



STUDIA UNIVERSITATI
BABEȘ-BOLY



THEOLOGIA CATHOLICA

3/2008

STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA

STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA

3

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

COLEGIUL DE REDACȚIE

Referenți de specialitate:

prof. dr. Nicolae Bocșan (Cluj-Napoca)
dr. Jean-Yves Brachet OP (Domuni)
prof. dr. François Bousquet (Paris)
conf. dr. Marius Bucur (Cluj-Napoca)
conf. dr. Ovidiu Ghitta (Cluj-Napoca)
prof. dr. Isidor Mărtincă (București)
prof. dr. Iacob Mârza (Alba Iulia)
prof. dr. Ernst Chr. Suttner (Viena)

Redactor coordonator:

prof. dr. Nicolae Gudea

Secretar de redacție

lect. dr. Simona Ștefana Zetea

Membri:

lect. dr. Dan Ruscu
lect. dr. Alin Tat

**Dieses Band wurde finanziert vom
BISCHÖFLICHEN ORDINARIAT MAINZ
durch die Fürsorge des Generalvikars Dietmar Giebelmann**

**Acest volum a fost sponsorizat de
BISCHÖFLICHES ORDINARIAT MAINZ
prin grija Vicarului General Dietmar Giebelmann**

Autorii își asumă responsabilitatea în ceea ce privește conținutul articolelor.

STUDIA
UNIVERSITĂȚII „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA

3

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

REFLECȚII TEOLOGICE – CREȘTINISMUL AZI	
Wilhelm TAUWINKL	5
Calculul datei Paștelui. Scurt istoric și perspective – Easter Calculation. Short History and Prospects	
François BOUSQUET	25
Quelle pertinence du Christianisme dans une culture en voie de sécularisation? – Ce mai are de spus creștinismul într-o cultură în curs de secularizare?	
Simona Ștefana ZETEA	35
La religiosité des Roumains, entre l'illusion et l'indifférentisme? – Religiozitatea românilor, între iluzie și indiferentism?	
Martin de la RONCIÈRE	59
Pour une culture de la Parole: la conférence du pape Benoît XVI au monde de la culture à Paris (12 septembre 2008) – Pentru o cultură a Cuvântului: conferința papei Benedict al XVI-lea adresată reprezentanților culturii la Paris (12 septembrie 2008)	
Victoria BOLFĂ-OTIC (sr. Veridiana, OSBM)	71
Magisteriul Bisericii și problema hirotonirii femeii – Il magistero della Chiesa ed il problema del sacerdozio femminile	

FILE DE ISTORIE

- Ernst Christoph SUTTNER** 101
Die Armenier Polens und Ungarns des 17. Jahrhunderts in
Gleichzeitiger Communio mit Rom und mit Ecmiadzin – Armenii din
Polonia și Ungaria în secolul a XVII-lea în concomitență comuniune
cu Biserica Romei și Biserica patriarhală armeană
- Ernst Christoph SUTTNER** 111
Ökumenische Offenheit im Österreich des 20. Jahrhunderts: eine
Auswirkung Insbesondere der Kirchengemeinden von Byzantinischer
Tradition in der Habsburgermonarchie – Sinceritate ecumenică în
Austria în secolul XX. O mijlocire privind comunitățile de
tradiție bizantină din monarhia habsburgică.
- NOTE DE ARTĂ CREȘTINĂ**
- Narcis MARTINIUC** 125
Aspecte ale artei paleocreștine: sculptura în os și fildeș –
PaleoChristian Art Aspects: Sculpture in Bone AND Ivory
- Ana DUMITRAN – Elena-Daniela CUCUI** 143
Prezențe artistice la biserica de lemn din Tău –
Artistic Presences at the Wooden Church from Tău
- RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE** 161
Despre Biserica Română Unită în catacombe. 1948-1989.
Victoria Bolfă-Otic OSBM, Aspecte din istoria comunității
Surorilor Baziliene din România. Formarea și perioada de
persecuție, 1948-1989. Târgu-Lăpuș 2007, 215 p. + 46 ilustrații,
Nicolae GUDEA
Cuvântul în slujba valorilor creștine sau despre o reeditare: Ion
Agârbiceanu, *Scrieri creștine*, Buna Vestire, Blaj 2008, 390 p.,
Simona Ștefana ZETEA
- PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS /
ABKURZUNGEN** 168

REFLECȚII TEOLOGICE – CREȘTINISMUL AZI

CALCULUL DATEI PAȘTELUI. SCURT ISTORIC ȘI PERSPECTIVE

Wilhelm TAUWINKL

ABSTRACT: Easter Calculation. Short History and Prospects. The article revisits the theme of the diversity of Easter calculation, always topical in Romania, especially in years like 2008, with a difference of 5 weeks between Catholic and Orthodox Easter. After reviewing the characteristic elements of Easter calculation in the Bible, the connection between the Jewish and the Christian Easter, and offering explanation about the structure of a lunar and solar calendar, the article studies the various controversies taking place throughout history and the solutions found to them. The Gregorian calendar reform introduces new differences in the Easter calculation and the conclusion of the study presents some possible ways to solve the difference or to live with it in a multicultural society.

Key words: communion, marriage, ecumenism, intercommunion, schism.

1. Introducere

Anul trecut, în 2007, Paștele s-a sărbătorit în aceeași zi în Biserica catolică și cea ortodoxă. Anul acesta, în schimb, 2008, diferența între cele două celebrări a fost cea maxim posibilă, și anume de cinci săptămâni. Acest lucru a dat naștere la unele discuții în mass-media, lucru care impune drept actuală redeschiderea subiectului și explorarea lui mai îndeaproape.

Lucrarea de față trece așadar în revistă diferitele elemente care au contribuit la stabilirea zilei celei mai potrivite pentru celebrarea mării sărbători a Învierii, a situațiilor divergente și de conflict apărute în decursul istoriei, precum și modul în care au fost rezolvate: controversa quartodecimană, diferitele metode de calcul folosite în primele patru-cinci secole ale creștinismului, controversa celtică și, cea continuată până astăzi, diferența indusă o dată cu adoptarea calendarului gregorian.

Pentru înțelegerea corectă a problemelor care se pun pentru alegerea unui sistem de calcul sau a altuia, este necesară cunoașterea unor particularități legate de calendarele de care se leagă stabilirea datei Paștelui. De aceea, câteva paragrafe aduc explicații referitoare la calendarul lunar, la cel ebraic și la cel gregorian.

Utumul capitol este dedicat perspectivelor de colaborare între Biserici pentru stabilirea unei unice date a Paștelui pentru toți creștinii, conturate după conciliul Vatican II.

Calculul datei Paștelui a făcut obiectul a numeroase tratate scrise în toate veacurile; ele se referă atât la metodele concrete de calcul, cât și la implicațiile teologice ale adoptării unui sistem sau altul. De aceea, problema calculului datei Paștelui este una pluridisciplinară.

Pe lângă acestea, în zilele noastre, problema capătă și un caracter ecumenic, mai ales în România, unde, după cum se știe, coexistă Biserici de tradiții liturgice diferite.

Într-adevăr, cunoașterea naturii divergenței în calculul datei Paștelui, nu numai în mediile teologice, ci și în rândul tuturor creștinilor, de toate confesiunile, poate fi un element important în dialogul ecumenic. Nu este același lucru dacă o astfel de divergență apare din cauza unor puncte de vedere teologice diferite sau dacă ține, pur și simplu, de algoritm.

2. Elemente caracteristice sărbătorii Paștelui în Sfânta Scriptură

Orice mod de calcul al datei Paștelui își ia elementele de bază din Sfânta Scriptură. De aceea, prezentăm în continuare principalele texte biblice care se referă la datele calendaristice de care se leagă celebrarea Paștelui, atât în Vechiul Testament, cât și în Noul Testament.

2.1. Paștele în Vechiul Testament

2.1.1. Paștele ca amintire a jertfii și a consumării mielului pascal

La început, Paștele era o sărbătoare familială. Se sărbătorea noaptea, pe lună plină după echinocșiul de primăvară, în ziua a paisprezecea a lunii *aviv*, care după exil a fost numită *nisan*.

„Luna aceasta să vă fie începutul lunilor. Ea să vă fie cea dintâi lună a anului. Spuneți întregii adunări a lui Israel: În ziua a zecea a lunii acesteia, luați-vă un miel de fiecare familie, un miel de fiecare casă [...]. Și să-l păstrați pînă în ziua a paisprezecea a lunii acesteia și atunci toată adunarea obștii lui Israel să-l înjunghie spre seară [...]. Și să mănânce în noaptea aceea carnea lui friptă la foc; cu azimă și cu ierburi amare s-o mănânce. Și așa să-l măncați: să aveți mijlocul încins și încălțăminte în picioare și toiagul în mână și să-l mâncați în grabă, căci este Paștele (adică trecerea) Domnului. Și ziua aceea să fie pentru voi spre aducere aminte și s-o prăznuiți printr-o sărbătoare în cinstea Domnului. Din neam în neam să o sărbătoriți ca rânduială veșnică” (Ex 12,2-3.6.8.11).

Trăsăturile de sărbătoare familială a unor nomazi, ilustrate în textul biblic prezentat mai sus, sugerează faptul că Paștele are o origine foarte veche; el ar putea fi jertfa invocată de israeliți atunci când îi cer faraonului să le permită să o celebreze în pustiu (Ex 5,1 și urm.), aceasta putând fi mai veche decât ieșirea din Egipt.¹

2.1.2. Paștele și trecerea Mării Roșii

Se poate spune că adevărata primăvară a poporului lui Israel este cea în care Dumnezeu îl eliberează de stăpânirea egipteană printr-o serie de intervenții providențiale. Important de reținut este că Paștele coincide cu eliberarea lui Israel. De aceea, exodul îi dă Paștelui semnificația definitivă, Paștele devenind memorialul exodului, evenimentul cel mai important al istoriei lui Israel: „Aceasta este jertfa ce o aducem de Paști Domnului, care în Egipt a trecut pe lângă casele fiilor lui Israel, când a lovit Egiptul, iar casele noastre le-a izbăvit [...]. Să fie acestea ca un semn pe mâna ta și aducere aminte înaintea ochilor tăi, pentru ca legea Domnului să fie în gura ta, căci cu mână tare te-a scos Domnul Dumnezeu din Egipt. să păziți dar, legea aceasta din an în an, la vremea hotărâtă” (Ex 12,27; 13,9-10). Acesta va fi de acum înainte sensul Paștelui.

¹ Cf. P.-E. Bonnard, Paște, în *Vocabular de teologie biblică*, București 2001, 507-508.

2.1.3. Paștele și Sărbătoarea azimilor

Cu timpul, o altă sărbătoare se va alătura Paștelui, la început diferită, dar apropiată ca dată: azimile (Ex 12,15-18): „Șapte zile să mâncați azime [...]. În ziua întâi să aveți adunare sfântă, și în ziua a șaptea iar adunare sfântă [...]. Păziți sărbătoarea azimilor, că în ziua aceea am scos taberele voastre din pământul Egiptului; păziți ziua aceasta în neamul vostru ca așezământ veșnic. Începând din seara zilei a paisprezecea a lunii întâi și până în seara zilei a douăzeci și una a aceleiași luni, să mâncați pâine nedospită”.

Paștele se sărbătorește în ziua a paisprezecea a lunii; azimile se fixează între zilele de 15 și 21 ale lunii întâi. Tradiția israelită a legat și acest rit de ieșirea din Egipt.

În calendarele liturgice consemnate în Scriptură, Paștele și azimile sunt uneori distincte: „În luna întâi, în ziua a paisprezecea a lunii, către seară, sunt Paștile Domnului. Iar în ziua a cincisprezecea a aceleiași luni este sărbătoarea azimei Domnului: șapte zile să mâncați azime. În ziua întâi a sărbătorilor să aveți adunare sfântă și nici o muncă să nu faceți. Timp de șapte zile să aduceți jertfă Domnului, și în ziua a șaptea iar e adunare sfântă; nici o muncă să nu faceți” (Lev 23,5-8).

Alteori se confundă: „Să păzești luna *aviv* și să prăznuiești Paștele Domnului Dumnezeului tău, pentru că în luna *aviv* te-a scos Domnul Dumnezeul tău din Egipt, noaptea. Să junghii Paștele Domnului Dumnezeului tău din vite mari și din vite mărunte, la locul pe care-l va alege Domnul, ca să fie numele lui acolo. Să nu mănânci în timpul Paștilor pâine dospită; șapte zile să mănânci azime, pâinea durerii, ca să-ți aduci aminte de ieșirea ta din pământul Egiptului în toate zilele vieții tale, căci cu grăbire ai ieșit tu din pământul Egiptului” (Deut 16,1-8).

