la pubblicazione di riviste specialistiche⁹, l'attivazione di numerosi corsi di laurea in Italia e all'estero¹⁰, mostrano come l'assenza di una rigorosa definizione teoretica non abbia impedito all'*Humanities Computer science* di acquisire un'autonoma dimensione disciplinare¹¹.

L'informatica umanistica, nata nel segno dell'interdisciplinarietà, riesce a gettare un ponte anche tra le differenti discipline umanistiche offrendo loro comuni metodologie e strumenti, tra cui uno dei più importanti è l'ipertesto, mediatore tra le più diverse procedure in quanto *medium* attraverso cui passano i diversi *media*. Soffermarsi sulle caratteristiche, sulle potenzialità e sui limiti dell'ipertesto può

⁶ Cfr. *European studies on formal methods in the humanities*, in *Computing in Humanities Education: a European Perspective*, ed. by K. Smedt et al., University of Bergen, HIT-centre, Bergen 1999, pp. 28-34, accessibile anche su <http://helmer.hit.uib.no/AcoHum/fm/fm-chapter-final.html>.

⁷ Fra gli italiani sono da ricordare il Cisadu (Roma), il Criet (Roma), il Cribecu (Pisa), l'ILC del CNR (Pisa); fra quelli americani il CETH (*Center for Electronic Texts in the Humanities* della Rutgers University), lo IATH (*Institute for Advanced Technology in the Humanities* dell'Università della Virginia), lo STG (*Scholarly Technology Group* della Brown University di Providence); importanti sono anche le associazioni ACH (*Association for Computer in the Humanities*) e ALLC (*Association for Literary and Linguistic Computing*).

⁸ Cfr. le sezioni dedicate alla critica e all'analisi dei testi, alle edizioni elettroniche e agli archivi multimediali, in D. FIORMONTE, *Scrittura e filologia nell'era digitale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, disponibile anche su <http://www.digitalvariants.org>.

⁹ Tra di esse vanno ricordate almeno "Literary and Linguistic Computing", "Computers and the Humanities", "Journal of the Association for History and Computing".

¹⁰ Per la situazione "privilegiata" dell'Italia nel campo della formazione relativa all'informatica umanistica cfr. D. FIORMONTE, *Il dibattito internazionale sull'informatica umanistica: formazione, tecnologia e primato delle lingue*, p. 1 del file PDF accessibile su www.testoesenso.it/assets/download/press/Fiormonte_dibattito.pdf. Sulle difficoltà che la definizione disciplinare dell'informatica umanistica incontra però anche nel nostro paese cfr. E. FERRARINI, *L'informatica umanistica oggi*, su <http://www.griseldaonline.it/informatica/5ferrarini.htm>.

¹¹ Cfr. al riguardo F. TOMASI, *All'origine della humanities computer science*, su <http://www.griseldaonline.it/informatica/5tomasi.htm>.

perciò forse pure contribuire a una sempre migliore precisazione dei caratteri dell'informatica umanistica.

§ 2. Definizione e storia dell'ipertesto

L'ipertesto è definito per la prima volta nel 1965 come una nuova modalità di pubblicazione testuale da Theodor H. Nelson, che lo considera una «scrittura non sequenziale, [...] che si fruisce al meglio davanti a uno schermo interattivo», una «serie di brani di testo tra cui sono definiti legami che consentono al lettore differenti cammini»¹². Le definizioni dell'ipertesto date successivamente dai più diversi autori concordano nel caratterizzarlo come un insieme di blocchi di testo (lessie), di *items* di informazione (nodi) relazionati tra loro in modo non lineare mediante connessioni elettroniche (*link*), e leggibili in base a percorsi predisposti dall'autore. Il lettore deve scegliere liberamente alcuni di questi percorsi per poter “navigare” in rete, attivando i vari collegamenti ipertestuali mediante la selezione di parole-chiave o immagini, che sono visualizzate per mezzo di un'interfaccia elettronica.

L'ipertesto mette in discussione la presunta “naturalità” dello scritto sequenziale e l'identificazione del testo con il libro stampato, ridimensionando il libro a una delle tante tecnologie della scrittura e recuperando la duplice valenza etimologica di “testo”, che vuol dire tanto “*testis*”, testimonianza, quanto “*textum*”, tessuto, intreccio di relazioni che non semplifica la complessità di ciò che comunica¹³. L'ipertesto, rendendo accessibile al lettore il sistema operativo che soggiace al testo coinvolgendolo nei suoi meccanismi, non dissolve comunque la testualità tradizionale, ma può anzi valorizzarla ponendo in luce le sue modalità di trascrizione, i suoi rapporti con altri testi (immagini, suoni), le sue possibilità di esame in chiave non soltanto sincronica ma anche diacronica¹⁴. Non escludendo nessun tipo di lettura – neppure quella sequenziale – esso può essere addirittura considerato come «la forma più generale di scrittura»¹⁵.

Nell'ipertesto vengono infatti a manifestazione i meccanismi genetici e interpretativi dello stesso testo: scrivere vuol dire porre in relazione pensieri scaturiti

¹² T.H. NELSON, *Literacy Machines*, Swarthmore, Pa. 1981, p. 0/2. Per una rassegna delle definizioni dell'ipertesto cfr. il paragrafo *Definizioni a confronto*, nel primo capitolo di M.T. DI PACE, *Il dibattito sull'ipertestualità sul banco di prova delle realizzazioni in campo letterario*, Palermo 2007, su <http://www.labcity.it/Strumenti/Materiali/Idibattitosullipertestualit%C3%A0/1Coordinate/tabid/66/language/en-US/Default.aspx>.

¹³ Cfr. P. D'ALESSANDRO, I. DOMANIN, *Filosofia dell'ipertesto: esperienza di pensiero, scrittura elettronica, sperimentazione didattica*, Apogeo, Milano 2005, pp. 4-5, e F. COLOMBO, R. EUGENI, *Il testo visibile*, Carocci, Roma 1998, pp. 24-30.

¹⁴ Per le due opposte posizioni che si fronteggiano nel dibattito relativo alla dissoluzione o all'approfondimento della testualità tradizionale nell'ipertesto, a causa dell'abbattimento di confini netti tra testo e sistema che si realizza in esso, cfr. M. RIVA, *Per una comunità della formazione letteraria: il World Wide Web e la nuova italianistica*, “Bollettino '900”, n. 1-2, 2000, <http://www3.unibo.it/boll900/convegni/ird-riva.html>, e A. CADIOLI, *Il critico navigante*, cit., p. 32.

¹⁵ T.H. NELSON, *Literacy Machines*, cit., p. 0/3.

dalla lettura selettiva di documenti precedentemente consultati, effettuando un'ulteriore cernita delle annotazioni prese. Per comprendere qualsiasi periodo lo si pone inoltre in relazione con le parti dello stesso testo di cui si è presa già visione, con i testi precedentemente letti e eventualmente con altri, a cui le note del periodo in questione rinviano¹⁶. L'ipertestualità porta alle loro estreme conseguenze gli elementi di intertestualità interattiva già presenti nella tradizione della scrittura a partire dal *Talmud* e dalla *Bibbia*, e evidenti per esempio nel rinvio tra voci diverse delle enciclopedie, nelle edizioni di opere straniere con traduzione a fronte, nelle edizioni di opere dotate di apparato paratestuale, indici analitici e sommari, nei percorsi tematici e nelle mappe concettuali dei più recenti testi didattici.

Iperestesi *ante litteram* possono essere considerati già scritti come le riflessioni del filosofo Charles S. Pierce, affidate a pagine disorganizzate con connessioni multiple e verticali, o romanzi come il *Tristram Shandy* (1759-1767) di Sterne e l'*Ulisse* (1922) di James Joyce, racconto di una giornata dublinese dal punto di vista di molteplici personaggi, privo di nessi causali. Ma è soprattutto la letteratura d'avanguardia, che comprende anche le opere di Borges, Perec, Calvino – il quale non solo estende a diversi punti della narrazione il richiamo dell'autore al lettore, tradizionalmente effettuato all'inizio dell'opera, ma rende il lettore protagonista dello stesso racconto, per esempio in *Se una notte d'inverno un viaggiatore* (1979) –, quella che può essere considerata come l'immediato antecedente dell'ipertesto. Le premesse teoriche di esso sono poste soprattutto da correnti filosofiche quali il poststrutturalismo e il decostruzionismo, e da pensatori come Michel Foucault – secondo cui un libro non ha confini netti, in quanto vive soltanto in un «meccanismo di rimandi» a altri libri – e Jaques Derrida – per il quale il testo esiste solo nell'iterabilità infinita, nell'impossibilità di avere una destinazione o un senso compiuto¹⁷.

A questi principi corrisponde il romanzo *Rayuela* (1963) di Julio Cortazar, che affida al lettore il compito di assegnare alla sua opera un senso provvisorio, leggendone le 155 parti secondo combinazioni prestabilite e variabili. Poco dopo la pubblicazione di questo romanzo le sue sezioni sono trasposte su schede numerate e ordinabili attraverso la macchina *Rayuela-O-Matic*, che riprende il modello della “ruota dei libri” ideata da Agostino Ramelli nel 1531 per consentire la lettura contemporanea di più testi, e che costituisce la nascita dell'ipertesto su carta.

L'ipertesto, presentatosi dapprima come esigenza culturale, giunge a compimento non appena lo consente lo sviluppo della tecnica, mediante il progetto

¹⁶ Cfr. J.-L. LEBRAVE, *L'hypertexte et l'avant-texte*, in *Texte et ordinateur. Les mutations du Lire-Écrire*, a cura di J. Anis e J.-L. Lebrave, Éditions de l'Espace Européen, La Garenne-Colombes 1991, pp. 103-119.

¹⁷ Cfr. M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, tr. it. di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1980, e J. DERRIDA, *La disseminazione*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1989. Per la tesi secondo cui l'ipertestualità rappresenta un'evoluzione della narrativa sperimentale novecentesca e delle teorie della letteratura poststrutturalista cfr. la “teoria della convergenza” in G.P. LANDOW, *L'ipertesto: tecnologie digitali e critica letteraria*, tr. it. a cura di P. Ferri, Mondadori, Milano 1998, p. 10.

“*Xanadu*” di Theodor Nelson, padre teorico dell’ipertesto elettronico e di Internet. Nelson rielabora il progetto presentato da Vannevar Bush nell’articolo *As we may Think* (1945), dove è descritta una macchina, mai effettivamente costruita, chiamata “Memex” (*Memory Extender*), destinata a simulare i comportamenti cognitivi del cervello umano. Invece di catalogare i documenti in ordine alfanumerico, Memex avrebbe dovuto visualizzare i dati registrati in microfilm su di una specie di scrivania, non appena essi fossero stati richiamati dalla digitazione di un codice legato a percorsi di consultazione personalizzati. Soltanto l’invenzione del computer e la successiva introduzione di vari tipi di interfacce grafiche rendono però realtà l’ipertesto elettronico, la cui storia è segnata dalle due tappe fondamentali della creazione dell’*HyperCard* (1980) – applicazione *software* in grado di gestire grandi quantità di informazioni sotto forma di testo o di immagini – e dell’avvento del *World Wide Web* (1989-1993) – ipertesto globale che collega tra loro tutti i siti esistenti e rende effettivo l’ideale enciclopedico della cultura illuminista, andando oltre la stessa interpolazione di ogni libro in tutti i libri preconizzata da Jorge L. Borges nel racconto *Biblioteca di Babele*¹⁸.

§ 3. Caratteristiche strutturali dell’ipertesto

3.1. La ri-mediazione ipertestuale

L’avvento dell’ipertesto induce a interrogarsi sul suo rapporto con il testo tradizionale e sulle conseguenze che il suo utilizzo può avere in campo non solo letterario, ma anche più genericamente sociale e culturale. Come accade ogni volta che un nuovo *medium* prende il posto di uno precedente anche in occasione dell’introduzione dell’ipertesto ha luogo un processo di ri-mediazione, nel quale il nuovo mezzo di comunicazione eredita e riorganizza le caratteristiche strutturali del precedente, recuperando talvolta anche modalità fruibili da esso emarginate¹⁹. Il testo a stampa aveva infatti imposto uno stile definitivo e monologico alla comunicazione, sottraendole il carattere recitativo del *volumen* manoscritto che, privo di spazi tra le parole, di maiuscole e di punteggiatura, era più facilmente compreso se letto a alta voce, e manteneva la dimensione dialogica tipica della cultura orale anche grazie alle glosse e ai commenti inseriti nelle successive trascrizioni. Nel passaggio dalla “galassia Gutenberg” all’“universo von Neumann”²⁰ riacquistano rilevanza proprio gli elementi visivi e soprattutto interattivi.

Per quanto infatti la letteratura protoipertestuale abbia cercato di coinvolgere il lettore, richiamando per esempio la sua attenzione all’inizio del testo, questi era rimasto in passato sempre comunque inserito in una storia predefinita, senza che

¹⁸ Per i momenti significativi della tecnologia e della cultura ipertestuali cfr. la nota 20 di J. CLÉMENT, *Elementi di poetica ipertestuale*, “Bollettino ’900”, n. 2, 1992, <http://www3.unibo.it/boll900/numeri/2001-i/W-bol/Clement/>. Riguardo ai principali siti di narrativa e didattica ipertestuale cfr. F. ORFEL, *L’ipertesto, definizioni e storia*, pp. 26-30 del file PDF accessibile su www.testoesenso.it/assets/download/press/Orfei_let_ipertestuale.pdf.

¹⁹ Cfr. J.D. BOLTER, *Lo spazio dello scrivere*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 4, 39, e B. GASPARINI, G. BETTETINI, N. VITTADINI, *Gli spazi dell’ipertesto*, Bompiani, Milano 1999, pp. 34-36.

²⁰ Cfr. G. GIGLIOZZI, *La struttura del testo letterario*, su <http://crilet.let.uniroma1.it/library/biblio.htm>.

l'autore avesse potuto essere condizionato dalle sue diverse risposte. Nell'ipertesto il lettore è invece chiamato a una lettura "ergotica"²¹, cioè a una lettura che quasi produce l'opera, in quanto deve scegliere di percorrere lo scritto secondo alcuni tra i tanti collegamenti predisposti dall'autore, attraverso i quali è possibile attivare anche presentazioni audiovisive. Le peculiarità dell'ipertesto nei confronti del testo tradizionale possono essere individuate dunque nell'interattività tra autore e lettore, nella reticolarità della struttura di base, nella multimedialità e nella virtualità, dovuta all'infinita modificabilità dei percorsi di fruizione e nella perdita di fisicità del supporto. L'ipertesto si pone così come "metafora epistemologica" del modo in cui, dopo la "crisi dei fondamenti" di fine Ottocento, la scienza e la cultura della nostra epoca interpretano la realtà²²: i principi fisici di indeterminazione e della relatività, e l'elevazione filosofica della possibilità e della complessità a criteri ermeneutici dell'esistente, sembrano giustificare la nuova concezione dello stesso "libro della natura" come un ipertesto²³ non più scritto in caratteri geometrici immodificabili, ma in segni di tipo pragmatico.

L'ipertesto continua la vocazione pragmatica della cultura moderna connettendo il significato formale al suo utilizzo, anzi capovolge il rapporto tra materialità e virtualità proprio del binomio "*langue-parole*": se tradizionalmente il codice è ciò che rimane astratto, mentre l'enunciazione si realizza storicamente, il *medium* digitale consente una ripetibilità differenziata dell'esecuzione del testo in cui l'enunciazione diviene potenziale, e le caratteristiche del codice, come la simultaneità e la compresenza, si trasformano in pratiche sperimentabili²⁴. Nell'ipertesto elettronico appare con la massima evidenza come non sia possibile distinguere il mezzo di comunicazione dall'oggetto comunicato, e come il computer, lungi dall'essere soltanto una macchina logica o un supporto fisico è, come ogni altro *medium*, un sistema in cui le componenti fisiche sono connesse ai processi produttivi, ai complessi ideologici, alle stesse organizzazioni istituzionali dell'intera società. Il digitale presenta infatti un aspetto autoreferenziale – richiede una traduzione dei dati da computare in codice digitale, e pertanto "informatizza" il mondo – e uno eteroreferenziale – simula oggetti e forme del mondo reale, inaugurando nuove modalità di interazione²⁵.

²¹ Definizione che deriva da "*ergon*", lavoro, introdotta da J. Clément in *Elementi di poetica ipertestuale*, cit.

²² Per questa tesi di Umberto Eco cfr. il paragrafo *Narrativa*, nel quarto capitolo di M.T. DI PACE, *Il dibattito sull'ipertestualità sul banco di prova delle realizzazioni in campo letterario*, cit., su <http://www.labcity.it/Strumenti/Materiali/Idibattitosullipertestualita%C3%A0/4Prodottiipertestuali/tabid/73/language/en-US/Default.aspx>.

²³ Cfr. J. BOLTER, *Lo spazio dello scrivere*, cit., p. 134.

²⁴ Per questa trasformazione delle caratteristiche del binomio di De Saussure "*langue-parole*" cfr. L. MANOVICH, *The Language of New Media*, The MIT Press, Cambridge 2001, p. 231. Per il rapporto tra "forme simboliche" e loro efficacia produttiva cfr. T. MALDONADO, *Reale e virtuale*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 9-78.

²⁵ Cfr. F. PELLIZZI, *La materialità intermedia del virtuale*, "Bollettino '900", 1, 2003, http://www3.unibo.it/boll900/numeri/2003-i/W-bol2/Pellizzi/Pellizzi_frame.html, dove contro «l'ontologia del *software*» e «l'ontologia del supporto» – riduzionismi del digitale al fenomeno

3.2. La “pragmasfera” ipertestuale

I rinvii interni e esterni a un ipertesto sono possibili grazie alle interfacce grafiche, di cui si distinguono varie tipologie a seconda che il testo digitale sia inteso come base di dati, in modo computazionale, o come un ambiente totalmente coinvolgente. Le interfacce consentono di trasformare la semiosfera in una “pragmasfera”, poiché associano a determinate icone significati che coincidono con certe funzioni, attivabili attraverso delle azioni. Se si chiamano “pragmemi” tali funzioni, a seconda del grado di coinvolgimento del lettore è possibile individuare i tre pragmemi strutturali dell’avvio, del collegamento, della determinazione spaziale e temporale, e i quattro pragmemi interattivi della scelta di opzioni, dell’interrogazione (che implicano scambi *client-server*), del *bricolage* (che effettuano inserimenti, eliminazioni, correzioni ecc.), dell’uscita²⁶. Il prevalere di un pragmemma rispetto a un altro caratterizza alcuni generi ipertestuali, per esempio quello della determinazione spaziale e temporale, unito a quello del *bricolage*, denota l’ipertesto didattico, mentre quello della scelta di opzioni, insieme a quello dell’interrogazione, individua un OPAC. Ciascun pragmemma è infine connesso a molteplici metafore – quello dell’avvio alle immagini dell’entrata, della scrivania e della finestra – che mostrano come l’ipertesto sia un’ipermetafora²⁷, un insieme di dispositivi simbolici.

Come accade ogni volta che è introdotta una nuova tecnologia anche nel caso di quella digitale l’immaginario collettivo, non meno che un mercato interessato a conquistare i consumatori con un’offerta di prodotti riconoscibili, ha elaborato una serie di metafore volte a ricondurre l’elemento di novità a un universo controllabile. Queste metafore si caratterizzano per assumere alcuni caratteri specifici, che possono essere riassunti nei seguenti:

- a) compensatorio: si usa un vecchio termine per designare qualcosa ancora senza nome,
- b) modellizzante: si suggerisce un modello attraverso il richiamo a un oggetto d’uso,
- c) metonimico o sineddotico: si rende conto di un fenomeno descrivendone soltanto un aspetto,
- d) iperbolico: si designa un fenomeno amplificandone la portata,
- e) apotropaico: si riduce il nuovo a pratiche antiche,
- f) archetipico: si congiunge il nuovo a *topoi* della cultura tradizionale.

Se le prime icone delle interfacce grafiche e il linguaggio informatico nascente sono stati dominati da un costante richiamo alla fluidità e ai campi

meramente logico o materiale – si sottolinea la necessità di abbracciare una visione olistica in cui il virtuale sia riconosciuto nella sua portata pragmatico-sociale.

²⁶ Cfr. F. PELLIZZI, *Per una critica del link*, “Bollettino ’900”, 1999, <http://www3.unibo.it/boll900/numeri/1999-ii/Pellizzi.html>.

²⁷ Cfr. J. ANIS, *L’ipertesto come ipermetafora*, “Bollettino ’900”, 2001, http://www3.unibo.it/boll900/numeri/2001-ii/W-bol/Anis/Anis_frame.html.

semantici dello scrivere, del viaggiare e del navigare, la vera e propria portata della trasformazione culturale e antropologica avviata dalla “rivoluzione digitale” è riscontrabile soltanto nel successivo slittamento semantico dei termini più comuni, divenuti in grado di descrivere una compenetrazione di vecchie e nuove tecnologie a un punto tale da mutare essi stessi il loro significato originario. Questo accade per esempio nel caso di parole quali “pagina”, “biblioteca”, “rete”: i termini bibliotecari e cartacei adoperati per descrivere procedimenti informatici hanno finito per assumere significati elettronici, mutando lo stesso concetto di “biblioteca” e di “pagina”, mentre il vocabolo “rete”, già carico di significati metaforici di natura epistemologica, neuroscientifica e urbanistica, è divenuto il sinonimo di Internet.

L’utilizzo della metafora consente di presentare l’ipertesto come il risultato di una fusione tra i modelli testuali tradizionali, di cui è possibile individuare le due tipologie centripeda e sequenziale – propria del racconto scritto e cinematografico, connesso a una fruizione molto coinvolgente –, e policentrica e reticolare – caratteristica delle immagini pubblicitarie e dei testi di consultazione, legati a una fruizione distaccata. L’ipertesto è infatti reticolare, ma richiede al lettore una partecipazione simile a quella del romanzo classico e del cinema²⁸, compendiando in sé policentrismo e capacità di coinvolgimento soprattutto grazie ai collegamenti elettronici.

Tra i vari tipi di *link* è necessario distinguere innanzitutto i collegamenti che agiscono sullo spazio rappresentativo dello schermo, che articolano il processo di lettura, da quelli che si collocano nel livello soggiacente, e che ne costituiscono il fondamento logico. I collegamenti visibili si occupano dell’organizzazione discorsiva ipertestuale, e possono presentare le tre seguenti tipologie:

- a) paradigmatica: i legami connettono porzioni di testo di uno stesso documento, al fine di focalizzarli;
- b) sintagmatica: i legami connettono documenti separati, per consentire il passaggio dall’uno all’altro;
- c) mista: i legami connettono documenti con un data-base, per una loro ulteriore specificazione.

I legami che si snodano lungo l’asse verticale costituiscono una stratificazione in cui è possibile individuare le quattro seguenti tipologie:

- a) rappresentazione: i collegamenti instaurano rapporti di compresenza (sono *link* unidirezionali, che permettono il passaggio da una schermata a un’altra) o esclusione (sono *link* bidirezionali, che provocano l’apertura di una seconda finestra senza abbandonare lo schermo principale);

²⁸ Cfr. F. COLOMBO, R. EUGENI, *Il testo visibile*, cit., pp. 82, 92-98, dove si rileva che oggi la televisione non riesce più a sviluppare un forte effetto centripedo, lasciando in eredità all’ipertesto il compito di coinvolgere lo spettatore, in passato realizzato al meglio dal cinema.

b) distanza: i collegamenti pongono i termini che relazionano a differenti gradi di vicinanza logico-concettuale;

c) ordine: i collegamenti instaurano una dipendenza di molti da uno (modello a stella), di uno da uno (modello lineare), di uno da molti (modello inclusivo).

Quest'articolazione del *linking* si lascia visualizzare nella seguente tabella²⁹:

DOMINIO DEL PRAGMEMA (B)		ORGANIZZAZIONE DISCORSIVA:		
		PARADIGMATICA	SINTAGMATICA	MISTA
STRATIFICAZIONE	RAPPRESENTAZIONE	esclusione	coesistenza	dilazione
	DISTANZA	locale	contestuale	remota
	ORDINE	a stella	lineare	inclusivo
	STRUTTURA	circolo	albero	rete

Le tipologie individuate non devono essere però intese in modo rigido, così come non è possibile stabilire una classificazione definitiva degli ipertesti, sia perché il loro contenuto può essere decontestualizzato e adoperato per fini diversi, sia perché ogni lettore fruisce lo scritto in modo personale e sempre differente.

§ 4. Tipologie ipertestuali

4.1. *Classificazioni basate su fruizione, obiettivi, origine e struttura generale dell'ipertesto*

Mantenendo la consapevolezza che nessuna classificazione ipertestuale deve essere considerata esaustiva e conclusiva, è possibile ordinare gli ipertesti adoperando diversi criteri, tra cui le loro modalità di fruizione, i loro obiettivi, l'origine dei loro materiali, la loro struttura.

Tra le principali modalità di fruizione ipertestuale è necessario annoverare l'“esplorazione” – preliminarmente a una successiva scelta –, la “consultazione”, la “ricerca”, l'“esperienza didattico-pedagogica”, la “costruzione attiva” del testo, il “gioco” – che esplora i meccanismi strutturali, sorvolando sui contenuti³⁰.

Dal punto di vista degli obiettivi gli ipertesti si possono poi suddividere in “creativi” – propri di una letteratura digitale “molle”, cioè facilmente manipolabile – e “strumentali” – caratteristici di una letteratura “dura”, poiché finalizzata

²⁹ Questa tabella si trova in F. PELLIZZI, *Per una critica del link*, cit.

³⁰ Cfr. B. GASPARINI, G. BETTETINI, N. VITTADINI, *Gli spazi dell'ipertesto*, cit., pp. 35-36, 122-128.

all'analisi e alla comunicazione di conoscenze, e perciò maggiormente legata all'istanza autoriale³¹.

Considerando l'origine dei materiali si hanno invece ipertesti "nativi" – originali – e "compilativi" – risultanti dalla trasposizione di testi a stampa in formato digitale. Questi ultimi possono assumere l'aspetto di un "iperlibro antologico" quando collegano diverse opere tra loro, e di un "sistema", quando raccolgono quante più informazioni possibili sul loro tema principale³².

Dal punto di vista strutturale gli ipertesti possono essere classificati in modo molto diverso. La prima distinzione che è necessario effettuare è quella tra ipertesti "off-line" – su CD-Rom o DVD-Rom, la configurazione dei quali è scarsamente modificabile perché stabilita dall'autore o dall'editore, e limitata dal supporto materiale – e "on-line" – leggibili in rete e dotati di un'apertura quasi infinita. Riguardo agli ipertesti on-line è stato notato nel corso del tempo un progressivo diradarsi della struttura reticolare a vantaggio di un ordine gerarchico e categoriale, in virtù del quale la tassonomia e la mediazione dell'accesso ai vari siti tramite un portale ha iniziato anche nel Web a prevalere sulla libera associazione tra testi³³. In seguito all'introduzione del *World Wide Web* il carattere discorsivo dell'ipertesto è sembrato recedere a vantaggio di un utilizzo dei suoi collegamenti per la ricerca di informazioni tramite *browser* come *Google*. I motori di ricerca attuali non sono tuttavia in grado di prendere in considerazione tutta la testualità presente in rete, e soprattutto di comprenderne il significato: il linguaggio adoperato per la codifica testuale, l'HTML, è infatti un linguaggio di marcatura capace soltanto di gestire la visualizzazione dei dati.

Questo limite potrà essere superato mediante l'introduzione del "Web semantico", in cui i documenti pubblicati saranno associati a metadati che ne specificeranno il contesto significativo, e saranno scritti mediante un linguaggio di marcatura gestibile da tutte le applicazioni, l'XML. Per favorire l'interattività è stato comunque già avviato il "Web 2.0", che differisce dal Web originario (chiamato retroattivamente "Web 1.0") perché ne supera la staticità offrendo nuove possibilità di comunicazione, quali i "blog" e i "wiki". I *blog* sono siti su cui gli iscritti possono pubblicare articoli, detti "post" o "entry" e caratterizzati da un proprio indirizzo, il "permalink". Dato che spesso questi articoli contengono collegamenti a altre pagine Web i rimandi da un *blog* all'altro sono molto frequenti,

³¹ Cfr. la spiegazione data a queste definizioni da Giovanni Nadiani, riportata nel paragrafo *L'identificazione di tipologie ipertestuali*, nel quarto capitolo di M.T. DI PACE, *Il dibattito sull'ipertestualità sul banco di prova delle realizzazioni in campo letterario*, cit., su <http://www.labcity.it/Strumenti/Materiali/Ildibattitosullipertestuali%C3%A0/4Prodottiipertestuali/tabid/73/language/en-US/Default.aspx>.

³² Cfr. A. CADIOLI, *Il critico navigante*, cit., p. 77.

³³ Cfr. A. PERISSINOTTO, *Il Web e l'ipertesto: un fallimento cognitivo?*, http://hal9000.cisi.unito.it/wf/DIPARTIMEN/Scienze_de/FAR/Ricerche-i/Ricerche-i/aiss20001.doc_cvt.htm.

tanto che per l'insieme dei *weblog* è stato coniato il termine di “blogosfera”³⁴. I *weblog* possono essere distinti in *blog* di “rassegna e segnalazione”, di “commento”, di “narrazione”, di “progetto”³⁵.

Se i *weblog* ruotano intorno ai testi organizzati da un *blogger*, che mantiene una funzione autoriale, la natura collaborativa dell'ipertestualità è maggiormente evidente nei *wiki*, collezione di documenti che i loro utilizzatori possono modificare o integrare, aggiungendone altri come in un *forum*. Ogni pagina dei *wiki* contiene molti *link* a altre pagine, che sono creati utilizzando il linguaggio della “*link pattern*”. Il più famoso esempio di *wiki* è l'“enciclopedia libera *Wikipedia*”, che si basa sul “*copyleft*” – una licenza per cui chiunque è libero di pubblicare, modificare, rielaborare contenuti di qualsiasi tipo, con il solo obbligo di non violare il diritto d'autore –, e che è supervisionata da un gruppo di volontari, i “*Wikipediani*”, che si occupano anche di verificare le violazioni del *copyright*³⁶.

4.2. Reticolarità e combinabilità quali articolazioni dello spazio ipertestuale

Andando a analizzare in modo più dettagliato la struttura di un ipertesto è possibile individuare due grandi categorie, che si manifestano in pieno nell'ipertesto narrativo:

a) ipertesto ramificato, che può essere a sua volta

1. a ramificazione divergente: le linee narrative si snodano in modo indipendente (come nel racconto di Borges *April March*),

2. a ramificazione a asola: le linee narrative presentano punti di convergenza e danno vita a più varianti della stessa storia (come nella raccolta *Un livre dont vous êtes les héros*);

b) ipertesto combinatorio, che può essere a sua volta

1. ordinato: gli elementi costitutivi sono combinabili secondo un ordine stabilito (come nell'opera di Raymond Queneau *Cents mille milliards de poèmes*),

2. fattoriale: l'ordine di lettura dei diversi frammenti è indifferente (come nello scritto di Marc Saporta *Composition n. 1*).

Queste quattro varianti si lasciano visualizzare nel seguente grafico³⁷:

³⁴ Cfr. G. RONCAGLIA, *Weblog: una introduzione*, su <http://www.merzweb.com/testi/saggi/weblog.htm>.

³⁵ Cfr. il paragrafo *Ipertesti on-line e off-line*, nel quarto capitolo di M.T. DI PACE, *Il dibattito sull'ipertestualità sul banco di prova delle realizzazioni in campo letterario*, cit. Le possibilità offerte da un *blog* sono di molto superate da *facebook*, piattaforma sociale su cui gli utenti iscritti creano propri profili, scambiano messaggi privati o pubblici e fanno parte di gruppi di amici.

³⁶ Cfr. al riguardo V. PARUZZI, *Produrre sapere in rete in modo cooperativo – il caso Wikipedia*, su http://it.wikisource.org/wiki/Produrre_sapere_in_rete_in_modo_cooperativo_-_il_caso_Wikipedia.

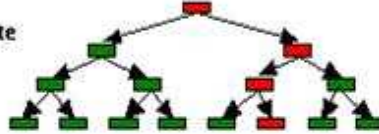
³⁷ Per questo grafico e per il suo commento cfr. J. CLÉMENT, *Elementi di poetica ipertestuale*, cit.

Iperestesi ramificati

- Racconto primario
- Racconto secondario

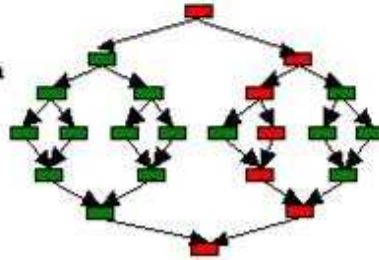
Ramificazione divergente

Tipo "April March"



Ramificazione ad asola

Tipo "Un livre dont vous êtes le héros"

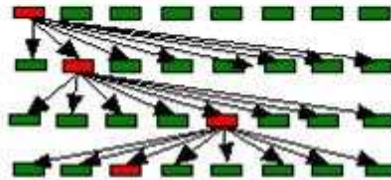


Iperestesi combinatori

- Racconto primario
- Racconto secondario

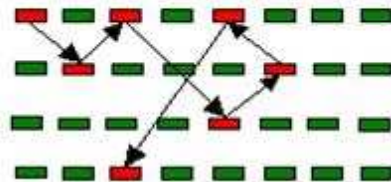
Modello combinatorio ordinato

Tipo "Cents mille milliards de poèmes"










Modello combinatorio fattoriale

Tipo "Composition n. 1"



Ciascuna di tali strutture, osservata dal punto di vista della fruizione, può presentare diversi modelli, tra cui³⁸:

- a)  ciclo: il lettore ritorna al nodo precedentemente visitato e poi si allontana su di un nuovo percorso. Se il ciclo abbraccia più ipertesti forma un “*Web ring*”, mentre più cicli che presentano punti di convergenza creano un “*contour*”;
- b)  contrappunto: il lettore segue due storie parallele, per esempio quella vissuta nel presente da un personaggio e quella che egli ricorda come il proprio passato;
- c)  mondi a specchio: il lettore segue due linee narrative, di cui l’una riecheggia o si contrappone all’altra;
- d)  groviglio: il lettore è posto di fronte a molti collegamenti, senza nessuna guida nella scelta;
- e)  setacci: il lettore è posto di fronte a scelte dirette verso determinati sviluppi narrativi;
- f)  fotomontaggio: il lettore è posto contemporaneamente dinanzi a diversi spazi di scrittura, per esempio tramite finestre sovrapposte, che si rinforzano reciprocamente;
- g)  divisione/giunzione: il lettore segue sempre una storia coerente, qualunque scelta faccia, grazie ai legami sussistenti tra le possibili sequenze.

Tutte le tipologie di ipertesti individuati concordano nel conferire allo scritto una sorta di “*acronia*”, secondo cui i contenuti non sono ordinati in senso cronologico, ma piuttosto in relazione a uno spazio geografico, anche perché il computer interpreta i comandi del lettore in termini di azioni spaziali. Se ogni modalità di scrittura possiede un proprio spazio, quello del libro stampato è stabile e rettilineo, quello dell’ipertesto è fluido, adirezionale e multiplanare³⁹. È possibile comunque individuare cinque spazi della scrittura:

- a) fisico-empirico: il supporto materiale del testo;
- b) fisico-grafico: la disposizione dei segni, che può essere lineare o reticolare;
- c) simbolico dell’enunciazione: evidente soprattutto all’atto della lettura;
- d) simbolico dell’enunciato: il mondo autonomo plasmato dal testo;
- e) logico: peculiare del flusso televisivo e dell’ipertesto elettronico⁴⁰.

Questo spazio logico si articola a sua volta su tre livelli:

- a) spazio dei contenuti: unione della struttura concettuale dei contenuti e della loro esistenza fisica sotto forma di *bites* nella memoria digitale;

³⁸ Per questi modelli cfr. M. BERNSTEIN, *Patterns of Hypertext*, su www.eastgate.com/patterns/Patterns.html.

³⁹ Cfr. B. GASPARINI, G. BETTETINI, N. VITTADINI, *Gli spazi dell’ipertesto*, cit., p. 102.

⁴⁰ Cfr. F. COLOMBO, R. EUGENI, *Il testo visibile*, cit., p. 99.

b) spazio visibile: pagina multimediale, che differisce da quella cartacea perché non coincide con l'intero spazio della scrittura, il quale è visualizzabile nei suoi tre livelli soltanto grazie alle mappe degli indici;

c) spazio agito: ambito in cui i contenuti sono fruiti interattivamente, di cui fanno parte anche il monitor – in cui la presenza del lettore è testimoniata dal puntatore e dal cursore – e la finestra – che costituisce lo spazio operativo vero e proprio.

§ 5. Ridefinizione del canone letterario e dell'istanza autoriale

Presentando sotto ogni aspetto un carattere composito e multidimensionale l'ipertesto sembra violare le norme della *Poetica* aristotelica, compendiate durante il medioevo nelle tre unità di tempo, luogo e azione. Esso pone infatti in dubbio la successione dei contenuti secondo una sequenza prefissata, dotata di un principio e di una fine, e l'idea di totalità a essa legata, mettendo in discussione i concetti di azione narrativa e trama, dominanti nella tradizionale letteraria. Nell'ipertesto si instaurano nuovi tipi di rapporti gerarchici poiché il suo centro è sempre virtuale, temporaneo e decentrabile, e il discorso si sviluppa in modo "rizomatico"⁴¹, secondo una multidimensionalità spazio-temporale in cui l'elemento storico non viene tuttavia completamente abolito, poiché si riconfigura come sistema di relazioni. La stessa linearità non è del tutto cancellata dall'andamento ipertestuale, perché viene ripresa in una lettura multisequenziale che annulla l'imposizione di una fruizione monodirezionale, propria del libro stampato, a vantaggio della scelta tra molteplici percorsi di lettura, su ciascuno dei quali il lettore deve necessariamente avanzare in modo lineare⁴².