2.2. Paștele creștin

2.2.1. Pătımirea și moartea lui Cristos

Isus Cristos conferă Paștelui sensul creștin, El luând locul mielului pascal, instituind noua cină și înfăptuind un nou exod, „trecerea” de la lumea păcătoasă la Împărăția Tatălui.

Evangheliștii au subliniat cu claritate intenția lui Isus. Sinopticii descriu cina cea de taină ca o cină de Paști (deși a avut loc în ajunul Paștelui): ea are loc la Ierusalim și este încadrată de o liturgie ce cuprinde, printre altele, recitarea *Hallel*-ului (Mc 14,26 p). Sfântul Ioan subliniază acest lucru introducând în Evanghelia sa mai multe aluzii la Isus-Mielul (In 1,29.6) și făcând să coincidă, în după-amiaza zilei de 14 *nisan*, jertfirea mielului (18,28; 19,14.31.42) cu moartea pe cruce a adevăratei victime pascale: „Acestea s-au făcut ca să se împlinească Scriptura: Nu i se va zdrobi nici un os” (19, 36).

2.2.2. Învierea lui Cristos

Isus Cristos a fost răstignit în ajunul unui sabbat (Mc 15,42; In 19,31) și a înviat în ziua următoare a aceluși sabbat, adică în prima zi a săptămânii (Mc 16,2 p). De asemenea, în această primă zi a săptămânii, Apostolilor li se arată Cristos înviat (Lc 24,30.42-43; Mc 16,14; In 20,19-26; 21,11-14; Fp Ap 1,4). De aceea, creștinii se vor aduna în prima zi a săptămânii pentru frângerea pâinii (Fp Ap 20,7; 1Cor 16,2).

Așadar, Paștele creștin dă Paștelui iudaic o semnificație nouă, depășindu-l. Însă toate elementele creștine se leagă de elementele Paștelui din Vechiul Testament:

Eliberarea din Egipt	Eliberarea de păcat
Stâlpul de foc	Noaptea „luminată ca ziua”
Jertfirea mielului pascal	Cristos, Mielul lui Dumnezeu
Calea spre pământul făgăduit	Calea spre Împărăția cerurilor
Renunțarea la pâinea dospită	Renunțarea la „aluatul viclesugului și al răutății”
Azimile	Trăirea în azimile curăției și ale adevărului (cf. 1Cor 5,5-8)

3. Legătura dintre data Paștelui creștin și cea a Paștelui iudaic

Deoarece Paștele creștin prezintă elemente care îl leagă atât de comemorarea Exodului și a jertfirii mielului de Paști, cât și de sărbătoarea azimilor, data lui poate fi și ea stabilită plecând de la una sau alta din sărbătorile iudaice de mai sus.

Dacă socotim că Paștele creștin este o desăvârșire în Isus Cristos a Paștelui mielului și al exodului, adică a Paștelui iudeilor, ne vom strădui să-l sărbătorim la aceeași dată cu iudeii, adică pe 14 *nisan*. Însă deja primii creștini au constatat că această practică are două inconveniente: în primul rând, sărbătoarea este centrată pe moartea lui Cristos și nu pe învierea lui, iar în al doilea rând, creștinii ar depinde de calculul făcut de iudei.

În al doilea rând, dacă vrem să punem accentul pe sărbătorirea Învierii lui Isus Cristos, se pune întrebarea ce zi ar fi potrivită pentru aceasta. „A treia zi” înseamnă după două zile de la moartea pe cruce sau după două zile de la moartea prefigurată la cina cea de taină?

Fiecare dintre aceste răspunsuri implică o alegere teologică. Dacă Biserica creștină nu se mai bazează pe calculele iudeilor, ci pe propriile calcule pentru stabilirea datei Paștelui, ea marchează o ruptură definitivă cu iudaismul.

Dacă Paștele este în primul rând celebrarea morții lui Cristos, lipsește un element esențial al misterului, și anume Învierea.

Dacă sărbătorim Învierea Mântuitorului, este necesar ca în celebrare, moartea și învierea să fie inseparabil legate și ca sărbătoarea noii creații și a eliberării să fie precedată de un timp de pregătire și de post: șase zile – săptămâna sfântă, prin analogie cu săptămâna creației – și patruzeci de zile, în amintirea traversării deșertului și a șederii lui Isus în deșert.

Trebuie să ținem seama de toate aceste lucruri ca să înțelegem de ce, în primele veacuri ale creștinismului, a fost atât de dificil să se ajungă la un acord în privința alegerii datei Paștelui. În joc nu era numai exactitatea calculelor astronomice, ci și fidelitatea față de misterul mântuirii.

4. Probleme legate de calendar

4.1. Calendarul lunar în general

Primii creștini se conformau calendarului iudaic pentru celebrarea Paștelui, care, potrivit cărții Exodului (12,1-14), avea loc în ziua a paisprezecea a lunii întâi (*nisan*). Această dată este deci fixă în calendarul lunar, fiind mobilă numai în calendarul solar.

Calendarul lunar a fost primul folosit în calculul timpului, cel puțin în zona mediteraneană orientală. Luna trece prin patru forme diferite, net distincte (numite („fazele lunii”), înainte de a reveni la punctul de plecare. Ciclul se produce într-o perioadă de 29,53 zile. Într-un calendar practic, această perioadă s-ar putea înscrie prin folosirea unui ciclu de 29 sau de 30 de zile, dar acesta nu va fi niciodată exact.

De aceea, egiptenii, babilonienii și evreii au ales, spre 1500 î.C., un alt mod de a măsura timpul, și anume, cu ajutorul Soarelui, care, după aproximativ 365 de zile revine în același loc (e vorba de Soarele „aparent”, cel văzut ca „învârtindu-se” în jurul Pământului). S-a încercat apoi să se meargă mai departe, comparând lunația cu anul solar și încercându-se o corelare a acestor perioade. Se poate vorbi în acest fel de un „an lunar”, o perioadă comparabilă cu anul solar, după care luna trece prin fața acelorași constelații zodiacale.

Anul lunar are aproximativ 354 de zile, iar cel solar, ceva mai mult de 365 de zile. Nici unul, nici altul nu se pot exprima printr-un număr întreg de zile.

Cea mai mare parte a calendarelor mediteraneene au recurs la o soluție complicată: la trecerea unei perioade de 19 ani solari și de aproximativ 19,5 ani lunari, ne aflăm într-o situație identică cu cea de la început. Încă din vremea sumerienilor și a akkadienilor, în mileniul III î.C., toate calendarele mediteraneene orientale au luat ca valoare de bază pentru anul lunar numărul de 354 de zile și de 12 lunații. 19 ani solari înseamnă 6 935 de zile, dacă luăm anul ca fiind de 365 de zile. 19 ani lunari înseamnă 6 726 de zile. Diferența este deci de 209 zile, adică de 7 lunații. De aceea, în ciclul de 19 ani, trebuie adăugate 7 lunații, ceea ce se poate face transformând 7 din cei 19 ani ai ciclului în ani de 384 de zile, deci cu 30 de zile în plus. Dar valoarea exactă a anului solar nu este de 365 de zile, așa cum cea a anului lunar nu este de exact 354 de zile.²

4.2. Calendarul ebraic

Cunoștințele actuale privind calendarul ebraic utilizat înainte de Exilul în Babilon sunt limitate și nesigure. Sfânta Scriptură face referire la calendar numai accidental.

Cea mai veche sursă databilă pentru calendarul ebraic este calendarul Gezer, scris probabil în vremea lui Solomon, la sfârșitul secolului al X-lea î.C. Inscripția indică lungimea principalelor activități agricole în cadrul ciclului de 12 lunații. Termenul folosit în acest calendar este *yereah*, care în limba ebraică înseamnă „lună” (perioadă calendaristică și corp ceresc).

Al doilea termen ebraic pentru „lună” este *hodes*, care propriu-zis înseamnă „lună nouă”. Așadar, lunile ebraice erau lunare, adică măsurau lunațiile. Ele nu sunt denumite în izvoare preexilice, cu excepția relatării biblice a construcției Templului lui Solomon în Cartea I a regilor, unde sunt date numele a trei luni, două dintre ele atestate și în calendarul fenician.

„Începutul lunilor” era luna Paștelui. În unele locuri, luna Paștelui este *hodes ha-aviv*, lunația care coincide cu vremea orzului în timpul anului. Astfel, calendarul ebraic este legat de cursul Soarelui, de care depinde coacerea grânelor.

² Cf. P. Verdier, *Le Soleil a rendez-vous avec la Lune, Notre histoire* 118, ianuarie 1995, 19.

Nu se știe în ce fel anul lunar de 354 de zile era ajustat cu cel solar, de 365 de zile. În Biblie nu se menționează perioade intercalare. Anul, *șanah*, propriu-zis, „schimbarea” (anotimpurilor), era un an agricol și liturgic. În Scriptură nu se spune nimic despre Anul Nou.

După cucerirea Ierusalimului (587 î.C.), babilonienii au introdus calendarul lor ciclic și calculul începutului de an de la *Nisanu* 1, aproximativ la echinocțiul de primăvară. Evreii au adoptat numele babiloniene ale lunilor, continuând să le folosească. Din 587 î.C. până în 70 d.C., anul civil ebraic era babilonian. Situația după distrugerea Templului din Ierusalim în 70 d.C. este neclară. Nu se știe dacă romanii au introdus calendarul iulian sau calendarul pe care iudeii din Palestina îl foloseau după anul 70 în afaceri.

În Noul Testament nu găsim nici o referire la calendar. În vremea respectivă, documentele aramaice din Iudeea sunt rare și dovedesc numai faptul că iudeii datau evenimentele potrivit anilor împăraților romani. În schimb, datele abundente din sursele talmudice se referă numai la calendarul religios.

În calendarul religios, începutul lunii era determinat de observarea lunii noi, iar data Paștelui era legată de vremea în care se coace orzul. Pentru funcționarea calendarului religios erau necesare observarea lunii noi reale și a stadiului recoltei. Iudeii din diaspora, care în general foloseau calendarul civil al țărilor respective, erau anunțați despre apropierea sărbătorilor prin mesageri din Palestina. Această practică este atestată din 143 î.C.³

5. Natura problemei fixării datei Paștelui

Datorită faptului că anul lunar este cu circa 11,25 zile mai scurt decât anul solar, sărbătoarea Paștelui este fixă în calendarul lunar, dar mobilă în calendarul solar. De aceea, pentru ca data de 14 *nisan* să nu se deplaseze la nesfârșit în calendarul solar – așa cum se întâmplă cu *ramadanul* musulman – s-a recurs la soluția adăugării unei luni în an, la anumite intervale. Un astfel de an este numit „embolic”.

După un anumit număr de ani solari, data Paștelui revine la aceeași dată calendaristică a anului solar⁴. O asemenea perioadă se numește ciclu pascal, iar o serie de date ale Paștelui pentru fiecare an, fixate dinainte, poartă numele de tabelă pascală.⁵

Un reper precis pentru determinarea primei luni a anului și deci, a datei Paștelui, este echinocțiul de primăvară. Paștele cade în ziua cu lună plină după echinocțiul de primăvară.

6. Controversa quartodecimană⁶

6.1. Situația în comunitățile iudeo-creștine

Reperul legat de echinocțiul de primăvară a fost menținut de iudei până la distrugerea Ierusalimului, în urma răscoalei lui Bar Koh̄va' (132-135 d.C.).

³ Cf. Easter, *Encyclopædia Britannica*, 2008. Encyclopædia Britannica Online. 25 oct. 2008 <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/176858/Easter>.

⁴ Cf. L. Duchesne, La question pascale au concile de Nicée, *Revue des questions historiques* 28, 1880, 17.

⁵ Cf. G. Fritz, Pâques, în *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, Paris 1932, 1952.

⁶ Cf. P. Évieux, Introduction générale, în Cyrille d'Alexandrie, *Lettres festales* I, SC 372, Paris 1991.

Primele Biserici care sărbătoreau Paștele l-au stabilit bazându-se pe calculul iudaic, fie pe 14 *nisan* (acest tip de celebrare „quartodecimană” a precedat celebrarea duminicală), fie în duminica următoare zilei de 14 sau 15 *nisan*. Cert este că primele comunități iudeo-creștine propriu-zise continuau să țină sărbătorile iudaice. Însă, în iudaismul timpului exista o mare diversitate de calendare. După distrugerea Templului, în 70 d.C., conducătorii rabinici au preluat de la preoți misiunea de a fixa calendarul religios. Observarea cu ochiul liber a lunii noi a fost completată și, spre 200 d.C., chiar înlocuită cu calcule astronomice secrete. Însă evreii din diaspora erau adesea refractari la decizia arbitrară a celor însărcinați cu efectuarea calendarului în Țara sfântă. De pildă, în Antiohia Siriei, între 328 și 342 d.C., Paștele era întotdeauna celebrat în luna martie (după calendarul iulian), luna echinoctiului de primăvară, fără a ține seama de regulile palestinene.⁷ După căderea Ierusalimului, având Templul distrus și fiind izgoniți din cetate, iudeii au acordat mai multă importanță intrării soarelui în constelația berbecului, plasând Paștele înaintea echinoctiului.