Sebbene l'ipertesto introduca una nuova modalità di comprensione, che si configura come un'«ermeneutica radicale e performativa»⁴³, esso non deve dunque essere inteso come un genere letterario completamente nuovo, l'«architettonico», che alcuni hanno voluto annoverare dopo i tre generi lirico, epico e drammatico⁴⁴. Parlare di «morte» di qualcosa di prevalente nel passato (morte dell'autore, della narrativa, della letteratura ecc.), in questo e in ogni altro caso è soltanto un modo per non accettare il cambiamento. L'ipertesto, più che stravolgere i generi tradizionali, si colloca «tra la poesia, alla quale tende in ragione della sua struttura

⁴¹ Cfr. G.P. LANDOW, *L'ipertesto: tecnologie digitali e critica letteraria*, cit., pp. 227 e 66, dove il rizoma è posto come ideale dell'ipertesto. Per le caratteristiche della struttura rizomatica, che obbedisce ai principi di connessione e eterogeneità, di molteplicità, di rottura asignificante, di cartografia e decalcomania, cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Rizoma*, Pratiche, Parma-Lucca 1977, e ID., *Millepiani*, Castelvechi, Firenze 1997; sui principi di metamorfosi, eterogeneità, "frattalità" (autoreplicazione), esteriorità, topologia, mobilità dei centri, propri dell'ipertesto, cfr. P. LÉVY, *Le tecnologie dell'intelligenza*, Synergon, Bologna 1990.

⁴² Cfr. G.P. LANDOW, *L'ipertesto: tecnologie digitali e critica letteraria*, cit., p. 231, e B. GASPARINI, G. BETTETINI, N. VITTADINI, *Gli spazi dell'ipertesto*, cit., p. 103.

⁴³ Cfr. P. D'ALESSANDRO, I. DOMANIN, *Filosofia dell'ipertesto*, cit., p. 69, dove questa nuova comprensione testuale è congiunta a un'«ermeneutica dell'ermeneutica» che deve mostrare come le condizioni di possibilità della comprensione mutino in relazione al mezzo che veicola l'interpretazione.

⁴⁴ Cfr. F. PELLIZZI, *L'ipertesto come discorso critico: potenzialità e limiti*, su <http://www.comune.bologna.it/iperbole/boll900/salframe.html>.

non lineare e polisemica, e la recitazione, che impegna il lettore in quanto attore»⁴⁵ pur non trasformandolo in autore, in “scrittore”.

Non solo infatti il significato individuale che si realizza ogni volta nella lettura deve essere intersoggettivamente verificabile, ma la stessa apertura dell'opera ipertestuale non è infinita: il lettore può percorrere soltanto strade già tracciate dall'autore, e ciò gli consente di percepire una certa unità dell'opera. La stessa libertà d'interpretazione, massima all'inizio di un ipertesto narrativo, va riducendosi progressivamente, in quanto il lettore è implicitamente guidato a compiere quelle scelte che gli possono dare soddisfazione, e che lo conducono a ricostruire le intenzioni formative dello scrittore⁴⁶. Da parte sua l'autore, se può trovare nell'ipertesto soddisfazione al suo desiderio di vivere una molteplicità di storie e di comunicare direttamente con il lettore, si carica di una maggiore responsabilità: egli non può rinunciare a scrivere rispettando il valore della leggibilità, cioè i legami sintattici indispensabili, lavorando in sinergia con tutti coloro che collaborano alla genesi materiale della sua opera, tra cui i curatori, che ne assicurano la pubblicabilità, i *webmaster*, che presiedono all'attività editoriale del *server*, e gli amministratori, che sono responsabili del funzionamento dell'*hardware* e del *software* necessari alla fruizione.

I criteri per definire l'ipertesto un'“opera” potrebbero essere perciò individuati nel controllo di curatori/recensori, nell'individuazione di un sistema di riferimento temporale (per esempio la vita personale, la storia mondiale), nella definizione di personaggi e di uno spazio in cui essi possano agire⁴⁷. Se l'opera così intesa e l'autore, considerato per lo meno come strategia testuale rinvenibile dal lettore, non sono messi in discussione dall'ipertesto in quanto tale, essi sembrano però smarrirsi in rete. Su Internet la lettura diventa quasi sempre scrittura, che spesso non si limita soltanto all'aggiunta di brevi annotazioni o commenti, ma si spinge fino all'elaborazione di un proprio ipertesto individuale mediante la navigazione tra vari testi scollegati tra loro, e può condurre anche alla creazione di “*fiction* di autori multipli”, cioè di racconti i cui sviluppi sono progettati da persone differenti, che procedono indipendentemente l'una dall'altra⁴⁸.

Negli ipertesti in rete diventano dunque spesso realtà quelli che sono considerati da molti tra i principali rischi dell'ipertestualità, cioè il disorientamento

⁴⁵ J. CLÉMENT, *Elementi di poetica ipertestuale*, cit.

⁴⁶ Cfr. P. CIARFAGLIA, *Perdersi nell'hyperfiction*, su <http://www2.dsc.unibo.it/dsc1/studenti/tesine/hyperfiction/index.htm>, dove si mostra come accanto all'apertura testuale vera e propria l'ipertesto possa presentare anche un'apertura apparente, che vuota di senso le possibilità di scelta, e due tipi di chiusura (autentica e apparente), distinguibili in base alla misura in cui le pagine esplorate in precedenza e gli interessi del lettore determinano la selezione delle diramazioni su cui procedere.

⁴⁷ Cfr. l'esposizione di questi criteri, introdotti da Maurizio Oliva e Jeffrey Johnson parallelamente alla considerazione della presenza di più autori di un'opera ipertestuale, nel paragrafo *Narrativa*, nel quarto capitolo di M.T. DI PACE, *Il dibattito sull'ipertestualità sul banco di prova delle realizzazioni in campo letterario*, cit.

⁴⁸ Cfr. B. GASPARINI, G. BETTINI, N. VITTADINI, *Gli spazi dell'ipertesto*, cit., pp. 131-132, e A. CADIOLI, *Il critico navigante*, cit., pp. 96-98, dove è sottolineato come nella navigazione in rete *intentio auctoris* e *intentio lectoris* coincidano, mentre sembra esaurirsi l'*intentio operis*.

e il sovraccarico cognitivo (dovuto alle continue richieste di scelta e selezione, e alla difficoltà di tenere sotto controllo la grande quantità di materiale accessibile poco strutturato)⁴⁹. Tali rischi, come anche la difficoltà di sviluppare il genere saggistico in ambito ipertestuale a causa della struttura dell'ipertesto – costituito da nodi dotati di autonomia semantica e dunque tali da segmentare l'ideale flusso del discorso, rendendo difficoltoso lo sviluppo di un'argomentazione formata da premesse e conseguenze logicamente rigorose⁵⁰ –, sono però da imputare per lo più al dilettantismo di molti iper-scrittori, sperimentatori ancora incapaci di dominare una tecnica di scrittura diversa da quella tradizionale e preoccupati più della forma che del contenuto, o non in grado di progettare adeguatamente il *software*⁵¹.

§ 6. Effetti cognitivi e sociali

Non solo l'ipertesto non nuoce in quanto tale alla comunicazione di conoscenze, ma esso sembra addirittura favorire il loro conseguimento. Gli studi della psicologia cognitiva dimostrano infatti che l'ipertesto è una risorsa per il potenziamento delle capacità cognitive dell'uomo, visto che il pensiero non si sviluppa in modo sequenziale, bensì in base a percorsi legati alla struttura delle reti neurali⁵². La mancanza di una tecnologia adeguata e l'elevazione del linguaggio verbale a modello di ogni tipo di comunicazione umana ha impedito la materializzazione del processo associativo della mente, incanalando il flusso delle idee in una forma sequenziale di espressione. Se però la struttura del campo di conoscenza, per essere comunicata e appresa, deve venire proiettata nella struttura della comunicazione, la trasmissione del messaggio e la sua ricezione si realizzerà tanto più facilmente quanto più i due tipi di struttura saranno isomorfi⁵³.

L'ipertesto agevola l'apprendimento non solo presentando i contenuti in forma analoga a quella in cui sono pensati, ma anche associando alla loro ricezione l'assimilazione di un metodo, in quanto mappa concettuale e schema del processo conoscitivo stesso⁵⁴. Esso consente il superamento di quel formalismo sequenziale che

⁴⁹ Cfr. F. COLOMBO, R. EUGENI, *Il testo visibile*, cit., p. 41.

⁵⁰ Cfr. A. PANDOLFI, W. VANNINI, *Che cos'è un ipertesto: guida all'uso di (e alla sopravvivenza a) una tecnologia che cambierà la nostra vita, anche se noi stavamo benino anche prima*, Castelvechi, Roma 1996, p. 75, e F. CARLINI, *Lo stile del web: parole e immagini nella comunicazione di rete*, Einaudi, Torino 1999, p. 59.

⁵¹ Cfr. A. PANDOLFI, W. VANNINI, *Che cos'è un ipertesto*, cit., pp. 52-54, e M.A. GARCIA, *Testo e ipertesto*, intervista rilasciata il 23 gennaio 1996 a Mediatamente (RAI), riportata su <http://mediatamente.rai.it/home/bibliote/intervis/g/garcia.htm>, dove il romanziere ipertestuale Garcia ammette che ancora «l'estetica dell'ipertesto è in costruzione: per il momento prevale la bruttezza sulla bellezza».

⁵² Cfr. M. SCHIRRU, *Guide: un ipertesto per la Storia*, "Bollettino '900", 1999, <http://www3.unibo.it/boll900/numeri/1999-ii/Schirru.html>.

⁵³ Cfr. F. ANTINUCCI, *Sistemi ipermediali per l'apprendimento*, su <http://www.infosys.it/INFO90/obbligo/ipermed.html>.

⁵⁴ Ciò avvalorata la tesi di Briatte e Deremetz, secondo i quali è necessario pensare l'ipertesto non tanto sul modello della fisica classica, secondo cui il nodo è ciò che contiene un'informazione e il legame è una mera relazione, bensì sul modello della meccanica quantistica, per cui i nodi e i legami si costituiscono reciprocamente, e sono rispettivamente anche complessi relazionali e contenuti

ha ostacolato nella forma del libro a stampa la gestione del razionalismo critico, e preannuncia un mutamento del modo di pensare filosofico, proponendo l'evoluzione della logica causale tradizionale in una logica associativa legata a una discorsività non architettonica, non finalizzata al raggiungimento di una conclusione definitiva⁵⁵.

L'ipertesto non si presenta soltanto come un canale digitale percorso dal pensiero, come un altro modo per riprodurre contenuti originatisi in forma alfabetica, ma come un *medium* in cui il pensiero stesso ottiene la sua prima configurazione. Se ogni innovazione tecnologica comporta la formazione di una nuova struttura mentale, di un nuovo "brainframe", la tecnologia digitale aggiunge al *brainframe* alfabetico e a quello televisivo un *brainframe* cibernetico che funge da *inter-brainframe*⁵⁶, connettendo tra di loro le varie strutture cognitive e valorizzando la componente sociale della comunicazione.

La rete ipertestuale può essere considerata dunque una metafora dello stesso «essere conoscente» quale «rete complessa in cui i nodi biologici sono ridefiniti e allacciati da nodi tecnici, semiotici, istituzionali, culturali»⁵⁷. La tecnologia digitale, trasformando in realtà virtuale l'ambiente circostante, lo rende un prolungamento dell'attività di pensiero, e favorendo un incremento degli scambi socio-culturali promuove la costituzione di un'«intelligenza collettiva» grazie a cui si crea un nuovo «spazio del sapere» nel quale l'umanità si avvicina sempre più a se stessa. L'interattività ipertestuale avvia un processo di "democratizzazione" dell'informazione conducendo a una comunicazione sempre più simmetrica grazie alla condivisione di pratiche comuni da parte di emittenti e riceventi. Ciò consente una diffusione delle conoscenze che ne rende impossibile il monopolio e l'accentramento, poiché promuove il dialogo antigerarchico che mette in discussione il dogmatismo del diritto d'autore⁵⁸.

d'informazione (cfr. le dichiarazioni di K. Briatte e A. Deremetz, riportate su http://www.univ-lille3.fr/www/Recherche/cersates/HyperGalien/mod_nd_li.html).

⁵⁵ Sull'utilizzo dell'ipertesto in filosofia cfr. D. KOLB, *Socrates in the Labyrinth*, in *Hyper/Text/Theory*, ed by G.P. Landow, Johns Hopkins University Press, Baltimore & London 1994; per la configurazione del pensiero filosofico attraverso i vari media tecnologici cfr. P. D'ALESSANDRO, I. DOMANIN, *Filosofia dell'ipertesto*, cit., pp. 41-58.

⁵⁶ Cfr. P. D'ALESSANDRO, I. DOMANIN, *Filosofia dell'ipertesto*, cit., pp. 65-68, e P. LÉVY, D. DE KERCKHOVE, *Due filosofi a confronto. Intelligenza collettiva e intelligenza connettiva: alcune riflessioni*, intervista rilasciata a Mediamente (RAI), riportata su <http://www.mediamente.rai.it/home/bibliote/intervis/d/deker05.htm>.

⁵⁷ Cfr. P. LÉVY, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 1996.

⁵⁸ Riguardo al carattere democratico dell'ipertestualità in rete c'è però discordanza tra gli studiosi. Alcuni rilevano che Internet è un *medium* interattivo che richiede capacità semiotiche elevate al suo fruitore, provocando nuovi scarti di conoscenza tra chi può e chi non può investire nel suo apprendimento tempo e risorse economiche (cfr. MIANI, *Internet: nuove forme di testualità e di comunicazione*, su <http://www.dsc.unibo.it/studenti/tesine/miani/ipertesto/simmetria.htm>). Altri critici si soffermano sul fatto che la comunicazione su Internet avrebbe potuto evolvere in una dimensione diversa, facilitando l'omologazione propria del controllo centralizzato, e che ciò non è avvenuto perché il suo sviluppo è stato guidato negli anni Ottanta da giovani laureati appassionati di informatica, che hanno forgiato una tecnologia congeniale alla loro cultura (cfr. J.D. BOLTER, *Lo spazio dello scrivere*, cit., p. 275). Sui problemi etici posti dalla scrittura elettronica cfr. P. D'ALESSANDRO, I. DOMANIN, *Filosofia dell'ipertesto*, cit., pp. 73-74.

Conclusione

Dall'esame delle strutture, delle potenzialità e dei limiti dell'ipertesto è emerso che il problema dello statuto teorico dell'informatica umanistica e della conseguente definizione del *curriculum* universitario proprio di questa disciplina, problema da affrontare per un sempre più proficuo dialogo tra scienze della natura e scienze dello spirito, va impostato tenendo conto di un contesto in cui la comunità della formazione letteraria si configura come un insieme di comunità locali o nomadiche in relazione tra loro grazie alle nuove tecnologie. Queste vanno adoperate al fine di preparare un futuro migliore per mezzo di una sperimentazione pedagogico-didattica che favorisca l'apprendimento in quanto progetto di vita e processo di umanizzazione.

L'informatica umanistica deve contribuire a formare secondo una nuova *paideia*, che tenga conto della realtà multilinguistica e multiculturale europea cercando di arginare il fenomeno di monopolizzazione angloamericano del settore informatico, che rischia di violare il diritto all'autodeterminazione linguistica soprattutto di quei popoli ai quali per altro appartiene la maggior parte del patrimonio letterario umanistico⁵⁹. In direzione della definizione di un *curriculum* europeo «per formare i formatori» si è già mosso il nascente *network* CHIME (*Computing and Humanities in a Multilingual Europe*) che, sorto dall'esperienza dei convegni CLIP (*Computers, Literature and Philology*), pone al centro dei propri obiettivi il multilinguismo⁶⁰.

La capacità di esprimersi in molti modi è propria di quell'uomo che già Aristotele definiva «ζῶον λόγον ἔχον» e di cui la scienza oggi riconosce la pluridimensionale complessità, a cui la letteratura offre molteplici mezzi di espressione. Questi, più che superarsi l'un l'altro, devono convivere comunicando, per corrispondere alle diverse esigenze che si presentano negli svariati contesti della "società dell'informazione". In essa la comunicazione diretta e carica di tensione drammatica del libro stampato⁶¹ si presenta come il risultato provvisorio di una ricerca infinita, che si trasforma in personale donazione di senso lungo i percorsi dell'ipertesto esistenziale.

⁵⁹ Cfr. D. FIORMONTE, *Il dibattito internazionale sull'informatica umanistica*, cit., pp. 3-7, dove è tracciato un quadro dei convegni di informatica umanistica e dei paesi che presidiano le principali istituzioni che governano la rete, in cui appare evidente il predominio degli Stati Uniti e della lingua inglese.

⁶⁰ Il CLIP è un'associazione nata nel 1998, che organizza periodicamente seminari di informatica umanistica in cui particolare attenzione è dedicata agli studi romanzi. Informazioni sul CHIME si trovano su <http://groups.yahoo.com/group/CHIME-group/>.

⁶¹ È questa una delle caratteristiche del libro tradizionale, che Umberto Eco ritiene vada perduta nell'ipertesto (cfr. U. ECO, *Afterword*, in *The Future of the Book*, University of California Press, Berkeley 1996). Eco e altri studiosi si soffermano anche sulla differenza che sussiste tra il processo di scrittura cartaceo e quello elettronico, rilevando come la scioltezza consentita dal computer comporti una minore pianificazione mentale del testo, con una conseguente perdita di incisività delle argomentazioni e della capacità di sintesi, un aumento della paragrafazione, una prevalenza della paratassi e delle ripetizioni (cfr. G. GIGLIOZZI, *Il testo e il computer*, Mondadori, Milano 1997, pp. 147-148). Questi motivi sono adottati per supportare la tesi della necessità di una convivenza del libro stampato con l'ipertesto da quegli studiosi che individuano gli svantaggi del testo elettronico nella complessità dell'*editing*, nella coruttibilità del supporto magnetico, nel rischio che la decodifica e la lettura del contenuto siano ostacolati dalla differenza tra il *software* che ha consentito la scrittura e quello che dovrebbe permetterne la fruizione (cfr. M. SCHIRRU, *Guide: un ipertesto per la Storia*, cit.).

BISERICĂ ȘI STAT ÎN ORIENT ȘI OCCIDENT. CELE DOUĂ CETĂȚI ȘI CONFLICTUL CELOR DOUĂ PUTERI

GELU SABĂU

SUMMARY. *Church and State in Orient and in Occident. The Two Citadels and the Conflict between the Two Forces.* This article studies the problem of the conflict between State and the Church, in connection with the relation *civitas Dei - civitas terrena*, as these two notions are presented in Saint Augustin's *De civitate Dei*. The conflict between the two forces does not identify itself with the other conflict, of the two citadels as Augustin defines them (and this aspect has been demonstrated by many specialists lately). The conflict of the two powers is founded on the notion of *imperio christiana*, understood as an intermediary figure between *civitas Dei* and *civitas terrena*. From this point of view, the conflict between the State and the Church can be inferred, starting from Augustin's and Eusebius of Caesarea's texts, not only for the Latin Occident, but also for the Greek Orient, by taking into consideration, at the same time, the individual peculiarities of these two Christian traditions.

Keywords: church, state, conflict, Augustin, Christian.

Introducere

Conflictul dintre Biserică și Stat a marcat întreaga epocă creștină, începând cu persecuțiile romanilor împotriva noii secte care credea într-un evreu pe nume Iisus, continuând cu tulburările iscate de amestecul împăraților bizantini în problemele teologice discutate la sinoadele ecumenice, apoi cu disputele dintre papi și împărații germanici și, de ce nu, cu furia maselor împotriva clericilor în timpul revoluției franceze. Exemplele pe care ni le oferă istoria sunt cu siguranță numeroase, fiecare caz având caracteristicile sale și motivele particulare care l-au declanșat. În studiul de față nu ne vom interesa asupra vreunui caz particular, indiferent de importanța istorică pe care ar putea-o avea, ci vom încerca să analizăm în ce măsură conflictul dintre cele două puteri se legitimează din perspectiva doctrinei creștine. Cu alte cuvinte, erau inevitabile aceste conflicte sau, de fiecare dată, principiile în numele cărora se purta lupta erau doar pretexte folosite de o tabără sau de cealaltă, adevăratul motiv fiind dorința de a obține puterea, indiferent de mijloacele folosite? Pentru a răspunde acestor întrebări vom face apel la viziunea a doi teologi din perioada timpurie a creștinismului, ale căror texte sunt, fără îndoială, fondatoare pentru problema pe care o discutăm. Este vorba despre Augustin și Eusebiu din Cezareea, primul reprezentativ pentru Occidentul latin, cel de-al doilea pentru Orientul grec.

În general, atitudinile catolicilor și ale ortodocșilor sunt diferite cu privire la acest subiect. Ortodocșii acuză de «cezaro-papism»¹ Biserica Romană și tind a idealiza doctrina «simfoniei» bizantine, subliniind întotdeauna armonia care domnește în relațiile dintre Stat și Biserică, pe toată perioada existenței Imperiului Bizantin, și nu numai. Dimpotrivă, occidentalii își exprimă atitudinea de nemulțumire față de atitudinea de supunere a Bisericii creștine în fața împăratului din Bizanț și laudă rectitudinea morală și lupta pentru libertatea conștiinței dusă fără compromis de Papă². Atitudinile divergente exclud cel mai adesea posibilitatea dialogului asupra acestui subiect.

În acest studiu vom încerca să cercetăm posibilitatea existenței conflictului celor două puteri, atât pentru creștinătatea ortodoxă, cât și pentru cea catolică, pornind de la textele celor două spirite tutelare. Iar pentru că analiza noțiunilor de Biserică și de Stat trimite cel mai adesea la existența noțiunilor de *civitas Dei* și *civitas terrena*, ale Sfântului Augustin, vom începe prin clarificarea necesară a acestor două noțiuni.

I. 1. *Civitas Dei* și *civitas terrena* la Augustin

Majoritatea interpreților contemporani ai lui Augustin contestă identificarea conflictului dintre cele două cetăți cu conflictul dintre Stat și Biserică³. Scopul cărților din *De civitate Dei* nu a fost de a justifica puterea Bisericii în fața puterii statale ci, în primul rând, de a apăra religia creștină de acuzele care i se aduceau pentru a se face vinovată de căderea Romei⁴. Argumentele păgânilor erau de două tipuri: 1) datorită faptului că religia creștină propovăduiește renunțarea la lume, sustrage cetățeanul îndatoririlor sale față de stat. Astfel a fost posibilă slăbirea

¹ Justus Hernning Bohmer (1674-1749), profesor al Universității din Hale, este cel care va propune termenii de «Papo-Caesaria» și «Caesaro-Papia», primul pentru a-l caracteriza pe Papa care ia asupra sa puterea politică, iar cel de-al doilea pentru a-i desemna pe suveranii laici care se implică în problematica religioasă. Termenul de «cezaro-papism» s-a impus în Occident pentru a desemna atitudinea intervenționistă a Împăratului bizantin în problemele teologice (vezi Gilbert Dagron, *Empereur et Prêtre. Etude sur le «césaropapisme» byzantin*, Gallimard, Paris, 1996, pp. 291-297). Ortodocșii folosesc mai degrabă termenul de «cezaro-papism» cu referire la puterea politică a Papei, în timp ce Imperiul Bizantin este conceput ca o teocrație;

² Sugestivă din acest punct de vedere este atitudinea lui Hugo Rahner: «en Orient, dans l'empire de la «nouvelle Rome» fondé par Constantin, l'Eglise succombe souvent devant l'Etat. Dans l'Occident latin, l'Eglise, sous la conduite des Papes et d'évêques éminents, a su maintenir sa liberté à l'intérieur de l'Etat.»; sau «Ce qui a surtout contribué au succès de l'Eglise dans sa lutte pour la liberté, c'est avant tout le fait que, dans la civilisation latine, le sens de la liberté humaine, en particulier dans le domaine religieux, s'était mieux maintenu qu'en Orient.» (H. Rahner, *L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif*, trad. de l'allemand par G. Zinck, textes traduits de grec et de latin par Cl. Mondésert et P. Th. Camelot, Les Editions du Cerf, Paris, 1964, pp. 18-19);

³ Într-adevăr Etienne Gilson, Jean-Claude Guy sau Henri-Xavier Arquillière insistă asupra sensului mistic pe care îl au noțiunile de *civitas Dei* și *civitas terrena* și asupra distincției dintre *civitas Dei* și Biserică;

⁴ În 410 Roma este cucerită de împăratul vizigot Alaric. Visul cetății eterne este spulberat în acest fel și tot mai mulți păgâni consideră că dezastrul se datorează adoptării oficiale a religiei creștine.

puterii Romei și în cele din urmă căderea ei⁵. 2) Al doilea argument susține că gloria Romei a fost întotdeauna legată de cultul său față de zeii tradiționali, iar adoptarea creștinismului ca religie oficială și renunțarea la zei a atras după sine răzbunarea acestora.

Lui Augustin îi sunt transmise aceste obiecții de către creștinul Marcellinus, care le primește la rândul său de la păgânul Volusien. Având în vedere provocarea adusă creștinilor de asemenea argumente, scopul lui Augustin este de a demonstra că Roma nu s-a prăbușit din cauza adoptării religiei creștine, ci din cauza propriilor vicii. În plus, căderea ei nu se datorează răzbinării zeilor abandonată, ci pur și simplu faptului că Roma nu era cetatea eternă, ci doar un Imperiu, o cetate terestră. Adevărata cetate eternă nu este de găsit pe acest pământ, ci ea este cetatea lui Dumnezeu, care se va revela în eternitate după Judecata de Apoi. Astfel iau naștere, în gândirea lui Augustin, noțiunile de *civitas Dei* și *civitas terrena*.

Pentru Etienne Gilson, noțiunea de *civitas Dei* nu se identifică cu Biserica, după cum nici *civitas terrena* nu se identifică cu Statul. «De même que la société humaine prise en tant que telle, ne se confond pas avec la cité terrestre, l'Eglise ne se confond pas avec la cité de Dieu. Celle-ci, rappelons-le, inclut tous les prédestinés à la beatitude céleste, et eux seuls.»⁶ Distincția dintre cele două cetăți poate fi făcută având în vedere predestinarea divină: apostolul Pavel, înainte de actul convertirii, nu era încă în Biserica lui Hristos dar era deja un cetățean predestinat al cetății lui Dumnezeu⁷. Este posibil deci ca cineva să nu fie membru al Bisericii și să fie membru al cetății divine sau invers, să fie membru al Bisericii dar să nu fie predestinat fericirii eterne⁸. Așadar *civitas Dei* nu se confundă în mod necesar cu Biserica și, în concluzie, nici conflictul dintre *civitas Dei* și *civitas terrena* nu se identifică cu conflictul dintre Biserica și Stat.

Edward Cranz nu este de acord cu distincția lui Gilson, ci pledează pentru sinonimia aproape completă a acestor noțiuni în contextul scrierilor augustiniene: «Augustin parle de la société spécifiquement chrétienne en termes, soit de cité de Dieu, soit de royaume céleste, soit d'*ecclesia*. Cela nous montre que les trois

⁵ Având în vedere atitudinea primilor creștini față de stat am fi înclinați să dăm crezare acestui prim argument: «comme y seraient domiciliés des étrangers; ils participent à tout comme citoyens et ils se tiennent à l'écart de tout comme des étrangers; toute patrie étrangère est leur patrie et toute patrie leur est étrangère.» (*Epître à Diognète*) ou «Nulle chose ne nous est plus étrangère que la chose publique» (Tertullien, *Apologie*, 38)

⁶ E. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2005, p. 64;

⁷ *Idem*;

⁸ Această interpretare a lui Gilson este susținută și de textul lui Augustin: «pendant son pèlerinage en ce monde, plusieurs lui sont unis [à Dieu] par la communion des sacrements qui ne seront pas associés à sa gloire dans l'éternelle félicité des saints. Connus ou inconnus, ces hommes marqués du sceau divin ne craignent pas de se réunir aux ennemis Dieu pour murmurer contre lui, et tantôt remplissent les théâtres avec eux, tantôt les églises avec nous. Or, il ne faut nullement désespérer du retour de plusieurs d'entre eux, si parmi nos plus francs adversaires se cachent des amis prédestinés, encore inconnus à eux-mêmes.» (*CD*, I, 35) Având în vedere amestecul celor două cetăți în această lume, numai cunoașterea divină absolută le poate separa în eternitate;

concepts sont, dans une certaine mesure, interchangeables.»⁹ Evident, aceste noțiuni sunt într-o oarecare măsură sinonime, însă Cranz nu precizează că atunci când Augustin folosește *ecclesia* pentru *Împărăția lui Dumnezeu* sau *cetatea celestă* se referă mai degrabă la sensul mistic al Bisericii, decât la sensul instituțional al acesteia¹⁰. De aceea el nu trage nici o concluzie, pornind de la conflictul dintre cele două cetăți, asupra conflictului dintre Biserică și Stat.

Pentru a cerceta în ce măsură este posibil conflictul dintre cele două puteri, pornind de la conflictul celor două cetăți augustinieni, va trebui să căutăm să descoperim toată bogăția de sensuri pe care o pot căpăta noțiunile de *civitas Dei* și *civitas terrena* în opera lui Augustin. Pentru aceasta va trebui să lămurim mai întâi dilema numărului de cetăți despre care vorbește Augustin în *De civitate Dei*.

I. 2. Două sau trei cetăți?

a) Polemica

Polemica în jurul numărului cetățitorilor din *De civitate Dei* s-a născut în urma interpretării lui Leisegang din articolul său „*Der Ursprung der Lehre Augustinus von der Civitas Dei*”¹¹ unde autorul, pornind de la paragraful din *De Civitate Dei*, XV, 2, propune ipoteza existenței a trei cetăți. Paragraful este următorul:

Assurément une ombre et une image prophétique de cette cité a paru ici-bas, esclave qui l'annonce et ne la pas représente qu'à peine. Et cette image, venue au temps marqué, est elle-même appelée la cité sainte, en tant que symbole et non comme la réalité, telle qu'elle doit se manifester un jour. [...] En effet, une partie de la cité terrestre est devenue image de la cité du ciel: elle figure non pas elle-même; elle est l'esclave. C'est n'est pas pour elle-même qu'elle est instituée, mais pour une autre don't elle est le symbole. [...] Ainsi la cité de la terre nous présente deux figures; l'une qui manifeste elle-même sa présence, l'autre dont la présence sert de symbole à la cité du ciel.”

Având în vedere existența cetății terestre ca simbol al cetății celeste în cazul lui Israel, Leisegang propune următoarea ierarhie a celor trei cetăți:

1. *civitas caelestis spiritualis* – care este cetatea cerească propriu zisă, situată în cer;
2. *civitas terrena spiritualis* – imaginea pe pământ a cetății cerești, anunțată prin figura profetică a lui Israel;
3. *civitas terrena carnalis* – cetatea terestră propriu zisă.

⁹ E. Cranz, „*De Civitate Dei*», XV, 2, et l'idée augustinienne de la société chrétienne”, *Revue des études augustiniennes*, nr. 3, 1957, Etudes augustiniennes, Paris, p. 22; Și interpretarea lui Cranz este de asemenea susținută de textul lui Augustin! «elle s'édifie sur toute la terre, la maison du Seigneur, la cité de Dieu, la sainte Eglise, après cette captivité où gémissaient, esclaves de démons, ces hommes affranchis par la foi, et devenus aujourd'hui les pierres vivantes du divin édifice» (*CD*, VIII, 24);

¹⁰ Ori scopul lui Gilson era tocmai de a deosebi Biserica în sensul ei mistic, despre care se poate spune că este identică cu *civitas Dei*, de Biserica ca instituție.

¹¹ *Archiv fur Kultur-geschichte*, pp. 127-158;

Desigur, ultima sintagmă nu se găsește în textul lui Augustin, însă Leisegang o întrebuițează pentru a face diferența între cetatea terestră propriu zisă și cetatea terestră ca simbol al cetății celeste¹².

Acestei ipoteze îi va răspunde Edward Cranz în articolul său „*De Civitate Dei*, XV, 2, et l'idée augustinienne de la société chrétienne”. Cranz susține că nu se poate face o generalizare în ceea ce privește ierarhia celor trei cetăți, deoarece simbolul pe care îl reprezintă cetatea lui Israel nu este valabil în cazul altor cetăți terestre. «Certes, Israel a une valeur prophétique, et donc une valeur d'image, à l'égard de la cité de Dieu, mais un rapport semblable n'existe pas pour la cité terrestre en général, qui ne symbolise rien au-delà d'elle-même.»¹³ Cetatea Israelului are un destin și un raport special față de cetatea lui Dumnezeu. Destinul său profetic este confirmat și de faptul că cetatea propriu zisă a Israelului a fost distrusă în momentul în care a apărut Hristos și cetatea lui Dumnezeu peregrinându-se pe pământ, la fel cum Ismael a fost gonit la nașterea lui Isaac¹⁴. În momentul în care și-a îndeplinit misiunea, cetatea Israelului putea să dispară! Același lucru nu s-ar putea spune însă și despre celelalte cetăți terestre care vor continua să existe alături de cetatea celestă pe pământ.

Desigur, Cranz își sprijină argumentația și pe alte numeroase pasaje din Augustin care susțin existența a doar două cetăți¹⁵. Astfel, Augustin nu face diferența între cetatea celestă a îngerilor și cea a oamenilor, între cetatea lui Dumnezeu din ceruri și cea de pe pământ. Ele sunt aceași cetate care se manifestă sub forme diferite¹⁶. Esențialul este doar ceea ce iubește fiecare, fie el înger sau om: «Deux amours ont donc bâti deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la terre, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité de Dieu.»¹⁷ Născută din revolta orgolioasă a primului înger, cetatea terestră pare să nu aibă într-adevăr nici o legătură pozitivă cu cetatea celestă. Având la origine doar iubirea de sine și invidia, ea nici nu prefigurează și nici nu simbolizează cetatea lui Dumnezeu.

¹² Journet, în articolul său „Les Trois Cités: celle de Dieu, celle de l'homme et celle du diable”, vede a treia cetate ca fiind cetatea omului sau cetatea politică, situată între cetatea lui Dumnezeu și cetatea diavolului. Gilson respinge această ipoteză pentru că vede un contra sens în noțiunea de cetate politică: dacă *civitas Dei* și *civitas diabolica* au un sens mistic, atunci pentru a se putea constitui ca intermediar și cea de-a treia cetate ar trebui să aibă un sens mistic și nu unul politic; vezi de asemenea Jean-Claude Guy, *Unité et structure logique de la Cité de Dieu de saint Augustin*, Etudes augustinienes, Paris, 1961 pp. 114-120;

¹³ E. Cranz, *art. cit.*, p. 20;

¹⁴ Augustin interpretează, pe urmele apostolului Pavel, în mod alegoric, nașterea celor doi fii ai lui Abraham, fiul sclavei fiind simbolul cetății terestre iar fiul femeii libere simbolul cetății celeste. Gonirea lui Ismael este o figură a distrugerii templului și a venirii împărăției lui Iisus: «Izgonește pe roabă și pe fiul ei; căci fiul roabei nu va moșteni împreună cu fiul femeii slobode. De aceea fraților, noi nu suntem copiii celei roabe, ci ai femeii slobode. Hristos ne-a izbăvit ca să fim slobodi.» (*Gal.*, 4, 30-31);

¹⁵ «il n'existe toutefois que deux sociétés humaines, ou pour les appeler du nom que leur donne l'Écriture deux cités» (*CD*, XIV, 1); «genre humain que nous avons partagé en deux ordres; l'un composé des hommes qui vivent selon l'homme et l'autre des hommes qui vivent selon Dieu» (*CD*, XV, 1);

¹⁶ «entre la société des hommes et celle des anges il n'y a ni disconvenance, ni incompatibilité; qu'ainsi il n'existe pas réellement quatre cités ou sociétés, deux humaines et deux angeliques, mais seulement deux cités ou sociétés de bons ou de méchants, hommes ou anges» (*CD*, XII, 1);

¹⁷ *CD*, XIV, 28;

Argumentele lui Cranz par convingătoare la prima vedere. Într-adevăr Augustin dezvoltă ideea celor două figuri ale cetății terestre doar în momentul în care vorbește despre sclavă și femeia liberă, ca simboluri ale relației dintre Israel și cetatea lui Dumnezeu. În plus, se mai pot găsi alte pasaje în textul lui Augustin care favorizează statutul excepțional al istoriei lui Israel față de celelalte popoare în raport cu cetatea lui Dumnezeu¹⁸, ceea ce ar tinde să îndreptățească ipoteza statutului particular al cetății Israelului ca simbol al cetății celeste.

Cu toate acestea ne întrebăm dacă nu cumva statutul deosebit pe care-l are cetatea lui Israel nu pune sub semnul întrebării condiția cetății terestre însăși. Căci, dacă există doar două cetăți, atunci cum se face că cetatea terestră a lui Israel are două părți fără ca astfel să se nască o cetate intermediară? Dacă apare o cetate intermediară (fie ea și unică), atunci care este statutul său? Iar ceea ce ne interesează aici nu este numele pe care l-ar putea căpăta o astfel de cetate, ci rolul pe care l-ar putea juca în economia interpretării operei lui Augustin.

Fără îndoială că polemica exegeților lui Augustin pe tema numărului cetăților din *De Civitate Dei* este făcută cu puțință de ambiguitatea pe care Augustin însuși o păstrează cu privire la acest subiect¹⁹. Considerăm că o abordare adecvată a problemei trebuie să păstreze ceva din ambiguitatea pe care o suscită textul său. Clarificarea unilaterală (de genul, există doar două cetăți sau, dimpotrivă, există trei cetăți), simplificând înțelesurile textului original, riscă să îl falsifice, datorită faptului că ar tinde să aleagă doar pasajele care ar favoriza interpretarea propusă. De aceea, vom vorbi în interpretare pe care o vom propune mai jos despre *cetatea terestră*, despre *cetatea divină* și despre cetatea terestră ca *figură*, *simbol* sau *intermediar* pentru cetatea divină, încercând apoi să clarificăm aceste noțiuni, așa cum pot fi ele deduse din textul lui Augustin.

b) Problema intermediarului

În ceea ce privește raportul celor două cetăți, intermediarul este important pentru că el este cel care reglează acest raport. Desigur, cele două cetăți sunt în conflict. Originea conflictului este dată de căderea îngerului, iar apoi se perpetuează prin căderea lui Adam și uciderea lui Abel de către fratele său. Conflictul se naște din invidie, din gelozie, din acea infernală gelozie pe care diavolul o inspiră celor răi împotriva celor buni, fără un alt motiv, decât bunătatea unora și răutatea altora²⁰. Încă de la crearea lumii îngerii sunt împărțiți în două categorii²¹ iar această dualitate se va perpetua o dată cu apariția rasei umane.

¹⁸ «le monde adore-t-il d'autres dieux, excepté le peuple hébreu» (CD, III,1); «Ce premiers Romains, adorateurs des faux dieux, il est vrai, comme totes les autres nations, le seul peuple hébreu excepté;» (CD, V, 12);

¹⁹ Gilson sesizează și el această ambiguitate: «une ambiguïté fondamentale dans la notion même de la Cité de Dieu qu'Augustin l'ait consciemment accepté comme telle [et qui] a dérouté souvent ses commentateurs.» (E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003, p. 229);

²⁰ CD, XV, 5;

²¹ «„Le diable pêche dès le commencement” (1 Jn, 3, 8), c'est à dire que, dès l'instant de sa création, il a rejeté la justice qui ne se peut garder sans une volonté pieuse et soumise à Dieu.» (CD, XI, 12);

Adam, fiind primul om, este și omul în care se originează existența celor două cetăți: «dans ce premier homme créé dès l'origine, voyons, [...] la source commune des deux sociétés ou des deux cités qui partagent le genre humain. Car de cet homme devaient descendre les futurs compagnons des mauvais anges dans leurs supplices, et des bons anges, dans leur béatitude.»²² Cele două cetăți își inaugurează istoria terestră prin conflictul dintre Cain și Abel, în urma căruia Cain își va stabili cetatea sa terestră: «l'Écriture dit de Cain qu'il bâtit une cité; Abel, pèlerin sur la terre, ne bâtit rien. Car la cité des saints est au ciel, quoiqu'elle enfante ici-bas des citoyens, ses membres exilés jusqu'au l'avènement de son règne.»²³ În urma nașterii sale pe pământ, cetatea lui Dumnezeu își va urma dezvoltarea conform planului divin până la ce-a de-a doua venire²⁴.

Așadar cetatea lui Dumnezeu ia ființă încă de la crearea lumii – prin divizarea îngerilor – însă, în același timp, ea este figurată într-un mod progresiv prin revelațiile poporului lui Israel. Ea este încă de la început identică cu sine și, în același timp, se dezvoltă succesiv prin revelațiile date istoriei umane. Ea e constituită în sine din cei care aleg încă de la început (fie ei îngeri sau oameni) iubirea de Dumnezeu în locul iubirii de sine, însă se dezvoltă în expresia ei terestră prin revelații succesive. Noe, Avraam sau David, prin dragostea lor pentru Dumnezeu, sunt membrii ai cetății celeste, iar prin profețiile lor la adresa viitorului cetății celeste pe pământ sunt simboluri ale cetății celeste. Astfel cetatea lui Dumnezeu se arată a fi identică cu sine și totodată și figură a sa. Ea are un sens mistic și în același timp este o realitate exterioară, o realitate istorică. Ea este în mod esențial ambivalentă. Ea își este propria identitate și figură a propriei identități. În calitatea sa de figură a sa, cetatea celestă este identică cu partea cetății terestre care o simbolizează (și care i se supune conform relației sclav - stăpân). Astfel, se relevă o identitate indisociabilă a celor două cetăți în calitatea lor de figură.

Însă, în același timp, cetatea celestă va fi întotdeauna străină de cetatea terestră, cetățenii ei vor fi doar pelerini pe acest pământ. Stranietatea celor două cetăți pare să contrazică legătura intimă care se stabilise între cetatea celestă și cel puțin o parte a cetății terestre care o simboliza. J.-C. Guy insistă asupra celor două sensuri în care ar putea fi înțeleasă noțiunea de pelerin (*peregrinus*):

- este vorba despre sensul juridic precis al termenului prin care se înțelege: «l'homme libre, vivant dans une cité de l'Empire romain, sans pourtant y jouir des droits normalement reconnus au citoyen, une sorte d'étranger domicilié.»²⁵

²² CD, XII, 27;

²³ CD, XV, 1;

²⁴ Augustin vorbește în *Contra Faustum*, XII, 8 de șapte etape ale dezvoltării cetății lui Dumnezeu: 1. De la origini la Noe – *infantia* cetății lui Dumnezeu; 2. De la Noe la Avraam – *pueritia*; 3. De la Avraam la David – *adolescencia*; 4. De la David până la exilul babilonic – *juventus*; 5. De la perioada babilonică până la întruparea lui Hristos; 6. De la Întrupare până la *Parousia* – timpul Bisericii; 7. Și în cele din urmă, timpul eternei fericiri sau împlinirea cetății lui Dumnezeu. (J.-C. Guy, *op. cit.*, pp. 108-109);

²⁵ J.-C. Guy, *op. cit.*, p. 113;

- un sens mult mai larg, metaforic care indică condiția omului spiritual, călător prin cetatea terestră.

Interpretul acceptă cele două sensuri ale cuvântului *peregrinus* însă consideră că primul sens este mai sugestiv datorită faptului că reușește să surprindă mai bine legătura dintre cele două cetăți: «Si l'on admet [...] que l'homme spirituel *peregrinus* est d'abord „l'étranger domicilié” (ce qui n'exclut pas, en seconde position, la nuance symbolique du „pèlerinage” terrestre), alors la relation des deux cités apparaît très intime.»²⁶ În intimitatea celor două cetăți recunoaștem amestecul despre care vorbește Augustin: cele două cetăți se confundă în acest veac până ce judecata de apoi le va despărți.²⁷ Amestecul dintre cele două cetăți nu este asemenea amestecului a două elemente care își păstrează fiecare identitatea sa proprie, ci prin amestecul lor se creează o identitate indisociabilă. Această imposibilitate a distincției constă, fără îndoială, în calitatea de figură pe care o pot căpăta cele două cetăți. Figura, prin trimiterea pe care o face de la o realitate la alta este, fără îndoială, semnul legăturii pozitive dintre cele două cetăți, însă, pe de altă parte, tocmai pentru că pune laolaltă două realități centrifuge cum este *civitas Dei* și *civitas terrena* creează posibilitatea conflictului, adică face posibilă relația negativă.

c) *Alte figuri intermediare*

Este valabilă însă această figură a cetății celeste doar în cazul poporului lui Israel, așa cum susține Cranz, sau exemplul ei se poate extinde și la alte popoare? Augustin nu tratează niciodată explicit acest subiect, dar, pe lângă faptul că privilegiază istoria lui Israel în raport cu cetatea lui Dumnezeu, are câteva afirmații care pot să facă loc interpretărilor. Iată un pasaj din cartea a III-a:

«Car, avant la venue de notre Rédempteur, [...] le monde adore-t-il d'autres dieux, excepté le peuple hébreu, et en dehors de ce peuple, quelques hommes, partout où un juste et mystérieux jugement de Dieu les a trouvés dignes de sa grâce.» (CD, III, 1)

Așadar, au existat câțiva oameni, demni de harul divin, trăind în afara poporului evreu, înainte de venirea lui Iisus. Dacă ei nu erau încă membri ai cetății celeste, cu siguranță erau figuri ale acesteia. Printre acești oameni s-ar putea afla, de exemplu, conducători ai romanilor care s-au făcut remarcăți prin virtutea de care dădeau dovadă²⁸. În plus, Imperiul Roman a ajuns la întinderea și la gloria pe care le-a dobândit datorită virtuții celor din vechime²⁹. Virtutea nu aparținea doar câtorva conducători, ci aceasta era o calitate a poporului roman.

²⁶ *Idem*;

²⁷ *CD*, I, 35;

²⁸ «De ces deux célèbres contemporains, César et Caton, Caton sans doute est celui dont la vertu approchait le plus de la véritable.» (*CD*, V, 12);

²⁹ «Gardez-vous de croire que ce soit par les armes que nos ancêtres aient fait la République, de si petite, si grande. [...] D'autres causes firent leur puissance, qui chez nous ne sont plus. Au-dedans, activité; au-

Virtutea romană a fost pusă în slujba gloriei, pasiunea supremă care le era proprie romanilor. Cum această pasiune era doar una pământească, și nu una divină, la fel și răsplata de care au avut parte a fost tot una pământească: «Dieu de justice et de vérité a prêté son concours à l'edifice de la grandeur des Romains, vertueux, après tous, selon la morale de la cité terrestre»³⁰. Dumnezeu i-a răsplătit pe romani conform dreptății sale: «s'il ne leur eût accordé la gloire terrestre d'un puissant empire, les nobles efforts, les vertus qui leur fayèrent la voie à tant de gloire, seraient demeurés sans récompense. La sentence de ces hommes qui ne semblent faire quelques biens que pour être humainement glorifiés n'a-t-elle pas été rendue par le Seigneur en ces mots: «En vérité, je vous le dis; ils ont reçu leur récompense» (Mt., 6, 2)?»³¹.

Romanii nu au fost răsplățiți de zeii lor, care erau în fapt neputincioși³², ci de către Dumnezeul unic³³. Împărățiile pământești nu se pot sustrage atotputerniciei divine, ci sunt supuse dreptății și judecății Dumnezeului unic: «Prin mine împărătesc împărății și dau voievozii porunci drepte.» (Pr., 8, 15) Dumnezeu a răsplătit virtutea romanilor prin prosperitatea și întinderea Imperiului pe care l-au avut, prin pacea terestră de care s-au bucurat, însă a pedepsit ambiția, onoarea și setea de dominare, care erau doar pasiuni omenești. Virtutea romanilor, pentru a fi fost desăvârșită, ar fi trebuit să fie pusă în slujba adevăratului Dumnezeu și nu a setei de glorie. «Sans la vraie piété, c'est-à-dire sans le culte du vrai Dieu, il n'est point de vraie vertu, et qu'elle n'est pas vraie, la vertu esclave à la gloire humaine.»³⁴ Fiind sclava gloriei umane și nu a gloriei divine, virtutea romanilor nu a reușit să fie decât o umbră a adevăratei virtuți, iar datorită pervertirii ei prin necunoașterea adevăratului Dumnezeu se transformă, în cele din urmă, în viciu. *Civitas terrena* a romanilor devine astfel *civitas diabolica*.

Cu toate acestea, virtutea romanilor nu numai că este demnă de admirație, ci, ca semn al adevăratei virtuți, ea este necesară unui bun creștin. În plus, acesta trebuie să o depășească, pentru că motivația sa este mult mai puternică: «Rougissons donc si l'amour de la glorieuse cité de Dieu ne nous élève à la pratique de la véritable vertu, quand celle qui lui ressemble est inspirée aux Romains par la gloire de la cité terrestre.»³⁵ Așadar, virtutea păgână, nedesăvârșită pentru că nu era supusă adevăratului Dumnezeu, și, din această cauză, căzută în

dehors, gouvernement juste. Dans le conseil, esprit libre, sans intelligences avec le crime et les passions. Au lieu de ces vertus, nous avons le luxe et l'avarice; misère publique, opulence privée.» (CD, V, 12);

³⁰ CD, V, 19;

³¹ CD, V, 15;

³² «Elle [la puissance de Rome] n'en est nullement redevable à cette multitude de faux dieux qu'elle [la Rome] adorait» (CD, V, 1); «nous avons, au précédent livre, montré toute l'impuissance de ces dieux honorés par des jeux ridicules» (CD, V, 12);

³³ «C'est en effet la divine Providence qui établit les royaumes de la terre» (CD, V, 1); «Dieu de justice et de vérité a prêté son concours à l'edifice de la grandeur des Romains» (CD, V, 19);

³⁴ CD, V, 19;

³⁵ CD, V, 18;

cele din urmă în viciu, era cu siguranță o prefigurare a adevăratei virtuții creștine: «La vertu paienne est une «ombre en quelque sorte» (CD, V, 17) de la véritable vertu chrétienne [et] sa consideration peut stimuler même les saints dans leur recherche de la perfection.»³⁶

Dacă așa stau lucrurile atunci virtutea romanilor, în măsura în care prefigurează virtutea creștină, poate fi cu siguranță considerată o figură a cetății lui Dumnezeu. Romanii au asigurat unitatea și pacea politică a unui imperiu universal, pregătind astfel terenul revelației adevăratei cetăți universale care este cetatea lui Dumnezeu. Vorbind într-un sens mai larg, putem spune că pacea terestră este o figură a păcii eterne. Atât timp cât pacea terestră este folosită de membrii cetății lui Dumnezeu pentru a se alătura păcii eterne, ea simbolizează cetatea eternă. Pacea eternă este scopul spre care tinde toată existența umană, iar pacea terestră își capătă semnificația doar prin faptul că tinde și ea spre același scop. Dacă însă pacea eternă este pierdută din vedere ca scop, sau este folosită doar pentru atingerea păcii terestre și în vederea folosirii bunurilor pământești, atunci pacea terestră poate să devină parte a *civitas diabolica*³⁷.

O altă prefigurare a ideilor creștine o vede Augustin în doctrinele filosofice, îndeosebi în doctrinele platonicienilor. «Quant à cette vérité, où ils [les platoniciens] s'accordent avec nous, l'unité d'un Dieu créateur, incorporel, et au-dessus de tous les corps; incorruptible, et au-dessus de toutes les âmes; principe, lumière et bien de l'homme; cette vérité qu'ils ont reconnue assure à ces philosophes notre préférence sur les autres.»³⁸ Pe lângă faptul că discută despre un Dumnezeu unic și necorporal, platonicienii sunt considerați apropiați creștinilor și pentru că vorbesc despre necesitatea supunerii virtuții umane unicului Dumnezeu³⁹, și nu așa cum făceau romanii punând-o în slujba dorinței de cucerire și gloriei pământești.

De asemenea platonicienii prefigurează creștinismul prin faptul că discută despre necesitatea mediatorului dintre Dumnezeu și om⁴⁰, cu toate că ei nu găsesc soluția potrivită. Ei situează daimonii ca intermediari între *locus sublimus* al divinității și *locus infimus*, propriu omului. Daimonii ratează însă rolul lor de adevărați mediatori din cauza faptului că nu au caracteristicile adecvate pentru a face trecerea de la om la Dumnezeu: ei au parte, fie o nefericire eternă (*aeterna miseria*), fie o fericire de muritor (*beata mortalitas*). Un adevărat mediator⁴¹

³⁶ J.- C. Guy, *op. cit.*, p. 47;

³⁷ «Le premier peuple [de la cité de Dieu] unit tous ceux qui usent du monde pour jouir de Dieu; le deuxième peuple [de la cité de la terre ou de la cité diabolique] unit tous ceux qui' q'ils reconqissent un Dieu ou des dieux prétendent en user pour jouir du monde.» (Gilson, *Les métamorphoses*, p. 64)

³⁸ CD, VIII, 9;

³⁹ «Il suffit de remarquer ici que Platon, et le souverain bien à vivre selon la vertu; que suivant lui, cette vie n'est possible qu'à l'homme qui connaît et imite Dieu; que telle est l'unique source de sa félicité» (CD, VIII, 8);

⁴⁰ «ces démons dont Apulée a défini la nature particulière, intermédiaire entre les dieux et les hommes» (CD, IX, 12);

⁴¹ «il faut chercher un médiateur qui ne soit pas seulement homme, mais Dieu et, par l'intervention de sa mortalité bienheureuse, retirant les hommes de leur misère mortelle, les conduise à la bienheureuse

trebuie să unească în sine extremele specifice naturii lui Dumnezeu și totodată celei a oamenilor: «il faut qu'il soit à la fois homme et Dieu, c'est à dire qu'il réunisse en sa personne l'*aeterna beatitudo* de Dieu et la *mortalitas* de l'homme.»⁴² Singurul care îndeplinește aceste condiții, fiind astfel și adevăratul mediator, este Iisus Hristos.

Deci, în măsura în care doctrina platonicienilor prefigurează doctrina creștină, se poate vedea în ideile lor o figură a ideilor creștine. Dacă filosofii, care prin lupta lor pentru adevăr și prin eroarea în care se găsesc sunt reprezentanții prin excelență ai *civitas terrena*⁴³, atunci cel puțin o parte a lor, și anume platonicienii, pot fi considerați, prin ideile lor apropiate de creștinism, ca fiind o figură a *civitas Dei*. Constatăm așadar că un intermediar între *civitas Dei* și *civitas terrena* se poate găsi nu numai în cazul evreilor, după cum susține Cranz, ci că ideea intermediarului se potrivește pentru cel puțin încă două cazuri: este vorba despre virtutea romanilor și despre doctrina platonicienilor.

Mai mult decât atât, intermediarul își va păstra rolul și după împlinirea revelației creștine până la judecata din urmă. Așadar rolul său nu ține în mod esențial de anunțarea venirii lui Hristos și a Bisericii Sale, ci funcția sa este de a recruta membrii ai cetății celeste în cel de-al șaselea timp al istoriei sacre, adică în timpul Bisericii. Cel puțin un pasaj din Augustin poate susține această interpretare. Este vorba despre locul în care Augustin comentează următorul citat din *Evangelia după Matei*: «Așa că, oricine va strica una din cele mai mici din aceste porunci, și va învăța pe oameni așa, va fi chemat cel mic în Împărăția cerurilor; dar oricine le va păzi, și va învăța pe alții să se păzească, va fi chemat mare în Împărăția cerurilor.» (*Mt.*, 5, 19) Iată comentariul lui Augustin:

«Il faut donc distinguer le royaume des cieux où se trouvent, en rang inégal à la vérité, et celui qui efreint ses propres enseignements et celui qui les accomplit, de cet autre royaume où l'on n'entre qu'à la condition de faire ce que l'on enseigne. Ainsi le royaume qui réunit ces deux hommes, c'est l'Eglise telle qu'elle est qujourd'hui; et le royaume qui n'admet que l'un d'eux, c'est l'Eglise telle qu'elle sera quand les méchants n'y seront plus. L'Eglise est donc, même à cette heure, et le royaume du Christ et le royaume des cieux.» (CD, XX, 9)

Biserica, cetatea lui Dumnezeu este totodată și realitatea deplină de după *Parousia* și figura care anunță această realitate încă din timpul istoriei. Biserica îi cuprinde și pe cei care primesc învățăturile și le respectă și pe cei care le primesc

immortalité. [...] Il fallait donc que ce médiateur entre nous et et Dieu réunisse une mortalité passagère et une béatitude permanente, afin d'être conforme aux mortels par ce qui passe, et de les rappeler, du fond de la mort, à ce qui demeure» (CD, IX, 15);

⁴² J.- C. Guy, *op. cit.*, p. 71;

⁴³ «toute la philosophie repose sur les éléments du monde, sans remonter à Dieu, créateur du Monde» (CD, VIII, 9) ou «Gardez-vous de vous laisser laisser dans les filets de cette vaine philosophie qui ne s'attache qu'aux éléments du monde» (Col, 2, 8);

dar nu le ascultă, fiind în același timp regatul celor aleși. Ea este amestecul dintre cetatea terestră și cetatea lui Dumnezeu, cei aleși să domnească etern fiind cu siguranță aleși din sânul ei. Biserica este așadar figura prin excelență, ea este realitatea intermediară care face posibilă prefigurarea, încă de pe pământ, a cetății lui Dumnezeu, fiind totodată regatul celor aleși. Deci rolul intermediarului nu ia sfârșit după venirea lui Hristos și apariția Bisericii, așa cum ar fi normal dacă figura intermediară ar fi posibilă doar în cazul poporului evreu. Dimpotrivă, intermediarul este elementul central care reglează iconomia divină și în timpul Bisericii, fiind reprezentat de Biserica însăși.

Mai mult decât atât, se poate vorbi și despre un sens interior al intermediarului, aparținând naturii umane însăși, sens care ar permite generalizarea figurii intermediarului pentru întreaga istorie umană:

«Car dans les voies du progrès antérieur à la perfection, le même différend peut diviser les bons entre eux, qui divise le juste avec lui-même. L'individu ne sent-il pas en lui la concupiscence de la chair contre l'esprit et de l'esprit contre la chair? Ainsi, entre deux justes qui n'ont pas encore atteint à la perfection, la guerre peut être comme entre bons et méchants, quand les désirs spirituels de l'un s'élèvent contre les inclinations charnelles de l'autre, comme entre méchants, quand des deux parts il y a lutte entre convoitises charnelles jusqu'à l'heureuse guérison et l'inalterable santé au sein de la dernière victoire.» (CD, XV, 5)

Conflictul este posibil nu numai între un om drept și unul nedrept, între un membru al cetății terestre și un membru al cetății celeste, ci și între doi oameni drepti sau în interiorul unui om drept, adică conflictul este posibil în interiorul cetății celeste. Desigur, Augustin nu discută niciodată explicit despre un astfel de conflict, el nu prezintă cetatea celestă ca fiind divizată contra ei însăși. Această caracteristică aparține, conform lui Augustin, doar cetății terestre: «Le débat entre Remus et Romulus montre donc comme la cité de la terre se divise contre elle-même»⁴⁴

Și cu toate acestea omul just, omul drept care trăiește iubind cetatea lui Dumnezeu este divizat în sine însuși. Desigur acest conflict este posibil în măsura în care cetatea celestă naște membrii care aparțin cetății terestre. Omul bun, care nu este încă perfect, este un membru al cetății celeste și, în același timp, figură a ei. Tocmai în calitate sa de figură a cetății celeste el este membru al cetății terestre. Voința și rațiunea sa domină dorințele trupesti, însă nu fără luptă. El nu se bucură încă de victoria finală, obținută prin desăvârșirea cetății divine, când rațiunea va domni fără a fi nevoită să mai lupte⁴⁵. Lupta sa actuală este tocmai semnul apartenenței sale la două realități contradictorii, adică semnul statutului intermediar. În felul acesta se relevă conflictul dintre *civitas Dei* și *civitas terrena* ca un conflict interior al cetății celeste.

⁴⁴ CD, XV, 5;

⁴⁵ «Ià seront les vertus, non pas en lutte contre toutes sortes de vices ou des maux de toute nature, mais en possession de la récompense de leur victoire, de la paix éternelle que nul adversaire ne pourra troubler.» (CD, XIX, 10);

Jean-Claude Guy vorbește despre „recuperarea” cetății terestre de către cetatea divină. O astfel de încercare de recuperare plasează cetatea terestră sub tutela cetății celeste, iar conflictul dintre cele două este transformat într-un conflict interior al cetății celeste. Acest fapt este relevant și pentru conflictul dintre cele două puteri care va caracteriza epoca creștină. Dacă relația dintre cele două cetăți ar fi fost una exterioară, atunci și conflictul dintre ele ar fi rămas unul exterior, fără semnificații pentru istoria mântuirii. În acest caz s-ar fi putut spune că împăratul este reprezentantul cetății terestre, iar preotul reprezentantul cetății divine. Domeniile lor ar fi fost distincte, iar funcțiile fiecărui conducător clar repartizate. Disensiunile care ar fi apărut s-ar fi datorat opțiunilor personale, sau încălcării atribuțiilor stabilite.

Însă, relația dintre cele două cetăți este una ierarhică, mai mult, o ierarhie înglobantă. Cetatea divină, cu toate că este străină față de cetatea terestră, cu toate că are un alt început și un alt sfârșit, are misiunea de a-și recruta membrii dintre membrii cetății terestre. Ea este anunțată pe pământ prin revelații progresive și are misiunea de a «sanctifica» cetatea terestră. Asta se întâmplă începând cu părinții, profeții și regii Vehiului Testament, apoi cu venirea lui Hristos, cu anunțarea Veștii celei Noi și cu întemeierea Bisericii Sale. La început Biserica Sa este persecutată de către puterea politică a vremii dar, în cele din urmă, creștinismul este recunoscut ca religie oficială a Imperiului Roman⁴⁶. Putem spune că această evoluție a revelațiilor succesive face parte din dezvoltarea cetății lui Dumnezeu pe pământ, ajungându-se astfel, prin adoptarea creștinismului ca religie a Imperiului, la nașterea *imperiului creștin*.

II. Conflictul celor două puteri

Ajungem în felul acesta, pornind de la noțiunile augustiniene de *civitas Dei* și *civitas terrena*, la noțiunea de *imperiul creștin*. Imperiul creștin este de asemenea o realitate intermediară între *civitas Dei* și *civitas terrena*. Statutul său de intermediar este dat de vocația sa ministerială: imperiul a apărut pentru a apăra și a răspândi credința creștină⁴⁷. Dacă scopul Bisericii este de a recruta membrii ai cetății lui Dumnezeu pe pământ, scopul imperiului este de a întinde Biserica asupra întregului pământ. Astfel, imperiul creștin își capătă locul propriu în iconomia divină.

Formula imperiului creștin va intra în istorie începând cu epoca constantiniană, ea fiind valabilă atât pentru Orientul grec cât și pentru Occidentul

⁴⁶ În 313 prin *Lettre de Milan* a lui Constantin creștinismul este recunoscut ca religie oficială a Imperiului iar în 330 este interzis cultul păgânilor.

⁴⁷ Comentatorii au remarcat rolul ministerial al imperiului creștin: “The missionary role of the Empire was thereby made specific and the expansion of the Kingdom of God was linked with the expansion of the Empire.” (Francis Dvornik, *Early Christian and Byzantine political philosophy. Origins and background*, vol. 2, The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, Washington, District of Columbia, 1966, p. 643); «L’empereur est chargé de veiller sur l’Eglise. Il doit propager la foi. Il lui incombe de faire connaître aux autres l’enseignement dont il a été lui-même nourri.» (H.-X. Arquillière, *L’augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1934, p. 76);

latin⁴⁸. Ca *imperiu*, deci ca realitate care are în vedere asigurarea bunurilor terestre și a păcii terestre, el este fără îndoială o parte a *civitas terrena*. Însă, în măsura în care este *creștin*, acest imperiu are datoria de a folosi pacea terestră în scopul atingerii păcii eterne. Dacă ar folosi pacea eternă pentru atingerea păcii terestre, ar perverti scopul în virtutea căruia a fost născut și ar da naștere unui imperiu diabolic. Un *imperiu creștin diabolic* ar fi cu siguranță o imposibilitate conceptuală.

Formula *imperiu creștin* este așadar o formulă intermediară. În calitatea sa de intermediar, subliniază evident contradicția care-i este constitutivă. Contradicția sa nu este însă una echilibrată, datorită ierarhiei instaurată între *civitas Dei* și *civitas terrena*. În sintagma *imperiu creștin* ceea ce primează este *creștin*. Imperiul, o dată creștinat, devine o copie terestră a regatului divin: «le Père a étendu jusqu'aux êtres rationnels de la terre l'imitation du gouvernement royal.»⁴⁹ În felul acesta, mijloacele politice pe care le posedă împăratul sunt puse în slujba propagării și răspândirii credinței, a constituirii Bisericii lui Hristos pe pământ. Și, după cum credința este universală, imperiul trebuie de asemenea să fie universal⁵⁰. Cetatea lui Dumnezeu își desfășoară astfel în continuare activitatea terestră și se dezvoltă recrutând cetățeni ai cetății terestre.

În calitate de conducător al imperiului *creștin*, împăratul este la rândul său un membru al Bisericii. În plus, el nu este un membru obișnuit al acesteia ci este egal în rang cu apostolii⁵¹, fiind totodată și reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ: «L'un, le Logos monogène de Dieu, qui règne avec son père depuis des siècles sans commencement; l'autre [l'empereur], aimé de lui, qui tire ses prérogatives d'en haut et sa puissance de l'attribution d'un titre divin, a le pouvoir sur les habitants de la terre pour de longues durées d'années.»⁵² Împăratul își folosește puterea pe care o are pentru a sluji credinței celei adevărate. Înlăturând cultul barbarilor și instaurând ceremonialul creștin el face posibilă practicarea adevăratei virtuți, a virtuții creștine⁵³. Astfel, împăratul acționează conform rolului său de mântuitor al supușilor, dovedindu-se un imitator al lui Hristos: «lui [Constantin], imitant son sauveur et ne sachant que sauver, sauvait même les impies en leur enseignant la piété.»⁵⁴

⁴⁸ Pentru Occidentul latin, vezi spre exemplu concepția lui Carol cel Mare asupra imperiului creștin (H.-X. Arquillière, *op. cit.*, pp. 156-170);

⁴⁹ Eusebiu din Cezarea, *La théologie politique de l'Empire chrétien, Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*, III, 6, trad. de P. Maraval, Les Editions du Cerf, Paris, 2001;

⁵⁰ «Il (Constantin) est incontestablement leur chef de file et leur référence, puisque c'est le monde *entier*, et non pas un royaume ou une ethnie que sa conversion personnelle introduit dans l'économie du salut.» (G. Dagron, *op. cit.*, p. 159); F. Dvornik depune de asemenea mărturie asupra universalității credinței și a imperiului creștin: "the Christian Emperor fancied him-self the Caesar of every Christian in the world, claiming a power that could only rest on an identification of universal Church and a universal empire." (F. Dvornik, *op. cit.*, p. 643);

⁵¹ El este *isapostolos* iar supușii îi datorează adorație (*proskinesis*) precum zeilor. Se poate identifica în acest obicei al curții bizantine o rămășiță a vechiului cult imperial roman care îi considera pe împărați egali zeilor (*isotheos*);

⁵² Eusebiu din Cezareea, *op. cit.*, II, 1;

⁵³ «sans la vraie piété, c'est-à-dire sans le culte du vrai Dieu, il n'est point de vraie vertu.» (CD, V, 19);

⁵⁴ Eusebiu din Cezareea, *op. cit.*, VII, 12;

Împăratul este însărcinat cu conducerea afacerilor lumești⁵⁵, însă în calitate de creștin scopul său suprem este apartenența la cetatea lui Dumnezeu. El trebuie să pună imperiul în slujba Bisericii⁵⁶. Grija împăratului creștin este, după asigurarea păcii terestre, folosirea ei în scopul atingerii păcii eterne. În ultimă instanță atribuțiile împăratului sunt aceleași cu cele ale preotului: «Il sacrifie comme un bon pasteur: non en “immolant des splendides hécatombes d’agneaux premiers nés” mais en conduisant les âmes du troupeau raisonnable qu’il fait paître à la connaissance (de Dieu) et à la piété.»⁵⁷

Împăratul creștin nu este un simplu împărat, care să-și pună mijloacele pe care le are, în mod indiferent, în folosul oricărui scop. Dacă ar fi așa, împăratul ar fi asemeni împăraților păgâni, care ajung să-și pună imperiul în slujba cetății diabolice. Împăratul creștin este însă dominat de rațiune și virtute⁵⁸, cunoaște care este scopul ultim al imperiului său și de aceea trebuie să lupte pentru ca mijloacele sale să servească unicului scop adevărat: răspândirea credinței creștine și aderarea la cetatea lui Dumnezeu. Așadar, scopul împăratului, în calitate de *conducător al creștinilor*, se identifică în ultimă instanță cu cel al preotului: mântuirea sufletelor supușilor.

Acesta este fără îndoială portretul ideal al împăratului, sau portretul împăratului în calitatea sa de *creștin*.

Însă, statutul de preot al împăratului creștin va fi deopotrivă respectat și disputat de-a lungul istoriei Imperiului Bizantin. Motivul este relativ simplu: împăratul nu se va ridica întotdeauna la înălțimea misiunii sale sacre. Uneori el se va folosi de adevărul doctrinei pentru a-și atinge scopurile politice. În acest caz scopul imperiului este pervertit, iar împăratul deviază înspre erezie înălțimea funcției sale sacerdotale. Maxim Mărturisitorul este unul dintre cei mai importanți martori în acest sens: «Si, sous prétexte d’ «économie», on supprime la foi salvatrice en même temps que la foi mauvaise, cette sorte de prétendue «économie» est une séparation de Dieu et non une union voulue par Dieu.»⁵⁹ Deci, dacă în numele păcii terestre dispăre distincția dintre credința cea dreaptă și erezie atunci însuși creștinismul imperiului precum și subordonarea acestuia cetății lui Dumnezeu sunt puse în pericol.

⁵⁵ Eusebiu din Cezareea îl numește pe împăratul Constantin „episcop al lucrurilor din afară” (*épiskopos tôn ektos*) (*op. cit.*, IV, 24); Avem aici în germen ideea distincției celor două puteri, fără a vorbi însă deocamdată despre o separare. Împăratul este responsabil cu afacerile care nu aparțin strict Bisericii, fiind însă un servitor al acesteia;

⁵⁶ «La principale cause de la vénération pour le César byzantin réside, en effet, dans son rôle tutélaire envers le christianisme. Il lui assigne comme mission primordiale le service de l’Eglise.» (H.-X. Arquillière, *op. cit.*, p. 75);

⁵⁷ Eusebiu din Cezareea, *op. cit.*, II, 5;

⁵⁸ Acestea sunt de fapt calitățile care îi justifică cu adevărat titlul de împărat: «c’est à juste raison qu’il peut se faire appeler roi, celui qui a représenté dans son âme, par des vertus royales, l’image de la royauté suprême»; «si l’on considère parfois qu’il règne avec un pouvoir tyrannique, jamais ne sera appelé roi à juste raison.» (Eusebiu din Cezareea, *op. cit.*, V, 2);

⁵⁹ Anastase l’Apocrisaire, *Actes du procès de Maxime le Confesseur*, apud H. Rahner, *op. cit.*, p. 310. Am ales exemplul lui Maxim Mărturisitorul pentru forța cu care acesta apăra credința ortodoxă și pentru vehemența cu care contesta dreptul împăratului de a se opune ortodoxiei. Evident, exemplul său nu este singular;

Cu toate că împăratul are dreptul de a interveni în treburile bisericești⁶⁰, din când în când, apar voci care contestă dreptul de *sacerdotium* al împăratului⁶¹. Însă, în ciuda acestor contestări, în Orientul bizantin nu s-a pus niciodată problema separării principiale a celor două puteri. Definiția oferită de împăratul Iustinian, a armoniei celor două puteri⁶², va rămâne întotdeauna valabilă pentru Imperiul Bizantin, în ciuda disputelor sau a neînțelegerilor apărute de-a lungul timpului între împărați și reprezentanții clerului. Împăratul va avea întotdeauna dreptul legitim de a interveni în treburile Bisericii, atât timp cât va susține ortodoxia.

Papa Ghelesie este cel care va exprima pentru prima oară distincția, de principiu, dintre rolul împăratului și cel al preotului: împăratul trebuie să se ocupe de treburile lumesti iar preotul trebuie să fie interesat de soarta sufletelor credincioșilor.

«Il y a en Auguste empereur, deux principes par lesquels ce monde est régi: l'autorité sacrée des pontifes et le pouvoir royal. Et pour les deux, la charge des évêques est d'autant plus lourde qu'ils doivent rendre compte devant la justice divine de ceux là mêmes qui sont les rois. Tu le sais, en effet, fils très clément: bien que ta dignité te place au-dessus du genre humain, tu inclines cependant, par un devoir religieux, ta tête devant ceux qui sont chargés des choses divines et tu attends d'eux les moyens de te sauver. [...] Si en effet, pour ce qui concerne les règles de l'ordre public, les chefs religieux admettent que l'Empire t'a été donné par une disposition d'en haut et obéissent eux-mêmes à tes lois.»⁶³

⁶⁰ Împăratul are dreptul de a convoca sinoadele ecumenice și de a confirma deciziile și canoanele sinodale. Patriarhul este nu numai ales, ci și „promovat” (*problésis*) de către împărat. Acesta are dreptul de a predica în fața demnitarilor curții. G. Dagron ne face un inventar detaliat al prerogativelor sacerdotale ale împăratului bizantin: «avant d'être couronnés, ils signent (comme les prêtres) une profession de foi; ils sont oints avec le *myron*, ce qui correspond à l'imposition de l'Evangile sur la tête des hiérarques; ils communient à l'intérieur du sanctuaire, comme les prêtres (au moins le jour de leur couronnement) et ils encensent la table de l'autel, en faisant avec l'encensoir le signe de la croix.» (*op. cit.*, p. 315);

⁶¹ Printre primii care au cerut separarea treburilor bisericești de cele laice sunt Athanasie al Alexandriei (împotriva împăratului Constantius al II-lea) sau Ambrozie al Milanului (împotriva lui Theodosie cel Mare). Însă exemplele sunt și aici mai numeroase.

În timpul anchetei sale la Roma, Maxim Mărturisitorul contestă în mod explicit dreptul împăratului de a fi preot: «Tout empereur n'est-il pas aussi prêtre? Non, car il n'a pas accès à l'autel; et après la sanctification du pain, il ne l'élève pas en disant: *les choses saintes aux saints*; il ne baptise pas en ne procède pas à l'initiation avec le *myron*, il n'ordonne pas et ne fait pas des évêques, prêtres et diacres; il ne consacre pas les églises par l'onction; il ne porte pas les symboles du sacerdoce, l'omophorion et l'Evangile;» (Anastase l'Apocrisaire, *Actes du procès de Maxime le Confesseur*, apud H. Rahner, *op. cit.*, p. 311);

⁶² În *Novela a VI-a*, împăratul Istinian va enunța textul devenit clasic în privința raportului celor două puteri în Imperiul Bizantin: «Les plus grands dons que Dieu en sa bonté infinie, ait fait aux hommes sont le *sacerdotium* et l'*imperium*. Le sacerdoce prend soin des intérêts divins, l'empire des intérêts humains dont il a la surveillance. Tous deux émanent d'un même principe et conduisent la vie humaine à sa perfection. C'est pour quoi les empereurs n'ont rien de plus à cœur que l'honneur des prêtres, car ceux-ci prient continuellement Dieu pour eux. Quand le clergé a un esprit juste et se confie entièrement à Dieu, quand l'empereur gouverne la république qui lui est confiée, alors une harmonie en résulte qui est très profitable au genre humain. Ainsi donc, les vrais dogmes divins et l'honneur du clergé sont en tête de nos préoccupations.» (Justinien, *Prologue à la VI^e Nouvelle*, apud H. Rahner, *op. cit.*, p. 244);

⁶³ Pape Gélase, *Lettre 12 à l'empereur Anastase*, apud H. Rahner, *op. cit.*, p. 204;

O dată cu distincția dintre autoritatea (*auctoritas*) preoților, referitoare la problemele spirituale, și puterea (*potestas*) împăratului, referitoare la treburile politice, Papa Ghelasie introduce și ideea superiorității autorității preoților asupra puterii împăraților: «la charge des évêques est d'autant plus lourde qu'ils doivent rendre compte devant la justice divine de ceux là mêmes qui sont les rois.»⁶⁴ Pentru a evita riscul ca împăratul să se folosească în mod arbitrar de mijloacele politice de care dispune, transformând imperiul creștin într-o *civitas diabolica* – ceea ce istoria Imperiului Bizantin confirmase deja⁶⁵ –, preotul va cere ascultare din partea împăratului.

Astfel, pornind de la principiul separării celor două puteri și de la ideea ghelasiană a superiorității spirituale a autorității bisericești asupra puterii politice (idee care are ca substrat concepția augustiniană a relației ierarhice dintre cele două cetăți), Papa Grigorie cel Mare va dezvolta ideea superiorității domeniului spiritual *asupra* celui temporal: «Le pouvoir a été donné d'En-Haut à mes seigneurs sur tous les hommes, pour aider ceux qui veulent faire le bien, pour ouvrir plus largement la voie qui mène au ciel, pour que le royaume terrestre soit au service du royaume de cieux.»⁶⁶ Aceștia vor fi primii pași în direcția *augustinismului politic*⁶⁷, doctrină care reprezentată prin tendința Bisericii de a subordona dreptul natural al Statului față de dreptul supranatural și de a atribui Papei puterea politică⁶⁸.