Această schimbare a modului de calcul o dată cu trecerea în diaspora are consecințe și pentru creștini, deoarece divergențele în privința calculului Paștelui la iudei se reflectă și în comunitățile creștine. Bisericile care sărbătoresc Paștele anual⁸ trebuie să aleagă: unele rămân legate de calculul ebraic al datei de 14 *nisan* (cum este cazul creștinilor din Asia mică, a căror practică s-a extins apoi la alte cercuri din Palestina, Siria și de la Roma), altele se străduiesc să fixeze Paștele după propriile lor calcule. Unii, asemenea esenienilor, l-au stabilit în ziua a paisprezecea a celei de-a șaptea luni solare. Această problemă a fost dezbătută la Laodiceea, spre anul 162.⁹

Pe de altă parte, este atestată legătura cu 14 *nisan* a unei alte sărbători, celebrate în duminica următoare. Sărbătoarea din duminica de după 14 *nisan* se leagă de amintirea istorică a Învierii, așa cum cea de 14 *nisan* se leagă de cea a pătimirii. Dar ea coincide și cu prima zi a sărbătorii săptămânilor. În anumite calendare, apropiate de cel de la Qumrân, prima zi a sărbătorii săptămânilor era duminica după Paști, lucru atestat de prezența temei pângurii la sfântul Pavel. Acest lucru ne sugerează că s-a dezvoltat mai întâi în mediile creștine provenite din rândul esenienilor. Iată o ultimă trăsătură ce ar putea confirma această ipoteză: în calendarul esenian, în ajunul duminicii care era prima zi a sărbătorii săptămânilor, se celebra trecerea Mării roșii. Or, acest eveniment rămâne tema esențială a vigliei pascale creștine. Toate aceste lucruri au avut câștig de cauză asupra quartodecimanilor.

O dată cu declinul Paștelui iudaizant, începe extinderea celebrării duminicale a Paștelui și se afirmă încetul cu încetul predominanța calculatorilor de origine greacă și, în special, alexandrină.

⁷ Cf. Easter, *loc. cit.*

⁸ Celebrarea anuală a sărbătorii creștine a Paștelui este departe de a fi generală în primele timpuri ale Bisericii. Cf. M. Richard, La question paschale au II^e siècle, *L'Orient syrien* 6, 1961, 179-212.

⁹ Eusebiu de Cezareea, *Historia ecclesiastica*, IV, XXVI, 3, http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/-%20265-0339_-Eusebius_Caesariensis_Historia_Ecclesiastica_GR.pdf.html.

6.2. Controversele de la Roma

După cum am mai spus, creștinii din Asia mică practicau celebrarea quartodecimană, de asemenea și comunitățile iudeo-creștine, mai ales din Palestina și din misiunea palestiniană. Însă majoritatea creștinilor din afara Asiei Mici celebrau sărbătoarea în duminica următoare zilei de 14 *nisan*. Încă de timpuriu au apărut probleme din cauza acestei diferențe. Deja sub papa Sixt, spre 120, a izbucnit un conflict în comunitatea din Roma, între romani și asiatici, care s-a terminat printr-un acord de toleranță reciprocă.

Același conflict s-a reînnoit atunci când Policarp de Smirna a vizitat Roma în timpul pontificatului papei Anicet (155-166). Irineu ne relatează acest lucru într-o scrisoare păstrată de Eusebiu de Cezareea. Anicet nu l-a putut convinge pe Policarp să nu țină ziua a paisprezecea, pentru că era obiceiul lui „Ioan, ucenicul Domnului nostru, și al celorlalți apostoli cu care a conviețuit”. „Nici Policarp nu l-a înduplecat pe Anicet să țină rânduiala lui, căci era convins și el că trebuie să respecte tradițiile presbiterilor de dinaintea lui”¹⁰. Cu toate acestea, cei doi s-au despărțit în pace, rămânând în comuniune.

Unii specialiști¹¹ afirmă că Biserica din Roma începe să celebreze duminica Paștelui sub papa Soter (spre 167-174). Cum data pătimirii lui Isus este controversată (14 *nisan* pentru cei ce se bazau pe evanghelia sfântului Ioan și 15 *nisan* pentru cei ce se bazau pe sinoptici), Roma tranșează problema hotărând să sărbătorească duminica Paștelui după 14 și după 15, deci, începând cu 16.¹²

Până la sfârșitul secolului al II-lea, când se poate spune că se generalizează celebrarea pascală, problema s-a pus de multe ori, după cum reiese din scrisoarea sfântului Irineu adresată papei Victor: „Presbiterii care trăiau înainte de Soter și care conduceau pe atunci Biserica pe care tu o conduci acum, și anume Anicet, Pius, Higin, Telesfor, Sixt, n-au ținut ziua a paisprezecea, dar nici n-au silit pe contemporanii lor să o țină numaidecât”¹³.

Sub papa Victor s-au reunit diferite sinoade care au examinat problema, făcându-și cunoscute hotărârile prin scrisori către celelalte Biserici. Eusebiu enumeră scrisorile episcopilor din Palestina, a celor din Roma, din Pont, din Galia, din Osroene și Corint.¹⁴ Acești episcopi împărtășeau poziția occidentală. În mod deosebit, este cazul Bisericii din Alexandria. Toate aceste Biserici afirmau că Paștele trebuie celebrat duminica.

Însă episcopii din Asia mică și-au menținut poziția. Policrat de Efes i-a scris lui Victor, amintind că obiceiul quartodeciman a fost cel al apostolilor Filip și Ioan, al lui Policarp și al lui Meliton, care scrisese un tratat despre Paște. S-a păstrat și o *Omilie pascală* de la el, care corespunde uzanței quartodecimane.

Papa Victor, după cum afirmă Eusebiu, le-a scris Episcopilor, declarând excluse din comuniune Bisericile din Asia mică. Această hotărâre însă nu a fost pe placul celorlalți Episcopi. Sfântul Irineu a intervenit și, deși afirma că ținea sărbătoarea Paștelui duminica, l-a invitat pe Victor să păstreze linia predecesorilor săi și să accepte dualitatea uzanței.

¹⁰ *Ibid.*, V, XXIV, 16.

¹¹ M. Richard, art. cit.

¹² *Ibid.*

¹³ Eusebiu, *Historia ecclesiastica* V, XXIV, 14.

¹⁴ *Ibid.*, V, XXIII, 3-4.

7. Câțiva autori de metode de calcul pascale în secolele III și IV

7.1. În Occident

Mărturii târzii îi atribuie lui Dimitrie al Alexandriei (cca. 188-230) crearea unei metode de calcul pascale, cunoscute sub numele de Bahr-Hasab, pe care ar fi comunicat-o la Ierusalim, Antiohia și Roma. Manuscrise ale acestei opere se găsesc la *British Museum* și în principalele biblioteci europene.¹⁵ Rolul lui Dimitrie al Alexandriei este confirmat, într-o anumită măsură, de existența a trei variante de *octaeteris* (cicluri de opt ani): al lui Hipolit (222-229), al compușiștilor intermediari între Hipolit și Pseudo-Ciprian (230-237) și al lui Pseudo-Ciprian (238-245). Nici una dintre aceste *octaeteris* nu a fost calculată la Roma, ci ele au venit din altă parte, se presupune că de la Alexandria.¹⁶

Se constată deci influența determinantă a Alexandriei asupra primelor calcule creștine ale datei Paștelui. Bisericile celebrează Paștele în prima duminică după Paștele evreiesc, începând cu ziua a cinsprezecea a lunației, în cazul Alexandriei, și cu a șaisprezecea, în cazul Romei.

După metoda de față, pe baza uzanței anterioare, Paștele poate fi plasat chiar înainte de echinocțiul de primăvară.

Tabela lui Hipolit din Roma, bazată pe un ciclu de șaisprezece ani,¹⁷ fixează data Paștelui pentru o perioadă de 112 ani, începând din anul 222. În această tabelă, Paștele nu poate să cadă înainte de ziua a șaisprezecea a lunației. În 243, Pseudo-Ciprian a adus îmbunătățiri la metoda de calcul a lui Hipolit. Urmele cele mai adânci în Occident le-a lăsat *laterculus*-ul lui Augustalis, ce stabilea un ciclu de 84 de ani. Tabela aceasta mergea din 213 până în 312. În folosință la Roma, ea a fost modificată spre 312, dată începând de la care a fost în vigoare *supputatio romana vetus*, bazată pe ciclul de 84 de ani. Potrivit acesteia, Paștele nu putea să cadă înainte de 25 martie și nici după 21 aprilie.

7.2. În răsărit

În răsărit, calculul datei Paștelui se cristalizează în mai multe etape. În primul rând, trebuie menționat Dionisie din Alexandria, care, în scrisoarea sa festală din 253, expune o regulă de calcul a datei Paștilor pe o perioadă de opt ani, arătând „cum se cuvine să se socotească sărbătoarea Paștelui, anume numai după echinocțiul de primăvară”.¹⁸ Eusebiu, făcând referire la Dionisie, nu indică însă și data echinocțiului de primăvară. Se pare că pentru Dionisie, ca și pentru Hipolit, echinocțiul era la 18 martie.

Principala reformă a fost făcută de Anatolie din Alexandria, Episcop de Laodiceea între 270 și 282. Într-un tratat pierdut, dar menționat de Eusebiu,¹⁹ reluând calculele din vechime, Anatolie stabilește un ciclu de 19 ani, arătând că Paștele trebuie celebrat după echinocțiul de primăvară.

¹⁵ M. Chaîne, *La chronologie des temps chretiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*, Paris 1925, *apud* A. Strobel, *Ursprung und Geschichte der Osterkalenders*, Texte und Untersuchungen 121, Berlin 1977.

¹⁶ M. Richard, Le comput pascal par octaeteris, *Le Muséon* 87, 1974, 309.

¹⁷ Eusebiu, *Historia ecclesiastica*, VI, XXII.

¹⁸ *Ibid.*, VII, XX.

¹⁹ *Ibid.*, VII, XXXII, 13-19.

Acest ciclu de 19 ani a fost reformat în timpul lui Petru din Alexandria (300-310): echinocțiul a fost fixat la 21 martie. S-a construit un nou ciclu de 19 ani, luându-se ca origine anul 303, an fără „epacte”.²⁰ Acest ciclu alexandrin de 19 ani a fost folosit de Teofil din Alexandria, de Ciril și, probabil, de *Prologus Paschalis*, tot al lui Ciril. În sfârșit, o dată cu lucrările lui Dionisie cel Mic, în 526, ciclul alexandrin se va răspândi, încetul cu încetul, la nivel universal.

7.3. Rezumatul situației la începutul secolului al IV-lea

Încercând să rezumăm pozițiile enumerate în paragrafele de mai sus, iată, pe scurt, care sunt factorii care contribuie la situația destul de confuză creată în privința stabilirii datei Paștelui:

- data echinocțiului de primăvară: la Roma este la 25 martie (potrivit calendarului iulian) sau la 18 martie (potrivit calculului lui Hipolit); mai târziu, după anul 343, este la 21 martie. La Alexandria este pe 21 martie din anul 303.
- ciclul pascal este de 84 de ani la Roma, iar la Alexandria de 19 ani.
- data de 14 *nisan*, potrivit calculului iudaic, poate precede echinocțiul.
- luna plină a lunii întâi trebuie să fie după echinocțiul de primăvară, la Alexandria; la Roma, însă, nu este obligatorie această cerință.
- duminica Paștelui poate fi celebrată cel mai devreme în ziua a cincisprezecea a lunației, la Alexandria; la Roma, în ziua a șaisprezecea.

Astfel se înțelege de ce, în multe Biserici, Paștele se sărbătorea la date diferite, fapt cu consecințe neplăcute atât pentru relațiile în cadrul Bisericii, cât și pentru imaginea creștinilor în ochii evreilor și ai păgânilor, care îi vedeau incapabili să se pună de acord în privința celebrării principalei lor sărbători.