În numele acestei subordonări și pentru o dreaptă guvernare a imperiului, în conformitate cu morala creștină⁶⁹, preotul va interveni mai mult sau mai puțin direct în afacerile politice. Este cazul, simbolic din acest punct de vedere, al regelui

⁶⁴ *Ibidem*;

⁶⁵ Este cazul tuturor împăraților bizantini care au luat decizii împotriva ortodoxiei;

⁶⁶ H.-X. Arquillière, *op. cit.*, p. 130;

⁶⁷ H.-X. Arquillière numește *augustinism politic* doctrina care încearcă să justifice concentrarea puterii religioase și a puterii politice în mâna Papei, pornind de la teoria celor două cetăți augustinieni. Arquillière insistă asupra diferenței dintre sensul inițial al noțiunilor de *civitas Dei* et *civitas terrena* în opera lui Augustin și sensul pe care aceste noțiuni îl vor căpăta în doctrina augustinismului politic. Este adevărat că această doctrină politică este născută prin interpretarea unilaterală și simplificată a conceptelor augustinieni și prin punerea lor în slujba altui scop decât cel inițial, însă în același timp este adevărat că această interpretare poate fi și ea legitimată pornind de la *De Civitate Dei*. Toți papii reprezentanți ai augustinismului politic și-au legitimat acțiunile pornind de la textul lui Augustin;

⁶⁸ Punctul de vedere catolic susține în mod explicit *superioritatea juridică* a Bisericii asupra Statului și *dreptul indirect* al Bisericii de a interveni în treburile politice: «L'Eglise et l'Etat ne sauraient être mis sur un pied d'égalité juridique, mais que l'une des deux puissances – et des remarques précédentes il appert que c'est la puissance civile – doit être de quelque manière unie à l'autre par un lien de subordination.»; «L'Eglise, sans doute, n'a reçu de pouvoir direct et immédiat que sur les choses qui concernent la religion et le bien spirituel des âmes; mais ce pouvoir renferme indirectement, c'est-à-dire par voie de conséquence, le droit de régler les affaires temporelles de l'Etat, si l'intérêt de la religion et bien des âmes viennent de le réclamer.» (vezi articolul «L'Eglise», col. 900-901, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, sous la direction de A. Vacant et E. Mangelot, tome V^e, I^{er} partie, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1927);

⁶⁹ Arquillière vede, în relațiile inițiate de Papa Grigorie cel Mare cu Chidelbert al II-lea sau cu regina Brunehaut, cazul inversat al relației dintre preot și împărat, așa se prezenta aceasta în Imperiul Bizantin: «Nous croyons en discerner le principe dans son effort pour subordonner la politique à la morale, mieux encore, pour faire de la politique un département de la morale, - à l'inverse de l'empereur byzantin qui faisait de la religion un département de sa politique.» (H.-X. Arquillière, *op. cit.*, p. 137);

Ludovic cel Pios care, din cauza unei proaste gestionări a moștenirii imperiale a lui Carol cel Mare, va cere penitență în fața prelaților. În urma acestui gest regele umilit va depune însemnele puterii sale⁷⁰. Avem astfel un exemplu prin care ordinea politică recunoaște superioritatea spiritualului, inclusiv în domeniul politic.

Și acesta este doar începutul. Cu timpul influența politică a Papiilor va crește. Relevant în acest sens este de exemplu Papei Nicolae I care intervine în conflictul dintre Ludovic al II-lea și Carol Pleșuvul: «Mais comment le Christ peut-il être formé en vous, Lui qui n'habite pas dans les esprits divisés, Lui qui est tout entier paix, Lui qui est tout entier justice?»⁷¹ Motivul intervenției Papei este deopotrivă unul religios și unul politic: vrajba dintre cei doi conducători nu se împacă cu principiul creștin al iubirii aproapelui, iar motivul politic constă în păstrarea unității imperiului creștin, unitate strâns legată de cea a Bisericii. Politicul și religiosul se interconstruiesc iar preotul este cel care preia de data aceasta rolul împăratului.

În această situație exemplul Papei este un caz simetric opus celor întâlnite în Imperiul Bizantin. Dacă inițial împăratul, în calitate sa de conducător al *imperiului creștin*, își asumase rolul de *preot*, acum preotul, în aceeași calitate, își asumă rolul de *împărat*. Preotul, în calitate de reprezentant al puterii spirituale, cunoaște care este scopul ultim al imperiului creștin și trebuie să folosească toate mijloacele pe care le are la îndemână pentru a atinge acest scop. Așadar, el trebuie să aibă acces la mijloacele de guvernare și asta îl va conduce la amestecul în afacerile politice. Pentru a fi un bun conducător al imperiului creștin, preotul trebuie să fie și împărat.

Preotul și împăratul tind deci spre rolul de reprezentanți legitimi ai aceleiași figuri intermediare, între *civitas Dei* și *civitas terrena*, care este *imperiul creștin*. Împăratul o vrea în numele autorității spirituale pe care o deține în fața supușilor, iar preotul pentru că are nevoie să controleze mijloacele politice care-i vor permite să-și impună întâietatea spirituală, autorizată prin doctrină. Ambii tind să fie reprezentanții legitimi ai unicei realități care este imperiul creștin și de aici se naște și conflictul dintre ei. Conflictul celor două puteri nu este o consecință directă a amestecului și conflictului celor două cetăți pe pământ, ci se datorează realității intermediare care rezultă din amestecul celor două cetăți. Folosind expresia lui Louis Dumont, putem spune că avem de-a face, de-a lungul istoriei imperiului creștin, cu o continuă balansare între principiul *regalității sacre* și cel al *preoției regale*. Fără îndoială, această alternanță este cauzată de tendința spre absolut a exercițiului puterii și de imposibilitatea de a găsi o formulă finală de separare, care să poată asigura echilibrul. În ciuda formulilor provizorii de compromis⁷², obținute prin distingerea dintre domeniul spiritual și cel temporal, conflictul este reiterat datorită faptului că, în genere, atingerea unui scop presupune controlul asupra

⁷⁰ Vezi H.-X. Arquillière, *op. cit.*, pp. 170-177;

⁷¹ *Ibidem*, p. 145;

⁷² L. Dumont numește principiul separării celor două puteri stabilit de Papa Ghelasie principiul „complementarității ierarhice” (vezi L. Dumont, *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Editions du Seuil, Paris, 1983, p. 53);

mijloacelor, iar scopul vizat este același, atât de către împărat cât și de către preot: încreștinarea cetății și mântuirea sufletelor supușilor.

Edward Cranz consideră însă că există o diferență radicală între Augustin și Eusebiu din Cezareea, în felul în care văd cei doi raportul dintre cele două puteri. Dacă primul tinde să le distingă, cel de-al doilea tinde să le identifice: «La réponse d'Augustin est qu'il n'y a aucun lien essentiel entre l'Empire romain et l'*ecclesia* chrétienne. Eusèbe, par contre, considère la réalisation d'un unique Empire chrétien comme le but de tout l'histoire.»⁷³ Aceste viziuni și-au pus amprenta și asupra tradițiilor care au urmat fiecărui autor. Astfel, în Occidentul latin, Biserica si-a revendicat întotdeauna supremația în fața Statului, în numele autorității sale spirituale, pe când în Orientul grec ea a fost mai degrabă supusă împăratului bizantin sau, mai târziu, țarului rus.

Această interpretare poate să surprindă nuanțele pe care le-a căpătat creștinismul în cele două mari tradiții de dezvoltare, însă logica sa, dusă la ultimele consecințe, se dovedește a fi falsă. Astfel, conform concluziilor lui Cranz, ar fi trebuit ca imperiul creștin să se realizeze doar în Orient, pe când în Occident să fie păstrată o strictă separație între creștinism și realitatea imperiului⁷⁴, ceea ce evident nu s-a întâmplat: «On pouvait penser qu'en se convertissant, Rome était devenue la cité de Dieu et que le contraste entre les deux cités avait disparu. Mais on pouvait aussi estimer que le contraste était foncier, et qu'il persistait même dans un Empire christianisé. Eusèbe choisit la première voie, Augustin la seconde.»⁷⁵ Interpretarea eșuează pentru că nici din punctul de vedere al lui Augustin contrastul dintre cele două cetăți nu este unul funciar, ci este născut din libera voință, din ceea ce fiecare alege să iubească: pe sine sau pe Dumnezeu. Iar imperiul creștin se naște, atât în Orient, cât și în Occident⁷⁶, nu datorită faptului că *civitas Dei* ajunge să se confunde cu *civitas terrena* (cum s-ar întâmpla la Eusebiu, din punctul de vedere a lui Cranz), ci ca expresie a unei realități intermediare a celor două realități mistice, născută din pelerinajul cetății celeste pe pământ. Astfel, imperiul creștin, cu contradicțiile sale inerente, se justifică atât din perspectiva lui Augustin cât și din cea a lui Eusebiu.

⁷³ E. Cranz, *art. cit.*, p. 25;

⁷⁴ «En conséquence, contrastant avec celle d'Augustin, la synthèse de finale d'Eusèbe unit Rome et le christianisme beaucoup plus que le sépare. Elle aboutit à un idéal d'une société unique, à la fois romaine et chrétienne, copie terrestre d'un original céleste.» (E. Cranz, *art. cit.*, p. 25);

⁷⁵ E. Cranz, *art. cit.*, p. 26;

⁷⁶ Și Cranz recunoaște acest lucru: «Il est vrai que, même en Occident, on est arrivé à penser que la cité de Dieu avait absorbé la cité et la royauté terrestres, et qu'elle dominait la société humaine.» (E. Cranz, *art. cit.*, p. 26);

BIBLIOGRAFIE

1. AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, trad. de L. Moreau, 3 vol., Editions du Seuil, Paris, 1994;
2. EUSEBIU DIN CEZAREEA, *La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*, trad. de P. Maraval, Les Editions du Cerf, Paris, 2001;
3. ARQUILLIERE, Henri-Xavier, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1934;
4. CRANZ, Edward, «De Civitate Dei», XV, 2, et l'idée augustinienne de la société chrétienne, dans *Revue des études augustinienes*, no. 3/1957, Etudes augustinienes, Paris, 1957;
5. DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Editions du Seuil, Paris, 1983;
6. FORTIN, E. L., *Idéalisme politique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin*, dans *Recherches augustinienes*, vol VIII, Etudes augustinienes, Paris, 1972;
7. GILSON, Etienne, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2005;
8. GUY, Jean-Claude, *Unité et structure logique de la Cité de Dieu de saint Augustin*, Etudes augustinienes, Paris, 1961;
9. RAHNER, Hugo, *L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif*, trad. de G. Zinck, Les Editions du Cerf, Paris, 1964;

STUDIA PAEDAGOGICA

LA COLTIVAZIONE DI UNA CULTURA SCOLASTICA INCLINE AD IMPARARE TRAMITE LA SCOPERTA (INQUIRY BASED LEARNING)

FLORICA BODEA

REZUMAT. *Cultivarea unei culturi școlare favorabile învățării prin descoperire (Inquiry based learning).* O cultură școlară care să favorizeze învățarea prin descoperire înseamnă o orientare mai largă, care trece dincolo de acțiunea dascălului sau a clasei, o orientare ce se conturează la nivel de politică și curriculum al școlii. Există desigur și exigențe ale pregătirii și competenței dascălului. În Statele Unite unele districte au introdus învățarea prin descoperire în politica școlară, iar climatul lor intern promovează unele coordonate specifice precum aprecierea curiozității, respectul reciproc, schimbul de idei dintre dascăli, susținere administrativă, disponibilitatea probării de noi idei și practici, deschidere spre imprevizibil și neașteptat. Un mediu orientat spre învățare prin descoperire este în general inovativ (inclusiv aranjarea băncilor), diferit de tot ce înseamnă static sau clasic sau tradițional. Dascălii înclinați spre acest stil de predare-învățare nu se scandalizează, de exemplu, dacă elevii se ridică de la locuri fără să-și ceară voie, dacă umblă prin clasă sau ies din clasă în interesul proiectelor lor (dacă merg, de exemplu, să aducă apă de la fântână ca să facă vreun experiment).

Keywords: school, culture, learning, inquiry based learning, teacher

Introduzione

Parlare di una cultura di ricerca significa sostenere un orientamento più ampio di ricerca, che va al di là dell'azione dell'insegnante, al di là della classe, un orientamento che si manifesta a livello di scuola, ma anche a livello regionale o nazionale, cioè a livello di politica e di curriculum della scuola.

Ci sono comunque alcune condizioni che riguardano la preparazione e la cultura dell'insegnante in particolare e altre condizioni che riguardano l'ambiente della scuola, il curriculum, la politica scolastica, ecc.

È ovvio che farà lezioni utilizzando una metodologia di ricerca solo un insegnante convinto anzitutto delle sue ragioni e della sua efficienza, un insegnante che trova la ricerca adatta per raggiungere gli obiettivi dell'apprendimento e della scuola in genere. Però l'insegnante ha bisogno anche di essere sostenuto dalla scuola, dagli altri colleghi, da un curriculum e da un programma favorevole, che

non trattino la ricerca come un'opzione dell'insegnante, ma come un metodo per il quale vale la pena investire risorse e tempo, preparazione e collaborazione, condivisione e scambio di esperienza, data soprattutto la mancanza di tempo, le ristrettezze di orario, gli esami di fine anno. Alcuni dei distretti americani hanno introdotto la ricerca nella politica scolastica distrettuale e il loro clima interno promuove un impegno continuo per apprezzare la curiosità, il rispetto reciproco, la condivisione delle idee tra gli insegnanti e il sostegno da parte degli amministratori; la disponibilità condivisa per provare nuove idee e pratiche; l'abilità di rimanere aperti all'imprevisto e all'inaspettato. L'ambiente di classe è lo specchio che riflette al meglio la cultura della scuola e dell'insegnante. Un ambiente di ricerca si distingue perfino per la disposizione dei banchi. Niente di statico, di classico o di tradizionale lo caratterizza. La gestione della classe è altrettanto particolare. Gli insegnanti di ricerca non si scandalizzano, per esempio, se i ragazzi si alzano dai loro posti senza chiedere il permesso, se vanno in giro per la classe o se escono fuori dell'aula per l'interesse che essi hanno ai loro progetti (se vanno per esempio a prendere acqua alla fontana per fare qualche esperimento).

1. Radicarsi nel costruttivismo

Il requisito importante per diventare un insegnante che fonda il suo insegnamento sulla ricerca è abbracciare una serie di idee fondate su ideali e principi del costruttivismo. Oggi esistono molte interpretazioni del costruttivismo come esistono molte interpretazioni anche della ricerca. Sebbene abbia molte implicazioni per la classe, il costruttivismo non fa riferimento alle strategie di insegnamento, neppure alla progettazione del curriculum. Il costruttivismo è piuttosto una teoria e una filosofia su come gli individui apprendono, radicati in un coinvolgimento attivo e in una continua costruzione e ricostruzione della conoscenza attraverso le interazioni ambientali. Siccome le idee del costruttivismo si allineano intimamente con la pratica della ricerca diventa essenziale che un insegnante di ricerca abbia una fondazione stabile nelle asserzioni del costruttivismo.

Facciamo riferimento ai punti chiave del costruttivismo che sono significativi per la ricerca e che caratterizzano la sua filosofia.

L'istinto orienta la persona umana verso l'assimilazione di una nuova conoscenza e la ricerca offre possibilità di un coinvolgimento sensoriale diversificato. Le conoscenze e le comprensioni possedute da colui che apprende determinano quali delle nuove situazioni siano accettate o ignorate e in che misura siano interpretate le nuove situazioni.

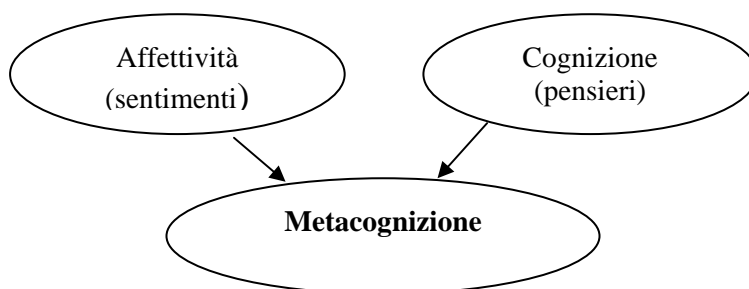
La conoscenza non è trasmissione da un individuo all'altro. Comunicare significa trasmettere, ma la comunicazione di informazioni non significa conoscenza. La conoscenza si costruisce nella mente attraverso i tentativi e gli sforzi di colui che apprende di fare collegamenti tra la nuova conoscenza e quella già posseduta. Per costruire nuove comprensioni colui che apprende stabilisce collegamenti tra le conoscenze possedute e quelle in via di acquisizione. In questo modo la

comprensione è sottoposta costantemente a costruzione e ricostruzione. L'apprendimento è nello stesso tempo personale (cioè riflessione) e sociale costruito insieme ad altri (esaminando il proprio modello contro quello dei pari).

1.1. La metacognizione

La metacognizione è un termine di cui molti insegnanti avrebbero dovuto sentire, ma raramente è usato nel loro linguaggio quotidiano ed è comunque un concetto fondamentale per ciò che fa e dice un insegnante.

“La metacognizione fa riferimento alla consapevolezza e alla regolazione del proprio processo di apprendimento”.¹ Essa include una conversazione interna o una prospettiva riflessiva per la quale l'individuo esamina il suo pensiero e apprendimento. Le abilità metacognitive sono una condizione fondamentale delle abilità di “apprendere ad apprendere”² trasferibili a nuove situazioni dentro e fuori della scuola. Attraverso la riflessione sul processo durante le attività di apprendimento fondato sulla ricerca gli studenti hanno opportunità di esplorare e di comprendere tutti e due gli ambiti dell’“apprendere ad apprendere”. La comprensione e l'affrontare pensieri e sentimenti fa dell'apprendimento fondato sulla ricerca una forte esperienza per studenti e insegnanti.



Nel corso della ricerca la metacognizione guida la selezione, la valutazione, il riesaminare e l'abbandono delle strategie, delle mete, e delle tecniche cognitive alla luce della loro relazione con le altre e con le proprie abilità e interessi.³

Un insegnante deve avere un interesse speciale per la metacognizione perché essa focalizza la responsabilità dell'apprendimento come anche il collegamento tra le conoscenze previe e le nuove informazioni e comprensioni su colui che apprende.

*“Un approccio metacognitivo all'istruzione può aiutare gli studenti a controllare il proprio apprendimento definendo le mete dell'apprendimento e controllando il progresso nella loro acquisizione”.*⁴

¹ D. Llewellyn (2005). *Teaching high school...* op. cit., p. 39.

² http://www.learning.gov.ab.ca/k_12/curriculum/bySubject/focusoninquiry.pdf .

³ J. H. Flavell (1979). Metacognitive and Cognitive Monitoring. In *American Psychologist*, 1979, 34(10), p. 908.

⁴ National Research Council. (2000b). *How people learn: Brain, mind, experience, and school* (Exp. ed.).

NRC insiste sul fatto che

*“si possono insegnare ai ragazzi diverse strategie, inclusa l’abilità di predire risultati, spiegare a se stessi allo scopo di migliorare la comprensione, annotare il fallimento nella comprensione, attivare lo sfondo di conoscenze, progettare avanti, e distribuire tempo e memoria”.*⁵

Le strategie metacognitive possono essere promosse e implementate provvedendo tempo per coinvolgere gli studenti nell’autoriflessione e per fare somme, correzioni, e revisioni del lavoro. Queste strategie hanno successo nell’aiutare gli studenti ad usare l’informazione previa conosciuta e di trasferirla alle nuove situazioni. La risoluzione di problemi, quando è ancorata nelle strategie effettive di fare domande serve anche come veicolo per educare il pensiero metacognitivo e critico.

Alcune conoscenze metacognitive includono tecniche metacognitive come l’uso di mappe concettuali.⁶ Le mappe concettuali servono come veicoli per illustrare le connessioni gerarchiche tra le entità connesse in diverse aree delle scienze. Attraverso l’uso delle mappe concettuali gli studenti praticano le abilità organizzative e sviluppano modelli di relazioni. Le mappe sono anche eccellenti strumenti per autovalutazione.

Le riflessioni sovente sono facilitate durante il processo di ricerca tramite i gruppi di cooperative learning e quando gli studenti usano diari per registrare i loro pensieri o idee durante il corso di un’investigazione scientifica. Una nota incoraggiante per gli insegnanti è che i risultati recenti suggeriscono che le abilità metacognitive possono essere insegnate agli studenti grazie la loro dimensione innata o il risultato di un successo elevato.⁷

1.2. Le conoscenze previe

Gli studenti sono portatori di diversi livelli di comprensione scientifica. Questo fatto può essere allo stesso tempo un aspetto positivo, ma anche problematico. Da una parte, la conoscenza precedente mostra come gli studenti interpretano⁸ il mondo naturale e la comprensione della nuova informazione scientifica; d’altra parte invece, la conoscenza previa, nella forma delle incomprensioni o degli errori può mascherare il modo in cui viene interpretata l’informazione e portare a delle spiegazioni inaccettabili.

Washington, DC: National Academy Press, p. 18.

⁵ Ibidem.

⁶ J. Novak, & D. Gowin (1989). *Learning how to learn*. New York: Cambridge University Press, p. 39. Anche Gli *Standards* raccomandano tra le strategie di istruzione l’uso delle mappe concettuali (National Research Council (1996). *National Science Education... op. cit.*, p. 174).

⁷ Ibidem.

⁸ E. Hammermann sottolinea il ruolo importante della conoscenza previa nella ricerca, ma specialmente il fatto che l’apprendimento fondato sulla ricerca aiuta alla correzione di alcune convinzioni erronee formate tramite l’esperienza che gli studenti hanno avuto. Le conoscenze previe possono contenere errori provenienti dal fatto che i libri, la televisione, i giochi video, i film possono presentare il mondo naturale in modo non-scientifico.

Ausubel afferma inoltre che

*“il fattore più importante che influenza l'apprendimento è ciò che già possiede colui che apprende; e raccomanda agli insegnanti di accertarsi di queste conoscenze e di insegnare di conseguenza ad esse”.*⁹

Però si potrebbe domandare come riesce un insegnante a valutare ciò che hanno in testa 28 studenti? Consideriamo alcune strategie per valutare la conoscenza previa prima dell'inizio di una lezione. Si può fare semplicemente la domanda “Cosa sapete di [un particolare argomento]?”. O si può chiedere di scrivere su un foglio qualsiasi cosa sappiano sul tema che egli sta per introdurre (possono fare un elenco, scrivere un paragrafo breve, costruire una mappa concettuale, disegnare un'illustrazione o usare qualsiasi altro metodo conveniente per loro). Dopo alcuni minuti si può appaiare ogni studente con un partner per condividere ciò che ognuno ha registrato e comparare le loro asserzioni per stabilire le similarità e le differenze. Dopo altri due minuti si può chiedere individualmente agli studenti di condividere le asserzioni proprie all'intera classe mentre l'insegnante registra i commenti sulla lavagna, facendo un elenco o una mappa concettuale. L'insegnante deve rivedere le presenti concezioni e fare per se stesso note mentali di ogni evidente errore o incomprensione che avrà bisogno di essere indirizzato più avanti durante l'unità.¹⁰

Abitualmente anche il semplice giro dell'aula per sentire le conversazioni degli studenti può essere un modo produttivo per valutare le loro comprensioni previe.

Un'altra strategia per valutare le conoscenze previe comporta la conduzione di interviste erranee. L'insegnante può fare, per esempio, una domanda o fornire un compito casualmente a tre studenti qualche giorno prima di cominciare una nuova unità, lasciandoli “pensare ad alta voce” e verbalizzare le comprensioni come esecuzione del compito. D'altra parte, all'insegnante si raccomanda di ascoltare attentamente ogni errore o concezione semplice che si evidenzia durante l'intervista. Se durante l'intervista osserva errori, l'insegnante può anticipare che anche gli altri studenti avranno delle concezioni simili, e in questo modo sa come regolare e progettare di conseguenza le sue lezioni.¹¹

Altre strategie di pre-valutazione per far emergere le conoscenze previe possono includere l'applicazione di semplici prove o studi di caso. L'insegnante può anche dare agli studenti piccole schedine contenenti una parola che verrà usata più avanti, chiedendo loro di organizzare le schedine in modo tale da formare una mappa concettuale, scrivendo anche le parole di collegamento per connettere tra di loro le schede.

La comprensione delle concezioni previe di tutti gli studenti di una classe è

⁹ D. Ausubel (1968). *Educational psychology: A cognitive view*. New York: Holt, Rinehart and Winston, p. vi.

¹⁰ D. Llewellyn (2005). *Teaching high school... op. cit.*, p. 38.

¹¹ Ibidem.

quasi impossibile, ma usando questi suggerimenti l'insegnante può anticipare molte o la maggior parte delle concezioni sbagliate o troppo semplici e cominciare una lezione dal punto di vista degli studenti.

1.3. Gli errori e la teoria del cambiamento concettuale

Ogni individuo¹² possiede una serie di convinzioni, concezioni, e comprensioni come parte dei modelli e delle teorie mantenute per dare senso al mondo che lo circonda.

*“A tutte le età gli studenti possiedono concezioni sui diversi fenomeni e concetti prima della loro presentazione nelle lezioni. Queste concezioni derivano da e sono profondamente radicate nell’esperienza quotidiana in quanto sono risultate essere di aiuto e di valore nella vita quotidiana”.*¹³

Queste concezioni che gli studenti possiedono qualche volta sono fondate su verità scientifiche, ma altre volte sono concepite tramite assunzioni intuitive, ma scorrette. Youngson sostiene che “siamo prigionieri della nostra propria esperienza”.¹⁴ Si può pensare, per esempio, a Tolomeo che collocava la Terra nel centro del sistema solare o a Lamarck che proponeva una teoria dell’evoluzione basata sulla lunghezza del collo della giraffa.

Sovente gli educatori e gli psicologi cognitivisti considerano questi modelli scorretti come concezioni alternative o intuitive.

Le preconcezioni giocano un ruolo molto rilevante sul modo in cui gli studenti interpretano l’informazione nuova in arrivo. Consideriamo il seguente studio di caso per analizzare un errore:

Problema: Seguendo un’unità d’istruzione sull’acqua e il ciclo dell’acqua viene chiesto agli studenti di spiegare perché le gocce d’acqua si formano all’esterno di un bicchiere con acqua fredda in un ambiente caldo. Uno studente spiega il fenomeno scrivendo che l’acqua si infiltra attraverso il bicchiere formando le gocce al suo esterno.

Si raccomandano i seguenti passi nell’analisi dell’incomprensione:

- Descrivere l’errore degli studenti.
- Quale può essere una possibile ragione della spiegazione dello studente?
- Qual è il concetto chiave che non lo ha compreso?
- Cosa si potrebbe fare nell’unità di istruzione per correggere questo errore?
- Come farà a sapere l’insegnante quando l’errore sarà corretto?

¹² E. Hammermann cita il videotape *Private Univers* che mostra il fatto che perfino gli individui ben educati sviluppano e aderiscono a delle idee sbagliate sul mondo naturale. (E. Hammerman (2005). *8 Essentials of Inquiry... op. cit.*, p. 92).

¹³ R. Duit, & D. Treagust (1995). Student’s conceptions and constructivist teaching approaches. In B. J. Fraser & H. J. Walberg (Eds.), *Improving science education*. Chicago: National Society for the Study of Education, p. 47.

¹⁴ R. Youngson (1998). *Scientific blunders: A brief history of how wrong scientists can sometimes be*. New York: Carroll & Graff, p. 2.

Concetto chiave: Si trova umidità nell'aria il cui stato di condizione dipende da alcune cose come la disponibilità dell'acqua e la temperatura dell'aria. L'aria calda contiene più vapori d'acqua rispetto all'aria fredda. Quando l'aria calda viene in contatto con un oggetto freddo, come il bicchiere che contiene un liquido freddo, l'aria che circonda il bicchiere si raffredda e l'umidità di quella aria si condensa per formare le gocce sul bicchiere.¹⁵

In questa situazione viene messa in atto la teoria del cambiamento concettuale. Secondo la teoria dell'apprendimento cognitivo le persone si formano delle reti o schemi nella mente per immagazzinare l'informazione. L'esperienza precedente spinge lo studente a pensare che l'acqua si infiltri attraverso il contenitore formando delle goccioline fuori. Tutta l'informazione in arrivo viene convertita attraverso questo schema dello studente. Quando insorge una nuova situazione contraddittoria con lo schema posseduto (come nel caso del bicchiere di vetro con liquido freddo dentro) lo studente ignora la nuova informazione perché non si adatta o perché può cambiare o rinunciare ad esse e accettare l'informazione nuova basata su evidenze nuove.

Quando uno studente accetta un nuovo modello, questo avviene probabilmente perché è più utile, ha più senso, o è più plausibile rispetto ai modelli esistenti. Ma non si deve dimenticare che molti ragazzi, adolescenti e perfino adulti hanno molta difficoltà a rinunciare a modelli e a incomprensioni malgrado ciò gli sia riferito dagli insegnanti o dagli amici. Le incomprensioni sono molte volte resistenti al cambiamento. Il cambio concettuale è una parte integrante dello sviluppo cognitivo. "Quando si tratta di un apprendimento individuale è il soggetto che deve riconoscere le sue concezioni, valutarle e decidere se ricostruire queste concezioni".¹⁶

Gli studenti spesso esaminano le teorie o i modelli personali attraverso l'interazione con i pari, uno degli aspetti molto influenti della loro vita. Quando le osservazioni e le esperienze continuano ad armonizzarsi con le proprie teorie e con quelle dei pari, l'esperienza viene assimilata e rinforzata. Quando invece le osservazioni e le esperienze non si armonizzano con le teorie presenti, o l'esperienza non si allinea con le comprensioni, il modello può essere accomodato attraverso un cambio concettuale, per includere la nuova esperienza. Poi gli adolescenti continuano ad esaminare le loro idee, convinzioni, e modelli attraverso osservazioni continue. L'assimilazione rappresenta il filtro e l'integrazione degli stimoli, dei concetti, degli elementi esterni dentro il contesto della conoscenza e degli schemi esistenti, mentre l'accomodamento significa modificazione e aggiustamento delle strutture cognitive alle nuove strutture.¹⁷ L'assimilazione e l'accomodamento si concludono nell'equilibrio.

¹⁵ E. Hammerman (2005). *8 Essentials of Inquiry... op. cit.*, p. 92.

¹⁶ R. Gunstone, & I. Mitchell (1998). Metacognition and conceptual change. In J. Mintzes, J. Wandersee, & J. Novak (Eds.), *Teaching science for understanding: A human constructivist view* (pp. 133-163). San Diego, CA: Academic Press, p. 134.

¹⁷ Ibidem.

Gli studenti sono sottoposti a dei cambiamenti concettuali quando esistono le seguenti condizioni: diventano insoddisfatti dalle loro concezioni esistenti; la concezione scientifica deve essere intelligibile; la concezione scientifica deve essere plausibile; la concezione scientifica deve essere utile in una varietà di nuove situazioni.

2. Creare una cultura della scuola di ricerca

Il successo nell'apprendimento fondato sulla ricerca richiede spesso un cambiamento nella cultura scolastica. Alcune scuole in America, individualmente o come parte dell'iniziativa distrettuale hanno fatto dell'apprendimento fondato sulla ricerca la loro priorità istruttiva. Dagli studi che investigano l'implementazione dell'educazione nelle scienze fondate sulla ricerca, sui programmi di lettura e scrittura dell'informazione fondata sulla ricerca, e dalle altre innovazioni educative basate sulla ricerca sono derivate le istruzioni per costruire una cultura di ricerca.

Esistono alcune esigenze per una cultura di ricerca nella scuola. Per esempio, è importante che gli amministratori abbiano una chiara e articolata visione di ricerca e questa visione di ricerca sia sostenuta e sviluppata malgrado le pressioni di rivalità. È necessario anche che gli amministratori mostrino fiducia negli insegnanti, lasciando loro la possibilità di prendere appropriate decisioni curriculari per adottare le strategie istruttive basate sulla ricerca e per cambiare il livello della classe. La mancanza di sostegno tra colleghi e amministratori porta a scoraggiare molti insegnanti della loro capacità di sviluppare classi di ricerca.¹⁸

La visione di ricerca è bene che sia promossa da almeno due campioni. È necessario che le risorse e lo spazio per la ricerca siano accessibili senza difficoltà, che gli insegnanti collaborino e si sostengano a vicenda, che si fidino tra di loro e insieme agli studenti e ai genitori. È necessario anche (e negli ambienti di ricerca questa avviene) che piccoli team interdisciplinari lavorino insieme.¹⁹

2.1. La pratica scolastica che consente una cultura di ricerca

L'insegnamento delle scienze fondato sulla ricerca dovrebbe essere una componente degli standard. Nel 1992 *The National Science Foundation* ricompensava un'Iniziativa Sistemica di Stato accordata al Massachusetts, fondando PALMS (*The Partnerships Advancing the Learning of Mathematics and Science*). Questo programma esponeva una definizione della ricerca che enfatizzava il controllo del proprio apprendimento da parte degli studenti, il coinvolgimento nei problemi e nelle investigazioni con conclusioni aperte e l'apprendimento del ragionare con i dati del mondo reale. Nel 1996 Il Dipartimento per Educazione pubblicava la prima struttura del curriculum di scienze dove specificava che il curriculum, l'istruzione e

¹⁸ D. Llewellyn (2005). *Teaching high school... op. cit.*, p. 63.

¹⁹ Nei nostri paesi la ricerca non è entrata ancora nella politica scolastica e nel programma distrettuale, come nel distretto Massachusetts.

la valutazione erano fondate sulla ricerca, sulla risoluzione di problemi, sulla scoperta, sull'analisi, e sull'applicazione dei concetti essenziali.²⁰

Esistono pratiche ben definite che permettono una cultura di ricerca a livello più ampio della scuola e sostengono in questo modo l'apprendimento.

2.1.1. *La leadership deve avere una visione chiara, espressa*

Se le scienze fondate sulla ricerca sono mal definite risulta una mancanza di chiarezza su ciò che significa una classe di ricerca. Dovrebbe esistere invece una visione chiara, articolata, condivisa di ciò che significano le scienze fondate su ricerca a livello nazionale o regionale. Dall'ispettore scolastico, tramite una leadership distribuita, fino ai singoli insegnanti non dovrebbe essere ambiguità²¹, ma mantenere un focus forte sulla centralità dello studente e sulla pedagogia centrata sulle domande. Una visione di ricerca può essere caratterizzata così:

*“I ragazzi nella classe fanno vera scienza, e investigano in modo manuale. Lavorano collaborativamente con gli altri studenti. Esiste interdisciplinarietà nel modo in cui usano la matematica, le abilità di scrittura, la riflessione. L'insegnante non si presenta in piedi spiegando, ma presenta cose agli studenti da investigare, e cose connesse con la loro vita presente o futura. Gli studenti vedono la ragione e sono interessati per farla. Gli insegnanti conoscono il processo, tanto da non interferire con i ragazzi o da offrire loro le risposte troppo poco o sempre. Gli studenti investigano e cercano di risolvere un problema posto o da loro o dall'insegnante. Essi usano il metodo scientifico per arrivare a qualche specie di teoria che possono provare attraverso la ricerca”.*²²

Secondo questa visione ferma e coerente durante gli ultimi anni sono state assunte le pratiche che hanno incoraggiato gli insegnanti a condividere questa visione a diversi gradi. Una volta assunta la visione, gli insegnanti si possono occupare di workshop che offrono l'opportunità di indirizzare contenuti connessi alle scienze basate sulla ricerca.

2.1.2. *La persistenza della visione pedagogica*

Una visione di ricerca può scostarsi dalla corretta direzione o perché subisce pressioni o si colloca in un contesto di competizione. Non infrequentemente genitori o membri del comitato scolastico domandano se la classe centrata sull'insegnante non svilupperebbe meglio il suo programma in certe aree. Le prove di stato che anticipano ampie coperture di materiali intensificano questi confronti.

In alcune parti l'introduzione dell'esame di stato ha messo da parte la ricerca. Gli insegnanti hanno dissezionato la prova dell'ultimo anno, cercando di

²⁰ <http://www.terc.edu/newsroom/679.html> .

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

anticipare le aree degli argomenti per enfatizzare l'esame annuale futuro. In queste scuole gli insegnanti aggiungono dei pezzi al curriculum, diminuendo le unità favorite per preparare gli studenti nei soggetti importanti che possono essere testati.

Si aggiungono anche le pressioni di contenuto, perché gli studenti vogliono essere preparati il meglio possibile per l'esame. Malgrado l'insistenza sul contenuto, un insegnante di ricerca sostiene che:

*“probabilmente la risposta non è di avere una trattazione estesa del contenuto, ma di saper fare bene certe cose. Se un ragazzo è veramente focalizzato e interessato di qualcosa, esso cerca di andare dentro questa area perché sente il bisogno di queste informazioni. E le cose si connettono”.*²³

2.1.3. Il coordinatore del curriculum si dovrebbe preoccupare della visione delle singole scuole

Anche quando a livello distrettuale (se parliamo degli Stati Uniti) esiste una visione chiara, gli insegnanti sono spesso lasciati da soli se non esistono sistemi di politiche, di curriculum e sostegno per consentire l'implementazione. Esistono alcuni insegnanti che prendono in “prestito” e mettono insieme lezioni basate su ricerca da Internet o da lezioni di qualche amico. La lezione può diventare insopportabile per la sua pedagogia e soprattutto per le strategie di valutazione che sovente sono prese dai libri di testo tradizionali. In alcuni casi le lezioni di ricerca sono delle sorprese sporadiche proiettate in un curriculum tradizionale.

L'ispettore scolastico e altro personale cercano di trovare modi per allineare il curriculum e le pratiche di valutazione con la loro visione pedagogica. Nel distretto Allenville, per esempio, un coordinatore del curriculum è incaricato con il compito di allineare e guidare un ampio sforzo di costruzione di un curriculum graduale e di identificazione e di critica di materiali che sostengono ogni sequenza. Ne risulta la creazione di tre unità per livello che includono allo stesso tempo investigazioni brevi e lunghe, materiali di accompagnamento e valutazione delle performance.

In ogni scuola gli insegnanti lottano tra il desiderio di creare il proprio curriculum e ordine del giorno e la realtà di fatto che non esiste abbastanza tempo per farlo. Gli insegnanti ricevono il curriculum con diversi gradi di entusiasmo. Molti lo usano, ma adattato al proprio stile e approccio.

Nonostante che per alcuni insegnanti non sia perfetto, il curriculum rappresenta un punto di partenza che fornisce un forum di conversazioni che precedentemente hanno cambiato le loro classi verso la ricerca.

2.1.4. Disponibilità dei materiali, delle strumentazioni, delle risorse e dello spazio

I materiali, le risorse e lo spazio sono importanti per svolgere il lavoro del

²³ Ibidem.

curriculum come il curriculum stesso. Anche semplici strumenti come magneti, termometri, bilance, righe, ecc. se disponibili, sono usati dagli studenti per ampliare i loro sensi e per investigare le loro domande e soluzioni di problemi.

Sono conosciute le situazioni in cui alcuni insegnanti vanno settimanalmente alla ricerca di materiali e strumentazioni o nei posti con le risorse centrali o per avere prestiti.

“I software di computer, i video, i CD e DVD abbondano negli spazi educativi, rendendo possibile l’accesso a nuovi attrezzi e strumenti, a nuove informazioni e ricerche, ai laboratori virtuali, alle immagini microscopiche e telescopiche, a sezionamenti, a simulazioni, ad animazioni, a libri di testo on-line, a programmi basati su standard, migliorando in questo modo il processo di apprendimento”.

Le strumentazioni dovrebbero essere progettate in modo da accompagnare ogni unità inclusi i materiali stampati o manipolabili, le guide di attività, il background di informazione degli insegnanti. Per risparmiare un po’, le tre unità si possono dare in rotazione ad ogni livello, così quando un insegnante non utilizza più una strumentazione, la passa ad un’altra classe. Lo svantaggio di questo sistema può essere il fatto che l’insegnante non ha tempo per “giocare” cioè per familiarizzarsi con i materiali e con le risorse prima dell’inizio dell’unità, e questo può rappresentare un grande ostacolo durante i primi anni dell’implementazione.

2.1.5. Il sostegno insegnante-insegnante per accrescere la padronanza dei materiali e per condividere preoccupazioni, strategie e tipi di implementazione

Per diventare insegnanti di ricerca bisogna creare e sostenere pratiche di riflessione e dialoghi con gli altri insegnanti. Sergioivanni sottolinea che

*“il buon insegnamento richiede la riflessione degli insegnanti sulla loro pratica e la creazione della conoscenza nella misura in cui analizzano i problemi, affrontano le situazioni e prendono decisioni”.*²⁴

Per questa ragione gli insegnanti devono formare innanzitutto una rete di relazioni che offrano incoraggiamento e sostegno. I gruppi di sostegno permettono agli insegnanti di condividere le lezioni, i successi e le frustrazioni.

Un problema reale che interviene a questo punto però è il fatto che in tutte le scuole gli insegnanti parlano di tempo insufficiente per discutere con i colleghi sul curriculum. Questo problema è accentuato anche dal fatto che molte scuole medie hanno abbandonato il dipartimento di scienze completamente a favore dei team interdisciplinari di insegnanti. Mentre possono esistere molti benefici di questo approccio, esso limita le opportunità degli insegnanti di consultarsi l’uno con l’altro nell’adottare un nuovo curriculum.

Normalmente in America o in altri posti dove si pratica la ricerca, è

²⁴ T. Sergioivanni (1996). *Leadership in the schoolhouse*. San Francisco: Jossey-Bass, p. 151.

implementata un'articolazione distrettuale degli incontri in cui gli insegnanti possono discutere le unità che hanno già finito e condividere tipi e strategie. Anche se alcuni insegnanti annotano che questi incontri non sono bene attesi, almeno esiste una struttura ed è stabilito il tempo per questo tipo di discorso.

2.1.6. Creare una cultura di fiducia tra insegnante e studenti

Le scienze fondate sulla ricerca coinvolgono una ristrutturazione della classe che implica il lavoro collaborativo degli studenti, l'investigazione di una domanda di ricerca in piccoli gruppi, studenti che lavorano al di là dei muri della classe. Questo quadro richiede costruzione di una relazione di fiducia tra insegnante e studenti che ha bisogno di essere coltivata nel tempo. L'insegnante si deve sentire bene se i gruppi di studenti lavorano al loro progetto piuttosto che socializzare, e gli studenti devono percepire aspettative elevate per ciò che implica il lavoro indipendente o di gruppo.

In America esistono scuole che sono riuscite a costruire una cultura di ricerca. Si possono osservare classi dove gruppi di studenti vanno molte volte a piedi non-accompagnati al ruscello per raccogliere campioni e prove. Questa scena contrasta con le classi dove gli insegnanti mai permettono agli studenti di uscire dalla loro vista. Una cultura della ricerca indipendente e di gruppo se esiste, deve essere incoraggiata dall'istituzione.²⁵ La pratica del "looping" (un insegnante ha alcuni studenti per due anni di seguito) contribuisce a questa cultura di ricerca.

2.1.7. Gruppi eterogenei

In alcuni distretti americani esistono in tutte le scuole gruppi eterogenei, ma questa riforma è problematica nei distretti che o non hanno adottato ancora un cambiamento pedagogico verso la ricerca, o si sono ritirati dalla ricerca a favore dello svolgimento del programma per l'esame di stato.

Alcuni insegnanti sentono che i gruppi eterogenei rallentano il passo e costringono a "insegnare a livello medio". Per esempio, molti insegnanti hanno cambiato le classi lasciando da parte lo stile frontale di lezione. Gli insegnanti spiegano che sentono che un misto di varie abilità e forze aiuta nei gruppi cooperativi dove alcuni studenti sono più astratti, altri più superficiali in arte, in scrittura, o nella manipolazione e comprensione dei materiali, in quanto praticamente si mettono insieme i talenti, come anche le lacune in un ambito o altro della conoscenza.

2.1.8. Programma flessibile

In aggiunta al "looping" il programma flessibile favorisce le scienze fondate sulla ricerca. Uno dei grandi ostacoli per implementare la ricerca è farsi del tempo per le investigazioni, per raccogliere e analizzare dati entro l'orario di 45 minuti e questa è praticamente una delle prime lamentazioni degli insegnanti per

²⁵ <http://www.terc.edu/newsroom/679.html>.

quello che riguarda l'apprendimento per ricerca.²⁶

Alcuni distretti americani hanno implementato un programma flessibile dove piccoli team di insegnanti determinano come sarà strutturata la giornata. Gli insegnanti che sperimentano questa realtà esprimono quanto sia importante questa flessibilità.

2.1.9. Piccoli team interdisciplinari

Probabilmente i team disciplinari trasversali di insegnanti, composti da quattro o cinque membri dello staff sarebbero una buona scelta. Però anche nei distretti americani che sostengono un programma flessibile, è logisticamente difficile sistemare un cambiamento del programma che coinvolga quattro insegnanti. Allenville, per esempio, si è mosso verso i team da due-tre persone, in quanto una persona insegna solitamente due aree disciplinari. “Essere soltanto in due è molto flessibile perché non si deve cambiare il gruppo a certi tempi, si può fare un'attività intera in un giorno, e piuttosto giusta”.²⁷

2.1.10. Valutare le abilità di risoluzione di problemi e di investigazione dentro il sistema

Troppo spesso succede che gli educatori parlino di valutazione di ricerca, ma valutano gli studenti usando le prove a scelta multipla. Gli studenti frequentemente sono promossi e collocati nelle classi di migliori del liceo per il test di performance e non per aver sviluppato le abilità complesse di condurre investigazioni scientifiche, di raccogliere e analizzare dati, e di collegare le loro esperienze con quelle degli altri.

Un ispettore scolastico enfatizzava il fatto che gli studenti e gli insegnanti sanno che le scienze fondate sulla ricerca contano dalla scuola elementare lungo tutto il cammino scolastico: “Aspettiamo che i ragazzi abbiano la curiosità sulla scienza, la comprensione dell'approccio di risolvere problemi, e di come fare per ottenere delle risposte”.²⁸

“Non tutto ciò che conta può essere contato e non tutto ciò che può essere contato conta” era una massima riprodotta nell'ufficio di Albert Einstein. Essa esprime molto bene la controversia recente sulle prove standardizzate che in verità non riescono a “contare”, cioè a esprimere le abilità e le capacità degli studenti, con l'opzione per le forme di valutazione alternativa che esprimono meglio le competenze reali nella ricerca degli studenti.²⁹

²⁶ D. Llewellyn ha radunato il così-chiamato *top delle dieci sfide degli insegnanti* nell'apprendimento di ricerca, tra le quali la prima era formulata così: “Non ho sufficiente tempo per fare ricerca. Posso insegnare una lezione velocemente attraverso una lettura o una dimostrazione”. (D. Llewellyn, *Teaching High-School... op. cit.*, p. 100)

²⁷ <http://www.terc.edu/newsroom/679.html> .

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ D. Llewellyn, *Teaching High-School... op. cit.*, p. 111.

2.2. Creare un ambiente di classe di ricerca

Le classi fondate sulla ricerca sono completamente diverse da quelle tradizionali, essendo descritte come centrate sullo studente o sull'apprendimento. Questa non vuol dire che le classi tradizionali non possano essere centrate sullo studente o sull'apprendimento; comunque esistono alcune caratteristiche specifiche negli ambienti di ricerca.

Di solito troviamo una cultura amichevole e facilitante espressa perfino dalla disposizione dei banchi e degli altri attrezzi. I banchi degli studenti sono disposti sotto forma di „U” o in gruppi di due, tre o quattro. I centri di apprendimento sono separati a seconda dell'estensione delle investigazioni e anche dei gruppi di lavoro piccoli o individuali. Le testimonianze del lavoro degli studenti sono disposte e celebrate dappertutto nella classe. Sullo scaffale possono essere disposte delle collezioni di romanzi o di ricerca, periodici o giornali di scienza e altre fonti primari di informazione, una scatola o una casetta per il portfolio e per i diari di riflessione.

I materiali e le forniture sono disponibili senza difficoltà in recipienti o contenitori messi da parte per immagazzinare progetti e estendere investigazioni. Nelle classi più dotate esistono delle attrezzature video per registrare le presentazioni e analizzare le esecuzioni degli studenti. Diverse mappe concettuali e organizzatori grafici possono essere esposti sui muri. Preferibilmente esistono anche risorse di computer per accedere ai fonti Internet e ai software supplementari per esaminare o rinforzare gli argomenti della scienza. Sono disponibili anche serie o collezioni di libri di testo per l'uso in classe e/o per registrare gli studenti.

Conclusioni

Il successo nell'apprendimento fondato sulla ricerca richiede l'esistenza di una cultura di ricerca a livello di scuola, e di classe sostenuta e mantenuta da tutti gli insegnanti e dalle altre persone coinvolte in educazione. Gli insegnanti devono avere una visione ben definita della ricerca per derivare da essa tutte le loro azioni e progetti. La collaborazione e la fiducia tra insegnanti e studenti favorisce il lavoro insieme. Le abilità di ricerca devono essere prese in considerazione dal sistema di valutazione. Soltanto su un tale sfondo si può analizzare e si può parlare di un processo effettivo di ricerca nelle sue tappe caratteristiche.

AUTENTICITATEA ÎN CREDINȚĂ

EUGEN JURCA

SUMMARY. *The Authenticity in Faith.* It is a matter of truth and lie. They donot speak about the moral lie, because this one doesnot shake the faith from its basis. It is more about the psychological lie, the reject of the self healing through God's grace. This article refers to psychological authenticity and at the end to the spiritual one. Each of them is important for the equilibrium and the health of the human person.

Keywords: authenticity, faith, lie, psychology, spiritual

Preliminarii

În urmă cu câțiva ani apărea, în traducere românească, lucrarea lui M. Scott Peck, *Psihologia minciunii*¹. Am citit-o pe nerăsuflăte. Nu era vorba aici nicidecum despre minciună în sens moral, ci despre *minciuna psihologică* (de sine), respectiv despre acele moduri de a (di)simula, de a ne (auto)minți, de a (ne) refuza vindecarea interioară și de a continua să ducem aceeași viață mediocră și inautentică, proiectând propriile neîmpliniri, tulburări, frustrări și fantasme asupra a tot felul de „întâmplări”, personaje și cauze bizare, fataliste sau oculte. Cartea prezintă numeroase cazuri de evitare a tratamentului psihoterapeutic sau psihiatric, pitite sub cele mai subtile mecanisme de apărare psihologică, de la refuzul mai mult sau mai puțin explicit, până la simularea acceptării tratamentului, de „gura” aparținătorului sau din alte motive, fără acordul real al persoanei.

Deloc întâmplător, Anthony de Mello² semnala această realitate: „oamenii nu vor cu adevărat să fie vindecați; ceea ce vor este alinare; vindecarea este dureroasă; trezirea este neplăcută; te simți bine și confortabil în pat; este enervant să fii trezit...; oamenii nu vor să se maturizeze cu adevărat, nu vor să se schimbe cu adevărat, nu vor să fie fericiți cu adevărat...; doar când ești sătul de suferința ta, poți ieși din ea; cei mai mulți dintre oameni merg la psihiatru sau la psiholog (sau la preotul duhovnic, n.n.), pentru a căpăta alinare, nu pentru a ieși din suferință”³.

Nu arareori întâlnim persoane ce se „caută” pe la tot felul de doctori cu faimă, pe la vraci, descântători și ghicitori, pe la „popi cu leac”, pe la duhovnici

¹ M. Scott Peck, *Psihologia minciunii. Speranța de a vindeca răul uman*, trad. Lucian Popescu, Ed. Curtea Veche, București, 2003.

² Părintele iezuit, un personaj pitoresc, destul de controversat și incomod pentru unii creștini „cuminței”, „călduți” și „canonici”, în realitate un adevărat „profet” al trezirii spirituale și al autenticității de sine.

³ Anthony de Mello, *Conștiința. Capcanele și șansele realității*, trad. Monica Vișan, Ed. For You, București, 2003, p. 10-14.

„iscușiți” de prin mănăstiri, pe la slujbe de exorcizare nocturnă, pe la dezlegări de „farmece”, pe la molitfele Sf. Vasile cel Mare (exorcizări en-gros „la minut”, practicate azi la „scară industrială”) ș.a.m.d., practici magice și oculte, menite mai curând să stâmpere setea de senzațional și miraculos a unor ființe superstițioase, superficiale, imature și labile emoțional, decât să vindece și să aducă tihna interioară.

Pentru cei care lucrează în domeniul clinic nu e nici un secret că sub diagnosticul vag de „spasmofilie” se ascund diagnostice de altă natură, precum: nevroză isterică, tulburare de conversie, tulburare de personalitate histrionică, narcisică etc., altfel greu de „digerat” pentru pacientul care preferă să fie „mințit elegant”, decât să accepte vreun asemenea „stigmat”. Cercetările psihosomatice recente evidențiază din ce în ce mai mult componenta psihologică a unor tulburări cardiologice, de nutriție, dermatologice etc., toate menite să atragă atenția asupra *inautenticității* psihologice, existențiale și spirituale, adesea disimulate sub noțiunea de *stres*, la fel de vagă și plauzibilă ca explicație universală a multor deficiențe.

Câte persoane ocupă posturi mediocre, mult sub competența lor profesională, de teamă că nu vor face față în altă parte sau de teama schimbării? Câte persoane, dintre mai multe alternative existențiale, aleg pe cea mai comodă și lipsită de responsabilități, datorită lipsei de încredere în sine și a unei scăzute stime de sine? Câți oameni se complac într-o atitudine de viață fatalistă („eh, ce să faci, asta e, nu poți schimba nimic!”, „asta e soarta mea!”, „ce ți-e scris., în frunte ți-e pus!”), de blazare și de resemnare. Sau, dimpotrivă, câți impostori se luptă să ocupe locuri nemeritate, de care țin apoi cu dinții să nu le piardă, tocmai pentru că nu le pot onora prin valoare personală și competență? Câte persoane trăiesc într-o relație de căsnicie falsă și convențională, de neîncredere, suspiciune, resentimente și lipsă de comunicare.

Câte cupluri – privite din afară, invidiate de mulți! –, în care nu se aud certuri, nu-și spun nimic, nu fac scandal, ea trebăluiește cuminte prin bucătărie sau nu pierde nici o telenovelă de la televizor, iar el citește cu regularitate ziarul și nu ratează nici un meci, în realitate duc o *viață paralelă sub același acoperiș, două solitudini, care nu se întâlnesc în relație* poate niciodată și care n-au (avut), probabil, nici un proiect de viață familială comun? Punând cândva astfel de întrebări unei doamne: „Ce aveți în comun cu soțul dumneavoastră? Ce faceți împreună?”, mi-a răspuns cu nonșalanță: „Seara, când ne terminăm treaba, stăm împreună în fața televizorului și adeseori ne mai și certăm pentru programul pe care să-l urmărim!” În ce constă *autenticitatea unei relații* într-o asemenea atmosferă familială rutinieră? Din păcate, există o seamă de cupluri *funcționale*, mai puțin *existențiale*!

Dintr-o altă perspectivă, am fi îndreptățiți să ne punem și astfel de întrebări: Cum s-ar putea manifesta autenticitatea unui copil în fața unui tată tiran (îl recunoaștem în expresia neoașă: „Eu te-am făcut, eu te-omor!”) și a unei mame versatile? Cum s-ar putea manifesta sau afirma autenticitatea (personalitatea) ta, înaintea unui duhovnic „aspru” (intransigent), în fața căruia te simți mic, insignifiant și plin de culpă? Ce ar reprezenta autenticitatea ta în fața unui șef ignorant, corupt,

incompetent și arogant? Știm bine că mediocrul, dictatorul și impostorul nu dau doi bani pe valoarea, libertatea și autenticitatea nimănui!

Ce reprezintă autenticitatea de sine într-un sistem totalitar, într-un război civil, în deportare, în închisori politice, în lagăre de exterminare, în situații existențiale la limita supraviețuirii? Ce reprezintă azi autenticitatea de sine în țări ca Afganistan, Irak, Tibet, Cuba, țările lumii a treia, țări ale Americii de Sud, Africa etc.? În ultimă instanță, ce reprezintă autenticitatea de sine într-o Românie postcomunistă, în care ierarhia valorilor este în bună parte inversată? Cum îți poți exprima *autenticitatea spirituală*, când ești pus în fața unei „alternative” unice, de genul: „cine nu-i cu/ca noi, este împotriva noastră!”? Într-o mentalitate religioasă închisă, bigotă și fundamentalistă, unde *diversitatea* este percepută ca *adversitate*, cui i-ar trebui exprimarea unei autenticități în credință? Și totuși ea nu poate fi negată! Pe cât de bizar ar suna: *autenticitate de sine la români*, pe atât de posibilă și necesară devine prezența acestui „constitativ al unei existenței personale”⁴ și al unei credințe mărturisite și trăite în adevăr.

Autenticitatea psihologică

Astăzi noțiunea de *autenticitate* ocupă un loc din ce în ce mai însemnat în preocupările psihologiei și ale vieții spirituale. Autenticitatea de sine nu exclude norma și nu încurajează regula bunului plac. Nu este o dictatură a anarhiei. Dimpotrivă, ea reprezintă o dimensiune fundamentală a normalității. Fără autenticitate nu putem vorbi de „normalitate”. Doar un om care se exprimă în autenticitatea lui, așa cum este el, poate fi considerat persoană, matur emoțional, stăpân pe sine. „Cei imorali” (problematici din punct de vedere etic) se deosebesc de „cei inautentici” (problematici din punct de vedere psihologic) deși, până la un anumit punct, „imoralitatea” și „inautenticitatea” pot coexista în aceeași persoană și pot fi lesne confundate.

Inautenticitatea psihologică nu trebuie confundată cu *prefăcător*. *Simularea* e conștientă, *mimarea* nu. Un ins inautentic poate fi „sincer” în falsitatea (*mimarea*) comportamentelor sale și nici măcar nu realizează acest lucru. „Crede” și afirmă „cu toată convingerea” că „așa e el”. Inautenticitatea de sine îi devine „mod-de-a-fi”, structurare de personalitate, mod obișnuit de a se comporta, o a „doua natură” (inconștientă). Tocmai din acest motiv constituie o problemă *psihologică*, nu *morală*. Trăindu-și viața în mod inautentic, „în dez/acord”, „paralel” cu sine, „în contra/dicție” sau „pe *contra/sens*” cu sine însuși, respectivul nici măcar nu realizează „duplicitatea” acestor comportamente. Trăiește într-o disociere între *ceea ce este* și *ceea ce face* (felul în care se comportă) și suferă datorită acestei „schizofrenii” existențiale și comportamentale. La celălalt capăt, în cazul *simulării*, un om cu adevărat „rău”, perfid, fals e culpabil din punct de vedere moral, tocmai

⁴ Marciano Vidal, *Manuale di etica teologica. Morale della persona e bioetica teologica*, Cittadela Editrice, Assisi, 1995, p. 192.

pentru că el e *conștient* de ceea ce face și pentru că se complăce și are beneficii din această ambiguitate.

De aceea trebuie să facem distincția dintre *culpabilitatea nevrotică* (omul se simte vinovat din cauza unor trăiri sau impulsuri nevrotice pe care, chiar dacă într-un anumit grad le poate sesiza, dar nu le poate rezista și nu le poate controla, motiv pentru care se autoînvinovățește; se știe că *nevrozele sunt suprasaturate de sentimente de culpă*) și *culpabilitatea morală* (în care omul e conștient de ceea ce face, dar continuă să facă și să persiste în comportamente și atitudini justificative, dincolo de simpla negare sau refuzul inconștient, întâlnite în mecanismele de apărare psihologică). Un adevărat duhovnic (preot spiritual) trebuie să poată face distincția între ceea ce este *imputabil imoral* și ceea ce este *problematic* din punct de vedere *psihologic*.

Ce înseamnă de fapt a fi autentic? „În semnificația sa cea mai comună, *autenticitatea* echivalează cu faptul de „*a fi tu însuși*”... În medicina contemporană, vastul capitol al *nevrozelor* este adesea privit ca manifestând o *criză a autenticității* omenești; *nevrozele* ar fi *exteriorizări ale neautenticității*. În nevroză, absența identității cu sine însuși se manifestă ca boală, dar de manieră neautentică pe care o poartă cu sine: *dramă a interiorității* (Șt. Bălănescu, 1967). Incapabil de a-și făuri o adevărată identitate, în goană după o *identitate imaginară*, pe care nu o poate dobândi, nevroticul este în *conflict cu sine însuși și cu cei din jur*. Semnificația antropologică a nevrozei este legată de posibilitatea omului de a se afla într-o *situație duplicitară*⁵. Asemenea situații de conflict interior, de ambiguitate existențială, psihologică și spirituală au generat acea „mutație” întâlnită sub denumirea de „personalitatea nevrotică a epocii noastre”⁶.

Un pacient mărturisea la un moment dat că soția a început să-i reproșeze că s-a schimbat (după un anumit număr de colocvii psihoterapeutice). „După ani de zile, declara el, am avut îndrăzneala să-i spun că până atunci *eu nu eram eu*”. Acum o spunea detașat, cu mult umor, dar exprima o realitate dramatică, faptul că omul a dus ani de zile o viață ambiguă, inautentică, fapt care l-a dus într-un târziu în situația de a nu se mai putea descurca singur cu sine și de a apela la ajutor psihoterapeutic. Din păcate mulți oameni refuză tratamentul de specialitate, căutând tot felul de substitutive și surrogate terapeutice și spirituale, ceea ce îi duce la o agravare și mai mare a suferinței lor interioare.

A fi autentic nu înseamnă a fi un rebel, un excentric sau un inadapdat, ci dimpotrivă a fi într-un acord „deplin” – mai exact, pe cât mai mult posibil! – cu tine însuși, cu lumea, cu cei din preajma ta și cu Dumnezeu, altfel spus: libertatea (posibilitatea) de *a fi tu însuși* și de a te exprima și comporta ca atare, din toate punctele de vedere. Autenticitatea de sine se fundamentează pe faptul că fiecare

⁵ Andrei Athanasiu, *Tratat de psihologie medicală*, Ed. OSCAR PRINT, București, 1998, p. 57–58.

⁶ Vezi lucrarea omonimă a psihanalistei americane Karen Horney, trad. Dr. Leonard Gavrilu, Ed. IRI, București, 1996.

persoană este unică și irepetabilă, este un unicat plămădit de „mâinile” Creatorului, nu un produs de serie.

Etimologic, αὐθεντης, ου conține următoarele sensuri: care acționează după el însuși; stăpân absolut; care ia inițiativa de...; care face ceva prin el însuși...; vb. αὐθεντεω = a avea deplină autoritate asupra; sbst. αὐθεντια, ας = putere absolută; adj. αὐθεντικός, η, ον = care constă într-o putere absolută; adv. αὐθεντικῶς = cu autoritate, într-un mod autentic; adv. αὐτοεντει sau αὐτοεντι = de propriile sale mâini⁷; pron. pers. αὐτος, η, ο = eu însumi⁸ + εντι < εἰμι = a fi⁹; lat. *authenticum* = autentic, original¹⁰.

În sens larg, noțiunea de *autenticitate* (gr. *authentikos*) exprimă „caracterul nefalsificat, naturalețea nedeformată a unor acte, idei, situații. Acest termen a dobândit greutatea unei categorii centrale în *filosofia existențialistă*. Teoreticianul prin excelență al autenticității este Heidegger, care consideră că banalitatea vieții cotidiene este o sursă de înstrăinare, sub a cărei influență condiția umană devine inautentică, prin înregimentarea și pierderea identității (personale) în masa amorfă, care impune un comportament mașinal, standardizat și stereotip...”¹¹. În viziunea distinsului filosof german, a fi autentic înseamnă de fapt „să devii ceea ce ești”¹². A lăsa omul să fie așa cum e și a-l ajuta să devină ceea ce este reprezintă o adevărată artă spirituală și terapeutică!

Din punct de vedere psihologic, autenticitatea de sine reprezintă „propriul – ceea ce-mi este mie propriu – cel mai profund al ființei noastre. Despre o anumită ființă umană se zice că este *autentică*, atunci când este, sau ajunge să fie, ceea ce realmente și radical este, atunci când nu e alienată (Ferrater)”¹³. Autenticitatea presupune fidelitate față de tine însuși, față de propria *vocație* și față de propria *misiune*, cu alte cuvinte a deveni ceea ce – a priori – ești: respectiv, coincidența acțiunii personale cu sensul suprem al propriei vieți¹⁴.

La polul opus autenticității de sine se poziționează o *existență inautentică*. Pe măsură ce se cufundă în acea „falsitate” psihologică, comportamentală și existențială, persoana devine tot mai grosolană, mai vulgară, mai „rea” (înrăită). Se refugiază în alcool, drog, sex, imagistică pornografică, jocuri de noroc, butonare pe TV, lecturi ușoare și frivole etc. Din acest motiv ar putea fi hazardată etichetarea unei persoane drept *imorală*, când de fapt ea se poate afla într-o situație de

⁷ A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Ed. Hachette, Paris, 1950, p. 308, 314.

⁸ *Ibidem*, p. 316.

⁹ *Ibidem*, p. 689.

¹⁰ G. Guțu, *Dicționar latin-român*, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1983, p. 128.

¹¹ C. Gorgos (sub redacția), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie*, vol. 1 (A–D), Ed. Medicală, București, 1987, p. 338.

¹² Martin Heidegger, *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 200.

¹³ M. Vidal, *op. cit.*, p. 193.

¹⁴ B. Goya, *Psicologia e vita spirituale. Sinfonia a due mani*, Ed. Dehoniane, Bologna, 2000, p. 69.

profundă și dureroasă *inautenticitate de sine*. Distincția dintre *norma morală* și *insuficiența psihologică* e magistral surprinsă de Apostolul Pavel în expresia: „Nu fac binele pe care îl voiesc (legea minții), ci răul pe care nu-l doresc (legea păcatului)” (Romani 7, 19, 23). Inautenticitatea psihologică poate fi recunoscută și sub alte *măști* și *comportamente* din cele mai subtile și mai greu de recunoscut, precum: disponibilitate totală, servilism, docilitate, neputință de a spune NU sau de alt gen: nervozitate excesivă, criticism, bârfă asociată cu un sentiment de neputință, bavardaj, absenteism, refugii și proiecții psihologice, rezistențe la terapie, incapacitate sau refuz al schimbării, al noutății etc.

Autenticitatea spirituală

În aceeași optică, constatăm că mediile religioase sunt suprasaturate de oameni „cuminți”, „pita-lui-Dumnezeu”, de o „bunătate” și „dăruire” ieșită din comun, totdeauna disponibili, umili, „ușă de biserică”, ce execută mecanic orice „ascultare ne/condiționată” și „canon”, cu o exemplaritate și obediență incredibilă, ca „să fie plăcuți Domnului”. Fac o „ascultare” orbească, să nu „supere pe Doamne-Doamne” sau pe duhovnic „trăitor”, fac numai „ce-o vrea Dumnezeu” sau dacă „Domnul vrea”, evitând să-și asume vreo responsabilitate personală, nu vor să iasă cu nimic din litera legii, ca să nu fie trași la răspundere. Ne aflăm în plină imaturitate și inautenticitate religioasă.

Dacă, pe de o parte, există o *religiozitate autentică*, dinamică, vie, plină de vigoare, lumină, căldură, bucurie și pace – ca rod al credinței într-un Dumnezeu al luminii și al dragostei – pe de altă parte există și pe tărâmul vieții spirituale destule manifestări ale unei *credințe inautentice*, mai curând de natură magică și superstițioasă, de la manifestări ale anxietății personale, pitită sub chipul unei pietăți emoționale, până la manifestări de-a dreptul morbide, precum: bigotism, fariseism, fanatism, superstiții, frici de tot felul (pendulând între anxietate, fobie și angoasă), magism (farmece, făcături, legături), rigorism, legalism, mentalitate tabuistică (interdictivă), autoritarism, scrupulozitate, sentimente de culpabilitate (excesivă și/sau morbidă), ritualism(e), obsesii, formalism, dogmatism, fundamentalism, misticism, obscurantism, viziuni halucinatorii, comportamente isterice, sexualitate nevrotică (cu mari frustrări, imaginație perversă și aberații sexuale), imaturitate religioasă, infantilism spiritual, egocentrism, imitație pasivă (de tip „cultul personalității”), idolatrism, obediență fără discernământ, ascetism adolescentin, religiozitate egocentrică (religia ca bun de consum, avantaje personale), religiozitate pasivă și dependentă, religiozitate masochistă (victimă a unor exigențe excesive), comportamente autopunitive, autodestructive etc., etc.¹⁵.

E greu de presupus că cineva care-și trăiește – din punct de vedere *existențial* sau *psihologic* – în mod inautentic viața, să poată viețui o *religiozitate*

¹⁵ Eugen Jurca, *Arta de a fi liber. Persoana în analiza existențială și în psihologia pastorală*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2004, p. 141.

autentică, după cum o persoană *imatură afectiv* (din punct de vedere psihologic) n-am putea spune că excelează din punct de vedere al maturității spirituale. *Maturitatea spirituală* e soră geamănă cu *maturitatea psihologică*. La fel, *autenticitatea spirituală* cu *autenticitatea psihologică*. După cum, la fel de bine, maturitatea și autenticitatea fac parte din același tablou personologic, alături de celelalte note fundamentale din definiția persoanei: autonomie, responsabilitate, demnitatea personală, conștii(e)ță de sine, discernământ etc.. Aceleași calități trebuie să le regăsim și pe planul credinței. Altfel, nu putem vorbi de autenticitate spirituală fără autenticitate personală.

A fi *autentic*, din punct de vedere religios, înseamnă a fi și a te manifesta cât se poate de *natural* în acest domeniu al „supra-naturalului”, a fi un om *firesc* (a nu se traduce prin „lumesc”) într-un spațiu al „supra-firescului”. Destule persoane ascund sub masca unei false pioșenii o sumedenie de probleme și deficiențe psihologice, dacă nu chiar cu mult mai grav. Nu ne referim la o religiozitate naturală, ce ține de „firea”, de firescul omului, ci la acele manifestări *problematic* (psihologic) sau chiar *patologice* (psihiatric), ce îmbracă o haină pseudoreligioasă¹⁶. A fi autentic în câmpul credinței înseamnă a te putea identifica și a putea împărtăși aceleași valori, învățături, trăiri, cu frații de aceeași credință (identitate religioasă și confesională) și cu deschidere spre alții (toleranță religioasă, acceptarea diversității). Autenticitatea în acest domeniu include și sentimentul de apartenență (Maslow) la o *comunitate* religioasă, cu care poți împărtăși aceleași valori în *comuniune* deplină și statornică. Nu poți fi autentic într-o comunitate religioasă cu care nu împărtășești aceleași valori și precepte moral-spirituale.

Autenticitatea de sine nu e un dat, un postulat, ci parte din procesul devenirii. Ea se „construiește”, pe măsura maturizării și descoperirii de sine. Nimeni nu *este* autentic de la sine, ci *devine* autentic prin efort personal și conlucrarea cu „daturile” vieții (de Sus). Tot așa, nici autenticitatea în credință nu este un dat. Face parte din procesul de căutare de sine și al desăvârșirii spirituale. Uneori exprimarea autenticității în credință, printr-o anumită opțiune confesională, este interpretată din două perspective opuse, la fel de confuze: dintr-o parte, ca „trădare” sau ca „trecere” la alt cult, din cealaltă parte, ca și „convertire”, pe când, în realitate, persoana – în cazul unei opțiuni oneste – nu face altceva decât să-și exprime și să-și manifeste propria credință, așa cum o resimte ea, la modul cel mai firesc.

E foarte posibil ca exprimarea autenticității în credință să deranjeze, mai ales în spațiile conservatoriste închise. Practic însă nu există autenticitate „de gura lumii”: ori ești autentic (pe toate planurile) ori nu. Problema rămâne deschisă pentru cei care nu au curajul să-și asume „riscul” de a fi așa cum sunt, de teama să nu „stârnească valuri”! Ar fi o atitudine existențială la fel de iresponsabilă, infantilă și halucinantă, precum a celor ce ar căuta să se strecoare printre picăturile de ploaie, ca să rămână uscați („imaculați”)!

¹⁶ *Ibidem*, p. 142.

CONSIDERAȚII CU PRIVIRE LA SECULARIZARE ȘI ANTICLERICALISM

I

OVIDIU HOREA POP

RIASSUNTO. *Considerazioni che riguardano la secolarizzazione e l'anticlericalismo.*

Il nostro studio cerca di approfondire la vita della Chiesa in diverse epoche o in diversi paesi e l'analisi della mentalità e della società in cui questa vive ha evidenziato, durante il XIX e XX secolo, una dura ostilità. Oltre agli episodi sporadici di violenza rimane il problema di fondo: quali sono i motivi che generano questo odio contro la Chiesa? Come spiegare il fatto che i politici, formati nelle scuole confessionali, si decidano in seguito per una linea anticlericale?

Keywords: Flaubert, Bovary, anticlericalism, secularization.

1. Introducere.

Studiul nostru încearcă să aprofundeze viața Bisericii în diferite epoci sau diferite țări și, prin urmare, să demonstreze că analiza mentalității din societatea în care aceasta trăiește a scos în evidență, pe parcursul secolelor al XIX-lea și al XX-lea, existența unei ostilități dure, însă motivate nuanțat împotriva ei. Ca atare au existat episoade sporadice de violențe care au cauzat asasinarea unor preoți, călugări, călugărițe sau credincioși și putem exemplifica această aserțiune cu victimele Revoluției franceze, ale Comunei din Paris, ale războiului civil spaniol sau cu cele din spatele Cortinei de fier. Faptele respective sunt verificate; însă preocuparea majoră a istoricului nu trebuie să evidențieze doar motivația lor religioasă, ci problematica de fond, respectiv motivele care generează această ură viscerală împotriva Bisericii. Cum se explică faptul că politicienii, formați în școlile confesionale au promovat mai apoi o linie hotărât anticlericală?

2. Originile anticlericalismului

Dacă anticlericalismul sângeros a constituit totuși un moment sporadic în perioada amintită, Biserica a fost combătută mult mai eficient prin opere literare, ziaristică, cărți științifice, politică, etc. Prin urmare, în numeroase opere literare din secolul al XIX-lea ni se prezintă o temă devenită aproape clasică: Biserica dușmană a progresului, științei și culturii. Autorii cărților creează, de fapt, o mentalitate, deși

nu sunt actori ai evenimentului în sine, iar milioane de cititori, de-a lungul timpului, se formează cu această idee.

Mulți dintre istorici au încercat să explice cauzele Revoluției franceze. Unii dintre ei spun că *un rol mai determinant decât cel al intelectualilor și al ilumiiniștilor l-a avut pamfletul¹...În sânul acestei literaturi noroioase s-a pregătit o explozie revoluționară ce a menținut propaganda grosolană îndreptată împotriva monarhiei și a Bisericii. Maeștri ai defăimării, acești autori ai unei contro-culturi făceau apel la o revoluție culturală ce n-a întârziat să se producă²*. Desigur că tot aici trebuie să căutăm și originea mesajului anticreștin. Dacă iluminismul salva conceptul de divinitate, deismul nega cunoașterea acestei ființe superioare și intervenția ei în lume. Ca urmare, conceptul de revelație și semnificația dogmei au intrat în criză. Concluzia era că morala este rodul exigențelor raționale și că ea nu-și mai poate căuta argumentarea în Cuvântul lui Dumnezeu. De asemenea, ideea că morala creștină este capabilă doar de a genera fanatism și intoleranță va fi folosită de revoluționari pentru justificarea propriilor intoleranțe lor³. Să mai menționăm în treacăt că în ajunul Revoluției franceze producția de tipărituri nu mai este dominată de cartea religioasă⁴.

În perioada premergătoare acesteia lumea creștină se găsea sub influența celor două Reforme, cea protestantă și cea catolică; ele vor încerca să realizeze cea mai profundă și cea mai completă încreștinare a Europei. Lucrarea aceasta, impresionantă în sine, se sprijinea pe trei piloni: în primul rând pe pastorală și pe tehnicile și inițiativele ei; apoi pe puterea și ajutorul Statului, prin integrarea Bisericilor în organismul statal, Biserica obținând în schimb sprijin și influență; iar în ultimul rând pe teama de pedepsele divine⁵. Reforma catolică va mai insista și pe purificarea religiei de superstiții sau pe formarea unor păstori demni. Ambele teme vor fi de actualitate și în secolul următor. Totuși, la sfârșitul secolului al XVIII-lea preotul era un om cult, dar cunoscând puțin din cultura contemporană și cu o spiritualitate ce făcea din el un *separat*⁶.