Deja conciliul din Arles (314) răspundea acestei probleme. Canonul 1 al acestui conciliu recomandă celebrarea Paștelui *uno die et uno tempore per omnem orbem*, „într-o singură zi și o singură vreme pe tot pământul”, cerând ca, potrivit obiceiului, papa să trimită pretutindeni scrisori în această privință.²¹ Însă conciliul din Arles nu s-a bucurat de o largă audiență.

7.4. Conciliul ecumenic de la Niceea (325)

Conciliul de la Niceea este de regulă asociat cu afirmarea filiațiunii divine a lui Isus Cristos și cu condamnarea lui Arius. Însă conciliul a fost convocat și pentru stabilirea unei date unice a Paștelui, după cum afirmă însuși sfântul Atanasie.²² Este adevărat că în canoanele conciliului care ne-au parvenit nu găsim nici o soluție la această problemă. Și totuși, între secolele IV și VI se fac numeroase referiri la Niceea, ca și cum conciliul ar fi decretat cu adevărat în privința datei Paștelui.

Eusebiu din Cezareea ne spune că problema s-a dezbătut în prezența împăratului Constantin. După ce la început s-au opus, până la urmă, episcopii din Siria, Cilicia și Mesopotamia au cedat, și astfel „a fost o singură sărbătoare a lui Cristos”.²³ În scrisoarea

²⁰ Numărul de zile de diferență între anul lunar și anul solar (derivat din gr. *epágein*, „a intercala”). V. și paragraful 9.3.

²¹ *Conciles gaulois du IV^e siècle*, ed. J. Gaudemet, SC 241, Paris 1977.

²² *Epistula ad Afros*, PG 26, 1032.

²³ Eusebiu, *De solemnitate paschali*, 8, PG 24, 701 C-D.

enciclică adresată tuturor episcopilor după conciliu, Constantin spune: „În ceea ce privește problema zilei preasfintelor Paști, părerea tuturor a fost să se decidă că este bine ca toți să o sărbătorească pretutindeni în aceeași zi”.²⁴ Scrisoarea sinodală către Biserica din Alexandria și către Bisericile din Egipt, transmisă prin Socrate și Teodoret, se exprimă cam în aceeași termeni: „vă dăm vestea bună a înțelegerii care s-a făcut în privința preasfintelor Paști; mulțumită rugăciunilor voastre, acest lucru a fost reglementat, ca și celelalte. Toți frații noștri din răsărit care nu se înțelegeau în aceasta cu romanii, cu voi și cu cei care urmează obiceiurile voastre de la început, vor sărbători Paștele de acum înainte în același timp cu voi”.²⁵

Cert este că părinții conciliului au stabilit o unică dată a Paștelui. În schimb, afirmațiile cu privire la data fixată pentru sărbătoare sunt vagi. Scrisoarea lui Atanasie nu spune nimic despre fixarea unei anumite luni și zile, ci menționează doar „hotărârea dreaptă” a celebrării Paștelui în răsărit împreună cu Roma. Parcă părinții de la Niceea în mod intenționat nu ar fi afirmat ceva precis. Nu există nici o anatema în această privință, nu este desemnat învingător nici un computist față de alții. Se cere doar ca toți să sărbătorească Paștele în același timp.

7.4.1. Documente ulterioare care fac referire la conciliul de la Niceea

Ambroziu de Milano scrie, la sfârșitul anului 386, episcopilor din Emilia, despre data Paștelui, la solicitarea acestora: „După calculele egiptene și determinarea (datei) de către Biserica din Alexandria, cea mai mare parte a episcopilor Bisericii Romei așteaptă părerea mea [...]. Cei care s-au adunat la conciliul din Niceea [...] au adoptat modul de calcul de 19 ani și au stabilit un ciclu ca model pentru ceilalți ani; acest ciclu a fost numit *enneakaidekaetris*”.²⁶

Argumentele lui Ambroziu se bazează pe surse care și-ar putea avea obârșia chiar la Niceea. Aceleași argumente se găsesc la Ciril din Alexandria, Proterius, Paschasinus de Lilybea, Leon cel Mare și, în secolul al VI-lea, la Dionisie cel Mic. Avem impresia că ne aflăm în fața unei tradiții solide potrivit căreia conciliul ar fi adoptat ciclul de 19 ani și ar fi încredințat Alexandriei prima vestire a datei anuale a Paștelui.²⁷

De altfel, chiar în liturgiile și breviarele romane de după conciliul Vatican II, în capitolul *De anno et eius partibus*, aflat în paginile introductive, care probabil a tot fost copiat de la o ediție la alta, începând de la conciliul tridentin și până în secolul XX, în paragraful *De festis mobilibus* se invocă autoritatea conciliului de Niceea în sprijinul metodei de calcul a Paștelui folosite.

La sfântul Ciril de Alexandria găsim, de exemplu, următoarele referiri:

„Deliberarea sfinților (părinți) ai conciliului universal (a ajuns la următoarele): dat fiind că la Alexandria se află o Biserică ilustră în această știință, în fiecare an, ea va da de știre Bisericii Romei la ce calendă sau la ce ide și în ce lună trebuie sărbătorit Paștele; de

²⁴ Eusebiu, *Vita Constantini*, III, XVII, PG 20, 1073, GCS I, 85, 3-5.

²⁵ Socrate de Antiohia, *Historia ecclesiastica*, I, 9, PG 67, 77; Teodoret de Cyr, *Historia ecclesiastica*, I, 8, PG 82, 929.

²⁶ *Litt.* 13, ed. M. Zelzer, CSEL LXXXII (1982), 222, *apud* SC 372, 84.

²⁷ Cf. P. Évieux, *art. cit.*

aici, Biserica universală, prin autoritatea apostolică, va cunoaște ziua”.²⁸ „Respectați cu foarte mare atenție (lucru poruncit de către conciliul din Niceea) a paisprezecea (zi) a lunii din toți anii în decursul unui ciclu de 19 ani, astfel încât, în privința celei de a paisprezecea (zi) a lunii, să nu împărțăm greșeala iudeilor și a ereticilor care sunt numiți quartodecimani. Și s-a stabilit în toate conciliile, în afară de conciliul din Gangres și cel de la Cezareea, ca nici o Biserică sau cetate, nici un ținut întreg să nu facă altfel decât ceea ce s-a stabilit în privința Paștelui la conciliul din Niceea”.²⁹

Sfântul Leon cel Mare scrie, de asemenea: „Sfinții părinți s-au străduit să îndepărteze ocazia acestei erori delegând grija pentru toate acestea episcopului din Alexandria, pentru că, la egipteni, iscusința de a face acest calcul (*supputatio*), pe cât se pare își are obârșia într-o veche tradiție; în fiecare an, el va indica ziua solemnității sus-numite Scaunului Apostolic, prin scrisorile căruia, vestirea generală va ajunge până la Bisericile cele mai îndepărtate”.³⁰

Referirile la Niceea diferă deci de la un autor la altul. Ambroziu scrie ca și cum ar dori să spună că alegerea ciclului de 19 ani și a Bisericii din Alexandria ar fi cuprinsă în documentele de la Niceea. La fel, Ciril recomandă aceeași atenție față de hotărârile conciliului. Leon, în schimb, nu citează o hotărâre a conciliului, ci se limitează să admită delegarea Bisericii din Alexandria de către părinții conciliari, deși subliniază că revine Romei să vestească data Paștelui întregii Biserici.

Aceste nuanțe în referirile la Niceea pledează în favoarea autenticității documentelor enumerate mai sus. Pentru unii autori,³¹ ele sunt falsuri, argumentându-se că, dacă conciliul din Niceea ar fi hotărât dispozițiile amintite mai sus, Biserica Romei nu ar fi continuat să folosească ciclul de 84 de ani până în secolul al VI-lea. Acestei afirmații i se poate răspunde că totuși, în ciuda tuturor reticențelor, Roma acceptă încetul cu încetul calculele Alexandriei, ceea ce n-ar fi făcut niciodată dacă Niceea n-ar fi preferat ciclul de 19 ani. Pe de altă parte, nici un document latin nu afirmă că la Niceea ar fi avut câștig de cauză Roma și ciclul de 84 de ani, în timp ce numeroase documente grecești și latine afirmă recunoașterea ciclului de 19 ani și a Alexandriei. Așadar, de ce ar fi apărut falsuri numai în favoarea Alexandriei?³²

La Niceea se afirmă clar voința ca toate Bisericile să sărbătorească Paștele în aceeași zi. Bisericilor le revine datoria de a face eforturile necesare pentru a se ajunge la un acord în această privință.

Faptul că se acordă prioritate Bisericii din Alexandria, a cărei competență deosebită este recunoscută implicit, împreună cu atenția acordată Romei (misiunea acesteia de a aduce la cunoștință celorlalte Biserici), poate sugera un compromis care ar fi putut să aibă

²⁸ *Prologus paschalis*, PG 77, 385 §2 *apud* SC 372, 85.

²⁹ Scrisoarea lui Ciril către Leon din anul 444, PL 54, 604-605 = PG 77, 382-383, *apud* SC 372, 85.

³⁰ Scrisoarea papei Leon către Marcian, 15 iunie 453, Ep. CXXI (XCIV), § 1, PL 54, 1056.

³¹ B. Krusch și E. Schwarz, *apud* SC 372, p. 86.

³² Cf. P. Évioux, *art. cit.*

loc la conciliul din Niceea. Astfel, nu este de mirare că în cele din urmă, Roma acceptă calculele alexandrine.³³

7.5. Divergențe după Niceea

În ciuda dorinței exprimate de conciliul din Niceea, divergențe au continuat să existe, mai ales între latini și alexandrii. Roma a continuat să folosească, în paralel cu Alexandria, propriul său ciclu pascal, de 84 de ani. Calculele folosind acest ciclu nu corespund întotdeauna cu cele obținute folosind ciclul de 19 ani (Alexandria), astfel încât, uneori apar diferențe între calculul de la Roma și cel de la Alexandria.

În secolul IV, Paștele este sărbătorit la date diferite de către latini și alexandrii în anii 326, 330, 340, 341, 343 și 387.

În 346 și 349, Alexandria cedează în fața Romei, dar problema de fond nu se rezolvă, astfel încât, în 387 decalajul este de o lună (21 martie la Roma, 25 aprilie la Alexandria). Acest lucru îl determină pe împăratul Teodosie să-i ceară explicații lui Teofil de Alexandria.

Și în secolul V Paștele este, în câteva rânduri, celebrat la date diferite: în 417, 421, 424, 425, 441, 444.³⁴ De data aceasta însă, Roma este cea care cedează treptat în fața Alexandriei. În anul 457, Victor din Aquitania elaborează un compromis între calculul folosit la Roma și calculul de la Alexandria, însă diferențele au continuat să existe, datorate zilei stabilite pentru echinocțiul de primăvară și pentru prima zi în care poate cădea duminica Paștelui.

Problema este rezolvată doar o dată cu Dionisie cel Mic, care adoptă în 525 calculul alexandrin. El dorește să urmeze instrucțiunile conciliului din Niceea. După părerea sa, la Niceea s-a folosit ciclul de 19 ani, iar Atanasie, Teofil și Ciril s-au conformat hotărârilor conciliului.

Îndelungatul conflict a luat astfel sfârșit, iar calculul alexandrin a avut câștig de cauză în întreaga Biserică.

8. Controversa celtică³⁵

Sfântul Patriciu, apostolul Irlandei, și-a desfășurat, se pare, apostolatul între 432 și 461. Acesta a trebuit să învingă rezistența druizilor, deținători ai unei tradiții culturale nescrise, dar bogată în valori originale. Această tradiție și temperamentul puternic exprimat în ea, alături de relativa izolare în care s-a dezvoltat creștinismul în Irlanda, explică de ce ea a fost caracterizată prin trăsături foarte specifice, care disting această Biserică de tot restul Occidentului latin și de aceea, se poate vorbi despre o „Biserică celtică”.

Această Biserică avea uzanțe proprii, unele provocând mai târziu conflicte violente. Una dintre aceste uzanțe este păstrarea unei metode de calcul pascală mai veche și în plus, fixarea echinocțiului de primăvară la 25 martie. Astfel, atunci când pentru Roma, Paștele cădea pe 22 sau 23 martie, celții reproșau misionarilor că acest „Paște întunecat” cădea într-o perioadă a anului în care, în ținuturile lor, noaptea era mai lungă decât ziua.

³³ Cf. *ibid.*

³⁴ Cf. SC 372, 92-93.

³⁵ Cf. *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, vol. IV, Paris 1988, 21.