3. Anticlericalismul operelor literare

Să luăm, ca prim exemplu, pe Gustave Flaubert (1821-1880). Acesta în capodopera sa, *Doamna Bovary* (1857), ne prezintă imaginea anticlericalului, tipic pentru secolul al XIX-lea⁷. Farmacistul unui mic centru rural din Normandia, unul

¹ L. Mezzadri, *La Chiesa e la rivoluzione francese*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1989, p. 24.

² Solé, *La Révolution*, p. 33, cfr. L. Mezzadri, *op. cit.*, p. 24-25.

³ L. Mezzadri, *Op. cit.* p. 25.

⁴ Ibidem, p. 30.

⁵ Ibidem, p. 28.

⁶ Ibidem, p. 31.

⁷ *Tăceți, domnule Homais, sunteți un necredincios! N-aveți religie! – Am o religie, religia mea, și chiar mai mult decât ei toți, cu maimușăriile și scamatoriile lor! Dimpotrivă, eu îl slăvesc pe Dumnezeu. Cred într-o ființă supremă, într-un creator, oricare ar fi el, puțin îmi pasă, care ne-a adus aici, ca să ne îndeplinim datoriile de cetățean și de tată de familie; dar n-am nevoie ca să intru într-o biserică, să sărut talgerele de*

dintre personajele cheie ale localității respective, fără să aibă studii foarte profunde, se simte cult, crede ce scriu ziarele⁸ și, deși susține anumite valori morale, refuză Biserica, preoții și adevărurile promovate de aceasta.

Flaubert este un observator fin al societății, căruia nu-i scapă nici un detaliu al acesteia, opera sa dovedind un talent și o tehnică cu totul ieșită din comun. În descrierea viziunii lui Homais nu este clar dacă a vrut să caricaturizeze anticlericalul din micul burghez și mediocritatea acestei clase sau să descrie pur și simplu anticlericalul din vremea sa. Fără a fi un clerical, Flaubert fusese crescut în totuși Normandia, la Rouen, iar această regiune se manifestase pe timpul Revoluției franceze împotriva exceselor anticreștine ale acesteia. El s-a născut în 1821, în plină epocă a Restaurației, perioadă ce se caracterizează printr-o tentativă de reconciliere și compromis între vechi și nou. În Franța tentativa aceasta este mai moderată pe timpul regelui Ludovic al XVIII-lea și mai radicală pe timpul fratelui său, regele Carol al X-lea. Efortul de reîncreștinare se mișcă din două direcții: pe de o parte pastorală sinceră, la diferite nivele, cu valențele sale, iar pe de altă parte intervenția Statului și a autorităților în favoarea acestor opere⁹.

Paradoxal, însă, tocmai în această perioadă anticlericalismul se revigorează. Martina amintește faptul că între 1821 și 1825 are loc în Franța o creștere a edițiilor operelor lui Voltaire și Rousseau¹⁰. În același timp, argumente solide vor furniza anticlericalilor tocmai misionarii pastoralii¹¹, care vor opera cu procesiuni populare, bazate pe tradiție, în spirit triumfalist, ispitite să îmbine politica cu religia¹², activitatea lor fiind o serioasă propagandă în favoarea casei regale.

argint și să îngraș cu obolul meu o mulțime de șarlatani, care mănâncă mai bine ca noi! Căci îl poți slăvi tot atât de bine într-o pădure, pe un câmp, sau chiar contemplând bolta cerească, cum făceau anticii. Dumnezeu meu este dumnezeul lui Socrate, al lui Franklin, al lui Voltaire, al lui Béranger. Eu sunt pentru Profesia de credință a vicarului din Savoia și pentru principiile nemuritoare de la 89. Așa că eu nu admit un Dumnezeu moșneguț, care se plimbă prin grădina lui, cu toiaagul în mână, își găzduiește prietenii în pânțele balenelor, moare țipând și reînvie după trei zile; lucruri absurde în ele însele și, de altfel, în întregime opuse tuturor legilor fizice, ceea ce ne dovedește, în treacăt, că preoții s-au bălăcit întotdeauna într-o ignoranță rușinoasă, în care de străduiesc să cufunde și omenirea împreună cu ei. Tăcu, căutând cu ochii mulțimea dimprejur, căci, în înfierbântarea lui, farmacistul se crezu o clipă în plin consiliu municipal... G. Flaubert, *Doamna Bovary*, Cartea Românească, București 1972, p. 82-83.

⁸ După aceea stăteau de vorbă despre ce mai scria la gazetă. La ora aceea Homais o știa aproape pe dinafară și o expunea în întregime, cu părerile ziaristului și cu toate amănuntele catastrofelor individuale din Franța și din străinătate... Ibidem p. 103.

⁹ În descrierea bisericii parohiale din Yonville-l'Abbaye autorul face aceste mențiuni: *În ultimii ani de domnie a lui Carol al X-lea, biserica a fost complet renovată sau ...o copie a Sfintei familii, dăruită de Ministerul de Interne*, Ibidem p. 76.

¹⁰ G. Martina, *Aspetti dell'Anticlericalismo in Europa nell'otto e novecento*, PUG, Roma 1995, p. 19.

¹¹ Iată cum exemplifică Flaubert conținutul predicilor din epoca respectivă: *Asemuiți ca: logodnic, soț, iubit ceresc și căsătorie eternă, despre care se vorbea mereu în predici, îi răscoleau în adâncul sufletului duioșii neașteptate...* G. Flaubert, *Doamna Bovary*, p. 39.

¹² *Drapelul tricolor de tinichea se învârte la fel în vârful clopotniței bisericii...* Ibidem, p. 78. Menționăm și mărturia lui Chateaubriand făcută în Prefața la ediția din 1828 a lucrării: *Geniul creștinismului*. Atunci el scria: *Altarele au fost ridicare, preoții s-au întors din captivitate, prelații poartă însemnele celor dintâi*

La începutul romanului este descrisă atmosfera dintr-o școală, unde învățământul se făcea pe baza unei metode de studiu care privilegia memorarea noțiunilor. Din programul elevilor nu lipsea nici rugăciunea, dar ea era recitată mai mult ca o modă. Tatăl lui Charles Bovary, fost militar în campaniile lui Napoleon, își educa fiul într-o manieră originală, și-l încuraja să-și bată joc de procesiunile religioase. În ciuda acestui fapt biserica făcea parte din universul satului; dar ea era folosită de copii ca loc de joacă în vreme de ploaie, iar în zilele de sărbătoare aceștia trăgeau clopotele. Charles Bovary primește primele noțiuni școlare de la preot. Acesta, însă, se ocupă de copil mai mult de mântuială, fără nici o tragere de inimă și fără nici o metodă, *în altar, între un botez și o înmormântare*, ori după vecernie. Alteori lecțiile se fac în camera preotului, unde adorm atât dascălul cât și discipolul. Mai târziu Charles se va căsători cu o văduvă, la mâna ei mai concurând printre alții și un cârnățar, susținut de preoți, lucru ce oglindește „înaltele” preocupări ale clerului. Prima soție îl obligă să postească vinerea, ocazie bună pentru a-l teroriza și în același timp pentru a descoperi lipsa unor convingeri profunde în practicarea acestei porunci bisericești.

Cea de a doua soție, Emma, doamna Bovary, care este și personajul principal al romanului, fusese crescută la maicile Ursuline, unde primise o oarecare educație, căci studiasse dansul, geografia, desenul, brodatul și pianul.

Urmărind dinamica romanului lui Flaubert, ne întâlnim cu mai multe situații, care ne permit să apreciem dimensiunea sa anticlericală. Lăsând la o parte oscilațiile personajului principal, doamna Bovary, care, dominată de anxietățile unui suflet superficial, trece frecvent de la credință la necredință, și ne vom opri mai atent la discursul preotului local și la expresia filosofiei pozitivistice, care începe să triumfe în perioada respectivă.

Preotul din modesta localitate normandă este un om cumsecade, matur, săritor și disponibil față de enoriașii săi¹³. Participă la bucuriile acestora, cum ar fi botezul micuței Berthe, și este chiar împăciuitor atunci când vede profanată taina Botezului de către Bovary-tatăl¹⁴. Activitatea pastorală prezentată se reduce la catehismul cu copiii. Din când în când se mai menționează faptul că clopotul cheamă sătenii la slujbele religioase. Preotul apare în public îmbrăcat modest, cu anteriorul lustruit la coate și destrămat la poale, cu „lista de bucate” pe piept și pătat cu tutun. În dialogul cu doamna Bovary el arată o totală incapacitate de a relaționa cu persoana din fața lui. Incapabil de a asculta doleanțele penitentului, anticipează

demnități din stat. Totuși mai departe el adaugă: Din considerente ce țin de timp, de spațiu, de persoane, mă văd obligat să conchid că dacă Geniul creștinismului mai are încă cititori, motivele nu pot fi identice cu cele care i-au asigurat prima oară succesul: pe cât de favorabile i-au fost împrejurările odinioară, pe atât de potrivnice îi sunt acum., R. de Chateaubriand, *Geniul creștinismului*, Ed. Anastasia, București 1998, p. 32-33.

¹³ *Anul trecut le-a ajutat oamenilor noștri la căratul paielor; ducea câte șase maldăre deodată...* G. Flaubert, *Doamna Bovary*, p. 82.

¹⁴ Atunci când a fost botezată cu un pahar de șampanie, părintele Bournisien a vrut să plece, dar la intervenția doamnelor și a farmacistului își va relua liniștit cafeaua începută, *Ibidem*, p. 95-96.

problemele și greșește mereu, în timp ce cateheza făcută în biserică stârnește râsul, fiind o combinație de violență fizică și verbală¹⁵.

Lumea prezentată în roman participă uneori și la slujbele religioase: *Era o vreme frumoasă: una din acele zile de martie, senină și aspră, în care soarele strălucește pe-un cer alb de tot. Rouenezii, gătiți ca de sărbătoare, se plimbau cu un aer fericit. Ajunse în Piața Catedralei. Lumea ieșea de la vecernie; mulțimea se scurgea prin cele trei portaluri, ca un fluviu prin trei bolți de pod, iar în mijloc, mai neclintit ca o stâncă, stătea portarul*¹⁶. Pe lângă cei anonimi, frecventatori ai bisericii și ca atare ai slujbelor ei, mai întâlnim persoane care sunt de partea preoților și le susțin învățătura. De exemplu doamna Bovary-mama se preocupa de modul de viață al nurerii sale: *Citește romane, cărți păcătoase, care-s împotriva religiei și în care sunt luați în râs preoții, cu citate scoase din Voltaire. Dar toate astea duc cine știe unde, bietul meu copil, și un om fără de religie sfârșește totdeauna rău*¹⁷. Mai menționăm bătrâna care este premiată la expoziția agricolă cu medalia de argint și douăzeci și cinci de franci pentru cei cincizeci și patru de ani de serviciu. La primirea premiului femeia, însă, zâmbind fericită, zice: *am s-o dau preotului nostru ca să-mi citească o liturghie*¹⁸. În sfârșit mai putem exemplifica religiozitatea populară și cu mențiunea pe care o găsim în roman cu privire la *un predicator de la catedrală, care pe-atunci făcea minuni și la care alergau femeile să-l audă*¹⁹.

Asistăm la întărirea frontului între cele două viziuni. Pe de o parte exaltarea spiritului pozitiv, care în roman apare evidențiat de consilierul prefecturii locale cu prilejul unei expoziții agricole. *Agricultorul, domnilor, care, semănând cu o mână harnică brazdele roditoare ale câmpului, face să răsară grâul, care, măcinat, se preface în praf prin mijlocirea unei mașini ingenioase, din care iese sub denumirea de făină, și de acolo, transportată în orașe, e dată imediat la brutar, care face din ea un aliment pentru sărac ca și pentru bogat...*²⁰ Sau tot cu ocazia respectivei expoziții ziarul *Fanal de Rouen* scria: *Unde alerga mulțimea aceea, ca valurile unei mări înfuriate, sub revărsarea unui soare tropical, care-și răspânda căldura pe țarinile noastre?...Se îmbrățișau părinți cu copii, frate cu frate, soț cu soție. Fiecare își arăta, foarte mândru, modesta lui medalie, și fără îndoială că, întors acasă, lângă vrednica lui gospodină, o va fi atârnat, cu lacrimi în ochi, pe pereții sărăcăcioși ai colibioarei sale*²¹. Iar pe de altă parte observăm introdusă cealaltă viziune sub o modestă mențiune la finalul articolului din ziarul amintit: *Trebuie să constatăm că nimic supărător n-a tulburat această reuniune familială. S-a observat*

¹⁵ Ibidem, p. 119-120.

¹⁶ Ibidem, p. 311.

¹⁷ Ibidem, p. 132-133.

¹⁸ Ibidem, p. 158.

¹⁹ Ibidem, p. 283.

²⁰ Ibidem, p. 152.

²¹ Ibidem, p. 161.

*numai lipsa clerului. Fără îndoială că altarele înțeleg altfel progresul. N-aveți decât, domnilor de Loyola!*²²

Aluzia este îndreptată împotriva iezuiților, ordinul religios care acumula cea mai multă antipatie din partea laicilor și uneori a clerului secular. Iezuiții sunt criticați pentru că o bună parte din învățământul confesional se găsea în mâna lor. Apoi în epocă clerul de mir este exaltat față de cel regular pe motivul că ar fi mai apropiat de mase. Nu în ultimul rând ar mai fi de adăugat faptul că, după refacerea Ordinului, în 1814, orientarea Superiorilor generali și implicit cea a Societății a fost una conservatoare. În epoca descrisă de Flaubert, Superiorul general cu cea mai mare influență în cadrul Ordinului a fost Jan Roothaan (1785-1853). Născut la Amsterdam, va intra la iezuiți în 1804, în Rusia, unde a fost influențat de spiritul vremii, în opoziție cu idealurile de la 1789, pentru ca între anii 1829-1853 să fie Superiorul general al Ordinului. Iată cum caracterizează Martina atmosfera din cadrul Ordinului iezuit de după anul 1814: *În general orientarea generală a Societății, înainte și pe timpul lui Roothaan, se arată mai degrabă conservatoare, incapabilă de a citi semnele timpului*²³.

Despre iezuiți mai găsim o mențiune făcută de farmacistul Homais, în dezbaterile avute cu preotul satului. În spiritul pozitivismului sau al iluminismului, creștinismului i se acceptă doar merite de ordin moral sau social, cum ar fi eliberarea sclavilor: *Cât despre texte, deschide istoria; se știe că au fost falsificate de iezuiți!*²⁴ Tot despre iezuiți, chiar dacă indirect, ne amintește mențiunea făcută la începutul romanului, când se vorbește despre descătușarea tânărului Charles Bovary pe parcursul studiilor sale de medicină de la Rouen. *Atunci, multe lucruri care mocniseră înăbușite în el începură să iasă la iveală: învăță pe de rost cuplete pe care le cânta celor care erau dispuși să-l asculte; era entuziasmat de Béranger*²⁵... Deși la prima vedere pare un nume oarecare, dar în realitate Pierre-Jean de Béranger (1780-1857) a fost un poet francez, a cărui poezie a fost transformată în cânt popular și patriotic, devenind, în acest fel, instrument de propagandă. Șansonetele sale au fost trecute la Indice în 29 iulie 1834, datorită spiritului libertin și antireligios. Iată una dintre acestea, faimoasă prin vădita împotrivire față de iezuiți: *Hommes noirs, d'où sortez-vous? – Nous sortons de dessous terre – Moitié renards, moitié loups, - notre règle est un mystère – Nous sommes fils de Loyola*²⁶

În perioada de după Restaurație în Franța se răspândește pozitivismul. În lucrarea *Discurs asupra spiritului pozitiv* reprezentantul acestuia Auguste Comte elogiază observațiile în detrimentul argumentării logice, ajungând să nege tot ceea

²² Ibidem, p. 162.

²³ G. Martina, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 30.

²⁴ G. Flaubert, *Doamna Bovary*, p. 344.

²⁵ Ibidem, p. 14.

²⁶ G. Martina, *Aspetti dell'Anticlericalismo in Europa nell'otto e novecento*, PUG, Roma 1995, p. 16.

ce nu poate fi verificat prin simțuri²⁷. Dar iată ce scrie el: *Trebuie să remarcăm că partea speculativă este la început cu totul exagerată, ca urmare a acelei tendințe îndărătnice de a argumenta în loc de a observa, tendință care, în toate genurile, caracterizează de obicei spiritul metafizic, chiar și la exponenții săi cei mai eminenți*²⁸. Revenind la romanul amintit să notăm că dorința de observație o vedem exprimată cu prilejul unei vizite la o filatură de in, care tocmai se instala. Subliniem ironia autorului care, atunci când pune în gura farmacistului expresii care arată importanța acestei întreprinderi, nu uită să menționeze că *nimic nu era mai lipsit de interes decât această curiozitate*²⁹.

Ironia cea mai usturătoare, însă, privește operația pe care a făcut-o, mai mult constrâns, doctorul Charles Bovary la piciorul bolnav al unui servitor din micuța localitate normandă. Iată cum prezintă evenimentul o notă din ziarul *Fanal de Rouen*: *Cu toate prejudecățile care încă mai acoperă ca o plasă parte din întinderea Europei, lumina începe să pătrundă totuși în satele noastre...Nu e cazul oare să strigăm că orbii vor vedea, surzii vor auzi și ologii vor merge? Dar ceea ce fanaticismul făgăduia odinioară aleșilor săi, știința săvârșește acum pentru toți oamenii!*³⁰ Aluzia la opoziția dintre propovăduirea Bisericii și știință este evidentă. Problemele apar, însă, în momentul în care sănătatea bolnavului se înrăutățește, când viața îi este pusă în pericol, până la urmă optându-se pentru amputarea piciorului. Însă nici preotul nu gestionează situația mai glorios. Atunci când starea bolnavului se agravează preotul începe să-și viziteze enoriașul și se străduiește să-l convingă să se prezinte în fața lui Dumnezeu împăcat cu el. De aceea Flaubert conchide: *religia nu părea că-i vine în ajutor mai mult decât chirurgia*³¹...

Trebuie să spunem că nici formarea spirituală a clerului nu era departe de falsă știință predicată de către niște impostori: clerul fiind asediat de „apostolii luminii”, răspundea cu aceleași rime, inconștient fiind că astfel mai mult dăunează religiei, decât ajută. În timp ce Emma Bovary era bolnavă preotul venea zilnic să o vadă și, *printr-o flecăreală dulceagă, ce nu era lipsită de farmec, căuta să-i insufle credința în Dumnezeu*³². Incapabil să o asculte și să deosebească evlavia adevărată de cea mimată, sau să o sfătuiască corespunzător, el cere de la librăria arhiepiscopiei din Rouen cărți pentru o persoană feminină, *care era plină de har*³³. Gestul preotului rămâne de apreciat; însă el nu ține cont de capacitatea librarului de a face această alegere și nici nu se preocupă să vadă limitele intelectuale ale pacientei sau nevoile ei sufletești. Zâmbești când citești reacția librarului, referitor la care Flaubert scrie următoarele: *Cu*

²⁷ Importanța Sfințelor Taine este negată, iar taina spovedaniei este ridiculizată în roman: *Pofțiți de vă mai trimiteți fetele la spovedit la niște vlăjgani sănătoși tun ca acesta...* G. Flaubert, *Doamna Bovary*, p. 82.

²⁸ A. Comte, *Discurs asupra spiritului pozitiv*, Editura Științifică, București 1999, p. 19.

²⁹ G. Flaubert, *Doamna Bovary*, p. 106.

³⁰ Ibidem, p. 185-187.

³¹ Ibidem, p. 190.

³² Ibidem, p. 222.

³³ Ibidem, p. 224.

aceeași nepăsare cu care ar fi trimis unor negri niște articole de fierărie, librarul împachetă, claie peste grămadă, tot ce se căuta pe atunci în negoșul de cărți religioase: mici manuale cu întrebări și răspunsuri, pamflete bătăioase, în stilul domnului de Maistre³⁴, și un fel de romane cu scoarțe roz și stil dulceag, alcătuite de seminariștii trubaduri sau de scriitoare pedante și pocăite. Erau printre ele: *Gândiți-vă bine; Omul de societate la picioarele Mariei, de domnul de...*, decorat cu mai multe ordine; *Despre erorile lui Voltaire, pentru folosința tinerilor etc*³⁵.

Surprinde aici valoarea scăzută a textelor indicate, lipsa totală a textelor biblice și prezența a două nume foarte vehiculate în epocă: De Maistre și Voltaire. La o discuție ulterioară, ținută în chioșcul casei Bovary, se dezbat puncte de vedere cu privire la literatură și teatru. Și, pornind de la ideea că ambele sunt o școală morală, Homais critică Biblia pentru anumite pasaje și lucruri *deocheate*. Prin urmare în acest context nu miră faptul că s-a ajuns la ideea că lectura Bibliei nu trebuia lăsată la îndemâna tinerilor, în timp ce preotul se apăra că: *nu noi, ci protestanții, sunt cei care recomandă Biblia*³⁶!

Observator atent, Flaubert a surprins mai multe teme care constituiau argumentele folosite de către combatanții acestei confruntări. Astfel, farmacistul, ca demn produs al iluminismului, sau, dacă vrem, ca fiu al pozitivismului, nega sau punea în dubiu valoarea rugăciunii: *...din două una: sau a murit în harul Domnului (cum se exprimă biserica), și atunci nu mai are nevoie de rugăciunile noastre; sau a murit nepocăită (asta-i, cred, expresia preoțească), și atunci...ce rost mai au rugăciunile*³⁷? În aceeași direcție se orientează discuția și în cazul spovedaniei. Argumentele pe care le aduce preotul în favoarea Tainei sunt foarte slabe, lucru notat ironic de către autor, atunci când zice: *Povesti tot felul de anecdote cu hoși care s-au făcut deodată oameni cumsecade*³⁸. Un alt subiect dezbătut l-a constituit problema celibatului. Sub influența ideilor vremii, starea respectivă de viață a preoților era considerată anacronică și contrară legii naturale, *căci, spunea farmacistul, nu-i firesc ca un bărbat să se lipsească de femei!* Și de data aceasta rămânem stupefiați în fața argumentelor aduse de preot în favoarea celibatului: *Cum vrei dumneata ca un individ căsătorit să poată păstra, bunăoară, secretul spovedaniei*³⁹?

³⁴ Joseph de Maistre (1753-1821) este cunoscut mai ales pentru lucrările: *Considération sur la France*(1796), *Les Soirées de Saint-Petersbourg*(1806) sau *Du Pape*(1819). După o perioadă în care a cochetat cu masoneria și cu raționalismul a trecut de partea credinței în Pronia divină, care a pedepsit Franța revoluționară tocmai din cauza infidelității față de misiunea avută. Lucrarea despre Papă exalta infailibilitatea acestuia și va constitui un instrument serios în mâinile ultramontanismului în jurul anului 1870. În limba română lucrarea aceasta a apărut în două ediții îngrijite de Marius Theodorian-Carada, în 1915 și 1938.

³⁵ G. Flaubert, *Doamna Bovary*, p. 224.

³⁶ Ibidem, p. 228.

³⁷ Ibidem, p. 343-344.

³⁸ Ibidem, p. 346.

³⁹ Ibidem, p. 346

Către sfârșitul romanului punctele de vedere ale farmacistului și ale preotului se radicalizează, chiar dacă la un moment dat reconcilierea părea posibilă. La privegherea de la căpătâiul doamnei Bovary, către dimineață, cei doi *se puseră pe mâncat și pe ciocnit...iar la ultimul păhăruș, preotul îi spuse farmacistului, bătându-l pe umăr: Până la urmă o să ne înțelegem!*⁴⁰ Pe de o parte preotul *tuna și fulgera contra spiritului secolului, și la fiecare cincisprezece zile nu uita niciodată să istorisească la predică agonia lui Voltaire, care, după cum se știe, a murit mâncându-și excrementele*⁴¹. Pe de altă parte farmacistul, *călăuzit de dragostea de progres și ura contra preoților, aducea la cunoștința publicului, prin scris și oral, comparații între școlile primare și călugării ignorantini, scoțând la iveală superioritatea celor dintâi; cu ocazia unei danii de o sută de franci făcută bisericii, amintea de Noaptea Sfântului Bartolomeu și dădea pe față abuzuri*⁴²...

Foarte interesantă este și mențiunea autorului cu privire la comparația dintre școlile de stat și școlile private. De fapt în Franța începuse, în 1830, o luptă între apărătorii școlii de stat și cei ai școlii private. Treptat catolicii eliminaseră monopolul Statului asupra școlii și cu ajutorul unor legi (Guizot – 1833 și Falloux – 1850) au obținut libertatea în școlile elementare și apoi în cele gimnaziale⁴³. Mențiunea din text depășește, însă, ostilitatea dintre catolici și liberali. Antipatia îi privește textual pe Frații școlilor creștine, cunoscuți sub acest nume peiorativ de *ignorantini*, poate un pic și din cauza profesorilor laici, care se temeau de concurență, dar și datorită faptului că lumea persoanelor consacrate devenise o adevărată forță din cauza numărului, a proprietăților și a diferitelor activități pe care le desfășurau⁴⁴.

Aminteam mai sus că Reforma catolică s-a preocupat de purificarea credinței de superstiții. Din lectura romanului constatăm că suntem departe de a considera eradicat acest fenomen, deplâns atât de preot cât și de farmacist, acesta din urmă folosindu-l mai ales drept argument pentru a lovi în religie și Biserică. În numele științei, Homais amintește noului medic de unele practici populare în tratarea sau prevenirea unor boli: *Se mai recurge la masle, la moaște, la preot, în loc să vină de-a dreptul la medic sau la farmacist*⁴⁵. Tot așa chiar preotul paroh se plânge Emmei Bovary de solicitările pastorale din partea enoriașilor: *Chiar azi-dimineață a trebuit să mă duc la Bas-Diauville să văd o vacă ce se umflase; credeau că o deochease cineva. Toate vacile lor, nu știu cum*⁴⁶...

În același sens mai spicuim fapte ce arată cum religiozitatea populară era îmbibată cu numeroase superstiții. La căpătâiul unui bolnav fusese atârnat un

⁴⁰ Ibidem, p. 348-349.

⁴¹ Ibidem, p. 360-361.

⁴² Ibidem, p. 359.

⁴³ G. Martina, *La Chiesa nell'età del liberalismo*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 116 și p. 138.

⁴⁴ G. Martina, *Aspetti dell'Anticlericalismo in Europa nell'otto e novecento*, PUG, Roma 1995, p. 82.

⁴⁵ G. Flaubert, *Doamna Bovary*, pp. 86-86.

⁴⁶ Ibidem, p. 119.

agheasmatar plin, cu o crenguță de merișor⁴⁷, iar Emma Bovary, pe timpul convalescenței, își dorea să aibă în odaie, la căpătâiul patului, o raclă cu moaște, încrustată cu smaragde, s-o sărute în fiecare seară⁴⁸. Mai târziu, cuprinsă de febra iubirii față de Leon, încerca să se salveze în biserica catedrală din Rouen și, pentru ca să cheme asupra-i ajutorul divin, nu-și mai lua ochii de la strălucirea chivotului, inspira adânc parfumul micșunelelor albe, sau agățându-se de Sfânta Fecioară, de sfinții de piatră, de morminte, de orice-i ieșea în cale⁴⁹.

În sfârșit, mai menționăm câteva nuanțe din timpul privegherii de la căpătâiul Emmei. Autorul descrie un dialog între preot și farmacist, derulat cândva în noapte: - *Auți cum urlă un câine? Zise farmacistul. – Se spune că ei presimt moartea, răspunse preotul. Ca și albinele, care fug din stup când moare cineva*⁵⁰... Câteva momente mai târziu, trebuind să taie o şuviță din părul Emmei, farmacistul se emoționează vizibil, în ciuda siguranței afișate de până atunci: *Tremura așa de tare, încât îi înțepă pielea de la tâmple în câteva locuri*⁵¹.

4. Concluzii

Lectura romanului lui Flaubert din perspectiva propusă de noi ne-a evidențiat lucruri nebănuite. În primul rând rămânem surprinși cât de atent a fost autorul la nuanțele dezbaterilor din cadrul societății în care a trăit, opera fiind puternic ancorată în realitatea vremii. Mai trebuie să adăugăm că autorul rămâne neutru în fața pozițiilor tot mai radicale ale combatanților, ironizând ambele tabere.

Dacă romanul se ferește să privilegieze vreuna din părți, totuși, editorul ediției din 1972 de la editura *Cartea Românească*, nu rămâne la fel de echidistant, ci la nota de la pagina 162 ne spune să ordinarul iezuiților este considerat drept cea mai reacționară organizație a bisericii catolice. Ediția din 1968, apărută la București în Editura pentru Literatură Universală nu menționează acest aspect. Totuși, în prefața volumului, Aurelian Tănase, aparținând unei literaturi angajate, scrie că în 1850, *Legea Falloux dă învățământul pe mâna clerului, care trebuie să pregătească generații de resemnați* (p. 14).

⁴⁷ Ibidem, p. 190.

⁴⁸ Ibidem, p. 223.

⁴⁹ Ibidem, p. 251-252.

⁵⁰ Ibidem, p. 347.

⁵¹ Ibidem, p. 348.

CONTRIBUȚII LA BIOGRAFIA UNUI IERARH ORĂDEAN. EPISCOPUL DR. IULIU HIRȚEA (1914 – 1978)

SILVIU - IULIAN SANA

SUMMARY. *Contributions to the Biography of a Hierarch from Oradea. Bishop Ph.D. Iuliu Hirțea (1914 – 1978.)* The period 1948-1989 represented for the Romanian Greek-Catholic Church a passage between two stages of its existence. The first one, when the events occurring around the spiritual and national ideal were built by this institution, this aiming at the rising and progress of the Romanian of both confessions, and, the second one, that continues also today, representing in fact the fruit of this passage. The present study is a contribution to the history of the Greek-Catholic Eparchy of Oradea aiming to *talk* about this passage built by its servants that lived their faith according to the answer given to the communist authorities by the cardinal Iuliu Hossu: *Faith is our life*. One of these servants was Bishop Dr. Iuliu Hirțea. The used sources, pretty disparate and most of the times incorrect, were completed with data from the Archives of the State or with interviews taken from those who closely knew him. Graduate of the „De Propaganda Fide” Institute, specialization biblical theology, subject that he also approached in his doctoral dissertation, after coming back to his country, he quickly become well known among the intellectuals from the Eparchy. Arrested even before the ban of the Greek-Catholic Church, Iuliu Hirțea will never sign for becoming an orthodox, but he unflinchingly continued his sacerdotal activity to the benefit of his believers. At the express desire of the Bishop Valeriu Traian Frențiu, on 28th of July 1949, he is established auxiliary Bishop of Oradea by the Apostolic Nuncio Gerard Patrick O’Hara. As a result of his clandestine pastoral activity, he was arrested in 1952, convicted and then closed in the prisons from Oradea, Târgu Ocna, Jilava, Pitești, Dej and Gherla. He was released in 1964. Although his health was seriously affected, he recommenced his sacerdotal activity immediately after liberation. So, the years 1964 – 1978 represent the third pastoration period after the one during the time spent in prison. In spite of all the persecutions and inquiries that never stopped, he succeeded in bringing and further conveying the message of the believers` faith from his Eparchy. The activity during this period presents four main directions: the first one, the pastoral ministration to the benefit of the priests and believers, the second one, the petitioner one, through which, together with other Greek-Catholic hierarchs from the country, they addressed to the governance of the communist state more memoirs and letters for the rehabilitation of the Romanian Church United with Rome; the third one, regarded the relations with the prelates from abroad, with the Catholic Church from the Occident; the fourth one, dedicated to his old passion, the study and the exegesis of the biblical texts, plus poems writing. The deeds of his life have also today an echo in the words of his testament: *„I am leaving as a testament to the faithless pack of wolves, Forgiveness, and to you, my beloved, my blessing and follow my advice. Never forget, to be good Christians, to love your country and people as you love yourselves, to educate your children with affection and love, not to forget that you are a part of the Greek-Catholic Church founded by Peter on the ground of Rome [...].”*

Keywords: bishop, Iuliu Hirtea, arrested, eparchy, Greek-Catholic.

Perioada anilor 1948-1989 a reprezentat, pentru Biserica Română Unită, o punte de trecere între două etape ale existenței ei. Prima, când evenimentele construite în jurul idealului spiritual și național au fost clădite de această instituție, a cărei menire a fost ridicarea și progresul românilor de ambele confesiuni, și a doua, care continuă și astăzi, reprezentând în fapt, rodul acestei punți de trecere. Studiul de față este o contribuție la istoria Eparhiei Greco-Catolice de Oradea, ce vrea să vorbească despre această punte de trecere, construită de slujitorii ei, care și-au trăit credința după răspunsul dat autorităților comuniste de către cardinalul Iuliu Hossu: *Credința este viața noastră*. Unul dintre acești slujitori a fost și Episcopul dr. Iuliu Hirțea.

Episcopul Iuliu Hirțea s-a născut la 13 aprilie 1914¹, din părinții Teodor și Vilma, în localitatea Vintere, comuna Holod, județul Bihor. Provenea dintr-o familie de țărani, tatăl său fiind muncitor la calea ferată² din stația Holod³. Copilăria și clasele primare le petrece în jurul vetrei familiale, la Vintere, parohie greco-catolică veche, a cărei școală confesională avea, la 1900, 150 de școlari⁴.

Studiile secundare le urmează la liceul „Samuil Vulcan” din Beiuș. Aici obține rezultate foarte bune la învățătură. Astfel, în clasa a I-a de liceu, din care făcea parte, sunt consemnate următoarele: *Hirțe[a] Iuliu, portare morală –foarte bună, promovată cu media 8,27, fiind al 4-lea elev din 51 de elevi*⁵. Este perioada în care, în tânărul Hirțea se trezește un interes imens față de valorile promovate de învățământul românesc de la Beiuș, prin profesorii Ioan Bușuția, Victor Borlan, Ioan Teiușan etc., și prin pregătirea spirituală a părinților asumționiști. În acest cadru își descoperă vocația spre slujirea sacerdotală.

Din toamna anului 1931, s-a înscris la Academia de Teologie Greco-Catolică din Oradea⁶, iar în anul 1935⁷ a fost trimis la Roma, unde a urmat cursurile Institutului *De Propaganda Fide*⁸, specializându-se în teologie biblică. La data de 7 iunie 1940

¹ Familia Hirțea a avut doi copii: pe Iuliu-Gheorghe și o fată care a murit la vârsta de 24 de ani, în timp ce tânărul Hirțea era la facultate (Interviu cu D-na Victoria Muntean, 13 decembrie 2009).

² Știrban, *Din istoria Bisericii Române Unite (1945-1989)*, Satu Mare, 2000, p. 309.

³ Pr. Vasile Andercău, *Condamnat de ziua mamei mele împreună cu Episcopul Iuliu Hirțea și Episcopul Vasile Hossu în Vestitorul nr.37/ 27 iunie 1996*, p. 8 (în continuare Andercău, *Condamnat de ziua mamei mele*);

⁴ *Schematismus Venerabilis Cleri Diocesis M. Varadinensis G.R.C. pro anno, 1900*, Magno-Varadini, [s.a.], p. 210.

⁵ *Vezi Anuarul Liceului român unit „Samuil Vulcan” și a Școlii Primare greco-catolice din Beiuș pe anul școlar 1924-1925*, publicat de Camil Selăgian, Beiuș, 1926, p. 17.

⁶ *Șematismul Veneratului Cler al Diecezei Române Unite cu Roma de Oradea-Mare pe anul 1934*, Oradea, p. 212. În acest șematism, studentul Hirțea Iuliu figurează în anul III ceea ce infirmă afirmația istoricului Marcel Știrban cum că [...] *la terminarea liceului (1931), rămâne un an la Teologia din Oradea, apoi pleacă la Roma (1932-1940)* (Vezi Știrban, *op.cit.*, p. 310).

⁷ Alexandru Rațiu, *Biserica furată*, Oradea, [1993], p. 193 (în continuare Rațiu, *Biserica furată*).

⁸ În actul de studii emis de *Pontificium Institutum Biblicum* din Roma, se menționează că tânărul Hirțea a urmat cursurile de specializare în Sfânta Scriptură între anii 1937 – 1940. (Vezi anexa lucrării de licență a studentului Narcis-Florentin Licuță, *Viața și activitatea Episcopului Iuliu Hirțea de Oradea*, susținută în cadrul Facultății de Teologie Greco-Catolică, la Cluj-Napoca, în anul 2008, p. 71, prescurtat Licuță, *Episcopul Iuliu Hirțea*).

a susținut teza de doctorat cu titlul *Doctrina scripturistica et textus biblicus S. Eucherii Lungdunensis*, obținând calificativul *Summa cum laude*⁹. Aici, îl va avea ca profesor pe iezuitul Augustin Bea, viitor cardinal și rector al Institutului Biblic, ce va aduce o importantă contribuție la desfășurarea lucrărilor Conciliului Vatican II¹⁰. Este perioada în care îi cunoaște pe Alexandru Todea, Nicolae Pura, Silvestru Augustin Prunduș¹¹, Alexandru Rațiu și Virgil Maxim, arestați și ei după 1948. Ca *alumn* al Colegiului *Pio Romeno*, la 17 mai 1936 va fi ridicat la treapta diaconiei de către Episcopul Valeriu Traian Frențiu, solemnitate prilejuită de pelerinajul românesc organizat în perioada 7-22 mai, sub patronajul episcopului orădean, la care au participat 62 de pelerini din toată țara¹². În același an, la 29 iunie 1936, Episcopul său va consacra o nouă biserică în satul său natal¹³, iar peste un an, la 9 mai 1937, în capela Colegiului "Pio Romeno" din Roma, tânărul Iuliu Hirțea a fost ridicat la treapta slujirii preoțești¹⁴.