Rezultatul acestei diferențe de calcul este ilustrat de Beda Venerabilul: „Regina Eanflaed și ai săi țineau [Paștele] după cum au văzut că se face în Kent... Se istorisește că în vremea aceea se întâmpla de multe ori ca Paștele să fie sărbătorit de două ori pe an, și că astfel, regele [Oswy] încheia postul și sărbătorea duminica Paștelui, în timp ce regina și ai săi erau încă în postul mare și țineau duminica florilor”³⁶.

Controversele între romani și celți, care au dat naștere la numeroase tratate de calcul pascal, au luat sfârșit la sinodul de la Whitby (664). Dar, în Irlanda de Nord s-a continuat respectarea metodei vechi de calcul până la începutul secolului al VIII-lea, iar în Țara Galilor până în 755.

9. Reforma gregoriană

9.1. Inexactitatea calendarului iulian

Anul din calendarul iulian, folosit în Europa înainte de cel gregorian, are 365,25 zile, fiind prea lung; valoarea corectă a anului tropic este de 365,242199 zile. Eroarea este de 11 minute și 14 secunde, ceea ce duce la o diferență de 1 zi și jumătate în 200 de ani și 7 zile în 1 000 de ani. În acest fel, calendarul începea să devină defazat față de anotimpurile naturale.

Din timp în timp, problema se discuta în sinoade și concilii, dar nu s-a luat nici o hotărâre în acest sens, pentru că astronomii consultați se îndoiau că există informații suficiente de precizie pentru obținerea unei valori cât mai exacte a anului tropic.

Pe la 1545, echinocțiul de primăvară, important pentru stabilirea datei Paștelui, era la o diferență de 10 zile față de data reală. În luna decembrie a aceluiași an, când a avut loc prima sesiune a conciliului din Trento, acesta l-a autorizat pe papa Paul al III-lea să ia măsuri pentru corectarea erorii. Însă nici el, nici succesorii lui nu au putut obține un rezultat satisfăcător până în 1572, anul alegerii lui Grigore al XIII-lea. Acestuia i s-au prezentat mai multe propuneri și a ales-o pe cea a astronomului iezuit Christophorus Clavius (1537-1612), după sugestiile astronomului Luigi Lilio (sau Aloysius Lilius, † 1576).

9.2. Calendarul gregorian

Bula papală a apărut în februarie 1582. În primul rând, pentru a readuce echinocțiul de primăvară real la 21 martie, s-a hotărât ca ziua următoare sărbătorii sfântului Francisc (4 octombrie), să devină 15 octombrie, omițând 10 zile. În al doilea rând, pentru a face anul calendaristic mai apropiat de cel tropic, a fost acceptată valoarea de 365,2422 zile. Această valoare diferă de calendarul iulian cu 0,0078 zile pe an, adică 0,78 zile pe secol sau 3,12 zile la fiecare 400 de ani. De aceea, s-a hotărât ca trei din fiecare 4 ani centenari să fie ani comuni, adică să nu fie ani bisecți. De aceea, toți anii centenari nu sunt bisecți, cu excepția celor divizibili cu 400. Anii 1700, 1800 și 1900 nu au fost bisecți, cum ar fi trebuit după calendarul iulian; în schimb, anul 2000 a fost bisect.

9.3. Modificările aduse de Reforma gregoriană regulilor de determinare a datei Paștelui

Oricare ar fi metoda folosită, problema determinării datei Paștelui cuprinde două elemente importante: aflarea zilelor săptămânii pentru o dată oarecare în cursul anului și

³⁶ *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (732) III, 25, <http://www.thelatinlibrary.com/bede/bede3.shtm#25>.

calcularea lunilor pline într-un an oarecare. Prima parte a problemei se rezolvă folosind sistemul „literelor duminicale”, care este indicat și astăzi în calendarele bisericești publicate în orice liturghier sau breviar. Zilelor din cursul anului le sunt atribuite șapte litere (de la A la G): 1 ianuarie are litera A, 2 ianuarie litera B, 7 ianuarie litera G, apoi 8 ianuarie din nou litera A și așa mai departe pentru tot cursul anului. Cunoscând prima din duminicile anului, de exemplu, putem afla toate duminicile din anul respectiv. Alături de calendarele publicate în liturghiere și breviare sunt date și tabele cu „literele duminicale” pentru un anumit număr de ani.

După ce cunoaștem datele duminicilor, aflând și datele zilelor cu lună plină putem determina duminica Paștelui. Pentru aceasta se folosește, începând din anul 530, sistemul „numărului de aur”. Acesta este un număr între 1 și 19, legat de zilele intervalului în care poate cădea Paștele (adică 22 martie – 25 aprilie), care indică în al câtelea an din cei 19 ai ciclului lunar luna plină cade în ziua respectivă. Inceputul ciclului este luat un an cu luna nouă pe data de 1 ianuarie. S-a găsit că un asemenea an este anul 1 î.C. De aceea, „numărul de aur” pentru fiecare an se află împărțind anul la 19 și adăugând 1.

Pentru determinarea datei Paștelui, computiștii medievali calculau numărul de aur pentru anul respectiv și apoi consultau tabelul pentru a găsi data la care va cădea numărul respectiv. Cu ajutorul tabelului de „litere duminicale”, duminica următoare zilei cu lună plină de după 20 martie era desemnată ca data Paștelui.

Sistemul „numerelor de aur” a fost până la urmă înlăturat, pentru că data lunii pline astronomice poate să difere cu până la două zile față de data indicată de ele. Lilius a propus sistemul „epactelor”.³⁷ Și acesta este un sistem de numere privind fazele lunii, dar de data aceasta indică ziua lunației în prima zi a anului, după care se pot afla, cel puțin aproximativ, fazele lunii pentru tot restul anului, socotind succesiv lunații de 29 și 30 de zile.

Totuși, folosirea „epactelor” în acest fel nu era complet riguroasă, deoarece, ca și sistemul numerelor de aur, se bazează pe ciclul de 19 ani, care introduce o eroare de 8 zile la fiecare 2 500 de ani. De aceea, s-a instituit o „corecție lunară”, adică întârzierea fazei lunii cu o zi de șapte ori, la intervale de 300 de ani, și de opt ori după 400 de ani.

O altă corecție a fost necesară deoarece calendarul gregorian folosește o valoare mai precisă a anului tropic decât cel iulian, omițând unii ani bisecți.³⁸ De aceea, Clavius a hotărât ca atunci când ciclul epactelor întâlnește un an centenar ordinar, numărul epactei să fie redus cu 1; această corecție este cunoscută sub numele de „corecție solară”.

Unul din avantajele „epactelor” a fost că acestea arată ziua lunației la 1 ianuarie și astfel permite un calcul simplu al lunii noi și al lunii pline pe parcursul întregului an. O dată ce se cunoaște „epacta” pentru anul respectiv, data lunii pline pascale se obține imediat, și de aceea acest sistem este mai comod decât cel bazat pe „numerele de aur”, care cerea consultarea unor tabele astronomice mai complexe.

Acest sistem de tabele, ca și cel anterior, cu „numerele de aur”, poate fi consultat în orice liturghier sau breviar latin publicat înainte de conciliul Vatican II (în cele publicate

³⁷ V. nota 20.

³⁸ V. paragraful 9.2.

ulterior se dau numai „literale duminicale” și tabelele cu datele Paștelui pentru un anumit număr de ani, fără indicarea metodei de calcul).³⁹

9.4. Adoptarea calendarului gregorian în diferite țări

Din cauza diviziunilor între creștini, calendarul gregorian, deși prezintă avantaje evidente, fiind pus la punct la inițiativa unui papă, nu a fost acceptat peste tot, iar în unele țări a fost adoptat după foarte mult timp. Iată o scurtă cronologie a modului în care a fost adoptat:

- 4/15 octombrie 1582 – Roma și Biserica catolică;
- în anii imediat următori din sec. XVI: Franța, Italia, Luxemburg, Portugalia, Spania (1582); părțile catolice din Elveția (1583; în toată țara a fost adoptat abia în 1812); statele catolice din Germania și părți din Belgia și Olanda (1584); Ungaria (1587);
- 1699-1700: Danemarca și statele protestante olandeze și germane
- în sec. XVIII: Anglia (1752) și Suedia (1753);
- în sec. XIX: Japonia (1873) și Egipt (1875);
- în sec. XX: Albania, Bulgaria, China, Estonia, Letonia, Lituania, România și Turcia (1912-1917); fosta U.R.S.S. (1918); Biserica ortodoxă a Finlandei (1920); Grecia (1923).

9.5. Divergențe în privința datei Paștelui după Reforma gregoriană

Diferențele între data la care se sărbătorea Paștele după adoptarea calendarului gregorian sunt de trei tipuri.

În primul rând, este evident că între Bisericile și statele cu calendare diferite, aceeași zi concretă este desemnată cu date diferite (diferența de 10 zile, care în secolul nostru a ajuns de 13 zile).

În al doilea rând, începând din secolul al XVI-lea, protestanții, mai ales cei germani, foloseau metode astronomice proprii pentru calculul datei Paștelui, bazate pe observațiile lui Tycho Brahe. Aceștia au aderat la regulile reformei gregoriene pentru calculul Paștelui abia în 1752. Suedezii au urmat metoda germană din 1740 până în 1844. Așadar, Germania protestantă între 1700 și 1752, precum și Suedia între 1753 și 1844, deși foloseau calendarul gregorian, nu au folosit și metoda introdusă de acesta pentru calculul datei Paștelui,⁴⁰ ci metode proprii.

³⁹ Iată, în continuare, o formulă empirică folosită în Biserică pentru calculul datei Paștelui (valabilă pentru perioada 1900-2099). Dacă m și n sunt numere naturale, vom nota, prin convenție, cu $[m]_n$ restul împărțirii lui m la n . Dacă notăm cu P_a data Paștelui în anul a și cu r întârzierea lunii pline față de 21 martie, avem succesiv:

$$(1) \quad r = [19 [a]_{19} + 24]_{30}$$

$$(2) \quad t = [2 [a]_4 + 4 [a]_7 + 6 r + 5]_7$$

$$(3) \quad P_a = r + t - 9 \text{ aprilie}$$

$$\text{Dacă } r + t \leq 9 \text{ se ia:} \quad (3') \quad P_a = r + t + 22 \text{ martie}$$

Excepții: dacă $r = 29$, în formulele (2) și (3) trebuie luată o întârziere rectificată: $r' = r - 1 = 28$; dacă $r = 28$ și dacă $[a]_{19} > 10$, atunci în formulele (2) și (3) se ia $r'' = r - 1 = 27$.

Exemplu: pentru anul 2009, avem $r = 20$, $t = 1$, deci Paștele va fi $P_{2009} = 20 + 1 - 9 = 12$ aprilie.

⁴⁰ V. paragraful 9.3.

În sfârșit, al treilea caz este cel al diferenței față de Bisericile răsăritene care au adoptat „calendarul îndreptat” (de fapt, identic cu calendarul gregorian). Ele stabilesc sărbătorile fixe (cum ar fi Crăciunul sau cele ale sfinților) potrivit acestuia; în schimb, pentru calculul datei Paștelui și al sărbătorilor mobile legate de acesta, ele folosesc tot calendarul iulian, împreună cu metoda de calcul legată de acesta.

Așadar, diferența care mai dănuie și astăzi între data Paștelui în Bisericile de tradiție occidentală și cele de tradiție orientală nu se datorează unui principiu de calcul diferit. Și acestea calculează luna plină după echinocțiul de primăvară, însă o fac după metodele de calcul și tabelele folosite înainte de reforma gregoriană. Data obținută este cea socotită după calendarul iulian, care se transpune apoi în calendarul gregorian, cel folosit în prezent.⁴¹

Această particularitate a fost adoptată deoarece, în momentul adoptării calendarului gregorian de către unele Biserici ortodoxe, alte Biserici sau fracțiuni nu au aderat la reformă, dorind să țină toate sărbătorile după „stilul vechi”; pentru ca măcar sărbătoarea Paștelui să fie în aceeași zi în toată ortodoxia, s-a hotărât ca el să fie fixat după regulile vechi, deci cele folosite încă de stilști.⁴²

Astăzi, Biserica ortodoxă rusă, sârbă și georgiană, precum și Bisericile vechi orientale folosesc calendarul iulian pentru toate sărbătorile; celelalte Biserici ortodoxe folosesc calendarul iulian pentru data Paștelui și cel gregorian pentru sărbătorile fixe. Biserica ortodoxă a Finlandei folosește în întregime calendarul gregorian.

10. După conciliul Vatican II

În Anexa la Constituția dogmatică despre liturgie *Sacrosanctum concilium*, se afirmă că „conciliul nu se opune ca sărbătoarea Paștelui să fie fixată într-o duminică anume în calendarul gregorian, cu asentimentul celor interesați, mai ales al fraților despărțiți de comuniunea cu scaunul apostolic” (nr. 1).