Se întoarce acasă în perioada premergătoare începerii celui De-al Doilea Război Mondial, și din 31 martie 1940 până în 28 februarie 1941 a funcționat ca preot la Delani, în protopopiatul Beiușului¹⁵. Datorită calităților sale, la 1 martie 1941 Episcopul Frențiu îl numește prim secretar episcopal, funcție pe care și-o îndeplinește cu conștiinciozitate până la revenirea episcopiei de la Beiuș, în orașul Oradea, la 15 februarie 1946¹⁶. Participă, alături de Episcopul său, dr. Valeriu Traian Frențiu, la Adunarea Generală a Reuniunii Mariane care s-a ținut la 26 martie 1946, la Beiuș sub președinția protopopului local, dr. Valeriu Hetco¹⁷. Perioada petrecută la Beiuș o valorifică, sub aspect pastoral și cultural, mai ales în mijlocul tinerilor, și, prin erudiția și talentul său oratoric, se remarcă în mediile intelectuale din Beiuș, fiind invitat să țină conferințe și exerciții spirituale. Părintele Vasile Andercău din Satu Mare spunea despre el următoarele: *Posesor al unui bogat bagaj de cunoștințe din toate domeniile, folosind în expunerea ideilor un limbaj atrăgător, a ajuns în curând să fie solicitat de diferite societăți culturale și religioase pentru a ține în cadrul lor conferințe și exerciții spirituale. Avea o putere deosebită de a atrage în jurul său lumea și a o captiva prin modul în care expunea lucrurile*¹⁸. Activitatea sa intelectuală a valorificat-o prin predicile,

⁹ *Ibidem*. Vezi anexa p. 76.

¹⁰ www.gesuiti.it/moscati/English/En_Ebri2.html (28.11.2009)

¹¹ Știrban, *op.cit.*, p. 287.

¹² *Vestitorul* nr. 11/iunie 1936, p. 92.

¹³ *Ibidem*, nr.16-17/15 august, 1936, p. 128.

¹⁴ <http://www.crisana.ro/stiri/reportaj-24/30-de-ani-de-la-intrarea-in-eternitate-a-episcopul-greco-catolic-iuliu-hirtea-60791.html> (25.11.2009).

¹⁵ *Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Bihor*, fond *Episcopia Greco-Catolică Oradea*, inv. 1403 (prescurtat *D.J.A.N.B.*, fond *E.G.C.O.*), dos. 219, f. 343.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Dorin Valeriu Domuța, Valeriu George Domuța, *Dr. Valeriu Hetco protopop al Beiușului, Târgu-Lăpuș*, 2009, p.116.

¹⁸ <http://www.ziuadecj.ro/action/article?ID=27951> (29.11.2009).

conferințele și articolele de publicistică apărute în diverse reviste¹⁹. Astfel, colaborează la revista „*Almanahul tineretului român*”, editată sub îngrijirea Episcopului Ioan Suciu. Articolele semnate de el, *Noi nu murim...*, *Livia Anghel (1926-1946)*²⁰, l-au înscris pe tânărul Hirțea în rândul celor mai apreciați oratori și scriitori, calități apreciate chiar de către Episcopul Ioan Suciu²¹.

Revenind la Oradea, este numit îndrumător spiritual al Academiei de Teologie (15 februarie 1946 până în 31 martie 1946) pentru ca după aceea să funcționeze ca asistent la catedra de Drept și Administrație Bisericească la aceeași instituție, în locul profesorului dr. Savu Marta²². În paralel cu activitatea universitară, își desfășoară activitatea ca profesor de religie la Liceul „Oltea Doamna” unde își îndrumă elevii spre a fi buni creștini²³. Fiind un bun profesor, a muncit cu multă râvnă în mijlocul elevilor de liceu²⁴. Mare orator, concurându-l în această privință pe Episcopul dr. Ioan Suciu²⁵, a fost invitat de nenumărate ori la adunările ASTRU-lui de la Timișoara, unde lua cuvântul, îndrumându-i pe tinerii intelectuali în spirit creștin catolic românesc²⁶. Se implică în activitatea ASTRU-lui din eparhia sa, astfel că, la ultimele exerciții spirituale desfășurate la Beiuș în perioada 7 – 10 august 1946, a rostit mai multe conferințe pentru fete, alături de episcopul Suciu și de Pr. Tit Liviu Chinezu care au ținut conferințe pentru băieți²⁷.

În conjunctura instalării guvernului comunist și a fraudării alegerilor din 1946, preotul Iuliu Hirțea și-a continuat activitatea didactică și pastorală. Prin predicile sale, asemenea Episcopului Ioan Suciu, a criticat faptele regimului comunist-ateu, chemând pe credincioși la marturisirea credinței. De aceea, în urma unei conferințe ținute la Școala Normală²⁸ din Oradea, în Dumineca Misionară²⁹ a

¹⁹ Prunduș, Plaianu, *Cei 12 episcopi martiri*, p. 123.

²⁰ Vezi *Almanahul tineretului român*, sub îngrijirea P.S.S. Ioan Suciu, Oradea, [1947], pp. 88-93, 97-98.

²¹ Redăm părerea Episcopului Ioan Suciu despre articolele scrise de Pr. Iuliu Hirțea la data respectivă: *În scrisul părintelui Hirțea -ca de altfel în vorbirea sa- fiecare cuvânt este analizat și cântărit cu multă grijă, și numai după ce fiecare frază este bine șlefuită, rămâne definitivă. Totul verificat. Nimic nesigur.* (Vezi Silvestru A.Prunduș, Clemente Plaianu, *Cei 12 episcopi martiri ai Bisericii Române Unite cu Roma Greco-Catolice*, Cluj-Napoca, 1998, p. 123, în continuare, Prunduș, Plaianu, *Cei 12 episcopi martiri*).

²² D.J.A.N.B., fond E.G.C.O., dos. 219, f. 232.

²³ *PS Hirțea ne-a fost profesor de religie la Liceul „Oltea Doamna”. Era un om erudit, liniștit, calm. Eram în clasa 7-a, în 1946-47, ne-a spus, într-un mod diplomatic, ca nu cumva să facem întreruperi de sarcină. Apoi, prin 1977, când a murit mama, prin părintele Matei, PS Hirțea și-a cerut scuze că nu a putut veni la înmormântare.* (Mărturie dată de D-na Leontina Sana, fostă elevă la Liceul „Oltea Doamna”, la data de 28 noiembrie 2009).

²⁴ Rațiu, *Biserica furată*, p. 193.

²⁵ Pr. Prof. Dr. I. M. Bota, *Omagiul adus Arhierilor Martiri (rezumat)* în *Vestitorul* nr.35/27 aprilie 1996, p.5 (prescurtat Bota, *Omagiul*).

²⁶ Ioan M. Bota, *Istoria Bisericii universale și a Bisericii românești de la origini până în zilele noastre*, Cluj-Napoca, 1994, p. 343 (prescurtat Bota, *Istoria Bisericii*).

²⁷ <http://cluj.astru.ro/istorie/> (29.11.2009).

²⁸ Pr. Iosif Stoica, *Episcopul dr. Iuliu Hirțea (1914-1978)*, în *Vestitorul* nr. 14/27 iulie 1994, p. 2 (în cont. Stoica, *Episcopul dr. Iuliu Hirțea*).

anului 1947³⁰, a fost arestat. A stat închis 15 luni în beciurile Securității din Oradea, fără a fi judecat și condamnat³¹. Arestarea sa făcea parte din primul val de reprimări, organizate de Securitate tocmai pentru a lovi în elita ecleziastică – canonici sau preoți profesori de la Academii Teologice din Blaj și Oradea³². A fost eliberat din închisoare în luna februarie a anului 1949³³. Reia legătura cu elita ecleziastică greco-catolică din clandestinitate continuându-și activitatea pastorală.

După desființarea oficială a Bisericii Române Unite, prin decretul nr. 358, din 1 decembrie 1948, rămânea în legalitate Biserica Romano-Catolică și sub acest aspect, chiar dacă Concordatul cu Vaticanul a fost denunțat, Nunțiul Apostolic, în calitate de reprezentant diplomatic al Vaticanului, a continuat să rezideze în țară. Deși guvernul de la București a căutat să-l îndepărteze, anii 1949-1950 au fost hotărâtori pentru continuitatea Bisericii Greco-Catolice. Nunțiul Gerard Patrick O’Hara își va canaliza activitatea pentru a proteja pe episcopii și preoții romano și greco-catolici care nu fuseseră închiși, dar care erau urmăriți de Securitate. Iuliu Hirțea făcea parte din grupul celor care au luat legătura cu Nunțiatura și care a stat sub protecția ei³⁴. Întrucât canonicul Coriolan Tămâian³⁵ renunțase la preluarea funcției de episcop auxiliar, pentru că știa că va fi arestat, preotul profesor Hirțea a primit această înaltă responsabilitate³⁶. În fapt, aceasta a fost dorința și dispoziția Episcopului Valeriu Traian Frențiu care, înainte de a fi arestat, hotărâse ca în lipsa lui, episcopia să fie administrată de Iuliu Hirțea³⁷. Cu ocazia unei vizite la Nunțiatură, este hirotonit în secret, ca episcop auxiliar de Oradea, titular de Nebi, de către Nunțiul O’Hara, în vara anului 1949³⁸. Este ultimul preot greco-catolic

²⁹ Știrban, *op.cit.*, p. 310. Dacă informația este corectă, preotul Iuliu Hirțea a fost arestat în 19 octombrie 1947 (calculul datei s-a făcut după calendarul electronic de pe pagina <http://www.jurnalulnostru.from.ro/calendar.htm> 02. decembrie 2009), Duminica Misionară fiind o sărbătoare în întreaga Biserică Catolică care se celebrează în penultima Duminică a lunii octombrie. (*Vestitorul* nr. 19/ 1 octombrie 1939, p. 169).

³⁰ Rațiu, *Biserica furată*, p. 193.

³¹ <http://www.ziuaдецj.ro/action/article?ID=27951> (29.11.2009).

³² Cristian Vasile, *Istoria Bisericii Greco-Catolice sub regimul comunist 1945-1989. Documente și mărturii*, Iași, 2003, p. 32 (prescurtat Vasile, *Istoria Bisericii Greco-Catolice*).

³³ Știrban, *op.cit.*, p. 310.

³⁴ Din grupul respectiv mai făceau parte Ioan Ploscaru, Ioan Bele, Dumitru Sălăjan, Dumitru Pop, Susman Ieronim, Zenovie Păclișanu, Gavril Stan. (Vezi Alexandru Rațiu, *Persecuția Bisericii Române Unite*, Oradea, 1994, p. 98, prescurtat Rațiu, *Persecuția*).

³⁵ Preotul profesor dr. Coriolan Tămâian a fost numit canonic la data de 16 noiembrie 1939, prin decizia nr. 3795/1939 de către Episcopul Valeriu Traian Frențiu. (*Vestitorul* nr. 22-23/15 noiembrie-1decembrie 1939, p. 193).

³⁶ Știrban, *op.cit.*, p. 311.

³⁷ <http://www.ziuaдецj.ro/action/article?ID=27951> (29.11.2009); vezi și Stoica, *Episcopul dr. Iuliu Hirțea*, p. 2.

³⁸ Majoritatea surselor studiate, confirmă că data consacării ca Episcop, a preotului dr. Iuliu Hirțea, a fost 28 iulie 1949 (Vezi <http://www.apostolische-nachfolge.de/Romania.htm> (25.11.2009); *apud* Sergiu Grossu, *Calvarul României Creștine*, pp. 36 - 37, citând ziarul catolic englez *The Universe*, din 12 octombrie 1973; Pr. Vasile Andercău, *Adevăruri trăite*, Roman, 2005, p. 116) iar după altă sursă este vorba de data de 29 iulie 1949 (Vezi Bota, *Istoria Bisericii*, p. 343).

consacrat episcop de către Nunțiu O'Hara, după episcopii Ioan Ploscaru și Ioan Dragomir³⁹. Când s-a întors de la București, Episcopul Hirțea i-a destăinuit prepozitului Augustin Maghiar⁴⁰, cel care conducea eparhia după arestarea episcopului Frențiu, că fusese consacrat episcop, deslegându-l pe acesta de înalta responsabilitate și preluând conducerea eparhiei⁴¹.

Sub îndrumarea directă a Nunțiatirii din București⁴², în perioada anilor 1949-1950⁴³, Episcopul Hirțea și-a desfășurat activitatea pastorală în clandestinitate, îndrumând discret pe preoții nearestați să-și continue misiunea în favoarea credincioșilor greco-catolici. Face acest lucru cu mare discreție, pentru că era urmărit

³⁹ Nunțul Gerard Patrick O'Hara a hirotonit într-un episcopat 8 preoți: 3 greco-catolici și 5 romano-catolici. Dacă sursa este veridică, consacrarea s-a făcut în secret, în Capela Nunțiatirii Apostolice din București. Ordinea este următoarea: 30.11.1948 Ioan Ploscaru, episcop titular de Trapezopoli și episcop auxiliar de Lugoj (decedat în 31 iulie 1998); 08.12.1948 Ioan Duma, episcop titular de Giuliopoli (decedat la 16 iulie 1981); 12.12.1948 Adalbert Boros, episcop titular de Ressiana și Administrator Apostolic de Timișoara (decedat la 6 iulie 2003); 02.02.1949 Imre Erös, episcop auxiliar de Alba-Iulia (decedat în august 1950); 14.02.1949 Szilárd István Constantin Bogdánffy, episcop auxiliar de Oradea-Mare (decedat la 3 octombrie 1953); 06.03.1949 Ioan Maria Dragomir, episcop titular de Paleopoli din Pamfilia și episcop auxiliar de Maramureș (decedat la 25 aprilie 1985); 28.07.1949 Iuliu Hirțea, episcop titular de Nebbi și episcop auxiliar de Oradea-Mare (decedat la 28 iunie 1978); 30.06.1950 Iosif Schubert, episcop titular de Ceramussa și Administrator Apostolic de București (decedat la 4 aprilie 1969). (detalii la <http://www.apostolische-nachfolge.de/Romania.htm> (25.11.2009)).

⁴⁰ Augustin Maghiar (1880-1951) s-a născut în comuna Sanislău, județul Sălaj. A absolvit liceul la Beiuș iar teologia la Budapesta și Oradea. Tot la Budapesta își ia licența în litere. În 1905 a fost numit administrator parohial în Gașa (județul Arad) de unde a fost mutat la Petea, în 1907. După un an este numit profesor de religie și limba română la Liceul Premonstratens din Oradea. În același timp, funcționează ca prefect de studiu, spiritual și vice-rector al Seminarului. În 1919 e numit rector al Seminarului „Pavelian” și profesor la liceul de băieți din Beiuș, fiind distins ca arhidiacon onorar și asesor consistorial după un an de funcționare la Beiuș ca profesor. În anul 1927 a fost numit canonic și la începutul aceluiași an școlar i s-a încredințat funcția de rector al Seminarului, în care calitate a funcționat până în luna decembrie a anului 1928, când a fost ales senator de Bihor. Evenimentele din septembrie 1940, l-au găsit în fruntea Capitlului ca Prepozit Capitular, iar apoi ca Vicar general, până la arestarea lui în primele luni ale anului 1950. Imediat după arestarea Episcopului Frențiu din noaptea de 27/28 octombrie 1948, va prelua conducerea eparhiei până în momentul consacrării noului Episcop, dr. Iuliu Hirțea. A murit în închisoarea de la Sighet, la 16 august 1951, fiind îngropat întocmai ca episcopul său diecezan, în „Cimitirul Săracilor”. (Detalii la Aurel Tripon, *Monografia – Almanah a Crișanei-județul Bihor*, Oradea, 1936, p. 406; Pr. Vasile Andercău, *În memoria prepozitului Augustin Maghiar (1880-1951)* în *Vestitorul* nr. 43/ 27 decembrie 1996, p. 5).

⁴¹ Mărturia Părintelui Vasile Andercău este deosebit de interesantă: “Când m-am întors de la București – îmi spunea PS Sa Dr. Iuliu Hirțea – și i-am destăinuit că am fost consacrat Episcop, a căzut în genuchi și cerându-mi mâna dreaptă spre sărutare, a rostit ca odinioară “Acum slobozește Doamne pe robul tău în pace.” (Vezi Pr. Vasile Andercău, *În memoria prepozitului Augustin Maghiar (1880-1951)* în *Vestitorul* nr. 43/ 27 decembrie 1996, p. 5).

⁴² Vasile, *op.cit.*, p. 113.

⁴³ Din vara anului 1950, greco-catolicii nu au mai putut conta pe ajutorul și sprijinul Nunțiatirii din București datorită faptului că diplomații Sfântului Scaun au fost implicați într-un așa numit *proces de spionaj*, desfășurat la Tribunalul Militar București, fiind siliți să părărească România la 7 iulie 1950. Totuși, Nunțiatira a fost un element important în supraviețuirea Bisericii Greco-Catolice pentru că a reușit să hirotonească sau să contribuie la hirotonirea a 6 episcopi auxiliari clandestini: Alexandru Todea, Tit Liviu Chinezu, Iuliu Hirțea, Ioan Cherteș, Ioan Ploscaru și Ioan Dragomir (*Ibidem*, p. 32).

de Securitate, și pentru a nu se afla că este Episcop auxiliar⁴⁴. Securitatea era convinsă că episcopul auxiliar de Oradea era Gavril Stan, fostul rector al Academiei Teologice din Oradea, care, după o perioadă de 2 ani de închisoare, în 1948, s-a implicat în reorganizarea Bisericii în clandestinitate, fiind apoi din nou arestat⁴⁵.

În calitate de conducător al Eparhiei unite orădene, Episcopul Hirțea a căutat să respecte prescrierile canonice ale Bisericii Greco-Catolice. Ținând seama că toată activitatea ecleziastică urma să se desfășoare în clandestinitate, noul Eparh a trecut la organizarea colectivului de conducere al eparhiei, membri cărui în cazul dispariției prin arestare sau deces, beneficiau în mod automat de dreptul de jurisdicție ordinară asupra eparhiei. Și-a asigurat astfel continuitatea prin: preotul Vasile Andercău – vicar general, Vasile Hossu și Augustin Egreanu⁴⁶.

Ocupându-se de administrarea Eparhiei și desfășurând un apostolat curajos printre credincioși, pentru ajutorarea preoților cu familii numeroase, amenințați cu apostazia, la 8 decembrie 1952⁴⁷, Iuliu Hirțea a fost din nou arestat⁴⁸.

După 7 luni de anchetă, la 6 iulie 1953, este adus în fața instanței, alături de alți șapte preoți greco-catolici și o studentă, învinuiți cu toții că au acționat în mod clandestin ca exponenți ai Bisericii, pe care regimul o declarase autodizolvată, prin decretul nr. 358/1 decembrie 1948. Alături de Episcopul Iuliu Hirțea, pe banca acuzaților, se aflau: preotul și profesorul de dogmatică dr. Gavril Stan, fost Rector al Academiei Teologice în timpul ocupației maghiare, dr. Virgil Maxim profesor la școlile secundare și conducătorul tineretului greco-catolic român din localitate, preotul și profesorul Vasile Hossu, viitorul Episcop de Oradea, Augustin Olah, parohul catedralei Sf. Nicolae din Oradea, Pascal Dumitru, călugăr franciscan de la Drăgești, preotul Vasile Andercău și studenta Elisabeta Sălăjan⁴⁹. În cadrul procesului, Episcopul Hirțea, cu tactul și blândețea caracteristică, a valorificat momentul condamnării sale printr-o frumoasă mărturisire de credință, declarând că Episcopatul și clerul greco-catolic sunt condamnați pentru că au refuzat să facă compromisuri, continuând să-și facă datoria, în ciuda faptului că Biserica Română Unită a fost scoasă în afara legii. Atitudinea hotărâtă și deschisă pe care Episcopul Hirțea și toți cei aflați în boxa acuzaților, au avut-o, mărturisindu-și atașamentul față de învățăturile și valorile Bisericii Greco-Catolice, a dărâmat chiar și pledoaria avocatului din oficiu, care, pentru a le ușura greutatea acuzei a susținut că *acuzatul* Hirțea a acționat din ura confesională.

⁴⁴ Știrban, *op.cit.*, p. 311.

⁴⁵ Vasile, *op.cit.*, pp. 86-87.

⁴⁶ Pr. Vasile Andercău, *Adevăruri trăite*, Roman, 2005, p.117 (în cont. Andercău, *Adevăruri trăite*).

⁴⁷ http://www.christusrex.org/www2/greek-catholic/eparchys/oradea_history.html (29.11.2009); istoricul Marcel Știrban afirmă că data arestării episcopului Hirțea ar fi fost în luna iulie 1953 (vezi *op.cit.*, p. 310), fapt care contrazice datele oferite de către Cristian Vasile care anexează fișa personală a episcopului, întocmită de Inspectoratul de Securitate al județului Bihor la data de 18.02.1971 (vezi Vasile, *op.cit.*, p. 113).

⁴⁸ <http://www.ziuaдецj.ro/action/article?ID=27951> (29.11.2009)

⁴⁹ Pr. Vasile Andercău, *Condamnat de ziua mamei mele*, p. 8; Elisabeta Sălăjan a fost călugărița din Congregația „Maica Domnului”, și colaboratoare a Episcopului Hirțea. (Interviu cu D-na Victoria Muntean, 13 decembrie 2009).

Cuvintele Ierarhului orădean au impresionat și pe unii din membrii completului de judecată⁵⁰. Pentru activitatea sa din clandestinitate și pentru alte capete de acuză false, prin sentința nr. 1306 din 6 iulie 1953, este condamnat la 12 ani de temniță⁵¹. Din sentința dată de către Tribunalul Militar Oradea rezultă că cei condamnați erau învinuiți de *crimă de înaltă trădare în favoarea Vaticanului*⁵². În această perioadă, conducerea eparhiei este preluată de preotul Augustin Egoreanu⁵³.

Prin toate închisorile prin care a trecut, Episcopul Hirțea a lăsat în amintirea celor care au suferit acolo, imaginea unei figuri luminoase de adevărat preot și episcop⁵⁴. Cei care l-au cunoscut în închisoare au rămas impresionați de calitățile sale, dar mai ales de faptul că a știut să-și trăiască plener slujirea sacerdotală, în ciuda tuturor persecuțiilor. Mulți dintre aceștia au redevenit practicanți, iar unii i-au mărturisit că doresc ca în viitor să îmbrățișeze confesiunea greco-catolică⁵⁵. Cei 11 ani de temniță i-a petrecut în închisorile din Oradea, Târgu Ocna, Jilava, Pitești, Dej și Gherla. În prima perioadă a detenției va împărți suferința și mizeria închisorii din Oradea cu preoții: Vasile Andercău, Gavril Stan, Augustin Olah, Vasile Hossu, Virgil Maxim. Este perioada când se îmbolnăvește grav de plămâni⁵⁶, și cu ajutorul unui grefier greco-catolic, i se acordă transferul la penitenciarul – sanatoriu din Târgu Ocna, unde sănătatea i se va îmbunătăți⁵⁷. Ultimul penitenciar în care a fost întemnițat a fost cel din Gherla⁵⁸, de unde se va elibera în urma decretului de grațiere dat pentru deținuții politici în anul 1964⁵⁹.

Decretul de grațiere din 1964 i-a redat libertatea, dar nu și sănătatea pe care anii grei de detenție i-au măcinat-o⁶⁰. Integrarea sa într-un serviciu public, cât și domiciliul fix și prezentarea periodică la Securitate, au fost mijloacele de care regimul comunist s-a folosit pentru o așa zisă reabilitare a preoților închiși⁶¹.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Vasile, *op.cit.*, p. 113; *apud* Prunduș, Plaianu, *Cei 12 episcopi martiri*, pp.126-127.

⁵² Andercău, *Adevăruri trăite*, p. 70.

⁵³ http://www.egco.ro/history_ro.php (06.12.2009). Părintele Augustin Egoreanu, a fost paroh în Căuaș (Satu Mare). S-a născut la Hrip și a locuit în Viile Ardudului (județul Satu Mare) a activat mai mult în regiunea Sătmarului, Careiului și Băii Mari. (Vezi detalii la Andercău, *Adevăruri trăite*, p. 125).

⁵⁴ Andercău, *Condamnat de ziua mamei mele*, p. 8.

⁵⁵ <http://www.crisana.ro/stiri/reportaj-24/30-de-ani-de-la-intrarea-in-eternitate-a-episcopul-greco-catolic-iuliu-hirtea-60791.html> (25.11.2009).

⁵⁶ În perioada detenției de la Oradea și Gherla, Episcopul Hirțea s-a îmbolnăvit de tuberculoză. (Vezi. Bota, *Omagiul*, p.5).

⁵⁷ Interviu cu Episcopul Vasile Hossu, realizat de Aurora Sasu (Înregistrare audio, realizată probabil în 1994).

⁵⁸ Alături de închisoarea de la Aiud, închisoarea din Gherla era a doua ca importanță în privința capacității de cazare și supraveghere. Destinată înainte reeducării delicvenților minori, a fost adaptată altor necesități, dotată cu ateliere speciale în care condamnații, indiferent de pedeapsă și de starea sănătății, erau supuși unei munci de exterminare cu mult mai grea chiar decât cea de la canal, unde munca era obligatorie. (Detalii la Dumitru Bacu, *Pitești, centru de reeducare studențească*, București, 1991, p. 161.)

⁵⁹ Andercău, *Adevăruri trăite*, p. 124.

⁶⁰ Andercău, *Condamnat de ziua mamei mele*, p. 8.

⁶¹ Știrban, *op.cit.*, p. 408.

Astfel, Episcopul Hirțea a locuit, într-o primă fază în casa învățătorului Anghel⁶², pentru ca apoi să se mute într-un bloc de locuințe, în cartierul Velența al orașului Oradea⁶³. În ultima parte a vieții sale, cu ajutoare bănești din străinătate, își va cumpăra un apartament în blocul de lângă Biserica Seminarului⁶⁴.

Datorită faptului că după eliberare a căutat să reia legătura atât cu clericii și credincioșii uniți, cât și cu Sfântul Scaun, în primăvara anului 1966⁶⁵, Securitatea a redeschis acțiunea informativă împotriva sa și a apropiaților săi, măsură ce indica plasarea lui în rândul elementelor *periculoase*⁶⁶. Avându-l sub strictă supraveghere, agenții Securității au pătruns de nenumărate ori în apartamentul lui, pe când nu era acasă, percheziționându-l, apoi, în prezența lui⁶⁷, au venit de multe ori seara și stăteau cu el nopți întregi, cu scopul de a obține informații despre colaboratorii săi și despre activitățile *subversive* ale cultului greco-catolic⁶⁸. Aceste practici ale Securității s-au făcut simțite și în așa-zisa *epocă de liberalizare* a regimului Ceaușescu, când, în 1969, ierarhul orădean a fost pus sub acuzare, fiind silit să răspundă la întrebările organelor de anchetă⁶⁹.

Pentru a-și câștiga existența, s-a angajat ca funcționar-contabil la Fabrica *Vinalcool*⁷⁰, după ce în prealabil se refăcuse după boala gravă de plămâni⁷¹. Calitățile sale sufletești l-au impus și în acest mediu laic, unde și-a câștigat dragostea și respectul tuturor angajaților⁷².

Anii 1964 – 1978 reprezintă în fapt a treia perioadă de pastorație, după cea din închisoare, a Episcopului Hirțea, și în ciuda faptului că persecuțiile și anchetele

⁶² Stoica, *op.cit.*, p. 3; Casa în care a locuit Episcopul Hirțea se află pe str. Magnoliei nr. 5, în spatele Bazilicii romano-catolice, unde el mergea frecvent la Sf. Liturghie. În aceeași casă a locuit și un informator sub acoperire, Vasile Rațiu, care era pus acolo să-l urmărească pe Episcopul Hirțea (Interviu cu D-na Victoria Muntean, 13 decembrie 2009).

⁶³ În 1976, Episcopul Hirțea, asemenea celorlalți episcopi greco-catolici și-au dat adresa de domiciliu, când au adresat împreună memoriul pentru repunerea în drepturi a Bisericii Române Unite. Aici adresa sa era următoarea: Str. Războieni 64, bl. T/4/48, 3700, Oradea (Vezi Alexandru Todea, *Luptele mele. Un strigăt în pustiu vreme de un pătrar de veac.*, Cluj-Napoca, 2006, p. 134).

⁶⁴ Interviu cu D-na Victoria Muntean, (13 decembrie 2009).

⁶⁵ Securitatea a anchetat și pe colaboratorii principali ai Episcopului Hirțea: Coriolan Tămăian, Gavril Stan, Virgil Maxim, Eugen Foișor (Vasile, *op.cit.*, p. 114).

⁶⁶ Vasile, *op.cit.*, p. 113.

⁶⁷ A învățat să se păzească de agenții Securității. Când era acasă, și-a improvisat un sistem electric cu un bec care se aprindea când suna cineva la ușă, bec care era în dormitor, unde săvârșea Sf. Liturghie. Acolo, pe ușa unui dulap ce se deschidea orizontal la nivelul bustului, celebra Sf. Liturghie. Când era la el agenții Securității, totdeauna pune sub o statueta de porțelan, o bancnotă de 50 de lei, semn pentru cei apropiați, care l-ar fi vizitat, că are *musafiri*. (Interviu cu Dl. Alexandru Muntean 13 decembrie 2009).

⁶⁸ Când știa că vine ofițerul de securitate, ținea câte un copil de-al familie Muntean, tocmai pentru a scăpa de interogatoriile lungi. (Interviu cu D-na Victoria Muntean, 13 decembrie 2009).

⁶⁹ Vasile, *op.cit.*, p. 45.

⁷⁰ Interviu cu D-na Victoria Muntean, (13 decembrie 2009)..

⁷¹ Bota, *Omagiu*, p.5.

⁷² Rațiu, *Biserica furată*, p. 193.

nu au încetat, el a reușit să ducă și să transmită mai departe mesajul credinței credincioșilor din eparhia sa. Activitatea din această perioadă are patru mai direcții: prima, era slujirea pastorală în beneficiul preoților și al credincioșilor; a doua era cea petiționară, prin care, alături de ceilalți ierarhi greco-catolici din țară, s-au adresat conducerii statului comunist mai multe memorii și scrisori pentru repunerea în libertate a Bisericii Române Unite cu Roma; a treia, viza legătura cu prelații din străinătate, cu Biserica Catolică din Occident; a patra, era consacrată vechii sale pasiuni, studiul și exegeza textelor biblice, la care s-a adăugat și scrierea de poezii.

În ciuda faptului că în închisoare s-a îmbolnăvit de tuberculoză pulmonară și hepatită cronică⁷³, el a continuat să lucreze în secret pentru credincioși și pentru menținerea moralului între preoții greco-catolici care ocupau diferite funcții civile⁷⁴. Și-a îndeplinit exemplar îndatoririle sacerdotale, vizitele pastorale, vizitarea bolnavilor din spitale, cărora le-a insuflat mângăiere în suferințele lor, sporindu-le nădejdea vindecării⁷⁵. I-a vizitat des pe suferinzii izolați de la Sanatoriul din Dealul Viilor, unde erau internați cei bolnavi cu plămâni⁷⁶. La orice oră din zi și din noapte era gata să dea ajutor material și spiritual, când era chemat. Se neglija pe sine, ajutându-i pe cei bolnavi și pe cei săraci, efectuând vizite la credincioșii bătrâni⁷⁷.

După câțiva ani de la inundanțele din 1970, datorită faptului că boala i se agravase, neputându-se deplasa atât de des ca înainte, în urma unei consfătuiri cu vicarul Andercău, care locuia la Satu Mare, îl va copta pe canonicul Coriolan Tămâian în colectivul de conducere al eparhiei. Face acest lucru datorită faptului că a simțit lipsa unei persoane mai la îndemână cu care să se consulte în problemele de pastorație ce s-ar fi ivit. În urma acelei consultări, Coriolan Tămâian a devenit unul dintre sfătuitoarii apropiați ai Episcopului Iuliu Hirțea⁷⁸.

Constatând lipsurile din viața eparhiei unite orădene din perioada ilegalității, Episcopul Hirțea, asemenea celorlalți confrăți episcopi, a hirotonit mulți preoți, tocmai pentru a suplini lipsa lor după interzicerea Bisericii, contribuind astfel la regenerarea vieții spirituale a credincioșilor săi⁷⁹. Prima preocupare a fost să caute pe cei cu vocații preoțești și să-i pregătească spre a deveni preoți. S-a străduit și a săvârșit acțiuni pastorale rezervate preoților, participând el însuși la instruirea lor religioasă⁸⁰. Hirotonirea de preoți a fost făcută în secret, în mai multe case, printre care și în cea a preotului Vasile Hossu, aflată în mica localitate montană Valea Drăganului din județul Cluj. Aici a fost și locul de vacanță al

⁷³ Pr. Gh. Mangra, *In memoriam*, în *Vestitorul Unirii* nr. 15/27 august 1994, p. 5 (prescurtat Mangra, *In memoriam*).

⁷⁴ Rațiu, *Biserica furată*, p. 194

⁷⁵ Stoica, *op.cit.*, p. 3.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Mangra, *In memoriam*, p. 5.

⁷⁸ Este momentul în care canonicul Coriolan Tămâian, preia funcția de vicar. (Andercău, *Adevăruri trăite*, p. 132).

⁷⁹ *Ibidem*, p. 130.

⁸⁰ *Ibidem*.

Episcopului Hirțea, căci venea de multe ori la bunul său prieten Vasile Hossu, pentru a se reface și pentru a se sfătui cu acesta în privința vieții Bisericii⁸¹.

A avut o dragoste mare față de familii și mai ales față de copii. Cunoscut în mediile greco-catolice sub numele de *Unchiu' Iuliu*, celebra Sfânta Liturghie în dormitorul apartamentului său, sau în casele credincioșilor pe care îi vizita. Aceste vizite făcute la familiile greco-catolice erau o ocazie în care ierarhul orădean își împlinea datoria pastorală: în prima vineri din lună spovedea, și la plecare îi binecuvânta pe toți membrii familiei. Dragoste sa față de copii⁸² se concretiza prin jocurile și responsabilitățile pe care le încredința acestora. Era un bun jucător de șah. Îi responsabiliza pe copii, trimițându-i să ducă Sf. Împărtășanie la bolnavi⁸³. A meditat copiii pentru școală la limba română, franceză și la alte materii. Zelul și bunătatea ce o avea față de credincioșii săi a făcut ca într-o zi, să primească din partea Providenței un semn. În timpul oficierei Sfintei Liturghii în apartamentul său, pe unul dintre purificatoarele folosite a apărut o pată de sânge⁸⁴.

În calitate de Episcop, acceptat dar ne-recunoscut de către autoritățile comuniste, a întreprins, împreună cu ceilalți ierarhi greco-catolici, o activitate petiționară ce avea drept scop recunoașterea de către Statul comunist a Bisericii Greco-Catolice⁸⁵. Pentru acest lucru a colaborat strâns cu episcopii Alexandru Todea, Ioan Ploscaru, pe care i-a întâlnit deseori la Oradea, Reghin, Lugoj⁸⁶. A fost semnatarul a patru memorii adresate lui Nicolae Ceaușescu și Congresului P.C.R., care cereau libertatea de cult a Bisericii Române Unite și înscrierea ei în rândul confesiunilor recunoscute⁸⁷. În sprijinul acestei activități petiționare, le-a cerut

⁸¹ Declarația dată de PS. Vasile Hossu în 1994, cu ocazia unui interviu cu Aurora Sas.

⁸² În ultimele sale zile de viață, fiind în spital, s-a adresat astfel preotului Dumitru Mureșan. Redăm aici, parțial mărturia preotului Mureșan: *Preasfințitul m-a chemat aproape. I-am sărutat dreapta. M-a întrebat: „Ce-ți fac copiii?... Spune-le că-i binecuvântez și-i îmbrățișez!”* (Text manuscris despre ultimele zile din viața Episcopului Iuliu Hirțea, redactat de preotul Dumitru Mureșan, sub pseudonimul Filotei, la Oradea, în 2 iulie 1978, în continuare Text manuscris-Filotei).

⁸³ Interviul cu Dl. Alexandru Muntean (13 decembrie 2009).

⁸⁴ Interviul cu D-na Tereza Tarcea (născută Muntean) (13 decembrie 2009).

⁸⁵ Trebuie amintită aici părerea Pr. Alexandru Rațiu care în cartea sa *Persecuția Bisericii Române Unite* îi găsește pe episcopii greco-catolici, împărțiți în două tabere, în privința atitudinii care trebuia să adoptată de Biserica Greco-Catolică față de regimul comunist. Una era formată în jurul episcopilor Iuliu Hirțea și Ioan Cherteș care căutau să [...] *se abțină de la orice acțiune religioasă [publică n.n.] printre greco-catolici, ca să nu provoace regimul comunist și să provoace o altă persecuție. Era o părere prudentă și diplomatică, acceptată de unii, în speranța că guvernul de la București va ajunge la idei mai bune și va da libertate Bisericii. Episcopii și preoții aceștia așteaptă mereu o conjunctură politică favorabilă pentru refacerea Bisericii Române Unite, din inițiativa și înțelepciunea guvernului comunist. (așa episcopii Iuliu Hirțea și Ioan Cherteș). Ceilalți episcopi (Alexandru Todea, Ioan Ploscaru și Ioan Dragomir), împreună cu un grup de preoți aderenți, împărtășesc ideea contrară, de luptă, de activitate clandestină și de refuz de a se încadra în vre-o slujbă civilă. Ei nu admit nici o negociere cu statul și așteaptă refacerea Bisericii Române Unite numai prin intervenția lui Dumnezeu, fără ajutorul sau consimțământul regimului comunist.* (Rațiu, *Persecuția*, p. 144).

⁸⁶ Interviul cu D-na Victoria Muntean (13 decembrie 2009).

⁸⁷ Actele semnate de Episcopul Iuliu Hirțea sunt următoarele: 18 iunie 1971, memoriu înaintat lui Nicolae Ceaușescu, și semnat împreună cu Episcopii Ioan Dragomir, Alexandru Todea și Ioan Ploscaru, prin care se

preoților să se abțină de la organizarea oricărei activități religioase publice, tocmai pentru a-i păzi și proteja de prigoana autorităților comuniste⁸⁸. Tot în această direcție petiționară, se înscrie și întrevederea, din luna martie a anului 1970, cu mitropolitul ortodox Nicolae Mladin din Sibiu⁸⁹. Episcopul unit orădean i-a cerut acestuia să medieze favorabil pentru Biserica Română Unită în momentul când guvernul va reda libertatea cultului greco-catolic. Însă poziția mitropolitului ortodox a rămas aceeași ca și înainte⁹⁰.

După eliberarea din închisoare, Sfântul Scaun i-a adresat, asemenea și celorlalți Episcopi Ioan Ploscaru, Alexandru Todea și Ioan Dragomir, invitație de participare la sesiunile Conciliului Vatican II, pe care nu a putut-o onora din cauza opoziției manifestate de autoritățile comuniste⁹¹. În ciuda acestui fapt, a ținut legătura cu prelații catolici din Occident. A scris de multe ori Papei Paul al VI-lea (1963-1978), informându-l că greco-catolicii români continuă să rămână fideli Bisericii Romei, și cerându-i să intervină la conducerea statului comunist român, pentru a pune în libertate cultul greco-catolic⁹². Prin vizita lui Emil Puni, superiorul ordinului iezuit, în Occident, în perioada 1977-1978, acesta a trasmis mesajul Episcopului Hirțea către Papa Paul al VI-lea, prin care se exprima fidelitatea arhieriei uniți față de Sfântul Scaun și rugămintea de a nu uita de greco-catolicii din România⁹³. În 1976, într-o scrisoare adresată preotului Alexandru Rațiu, refugiat în SUA, în 1971, Episcopul Hirțea îi cerea acestuia să continue lupta

cerea libertatea de cult a Bisericii Române Unite cu Roma care pe lângă asistența spirituală a credincioșilor, ca și în trecutul glorios va sluji Națiunea: aspirațiile naționale, culturale și sociale ale Neamului Românesc (Todea, *Luptele mele...*, p. 42); 18 octombrie 1974, cerere-memoriu către Congresul al XI-lea al P.C.R., semnat de Episcopii Ioan Dragomir, Alexandru Todea, Ioan Ploscaru prin care se cerea să se adopte din partea Congresului a unei hotărâri prin care să se redea libertatea Bisericii Unite cu Roma (*Ibidem*, p. 81-92); probabil în 1976 (documentul este nedatat), semnează alături de aceiași episcopi *Cererea cu privire la reconsiderarea actualei situații juridice a cultului românilor uniți cu Biserica Romei și înscrierea lui în rândul confesiunilor recunoscute ale țării* (*Ibidem*, p. 128-134); ultimul document semnat alături de aceiași episcopi, probabil în 1977 sau 1978 (documentul este nedatat), în ajunul Conferinței de la Belgrad cerea *legalizarea imperioasă a cultului catolic de limbă și rit românesc din R.S.R.* (*Ibidem*, p. 138-142).

⁸⁸ Într-o discuție cu Pr. Alexandru Rațiu, relatată de acesta în cartea *Biserica Furată*, Episcopul Hirțea l-a sfătuit pe acesta să se abțină de la organizarea vreunei activități religioase publice, căci altfel ar fi fost arestat și condamnat. Părerea eparhului orădean era că prin rugăciune, credință și speranță în Dumnezeu, guvernul va anula decretul nr. 358 din 1 decembrie 1948 (Vezi Rațiu, *Biserica furată*, p. 91).

⁸⁹ Vasile, *op.cit.*, p. 114.

⁹⁰ Convorbirea dintre cei doi ierarhi a avut loc la Oradea, în 17 martie 1970. Sursa citată de către Pr. Prunduș se află în arhiva personală a acestuia. Totuși, este interesantă dialogul dintre cei doi, fapt care marchează curajul și disponibilitatea celor doi episcopi de a vorbi, chiar dacă nu au ajuns la un consens. (Vezi S. A.Prunduș, C. Plaianu, *Catholicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Cluj-Napoca, 1994, pp. 159-160).

⁹¹ Vasile, *op.cit.*, p. 38; *apud*. Ovidiu Bozgan, „The Romanian Orthodox Church and the Roman Catholic Church at the time of the Second Vatican Council” în *Totalitarianism Archives*, volume X, nr. 34-35, primăvara-vara 2002, pp. 212-213, n.49.

⁹² *Ibidem*, p. 114.

⁹³ *Ibidem*, p. 44.

pentru libertatea Bisericii Greco-Catolice. În aceeași scrisoare s-a adresat și episcopului diecezan de Joliet, cu următoarea mărturisire, în limba franceză: *Nu suntem noi cei care păstrăm tăcerea. Nu suntem noi Biserica tăcerii, ci membrii Bisericii din lumea liberă, care sunt adevărata Biserică a Tăcerii, deoarece ei nu vorbesc în favoarea noastră*⁹⁴. Această mărturisire ținea de realitatea politicii ecleziale de după Conciliul Vatican II, când deschiderea și apropierea Bisericii Romano-Catolice față de Patriarhia Rusă și Patriarhia Română, a făcut ca dialogul ecumenic să ocolească problema Bisericii Greco-Catolice românești și ucrainiene, ambele aflate în ilegalitate. În condițiile în care unii adepți romano-catolici ai ecumenismului înclinau spre ideea de a deposeda Bisericile Greco-Catolice de câștigurile obținute în urma Conciliului Vatican II, mai mulți ierarhi și teologi greco-catolici s-au arătat sceptici față de procesul de apropiere între Sfântul Scaun și Bisericile Ortodoxe din țările blocului comunist⁹⁵.

Pe lângă activitatea pastorală, Episcopul Iuliu Hirțea a fost un om al studiului, căci întreaga sa ființă era marcată de o dorință puternică de a cunoaște cât mai mult, din toate domeniile, atât din domeniul științelor profane, cât și din cel religios⁹⁶. Timpul care nu era destinat unei activități externe îl folosea citind, încât adesea orele târzii de după miezul nopții îl găseau treaz, aplecat peste carte. Deși îi rămânea puțin timp pentru a se odihni, ora deșteptării de dimineață nu era niciodată amânată⁹⁷. Cei apropiați lui își amintesc că, atunci când era acasă, studia foarte mult, scria la birou, și era foarte ordonat în ceea ce privește scrisul⁹⁸. Cunoștea mai multe limbi moderne și vechi ca latina, greaca, ebraica, franceza, italiana, germana, și în parte maghiara și engleza, acest lucru facilitându-i consultarea autorilor de seamă din toate domeniile din bogata bibliotecă pe care o poseda. Spiritul de ordine ce-l stăpânea în toate manifestările sale, în tot ce făcea, se putea observa foarte bine, atât în felul în care erau aranjate cărțile din bibliotecă sa vastă – pe limbi, subiecte și autori –, cât și în modul în care își repartizase, pe dosare, materialul ce-l adunase pentru marea lucrare, ce trebuia să fie opera vieții sale, o ediție nouă a Sfintei Scripturi, și la care începuse a lucra îndată după reîntoarcerea acasă de la studii⁹⁹. Nu s-a mulțumit numai cu slujirea la Altarul Bisericii lui Dumnezeu și cu catedra școlară, ci – acasă, ca un poliglot eminent – a început traducerea Sfintei Scripturi, râvnind să scoată o ediție critică și în limba română. La fundamentarea temeinică a studiilor sale asupra Vechiului Testament lucrase cu celebrele izvoare Vulgata, Itala, Septuaginta ș.a.¹⁰⁰. Datorită activității pastorale, a reușit să termine doar o „Introducere în Sfânta Scriptură”¹⁰¹.

⁹⁴ Rațiu, *Biserica furată*, p. 194.

⁹⁵ Vasile, *op.cit.*, p.42.

⁹⁶ Prunduș, Plaianu, *Cei 12 episcopi martiri*, p. 123.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Interviu cu Dl. Alexandru Muntean (13 decembrie 2009).

⁹⁹ Prunduș, Plaianu, *Cei 12 episcopi martiri*, p. 124.

¹⁰⁰ Stoica, *op.cit.*, p. 3.

¹⁰¹ *Ibidem*.

Cu sănătatea grav păgubită și forța de muncă epuizată, ultimii doi ani din viață, și i-a petrecut mai mult ținut la pat¹⁰². Înainte să își dea sufletul în mâinile Creatorului, a fost vizitat de Episcopii Alexandru Todea, Ioan Ploscaru și preotul Emil Ritti. Internat în spital, au stat alături de el cei care l-au slujit cu devotament și l-au ajutat în misiunea sa pastorală: preoții Dumitru Mureșan, Gheorghe Mangra, Emil Bandici, Ioan Chișbora, Vasile Mare, sora Elisabeta Sălajan și Victoria Muntean¹⁰³. După o suferință cruntă de 9 zile, în după-amiaza zilei de 28 iunie 1978, cel mai iubit arhiereu, și-a făcut semnul Sfintei Cruci și și-a dat sufletul în mâinile lui Dumnezeu¹⁰⁴. Ultimele sale cuvinte au fost: *Drag popor, mor!*¹⁰⁵

Prin purtarea de grijă a celui mai apropiat colaborator al său, regretatul canonic Coriolan Tămâian, a fost înmormântat în cimitirul municipal, în imediata apropiere a capelei zidite de Episcopul Frențiu¹⁰⁶. Slujba de înmormântare¹⁰⁷, la care au participat foarte multă lume, a fost oficiată în ritul latin de canonicii diezei romano-catolice din Oradea, în frunte cu vicarul general Hossu Laszlo¹⁰⁸. În semn de omagiu, preoții și credincioșii ce i-au fost apropiați i-au ridicat o piatră de marmură la mormânt, pe care a fost gravată o strofă dintr-un poem de-al său: *Fac parte din istoria creștină, Din epoca de adevăr și har, Ce-a îmbrăcat pământul cu lumină, Și l-a-nfrățit sub sceptru de Pescar*¹⁰⁹.

După revenirea Catedralei Sf. Nicolae în patrimoniul Episcopiei Greco-Catolice de Oradea, în 10 mai 2007, osemintele Episcopului Iuliu Hirțea și a bunului său prieten și colaborator, canonicul Coriolan Tămâian (1904-1990), au fost exhumate din cimitirul municipal, și, după Sfânta Liturghie din 13 mai, au fost depuse în cripta de sub altar¹¹⁰, alături de ceilalți ierarhi și canonici. Faptele vieții lui au un ecou și astăzi în cuvintele testamentului său: *Las ca testament, haitei de lupi atei, Iertarea, iar vouă iubitorilor mei, binecuvântarea și să-mi urmați sfaturile. Să nu uitați niciodată, să fiți buni creștini, să vă iubiți țara și neamul ca pe voi înșivă, să vă educați copiii în dragoste și iubire, să nu uitați că faceți parte din Biserica Greco-Catolică, întemeiată de Petru pe temelie Romei [...]*¹¹¹.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Interviu cu D-na Victoria Muntean, (13 decembrie 2009).

¹⁰⁴ Text manuscris-Filotei.

¹⁰⁵ Interviu cu D-na Victoria Muntean, (13 decembrie 2009).

¹⁰⁶ Stoica, *op.cit.*, p. 3.

¹⁰⁷ În privința înmormântării Episcopului Hirțea, una din surse indică data morții ca fiind 20 iunie 1978 (Bota, Omagiu, p.5), ceea ce este incorect. Același autor, amintește că înmormântarea a fost oficiată de către Episcopul Ioan Dragomir (Ibidem), ceremonia fiind făcută de canonicii Episcopiei romano-catolice de Oradea. În ceea ce privește participarea celorlalți Episcopi greco-catolici, se știe doar de prezența Episcopului Alexandru Todea. (Interviu cu D-na Victoria Muntean, 13 decembrie 2009).

¹⁰⁸ Detalii despre ultimele zile din viață și înmormântarea arhiereului orădean se găsesc în Text manuscris-Filotei.

¹⁰⁹ Stoica, *op.cit.*, p. 3.

¹¹⁰ <http://www.crisana.ro/stiri/reportaj-24/30-de-ani-de-la-intrarea-in-etermitate-a-episcopul-greco-catolic-iuliu-hirtea-60791.html> (25.11.2009)

¹¹¹ *Testamentul Episcopului Iuliu Hirțea* în revista *Vestitorul* nr. 13/ 27 iunie 1994, p. 4.

RECENZII – BOOK REVIEWS**Andrei Marga: *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Eikon, Cluj Napoca 2010.**

Cartea profesorului Andrei Marga vine în sprijinul filosofiei și teologiei contemporane, propunându-ne analiza operei lui Joseph Ratzinger, un „teolog [...] dintre cei mai prolifici și mai pătrunzători gânditori din modernitatea târzie”.¹ Joseph Ratzinger, alături de Henry de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Yves Congar, Hans Küng, Eduard Schillebeeckx, Wolfahrt Pannenberg, Jürgen Moltmann, Ernst Käsemann și Walter Kasper, reprezintă teologia catolică post-conciliară, care, după perioada teologiei „manualistice”, sterilă în încercarea ei de a perpetua într-o schemă neo-scolastică adevărurile de credință, a diversificat din punct de vedere metodologic și a făcut posibilă abordarea teologiei catolice din perspective atât de diverse, de la viziunea biblică sau patristică, până la perspectiva transcendentă sau existențialistă.

Joseph Ratzinger este unul dintre teologii catolici considerați deopotrivă tradiționaliști și modernizatori în ceea ce privește modul de abordare a teologiei. Să nu uităm că lui i s-a încredințat redactarea *Catehismului Bisericii Catolice*, o operă monumentală care sintetizează întreaga teologie creștină prin definiții și problematizări de actualitate, prin care orice creștin poate găsi un reper rațional în interpretarea conținutului credinței. Ratzinger reduce în discuție caracterul eclesial al credinței, orice teologie fiind destinată în cele din urmă recepției de către Biserică. Începând cu lucrarea sa de doctorat, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*,

Ratzinger reușește să ofere, după observația lui Andrei Marga „o abordare eclesio-centrică a condițiilor de viață ale oamenilor din epoca modernă.”² În ciuda problemelor unei lumi istorice, mereu schimbătoare, Biserica deține propriile criterii și propune acele valori universal valabile, un reper ultim pentru omul istoric, oferindu-ne un set de valori ferme în modernitatea târzie. Cultura creștină contemporană este chemată să unifice „domeniul revelației” cu „domeniul rațiunii”.

După prezentarea valorilor ferme în modernitatea târzie, Andrei Marga se oprește asupra „omului” Joseph Ratzinger. Ratzinger este, fără îndoială, cel mai mare filosof și teolog al ultimelor secole ajuns pe scaunul Sfântului Petru, fapt care se vede și din scrisorile Enciclice prin care îndreaptă atenția spre virtuțile teologale (credință, speranță și iubire), însă nu oricum, ci în „adevăr” (*Caritas in veritate*). Ratzinger este remarcat ca „om”, în individualitatea și specificitatea sa, mai întâi ca o personalitate a teologiei contemporane, alegerea ca papă din anul 2005 sporind vizibilitatea sa internațională, mai ales într-o perioadă în care instituția Bisericii este criticată și contestată, atât de voci exterioare Bisericii catolice și creștinismului, cât și de voci din interior, precum, deja celebrul contestatar al autorității Curiei Romane, Hans Küng. Chiar dacă în materie de puritate a doctrinei Ratzinger a fost în fruntea Congregației pentru Doctrina Credinței un „Panzerkardinal” neînduplecat, așa cum în mod răutăcios a fost numit de adversarii săi, a rămas deschis dialogului,

¹ Andrei Marga, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Eikon, Cluj Napoca 2010, pp. 13-14.

² *ibidem* p. 41.

rămânând mereu în simplitate și uneori în singurătate, preferând mai degrabă plimbările pe potecile de munte din Bavaria decât recepțiile oficiale; în ciuda pregătirii și erudiției sale, Joseph Ratzinger este un „timid” lucrător în via Domnului, care trăiește acea umilință sănătoasă, care lasă „loc” lui Isus să lucreze în istorie, dincolo de barierele spațiului, timpului și contextului cultural aflat într-o permanentă schimbare. Modul de „a fi”, asumat de suveranul pontif, este călăuzit de ideea: „a fi om nu este simplu, un dat static, ce-i revine individului de-a gata, ci ceva ce include totdeauna noul imperativ de a deveni om”.³

O altă trăsătură a gândirii lui Joseph Ratzinger privește ecesiologia. Încă din anii studenției, viitorul papă a fost atras de redefinirea Bisericii ca „trup mistic al lui Hristos”, concepție care, mai târziu, în Constituția Dogmatică despre Biserică a Vaticanului II, *Lumen Gentium*, avea să înlocuiască viziunea rigidă, canonică și ierarhică, despre Biserică; Biserica a fost definită, în perspectivă dogmatică, ca „poporul lui Dumnezeu”, schimbându-se ordinea prezenței tradiționale care punea înainte constituția dogmatică a Bisericii. În continuare, un rol deosebit în gândirea lui Ratzinger îl joacă „teologia istoriei” – *Geschichtstheologie*, așa cum o conturează încă din teza sa de habilitație intitulată „Istoria teologiei a Sfântului Bonaventura” – *Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (1955). Revelația (*Offenbarung*) și istoria mântuirii (*Heilsgeschichte*) nu pot fi înțelese altfel decât prin înțelegerea relației dintre Dumnezeu și istorie, așa cum afirmă, genial, actualul papă: „La teologia și filosofia istoriei se recurge în timpuri de criză a istoriei umane”.⁴

Biserica înseamnă și „comuniune”, o comuniune care se concretizează fenomenologic în „fraternitate” – *Brüderlichkeit*, văzută ca „Fraternitatea creștină” – *Die christliche Brüderlichkeit*, după numele lucrării lui Ratzinger din anul 1960, generată de paternitatea comună a lui Dumnezeu.⁵

Andrei Marga se oprește asupra multor teme: Dumnezeu cel viu, Revelația, Vaticanul II, Creștinismul, Creștinism și iudaism, Eshatologia, Liturgia, Metodologia, Criza actuală a Europei, Sarcina teologiei, O divergență istorică, Politică și mântuire, Politică și morală, Democrație și Biserică, Dictatura relativismului, Revenirea la absolut, Viitorul ecumenismului, Întemeierea valorilor, Apărarea vieții, Figura lui Isus, Credința, Știință, rațiune, credință, Cultura universalității, De la fapte la manipulare, Vocea rațiunii etice, prin care prezintă ideile lui Joseph Ratzinger referitoare la temele amintite. Dintre acestea, se remarcă câteva trăsături caracteristice ale gândirii actualului suveran pontif.

Mai întâi, sintagma „Dumnezeul filosofilor” și „Dumnezeul credinței” se referă la unul și același Dumnezeu, *das Eine* este *der Eine*, ceea ce rațiunea (*ratio*) descoperă prin lumina ei naturală coincide cu ceea ce inima descoperă (*fides*) înălțându-se spre unicul Dumnezeu. În același timp, oricât ar pătrunde omul istoric în misterul unui Dumnezeu absolut, teologia lui va rămâne în mod necesar neîncheiată (*unabgeschlossen*).⁶

Este interesantă și implicarea lui Ratzinger în lucrările Conciliului Vatican II, participând ca *peritus* – specialist – la invitația Cardinalului Joseph Frings. Toți părinții conciliari au descris emulația, speranța și chiar euforia schimbărilor pe care deschiderea Vaticanului II le lăsa să se întrevadă. În lucrarea sa „Zece ani

³ Joseph Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, p. 233, în *ibidem* p. 65.

⁴ Joseph Ratzinger, *Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, p. 9, în *ibidem* p. 84.

⁵ *Ibidem* p. 91.

⁶ *Ibidem* p. 100.

după începerea Conciliului – unde ne situăm ?” scrisă în 1973, se întrevide și o critică a schimbării, nu numai de generații și de context cultural (generația postbelică ancorată în existențialismul și subiectivismul filosofic a fost înlocuită de o generație trăitoare într-un „vacum al sensului” – *Sinn-Vakuum*), deoarece se trăiește „într-o lume care oferă orice, dar nicicând o direcție” – *in einer Welt, die alles anbot, nur kein Wozu*.⁷ Chiar scoaterea liturghiei „în afara” spațiului liturgic, desacralizarea spațiilor liturgice și interpretarea funcțională a preoției, anticipează deciziile, suveranului pontif de mai târziu, de a accepta și liturghia tridentină ca patrimoniu al vieții Bisericii, trezind însă vechi rivalități între „integriști” și clerul format în spiritul Vaticanului II. Astfel, se situează pe o direcție moderată, acceptând modernizarea, însă în spiritul temperării exceselor inevitabile unui astfel de demers reformator. Raportul dintre filosofia și teologia liturgică ratzingeriană este preluat de altfel de către Andrei Marga și într-un capitol separat, afirmând: „Mai profund și mai sistematic decât oricare teolog contemporan, Joseph Ratzinger a dat, cu *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, cea mai profilată reconstrucție intelectuală, inclusiv filosofică, pe baze religioase, a modernității târzii, luând ca suport liturghia”.⁸

În Eshatologia, moartea și sensul vieții, este surprinsă criza creștinismului, generată de o viziune axată pe trecut și nu pe viitor. În *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (1976) Ratzinger amintește despre necesitatea „umanizării morții”, a reintroducerii sfârșitului ca destin individual – *persönlichen Todesgeschichte* într-o perspectivă hristologică asupra vieții,

relaționarea în comuniunea sfinților după modelul unui Dumnezeu trinitar fiind ceea ce permite intrarea în „viața veșnică” – *ewiges Leben*. De asemenea, raportarea la metoda istorico-critică lansată de Rudolf Bultmann ne ajută să-l distingem pe *historischer Jesus* de *geschichtlicher Jesus*, adică dintre ceea ce putem afirma în mod pozitiv despre Isus și Fiul lui Dumnezeu, Isus al credinței. Acest raport este prezent și în vasta monografie *Jesus von Nazareth* (2007) în care se reafirmă necesitatea unei „noi sinteze” metodologice în care sciziunea între viziunea pozitivistă și a credinței să dispară.

Pentru a vorbi despre „Criza actuală a Europei” Ratzinger pornește de la patru concepte care definesc cultura europeană: moștenirea greacă, moștenirea creștină, moștenirea latină și moștenirea epocii moderne. Criza apare datorită conflictului dintre valorile originare înrădăcinate în creștinismul Europei și cultura iluminist-scientistă, soluția constând în redescoperirea rațiunii care își are originea în irațional, precum iubirea în Dumnezeu răstignit.⁹ Teologia, alături de filosofie și artă trebuie să constituie, alături de știință, acele forme ale spiritului ca sinteze dătătoare de sens pentru omul de azi. În același timp, suportul antropologiei sale este „năzuința spre infinit” a omului.

Însă este importantă „Revenirea la absolut”, fapt pentru care întreaga doctrină creștină este prezentată de actualul suveran pontif într-o manieră acceptabilă pentru omul contemporan: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (1982). Absolutul trebuie căutat „dincolo de meandrele ființării în timp, iar vastul exercițiu analitic și hermeneutic pe care îl reprezintă opera sa constituie cea mai

⁷ Joseph Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, p. 434, în *ibidem* p. 114.

⁸ *Ibidem* p. 167.

⁹ *Ibidem* p. 209.

amplă tentativă de a regăsi reperatele ferme în conținuturile expuse inevitabil timpului vieții pământești.”¹⁰ Omului îi este accesibil absolutul numai în Hristos, uninea omului cu Dumnezeu, de aceea creștinismul dobândește un caracter absolut și universal, oferind tuturor oamenilor posibilitatea atingerii plinătății. De aceea și „Figura lui Isus” în opera lui Joseph Ratzinger, dincolo de hristocentrismul din *Jesu von Nazareth*, devine și sensul existenței istorice actuale și eshatologie cu valențe universale, pentru întreaga omenire, fundamentul credinței, prerației și iubirii, însă nu oricum, ci în Adevăr – *Veritate*.

Lucrarea lui Andrei Marga, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, reprezintă o cuprinzătoare analiză a gândirii lui Benedict al XIV-lea, în contextul cultural specific modernității târzii. Prin această lucrare, cititorul de limbă română, filosof sau teolog, credincios angajat sau de orice altă orientare în credință, se poate familiariza cu marile probleme antropologice, hristologice și eshatologice, care își găsesc rezolvarea, în gândirea teologului Joseph Ratzinger, prin redescoperirea Absolutului. Nu numai în demersuri înalt speculative, ci, concret, în Isus din Nazareth, Cel care face posibilă înălțarea omului dincolo de condiționările sale istorice și care îl aduce pe Dumnezeu în viața omului. Profesorul Andrei Marga conchide: „Locul lui Joseph Ratzinger în teologie este relativ fixat. Opera sa teologică este conștiință de sine a creștinătății în epoca globalizării și, mai cuprinzător, în modernitatea târzie”.¹¹ Și fără îndoială „această luare de conștiință teologică este în același timp și una filosofică”.

ALEXANDRU BUZALIC

Paul Evdokimov, *Une vision orthodoxe de la théologie morale. Dieu dans la vie des hommes* [col Patrimoines – *Orthodoxie*], Les Éditions du Cerf, Paris 2009, 193 p.

Autorul nu mai necesită prezentări. De aceea, o nouă carte sub semnătura sa, la patru decenii de la moartea sa (1970), nu poate decât să incite curiozitatea cititorului. În prefața semnată de Michel Evdokimov aflăm că lucrarea de față reprezintă rodul mai multor ani de activitate didactică a lui Paul Evdokimov, de predare a teologiei morale la Institutul Saint Serge din Paris, între anii 1950 și 1970. Precizare importantă în evaluarea conținutului său, care am putea spune că are mai degrabă o valoare programatică, în contextul demersurilor de reînnoire a discursului teologic ortodox, început în deceniul trei al secolului trecut, în special de către teologi ai diasporei rusești. Astfel că titlurile celor 16 capitole care alcătuiesc cartea, în mod sigur surprind teologul obișnuit cu sistematizarea clasică, occidentală, a domeniilor teologice și, în particular, a tratului de teologie morală fundamentală, în care am fi înclinați și noi să o catalogăm. Alături de capitole dedicate unor teme, am spune noi, specifice domeniului sau apropiate, precum morala naturală, noțiunea de Bine, concepții etice din alte religii și din diferite sisteme filosofice moderne, teoria valorii, antropologia, raportul dintre lege și har, problema răului, găsim altele care am spune că privesc eclesiologia, teologia spirituală și teologia liturgică. Faptul va părea mai puțin surprinzător dacă ținem seama, pe de-o parte, de „complexitatea planurilor existenței omenești, ierarhia lor și raporturile lor normale” (cf. *Introducere*, p. 18), iar pe de altă parte, de ceea ce considerăm a fi ideea principală a cărții, rezumată în subtitlul *Dumnezeu în viața oamenilor*,

¹⁰ Ibidem p. 257.

¹¹ Ibidem p. 323.

care reprezintă, în esență, specificul moralei creștine. Dar efortul de specificare se desfășoară într-un mod mai amplu la nivel confesional, ceea ce conferă discursului, în multe pagini, un caracter critic față de cel creștin de tradiție apuseană. Citim, de exemplu, în introducere: „Teleologismul care vine de la Aristotel trebuie depășit. Calitatea morală a omului este condiționată nu atât de scop, cât de izvorul din care decurg viața și actele sale. Se poate chiar afirma, în mod paradoxal, că mijloacele alese sunt mai simptomatice din punct de vedere moral, decât scopul proiectat. [...] Astfel, etica trebuie să fie mult mai *energetică* decât *teleologică*” (cf. p. 14). Afirmatie care explică prezența capitolelor liturgico-sacramentale din cuprinsul acestei cărți și care vestește totodată o interesantă schimbare de accent în construirea discursului teologic moral. Efortul, însă, se limitează la registrul critic, care, datorită varietății și complexității temelor vizitate într-un spațiu atât de restrâns (de exemplu, raporturile dintre natură și har, dintre lege și har, tema păcatului strămoșesc, *devotio moderna*) adeseori este făcut în detrimentul obiectivității (în absența notelor la text, care să indice sursa, putem spune că explicarea consecințelor păcatului strămoșesc pe care autorul o critică, [p. 104-105] este inedită!). Dar cel mai problematic capitol din cuprinsul cărții, considerăm a fi cel intitulat „Lege și har” (cap. VII), o temă centrală sau fundamentală în discursul moral creștin, în jurul căreia gravitează, pe orbita cea mai apropiată, tema libertății (capitolul este împărțit, de fapt, în două sub-capitole: *Legea* și, respectiv, *Libertatea*). Problematic, în sensul că este cel mai nefundamentat (în mod obiectiv, nu doar declarativ) biblic. De fapt, hermeneutica biblică subiacentă pare a fi problematică. Sub-capitolul *Legea* începe cu afirmația:

„Întreaga Predică de pe munte este compusă în jurul opoziției noului față de vechi” (cf. p. 83). Afirmatie care invită la o lectură dialectică a istoriei mântuirii și a raportului dintre Lege și har; afirmația este mai explicită ceva mai jos: „Pentru a percepe esențialul din trecerea de la Vechi la Noul Evangheliilor, trebuie urmată geniala dialectică a sfântului Pavel în epistola sa către Romani, care pune în relief tragedia Legii fără har” (cf. p. 86). Însă o lectură Tradițională, comună, invită, dimpotrivă, la o lectură analogică, fidelă principiului unității planului mântuitor divin (cf., de exemplu, sf. Irineu sau rezumat foarte sugestiv de sf. Augustin: *in Vetere Novum lateat et in Novo Vetus pateat*). Pe de altă parte, dacă „harul și natura sunt complementare, una există în alta” (cf. cap. VI: *Antropologia*, p. 70), afirmație făcută acolo pentru a se distanța de conceptul apusean de „natură pură”, căruia harul i s-ar putea adăuga sau lua, atunci, cu atât mai mult s-ar putea spune despre Lege care, în dinamica Revelației, face cunoscută într-un mod și mai explicit decât prin natură, voința lui Dumnezeu. Am putea spune că libertatea omenească gravitează nu pe o orbită circulară în jurul unui unic centru (ori lege, ori har), ci pe una eliptică, cu două focare. Rămâne de precizat, desigur, natura acestei legi. Dar modul în care o face autorul în acest capitol este lipsit de obiectivitate biblică. Aceste carențe sunt estomplate oarecum sau corectate în alte pagini ale cărții, pagini inspirate acolo de datul patristico-liturgic, precum în următoarele două fragmente: „Potrivit Părinților, sabbatul fiind a șaptea zi din săptămâna iudaică, duminica nu o înlocuiește, ci constituie a opta zi sau prima în sens absolut și unic” (cf. p. 127); „Ne putem imagina un timp în care trecutul se intersectează cu viitorul, ceea ce permite de a-și aminti de viitor. Este un mod de a

reprezenta intrarea în timp a ceea ce este deasupra timpului. Putem, de asemenea, să definim Tradiția Bisericii ca un acord al trecutului cu viitorul în prezent, marcând astfel Pleroma trăită în Istorie” (cf. p. 128) În concluzie, trebuie apreciat efortul de reînnoire a teologiei morale prin primatul acordat acțiunii divine în viața morală a creștinului, prin reintegrarea discursurilor moral, spiritual și sacramental după secole de separare și, prin sublinirea aspectului comunitar-eclizial al unei astfel de vieți. În contextul în care toate acestea au fost exprimate, au o valoare de pionierat. În acest sens,

trebuie să acceptăm și condiționările reflecțiilor autorului și, totodată, să ne asumăm responsabilitatea continuării unui proiect, pe baza noilor aporturi ale teologiei biblice și ale istoriei teologiei. Pentru acest ultim domeniu, celor interesați le semnalăm lucrările lui Tyszkiewitch pentru istoria teologiei morale rusești, ale lui Basilio Petră pentru cea greco-ortodoxă (pornind de la Cabasilas și Palamas) și ale lui Servais Pinckaers pentru cea apuseană.

CORNEL AUGUSTIN DÎRLE

Bernard S. Jackson, *Essays on the Halakhah in the New Testament* („Jewish and Christian Perspectives Series”, vol. 16), Brill, Leiden-Boston, 2008, 264 pag.

Autorul, specialist în drept iudaic, profesor asociat al Universității din Manchester, grupează în acest volum un număr de opt studii, prezentate aici ca titluri ale celor opt capitole ale cărții, deși nu se poate vorbi de o liniaritate argumentativă între respectivele conținuturi (exceptând, poate, capitolele 1 și 2 și respectiv, 4 și 5). Primele cinci dintre ele au fost publicate anterior ca articole în diferite reviste de specialitate sau în volume colective și revizuite aici. Oricum, numitorul lor comun este cel enunțat în titlul volumului – „*Halakhah* în Noul Testament” –, iar genul „eseuri” anunțat, circumscrie conținutul volumului de față unei arii de studii în care concluziile, probabil, sunt încă departe de a fi trase. De fapt, chiar autorul, în prefața volumului, recunoaște pe de-o parte complexitatea literară atât a Noului Testament, cât și a genului *halakha*, iar pe de altă parte, competența sa limitată în primul domeniu, drept pentru care, studiile prezentate au menirea doar de a ilustra complexitatea problemei și pericolele inerente unor generalizări pripite. Conținuturile

unora dintre capitole sunt relativ ușor decelabile din titlurile respective: „Observații istorice asupra relației între literă și spirit” (cap. 1), „Profetul și Legea în Iudaismul timpuriu și în Noul Testament” (cap. 2), „Procesul lui Isus și al lui Ieremia” (cap. 3), „Suzana și istoria particulară a martorilor individuali” (cap. 5), „«Mai sfânt ca tine»? Căsătorie și divorț în suluri [Qumran], în Noul Testament și în izvoarele rabinice timpurii” (cap. 8). Altele, în schimb, propun niște abordări neașteptate ale unor texte evanghelice, cel puțin pentru cititorul creștin. De exemplu, în capitolul 6 – „Fundalul iudaic la Fiul risipitor: o problemă nerezolvată” –, pe lângă intertextualitățile vechi-testamentare ale parabolei lucane, autorul, deși conștient de semnificația teologică a parabolei, ia în considerație și situația legală cu privire la moștenire, generată de întoarcerea fiului risipitor. În concluziile acestui capitol, pe lângă semnalarea beneficiilor aduse de considerarea fundalului iudaic al parabolei în rezolvarea problemelor legale, teologice și literare

conexe acesteia, autorul vede în aceasta și un caz în care Noul Testament poate ajuta în reconstruirea unei etape (sau grupe) pre-mishnaice în istoria genului halakhic. La fel de interesant este și capitolul 7, despre „Păstorii ca-și asumă riscul (Risk-Taking Shepherds)”, pe marginea parabolei evanghelice a păstorului care-și lasă turma pentru a merge în căutarea oiței pierdute: după o privire de ansamblu asupra temei păstoririi în Biblia ebraică, o analiză literară și teologică asupra aceleiași teme în sinoptici pe de-o parte (Matei și Luca), și Ioan, pe de altă parte, autorul concluzionează: „uzul metaforei păstoririi, la fel ca și cea de «profet precum Moise», s-a schimbat între timpul vieții lui Isus și cel al predicării Bisericii primare, reflectând statutul sporit de care se bucura Isus pentru comunitatea de credință”. O observație se impune, însă, asupra conținutului capitolului 8 („«Hollier than Thou»? Marriage and

Divorce in the Scrolls, the New Testament and Early Rabbinic Sources”), unde autorul înaintează ca ipoteză specificarea căsătoriei creștine în contextul cultural-religios originar, cu un criteriu de natură sociologică (-religioasă), propriu mișcărilor de tip sectar (fără conotații peiorative, însă), potrivit unei argumentații care pretinde un „plus de sfințenie” comparativ cu „ceilalți”. Însă din textele neo-testamentare evocate în cuprinsul capitolului cu tema enunțată în titlul citat, surprinde absența celor din epistolele către Efeseni și Coloseni. Or Ef 5, ca să ne circumscriem terminologiei specifice acestui studiu, este textul cel mai explicit în favoarea plasării întrebării asupra specificului căsătoriei creștine nu în domeniul *halakhic*, ci în cel *haggadic*, cum este raportul Hristos-Biserică.

CORNEL AUGUSTIN DÎRLE

Michael J. Vlach, *The Church as a Replacement of Israel: An Analysis of Supersessionism* [col. EDIS – Edition Israelogic, 2], Editura Peter Lang, Frankfurt am Main 2009, 221 p.

În noua serie de studii pe care editura Peter Lang a inițiat-o în 2009, era firesc să figureze un titlu care să prezinte un *status quaestionis* adus la zi al așa numitei „teorii a substituirii” (pentru a fi mai preciși, lista bibliografică se oprește la anul 2002). După cum declară autorul în Prefața lucrării sale, scopul acesteia este de a oferi o prezentare sistematică și o analiză a acestei teorii, în diferitele sale forme, cu argumentele pro și contra acesteia. Anticipând concluzia lucrării, autorul, care nu se rezumă la o paralelă comparativă între cele două poziții, afirmă că teoria substituirii nu este conformă cu mărturiile biblice. Conținutul este structurat, de fapt, potrivit unui demers judiciar care se dorește a fi cât mai obiectiv. Primele

două capitole am putea spune că au un caracter introductiv: din punct de vedere conceptual (cap.1) și istoric (cap. 2). Capitolele 3 și 4 sunt dedicate argumentelor teologice în favoarea sau nu a respectivei teorii: începând cu criteriile hermeneutice adoptate, continuând apoi cu argumentele teologice construite pe marginea unor texte biblice considerate de referință. Criteriul de discernământ între cele două poziții este cel biblic. Evaluarea respectivelor criterii hermeneutice și argumente teologice este realizată în ultimul capitol (5), dar nu înainte de a trece în revistă provocările teologice suscitade de o astfel de o evaluare. Concluzia autorului, după cum anticipa în Prefață, este că cea de-a doua poziție (a nesubstituirii) este mai

conformă cu mărturiile biblice. Acestea afirmă distincția între cele două entități (Israel și Biserica) în cadrul economiei inaugurate prin Noul Legământ, un viitor pentru poporul Israel, funcțiile distincte ale celor două în unitatea planului mântuitor și valabilitatea Noului Legământ inclusiv pentru Israel, chiar dacă, în plinătatea sa, doar într-un viitor escatologic.

Este apreciabilă inițiativa lansării acestei noi serii de studii teologice în care se înscrie și cartea de față, inițiativă ce denotă o suficientă maturitate teologică care să permită o distanțare critică față de o tradiție condiționată de preocupări polemice. Analiza de față ne demonstrează că tema Israelului, în reflecția creștină de dată relativ mai recentă, nu este o chestiune marginală, cel puțin prin aspectele noi pe care le propune eclesiologiei și escatologiei.

Revenind însă la studiul de față, se impun două observații. Textele neo-

testamentare, cu comentariile lor, care sunt analizate, sunt doar cele care se referă în mod explicit la situația poporului Israel. Or, cărți precum In sau Evr, interpelează și ele pe teologul creștin, poate chiar într-un mod mai insistent decât pasajele din Mt sau Gal, asupra aceleiași teme (v., de exemplu, comentariul lui Raymond Brown la Evanghelia după Ioan). Putem admite că spațiul editorial a impus limitarea ariei de studiu. O altă limită este cea bibliografică: aproape în exclusivitate din literatura teologică americană/engleză, dar și așa, o listă impresionantă (printre traducerile incluse, se găsește și studiul lui Marcel Simon despre relațiile dintre creștini și evrei în Imperiul roman [125-425], citat însă în mod greșit cu titlul *Versus Israel* în loc de *Verus Israel*).

CORNEL AUGUSTIN DÎRLE