Dorința de a fixa sărbătoarea Paștelui la o dată fixă a fost exprimată de numeroși episcopi în răspunsul la chestionarul Comisiei pontificale antepreparatorii a conciliului. Mai înainte chiar, s-a manifestat în anul 1918, cu ocazia unei anchete pentru aplicarea reformei liturgice a papei Pius al X-lea.

⁴¹ În formulele (1) și (2) din metoda de calcul indicată la nota 39, numerele 24 și 5 sunt respectiv valorile de $(15 + \alpha)$ și $(6 - \beta)$ dintr-o formulă perpetuă. Valorile lui α și β sunt corecțiile necesare din cauza iregularității introduse în calendarul iulian de reforma gregoriană, pentru calendarul iulian ele fiind egale cu zero. Pentru calendarul gregorian, valorile lui $(15 + \alpha)$ și $(6 - \beta)$ sunt respectiv: 22 și 2 pentru anii 1583-1699; 23 și 3 pentru sec. XVIII; 23 și 4 pentru sec. XIX; 24 și 5 pentru sec. XX-XXI; 24 și 6 pentru sec. XXII; 25 și 0 pentru sec. XXIII. Pentru a calcula data Paștelui după calendarul iulian, în formulele (1) și (2) de la nota 39, în locul numerelor 24 și 5 vom lua valorile 15 și 6. Astfel, pentru anul 2009 obținem data de 6 aprilie – după calendarul iulian. Diferența actuală între calendarul iulian și cel gregorian este de 13 zile, deci data de 6 aprilie „pe stil vechi” corespunde datei de 19 aprilie din calendarul gregorian.

⁴² Cf. I. Fărcaș, Data Paștelui și problema calendarului, *Unirea* 4 (57), 1996, 3.

În 1964, sfântul părinte a încredințat Secretariatului pentru unitatea creștinilor misiunea de a se ocupa de această problemă în acord cu celelalte Biserici și mai ales cu Bisericile ortodoxe.

Problema a fost dezbătută apoi în toate reuniunile grupului mixt de lucru între Biserica catolică și Consiliul ecumenic al Bisericilor. În 1970 a fost organizată o dezbateră pe această temă de către departamentul „Credință și constituție” al Consiliului ecumenic al Bisericilor; la ea au luat parte catolici, ortodocși, anglicani și protestanți.⁴³

Papa Paul al VI-lea, după ce a abordat personal chestiunea în scrisoarea adresată Patriarhilor ortodocși, cu ocazia Paștelui, l-a însărcinat pe cardinalul J. Willebrands, președintele Secretariatului pentru unitatea creștinilor, să comunice o propunere concretă Bisericilor ortodoxe, Comuniunii anglicane și Familiilor confesionale mondiale.

Cardinalul Willebrands a propus ca „începând din 1977, Paștele să fie sărbătorit în duminica următoare celei de a doua sâmbete din luna aprilie”.⁴⁴ În același timp, Consiliul ecumenic al Bisericilor a desfășurat o anchetă în rândul tuturor Bisericile membre, privind posibilitatea de realizare a acestei propuneri.

Reacțiile Bisericilor și ale Comunităților bisericesti de tradiție occidentală au fost aproape în unanimitate favorabile proiectului, însă toate au subliniat că nu trebuie făcută nici o schimbare fără acordul Bisericilor din orient.

Bisericile ortodoxe au studiat problema cu atenție și și-au exprimat dorința ca toți creștinii să sărbătorească Paștele împreună. Totuși, din cauza unor dificultăți pastorale în sânul anumitor Biserici locale, erau necesare studii ulterioare și reflecții înainte de a se pronunța definitiv.⁴⁵ Deși Bisericile de tradiție occidentală erau de acord cu această reformă, adoptarea ei unilaterală, înaintea Bisericilor ortodoxe, nu ar fi contribuit cu nimic la apropierea de Bisericile răsăritului. În 1982, comunitatea mănăstirilor de la Muntele Athos și-a exprimat definitiv refuzul în privința unei date fixe a Paștelui. Sfântul părinte a hotărât ca nici Biserica Romei să nu schimbe metoda de calcul a Paștelui în vigoare.

În ultimele două decenii ale mileniului trecut, s-au înmulțit inițiativele de căutare a unei metode comune de calcul a datei Paștelui, mai ales în Orientul mijlociu și în India, unde creștinii se află în minoritate față de restul populației și sunt mai preocupați de păstrarea unității, astfel încât în unele locuri chiar s-a ajuns la consens. Și în România au avut loc întruniri de studiu asupra datei Paștelui (în 1994, la Iași și la București), la inițiativa Consiliului ecumenic al Bisericilor. Un eveniment important a fost Congresul comun de studiu de la Alep (Siria), în 1997.⁴⁶ Această întrunire ecumenică dedicată calendarului a stabilit unele principii ale căutării unei date comune, reafirmând importanța hotărârilor conciliului de la Niceea și propunând ca datele necesare calculului Paștelui (echinocțiul și

⁴³ Cf. EnchVat 1343-1346.

⁴⁴ Secretariatul pentru unitatea creștinilor, Scrisoare circulară către președinții Conferințelor episcopale privind data sărbătoririi Paștelui, 18 mai 1975, EnchVat V, 1343-1346.

⁴⁵ Cf. EnchVat VI, 53-56.

⁴⁶ Ph. Harnoncourt, Pe drumul spre o dată comună a Paștelui?, *Caietele Institutului catolic* 1 (4), 2002, 157.

luna plină) să nu mai fie calculate cu ajutorul tabelor (care pot avea eroare de o zi), ci prin calcule astronomice cât mai precise.⁴⁷

11. Concluzie

Din datele istorice prezentate în lucrare se poate constata că, de-a lungul timpului, controversese privind stabilirea datei Paștelui au fost, în mare, de trei tipuri:

- primul tip ține de punctul de plecare în stabilirea calculului datei Paștelui (de exemplu, 14 *nisan* pentru quartodecimani, spre deosebire de duminica Învierii);
- al doilea tip de divergență ține, în cadrul aceluiași punct de plecare pentru calcul, de modul concret în care se face calculul (stabilirea ciclului etc.);
- în fine, al treilea tip de diferență nu ține nici de punctul de plecare pentru calcul, nici de modul propriu-zis în care se face calculul, ci de calendarul folosit (iulian sau gregorian).

Primul tip de divergență, cel care apare din cauza unui punct de plecare diferit în stabilirea datei, se leagă de poziții teologice diferite în funcție de care se abordează sărbătoarea Învierii.

Celelalte două nu presupun argumente teologice, ci țin de autoritatea unei persoane, a unei anumite Biserici locale sau a unei tradiții.

S-ar părea că o divergență care ține de poziții teologice diferite se rezolvă mai greu decât una care ține de tradiție. Totuși, dacă divergența quartodecimană s-a rezolvat timpuriu în Biserică, cea din zilele noastre durează de mai bine de 400 de ani.

Nu se poate ști cât timp va lua obținerea unui acord între creștinii de diferite tradiții în privința celebrării datei Paștelui. Cu toate acestea, diferența nu constituie un obstacol grav în calea dialogului între creștini; există alte diferențe, de ordin dogmatic, mult mai importante. Mai mult, diferențe există astăzi între diferitele rituri aparținând aceleiași Biserici catolice, așadar, nu trebuie să constituie o problemă faptul că există diferențe față de cei de alte confesiuni. Un bun exemplu de toleranță este cel al episcopilor din secolul al II-lea, care, deși aveau poziții ferm diferite, au ajuns în cele din urmă să accepte legitimitatea tradițiilor diferite.

Propunerea Conferinței calendarului de la Alep, potrivit căreia ar trebui să se renunțe la tabele, calculând Paștele după metode astronomice precise ar putea probabil să rezolve divergențele dintre răsărit și apus. Precizia tabelor ce folosesc ciclul de 19 ani, actualmente în vigoare, nu este perfectă, astfel încât uneori apar diferențe. De pildă, anii 1974 și 2000 au fost astfel de „ani paradoxali”, în care data Paștelui după tabele a fost diferită de cea prin calcul astronomic.⁴⁸ Totuși soluția tradițională a publicării tabelor în cărțile de cult își putea avea utilitatea în cazul regiunilor izolate unde, de exemplu, un misionar lipsit de legături regulate cu restul Bisericii, trebuia să-și calculeze singur calendarul. În ciuda mijloacelor de comunicare globale de astăzi, poate ar trebui să se țină seama și de posibilitatea unor situații de izolare.

Divergențele de calendar s-ar putea rezolva și în timp, datorită defazajului crescând între anul iulian și cel gregorian. În câteva milenii, Paștele „pe stil vechi”, calculat după

⁴⁷ *Ibid.*, 162.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 166.

calendarul iulian, va ajunge să cadă în mijlocul verii și probabil în acel moment va fi evident pentru oricine că trebuie redat caracterul primăvărat al acestei mari sărbători, eventual adoptându-se soluția „neutră” a calculului astronomic direct, fără a recurge la tabele. Ce-i drept, după și mai multe milenii, diferența va reveni la zero, dar poate ar trebui să sperăm totuși că se va ajunge la consens și înainte de apariția acestei situații.

Unii sunt de părere ca, până la obținerea unității mult-dorite în stabilirea datei marii sărbători, s-ar cuveni ca creștinii de o anumită tradiție, care trăiesc ca minoritate în mijlocul unui popor care, în majoritate, este de altă tradiție, să o urmeze pe aceasta. Astfel de soluții s-au adoptat deja în Finlanda, în Orientul mijlociu și în India. Cu alte cuvinte, în cazul României, romano-catolicii ar putea celebra Paștele la aceeași dată cu creștinii ortodocși și cei greco-catolici. E greu de spus cât de utilă și cât de simplu de aplicat ar fi o astfel de soluție în țara noastră. Dacă Biserica de rit latin ar lua o astfel de decizie, s-ar introduce o nouă diferență, de exemplu, între creștinii de limbă maghiară de diferite confesiuni și între creștinii romano-catolici din România și cei din restul Europei, cu care Biserica românească se simte strâns legată.

Dar se poate spune, ceea ce constituie o încheiere optimistă, că diferențele între datele la care se celebrează Paștele nu au numai dezavantaje, ci și avantaje. Mulți creștini de o anumită confesiune sau tradiție țin să participe la sărbătoarea altor creștini. Dacă sărbătorile sunt la date diferite, acest lucru se poate face mai simplu; în cazul unei sărbătoriri în aceeași zi, nu se poate renunța la sărbătoarea propriei comunități pentru a participa la cea a alteia.

Mai mult, avantajul se vede mai bine în familiile mixte, semnificative ca număr în România. În acest sens, deși de multe ori se consideră că o căsătorie mixtă este o soluție nefericită și ar trebui pe cât posibil evitată, tocmai din motive cum ar fi diferența de calendar, în mod paradoxal, tocmai această defazare a ciclului Paștelui poate reprezenta o îmbogățire a vieții spirituale a unei astfel de familii. În cazul celebrărilor pascale la date diferite, o familie „ecumenică” poate cu ușurință participa la sărbătorile ambelor Biserici, aducând astfel o frumoasă mărturie de credință și un exemplu viu de relații interconfesionale concrete. Coincidența datei Paștelui în unii ani constituie o variație fericită în această stare de lucruri.

Nu considerăm îndreptățit argumentul confuziei generate de „repetarea” acestei mari sărbători, deoarece Paștele creștin fundamental, primordial, nu este unul anual, ci săptămânal: fiecare duminică este o celebrare a Învierii, fapt în care concordă Bisericile de toate tradițiile.

QUELLE PERTINENCE DU CHRISTIANISME DANS UNE CULTURE EN VOIE DE SECULARISATION?

François BOUSQUET

REZUMAT: Ce mai are de spus creștinismul într-o cultură în curs de secularizare? Secularizarea, un fenomen indubitabil accentuat în epoca noastră, nu frânge orice perspectivă pentru creștinism. Dimpotrivă, creștinismul se găsește în contextul actual într-o situație asemănătoare celei de la începuturile sale, atunci când cei ce îmbrățișaseră învățătura lui Cristos aveau a încreștina deopotrivă valorile păgâne și cele religioase. Deși în contextul actual comunitățile creștine ar putea în chip facil opta pentru a substitui credința cu morala, trăirea Scripturii cu studierea ei doctă, catehizarea cu educația religioasă, cultualul cu culturalul etc., autorul vede în atare atitudini tot atâtea căi de instalare a indiferentismului religios. Pentru că în mod fundamental credința se definește ca răspuns la chemarea lui Dumnezeu, ca adeziune la Cristos și abia apoi ca și cale de cunoaștere, sistem moral etc. Cristocentrismul credinței noastre ne poate inspira justul echilibru între credință și cultură, între acestea existând o unitate fără de confuzie, o distincție fără de separare. Cristos cel înviat este veșnica noutate pe care creștinismul o poate aduce fiecărei culturi, inclusiv celei secularizate, cu condiția ca Biserica azi să știe să fie critică (în raport cu sine înainte de toate) și totodată mărturisitoare.

Mots clé: religiosité, christianisme, sécularisation, foi, éthique, culture, vérité, théologal

Introduction

Les chrétiens touchés par la modernité entrent dans une sorte de „*flottement de la culture collective*”, dans la mesure où chrétienté et sécularisation s’inscrivent en profondeur dans la mémoire et dans l’actualité. La sécularisation a diverses causes, auxquelles ne sont étrangères ni la technologie, ni l’économie financiarisée, qui touchent toutes les cultures en période de mondialisation. Certains peuvent dire que la mémoire est orageuse et l’avenir incertain, je tiendrai pourtant qu’il nous est possible de faire de cette situation, où se croisent religion et sécularité, une autre „*mémoire de l’avenir*”, à partir des ressources de la foi chrétienne, spécialement bien équipée pour à la fois assumer une légitime autonomie du séculier et convertir le „*religieux*” des religions traditionnelles, comme lorsque l’Évangile était émergent, et transmettait la nouveauté durable de la Résurrection à des cultures gavées à la fois de religions et de paganisme. Tel est mon propos: montrer qu’il y a, dans le temps présent, grâce à la mémoire vive de la foi et sans rejeter la culture actuelle, de quoi envisager l’avenir autrement...

1. Foi, éthique, culture et vérité

1.1. Substituer l'éthique à la foi „instituée” conduit à l'indifférence pratique...

Je commencerai par réagir très vivement à une évolution possible du christianisme dans la culture qui conduirait à substituer l'éthique à „la religion”. Certes, il va falloir préciser le concept de religion, dont on sait l'excessive polysémie, et donc l'ambiguïté native. Je me contenterai en première approche d'une définition interne à la théologie, en réservant pour un autre débat les définitions données en sciences humaines de la religion, et j'entendrai par la „religion”, pour l'instant, les différentes médiations humaines qui donnent corps à la foi dans la culture (que ce soit au niveau de l'idéologie, du rite ou de l'institution). La substitution de l'éthique au théologal est une pente de facilité, à mon avis mortifère pour le devenir-chrétien dans les chrétientés en voie de sécularisation. Le culturel remplace le cultuel: l'assemblée dominicale est remplacée par la visite des musées; la Parole de Dieu est prise comme un objet d'étude littéraire, ce qui permet d'éviter d'être exposé à son interpellation; ailleurs on remplace la catéchèse en âge scolaire – qui implique l'engagement du locuteur comme témoin dans le discours qu'il tient – par la culture religieuse, qui elle, en revanche, s'énonce à distance, en troisième personne, et ne nécessite pas forcément d'être croyant; ou encore l'Évangile devient une morale, et les récits de miracles des paraboles: bref, une multitude d'éléments préparent à une indifférence pratique, qui est le mal du siècle. Le corps chrétien lui-même ne sait plus poser sa différence, en témoigner de manière vitale et intéressante pour le corps social, et pour ceux qui le perçoivent encore, quand il n'est plus objet de ressentiment, il est devenu couleur de murailles, il fait partie des meubles, des meubles usagés qu'il faudra un jour ou l'autre remplacer. Or le christianisme n'est pas d'abord un message, ne se tient pas d'abord dans le registre du connaître, même s'il donne à connaître Dieu et l'homme. Pas plus la foi n'est d'abord une morale, même si elle implique celle-ci: mais c'est avant tout la réponse à Quelqu'un, et croire en ce sens est une imitation, prendre la „suite du Christ”. Ce qui demande aux croyants de faire la différence, et d'articuler ces différents niveaux. L'Esprit fait la différence, qui nous reconduit à l'événement du Christ. Alors la foi, comme espérance fondée, qui donne à vivre, à agir et à penser, parle à partir de ce point: le Crucifié-Ressuscité, l'*eschaton* advenu dans le temps.

1.2. Foi et culture: union sans confusion, distinction sans séparation

En matière d'inscription de la foi dans la culture, il me semble qu'en revenant à la christologie, on pourrait mettre en place comme un principe „chalcédonien”: union sans confusion, distinction sans séparation. En Christ, Dieu ne se substitue pas à l'homme, l'homme ne se substitue pas à Dieu. De même, il n'y a pas à rêver d'un christianisme tout constitué recteur de la culture, ou, comme on le voit ces temps-ci dans un certain nombre de réflexes identitaires, il n'y a pas à l'imaginer comme contre-culture intégrale alternative. Pas davantage, on vient de le dire, ne peut se présenter comme solution d'avenir la dissolution du théologal dans l'éthique, comme si la foi n'était qu'un „supplément d'âme”, voire une idéologie consolatrice nécessaire. Ce superflu-là n'aura bien vite rien à dire aux pauvres, et malheur à nous si nous faisons passer la grâce pour un luxe.

QUELLE PERTINENCE DU CHRISTIANISME DANS UNE CULTURE EN VOIE DE SÉCULARISATION?

Par ailleurs, chacun sait trop ce que donnent à la fin le genre de dissociations pastorales que je vais énoncer: avant de sacramentaliser, évangélisons; avant d'évangéliser, humanisons. Il n'a pas manqué de théologiens pour légitimer ces reculs successifs et ce désastre. Or, rien dans la tradition de la foi n'autorise à prôner un ordre successif: c'est d'un seul et même mouvement catéchuménal qu'il convient d'humaniser, d'évangéliser, de sacramentaliser. C'est tout ensemble que la Parole de Dieu se propose pour être accueillie, célébrée et mise en pratique. C'est dans une action, une activité concrète, qui va de la liturgie à l'éthique, de la prière à l'existence nouvelle, de la pratique sacramentelle à la mise en pratique des béatitudes, que s'exprime en vérité la différence, l'altérité, la transcendance de la Parole de Dieu transmise en nos paroles humaines. Le principe est christologique: Jésus le Christ, qui est comme homme le Fils de Dieu, est en acte et en personne ce qu'il dit. Il n'y a pas d'écart en Lui entre ce qu'il est, ce qu'il dit et ce qu'il fait. Si croire est une imitation et la „suite” de Jésus, pareillement l'inscription de la foi dans la culture ne se laisse pas morceler, mais répond de manière analogique à un „principe de Chalcédoine”: union sans confusion, distinction sans séparation.

1.3. Articuler dans la recherche de la vérité le noétique, l'éthique, et le théologal

Mais analysons davantage, et selon la perspective de la vérité, absolument incontournable. Le spécifique de la modernité, constitutive de notre culture actuelle, est d'avoir fait prédominer une des puissances spirituelles de l'humain: la rationalité analytique et instrumentale. Science (au sens post-kantien du mot) et technologie se sont substituées aux sagesse globalisantes et religieuses d'autrefois, et au geste fondateur des deux formes matricielles de la religion: d'une part mettre à distance „l'autre”, l'inconnu, le numineux, par des rites de purification et de passage, qui tiennent à distance ou tentent d'apprivoiser ce qui dépasse l'humain et risque de déstabiliser sa condition; d'autre part, comme dans la magie, mettre la main sur les puissances dont on sent bien que d'elles relèvent notre vie et notre mort. De cette approche prédominante dans notre culture résulte une formidable puissance de la connaissance, modalisée en technologie, mais dans un univers caractérisé, comme le dit Ricœur, par une extraordinaire hypertrophie des moyens corrélative d'une atrophie des fins. Nous sommes devenus détenteurs d'une extrême puissance, mais pour qui? Pour quoi? Voilà bien la question: à qui, à quoi profitent, servent cette richesse et ces moyens?

Nous n'en sortirons que par la distinction ferme des trois ordres: le noétique, l'éthique, le théologal. La vérité au plan noétique ramène au respect et/ou à la construction de l'objet par le sujet connaissant. Il s'agit, en analysant, d'objectiver pour agir droitement. La vérité se laisserait ici décrire sans trop de peine par le bon vieil idéal d'*adaequatio rei et mentis*, d'adéquation entre l'être et l'esprit, que l'on soit idéaliste ou réaliste. Un des meilleurs aspects de la modernité est bien cette exigence de discipline de la connaissance en matière de savoir objectif.

Mais la vérité, à un second plan, est aussi tâche éthique, au sens johannique d'un „faire la vérité” qui nous rendra libres. Cette fois il s'agit d'un rapport, non pas entre un sujet et un objet, mais entre sujets: tout faire précisément pour la

reconnaissance mutuelle entre sujets. Ne jamais considérer quiconque comme un objet (de désir ou de puissance), mais faire la vérité dans la relation, qui nous permettra de devenir ensemble sujets de notre histoire et de notre destin. C'est très exigeant. Spontanément nous voulons donner des réponses techniques à des problèmes éthiques. Devant la faim dans le monde, le chaos financier actuel, les questions de bio-éthique, le souci écologique ou celui du changement climatique, nous répondons: „il n'y a qu'à... il faut qu'on..." Mais la question est d'abord éthique: *voudrons-nous* le partage, la paix, la vie? Qu'est-ce qui pourra bien nous amener à le désirer comme un bien commun? La réponse ne relève pas de la connaissance, mais de l'exigence morale.

Enfin, il y a un troisième ordre de la vérité, pour les croyants, proprement théologal. Cette fois, la Vérité n'est ni une formule, ni une relation de respect, mais Quelqu'un, le Seigneur en personne. La question passe de Socrate à Pilate... C'est la question ultime du sens, de la possibilité de produire du sens à partir de notre connaissance et de notre agir. Ultimement d'ailleurs, le sens, dans nos vies, la vie ordinaire comme la vie avec Dieu, ne saurait être que concret, ne saurait être que *quelqu'un*, des visages, et le Visage qui répond à tous les visages.

Les trois ordres sont liés. Le théologal doit être moral (c'est un bon critère pour définir le fanatisme comme contraire à la foi), et il doit être critique (en christianisme pas de mystique qui ne doive être critique). Et l'ordre éthique doit être réfléchi, il doit passer par la rationalité.

Ceci dit, il y a deux parcours, un peu comme en Christologie la christologie „d'en-bas" et celle „d'en-haut", sans qu'aucun des deux ne remplace l'autre. Si nous partons d'en-haut, nous partons de la question que Dieu lui-même nous pose. Le problème n'est pas alors les questions que nous nous posons sur Dieu, avec tout leur imaginaire possible, où „dieu" risque d'être le superlatif de l'humain, ou bien la réponse à nos besoins, nos désirs, nos peurs. Nous écoutons alors la Parole en son altérité. La question est nouée en forme de croix: „qui dis-tu que je suis?", contre toute idole, et „qu'as-tu fait de ton frère?", contre toute violence et injustice. La verticale et l'horizontale nouent la transcendance et l'incarnation, la filiation et la fraternité. Si nous abordons le parcours à partir d'en-bas, alors effectivement, ce qui nous permet d'entendre cette question de Dieu est extrêmement concret: l'ouverture à l'Autre, au tout-autre, advient dans les deux régions d'une altérité immaîtrisable par l'homme: autrui, et l'avenir. Dites-moi quel est votre rapport à autrui, que vous ne pouvez pas maîtriser, sauf violence, et votre rapport à l'avenir, que vous ne pouvez pas maîtriser, sauf illusion, et dans cet engagement contre la violence et l'illusion, nous pourrions découvrir si nous avons un bout de chemin à faire ensemble pour écouter cet Autre qui, ici, nous fait signe. On peut donc parcourir cela dans les deux sens: il est possible de remonter d'une rigueur de la connaissance à une attention au devoir-être éthique, jusqu'à l'ouverture à la question de Dieu; ce mouvement ascendant ne court-circuite pas, bien au contraire, la question que Dieu nous pose, et qui vient à notre rencontre, mais avec quelle énergie, en sens inverse.

En effet, en Christianisme, nous allons de la foi à l'éthique, et non de l'éthique à la foi, et ceci, au nom de l'expérience de grâce. Ce n'est pas dans la supposée

QUELLE PERTINENCE DU CHRISTIANISME DANS UNE CULTURE EN VOIE DE SÉCULARISATION?

perfection de nos mérites ou par un effort ascétique, ce n'est pas en faisant de la barre fixe sur nos vertus, qu'à la fin, purs – mais dans l'imaginaire – nous serons enfin dignes de Dieu. Mais c'est parce que d'abord Lui, le premier, nous aime, nous adoptant comme ses fils dans le Fils, que nous sommes alors convoqués dans cette filiation à la fraternité qui doit l'exprimer, et qu'à partir de là nous ne pouvons plus nous comporter n'importe comment envers les frères et sœurs dont chacun a un prix infini pour Dieu.

Tel est, au nom de Celui s'est lié à jamais à ce que nous devenons, liant la transcendance et l'incarnation, le paradoxe à ne pas dénouer. C'est pourquoi j'en viens à une approche théologique, qui articulera proposition du croire, visibilité de l'espérance, et service dans la charité.

2. Les défis d'une post-chrétienté, et la nouveauté du Ressuscité

Avec les hommes et femmes de ce temps, „séculiers” et/ou „religieux”, les croyants ont les mêmes joies et difficultés, la même vie, les mêmes problèmes sociaux, les mêmes questions fondamentales posées sur le monde et sur l'homme. Mais à partir de Dieu-fait-homme en la personne du Fils leur est donnée la véritable différence chrétienne: l'horizon et le Souffle. J'entends par Souffle le *Pneuma*, l'Esprit, pour parcourir le chemin vers cet horizon qui conjoint le ciel et la terre. Mais ce don de l'horizon et du souffle est pour l'institution, l'Église, une tâche, une exigence: donner corps et visibilité à l'espérance qui advient. La logique de l'Église, du sacrement jusqu'à l'éthique, est de donner le signe efficace, effectif, du salut.

Mais alors, qu'en est-il de la pertinence sociale du christianisme institué dans nos sociétés modernes? Les deux intérêts les plus puissants de nos contemporains sont la technologie et la politique, le savoir et le pouvoir (ou l'avoir qui le procure). Mais si la foi ne donne ni savoir spécifique, ni avoir, ni pouvoir (sauf compromissions), quel peut bien être sa pertinence sociale? À quoi peut-elle bien servir et que peut-elle apporter de neuf? À mon avis en faisant surgir le caractère qualitatif du lien social, c'est-à-dire les choses que ni la puissance, ni la connaissance, ni l'argent, ni la technologie ne peuvent donner, le *vouloir* vivre ensemble et le „goût” de vivre jusque vers l'horizon.

J'énoncerai pour aller un peu plus loin trois propositions: il n'y a rien de plus neuf que le Christ dans la culture, dans le double champ de la religion et de la sécularisation; le rapport au Christ, comme jugement et promesse, donne à l'institution chrétienne, à condition qu'elle existe de l'Esprit, d'être spécialement accordée aux moments de crise de la tradition; enfin, à cause de cela, l'Église dans la culture n'accomplira sa mission qu'en étant simultanément critique et confessante.

2.1. Il n'y a rien de plus neuf que le Christ dans la culture, dans le double champ de la religion et de la sécularisation

On se trompe en établissant l'équation facile: la religion est passée, la sécularisation est moderne. Le Christ n'est ni passé, ni moderne, il est le *novum*, le „neuf” ou la nouveauté de la résurrection dont nous sommes les contemporains par la foi. Mais cela implique, pour l'Église comme pour la culture qu'elle veut transfigurer, quelques conversions.

Il faut commencer par ne plus bloquer ensemble institution chrétienne et „religion”. J’ai beaucoup réfléchi sur ce point en lisant et relisant les Présocratiques. Comme toutes les cultures, la Grèce commence par la religion; et la religion, avec sa mythologie et ses prescriptions, c’est la réponse donnée à celui qui est initié dans le groupe avant qu’il ne se soit posé des questions. Surviennent alors les Présocratiques et Socrate, et avec eux l’avènement du sujet en sa rationalité autonome, à l’aurore de la philosophie. Cette fois, la position s’inverse: la philosophie, ce sont les questions, de tous ordres, mais sans préjuger de la réponse. Le résultat ne se fait pas attendre et conduit à l’époque tragique: pendant quatre-vingt ans, durant le siècle de Périclès, sont écrites des tragédies que nous lisons encore aujourd’hui. Transposons: des siècles de chrétienté, dans une société homogène, non pluraliste idéologiquement, ont peu à peu transformé la nouveauté de la foi au Crucifié-Ressuscité en religion cadrant des réponses. Surviennent l’émancipation des Lumières, et la sécularisation dont les ressorts majeurs, on l’a dit, semblent être la technologie et une économie financiarisée, qui sous l’apparence d’entraîner une interdépendance, ne créent pas du lien social, mais créent au contraire de l’individualisme. Les réponses prédéterminées s’avèrent inopérantes, et l’on entre dans un nouvel âge tragique, où les repères s’estompent et où le sens devient largement incertain.

Retournons à la source: le combat premier du peuple de Dieu dans l’Ancien Testament est contre la religion du paganisme. Avec le monothéisme éthique des prophètes, il remet en cause les idoles, et conjoint le sens de la transcendance de Dieu aux exigences de fraternité de l’Alliance. Le combat de Jésus lui-même se cristallise autour de l’usage indu qui est fait de la Loi, du culte, du Temple, au mépris de l’adoration en esprit et en vérité, et de la pratique des béatitudes. Dans l’Église qu’il envoie, la mémoire qui est faite de lui, à partir du Repas du Seigneur, est la „mémoire dangereuse” de la Résurrection du Crucifié, pour reprendre une expression du théologien Jean-Baptiste Metz: une mémoire dangereuse pour ceux qui voudraient écrire l’histoire des vainqueurs, et non pas l’histoire selon le cœur de Dieu, Lui qui relève les justes persécutés.

Parallèlement, les deux récits de la création dans l’Écriture sont eux-mêmes une première démythologisation ou sécularisation. Dans la foi d’Israël, ni le cosmos, ni la puissance politique ne sont autres choses que des créatures, qu’il est rigoureusement interdit de sacraliser sous peine d’idolâtrie. Les „théologiens de la sécularisation” naguère, même s’ils sont allés trop vite en besogne, „baptisant” un peu rapidement celle-ci, ont bien pointé que la sécularisation n’est vraiment possible que dans une aire culturelle qui s’appuie sur le fond juif et chrétien.

Les idoles menteuses, qui trompent sur le salut, appartiennent aussi bien aujourd’hui au retour d’un paganisme religieux qu’aux mentalités séculières. La nouveauté du Christ nous met à pied d’œuvre dans ce double champ au travers des cultures, en nous obligeant à conjointre la verticale et l’horizontale de la croix, la transcendance de Dieu et l’incarnation de la charité, la filiation divine et la fraternité humaine. Il y a du neuf à vivre aujourd’hui, à partir de la foi au Christ, dans la culture religieuse et séculière. Encore faut-il retourner la problématique: non pas mettre la foi

comme un point d'arrivée, mais au contraire, partir d'elle. Ni l'Écriture, ni la Tradition ne sont d'abord le livre des réponses toutes faites, mais bien le livre de la question que Dieu lui-même nous pose, double et liée comme on l'a dit: qu'as-tu fait de ton frère? Qui dis-tu que je suis?

2.2. Le rapport au Christ, comme jugement et promesse, donne à l'institution chrétienne, à condition qu'elle existe de son Esprit, d'être bien équipée dans les moments de crise de la tradition

La crise actuelle est sans contredit, pour la culture comme pour la foi, une crise de la tradition, plus exactement des relais „naturels” ou ordinaires qui assureraient la transmission des repères, des valeurs, de l'*ethos*, mais aussi des manières d'être typiques des croyants. Je ferai ici deux observations.

La première est que ce n'est pas tant une crise des „objets”, ni des médias de communication, qu'une crise de la confiance et de la crédibilité. Notre époque est fort savante sur elle-même. Elle déploie aussi des trésors de pédagogie, et fourmille d'innovations en matière de communication. Nous n'avons jamais eu autant de moyens. Paradoxalement, le déficit est celui de la confiance et de la crédibilité: on demande à voir, ou plutôt on demande des témoins, et l'on demande „l'expérience”, quand bien même ce concept mérite d'être clarifié.

Ma seconde remarque porte sur une autre illusion d'optique, si je puis dire, analogue au blocage que j'évoquais tantôt entre christianisme et religion. Nous prenons spontanément la tradition chrétienne comme un „dépôt”, et ici aussi le concept est trompeur. En fait, avec la foi chrétienne, et tout au long du christianisme historique, la tradition dans la culture est bien une „tradition de la crise”. C'est qu'en effet, la tradition porte sur „l'événement Jésus-Christ”, que je caractériserai en lui-même, conformément à l'Écriture, comme jugement et promesse. Ce qui vaut de la Parole de Dieu, particulièrement en sa forme prophétique, vaut dans le principe du Christ en croix, du *Verbum crucis*. Cette fois le monde est „jugé”: non pas qu'il soit condamné, mais, avec le meurtre de l'Innocent par excellence, lumière est faite qui fait sortir de l'ombre le péché: on ne peut plus cacher où mène l'entrecroisement de nos lâchetés dérisoires, de nos haines et de nos abandons: cela mène, et aujourd'hui encore, à la mort. Mais précisément la mort du Christ, qui est le don de sa vie, pour que nous puissions changer, et vivre à partir de là, est Promesse: non seulement ce jugement ne nous repousse pas, mais la résurrection du Christ signe le pardon exprimé à sa mort: Dieu tient plus à nous que nous ne tenons à notre péché, et le Ressuscité se fait reconnaître vivant en Dieu *en continuant d'assumer notre humanité, pour la transfigurer*.

Par suite, dès l'Église naissante, la tradition est tradition de la crise: le judaïsme est épousé et contesté: sans lui pas de foi au Christ, et en même temps il n'est plus question de „judaïser” au sens particulariste du mot. Puis en ce qui concerne les *Goïm* eux-mêmes, les „grecs”, puis toutes les autres cultures, chacune reçoit la transmission de la foi comme un ferment de crise, de remise en cause. Paul à Athènes entend bien épouser la culture de ses interlocuteurs, mais il la conteste en s'appuyant sur la résurrection du Seigneur: les auditeurs comprennent bien ce qu'il dit, et cependant une conversion est à faire pour ne plus parler d'immortalité de l'âme mais de résurrection

des corps. Et ainsi de suite... Siècle après siècle, il y a un impact de la foi dans les cultures, épousées et contestées simultanément, pour poursuivre ce que réalise en notre humanité l'incarnation du Verbe, assumer, transfigurer, et purifier, sauver.

Aujourd'hui encore la parole de l'Église doit entendre et proclamer cette Parole de Dieu, le *Verbe de la croix*, en sa forme conjointe de jugement et de promesse, un „non” et un „oui” prononcés sur le monde. La parole de l'Église accueille alors un double impératif, que je formulerai par ces questions: est-ce que cette parole est éclairante? Est-ce qu'elle permet un jugement qui dit les choses telles qu'elles sont, et reste lucide sur la direction qu'elles font prendre, la vie ou la mort, mais sans prétendre sonder les reins et les cœurs, sans occuper non plus la place de la Parole de Dieu, qui la juge en premier? Et est-ce que la parole de l'Église, dans l'obéissance à la Parole de Dieu, ouvre des chemins praticables? Est-ce qu'elle est vraiment crédible en ce sens, ne prétendant pas à tout savoir ni tout pouvoir, mais indiquer un horizon, la jointure du ciel et de la terre, et quelques pistes que l'on peut réellement parcourir pour se diriger vers lui?

2.3. À cause de cela, l'Église dans la culture n'accomplira sa mission qu'en étant simultanément confessante et critique

Confessante, bien évidemment le mot renvoie à l'engagement pour la vie du monde, au nom du Dieu fait homme. Lorsque Karl Barth et ses confrères protestants dans la confession de Barmen osent dire „Jésus est Seigneur!”, après la montée du nazisme en 1933, voilà ce qu'est une Église confessante, dans sa protestation et son affirmation de foi. Les exemples ne manquent pas dans toute l'histoire de l'Église, et les martyrs n'ont pas manqué dans l'est-européen.

Ceci dit, la crise présente de la tradition me paraît être une crise de la mission. Ce critère a dû être reprecisé en France en réfléchissant à l'intégrisme. Au fond, la Tradition de l'Église, c'est sa mission. Inversement, si ce que l'on décrit comme Tradition ne permet pas la mission, ce n'est pas la Tradition, mais un substitut. La foi doit être apostolique, en un double sens: non seulement conforme, en direction de la mémoire, à la foi des Apôtres, mais aussi, en direction de l'avenir, comme ce qui doit s'accomplir en dynamisme apostolique.

Il est vrai que nous rencontrons parfois un certain désarroi, qui paraît tenir à une mémoire fatiguée. Il peut y avoir certainement une indigestion de ce qu'a représenté de négatif et de non-dynamique une certaine forme de chrétienté puissante et dominatrice. Et l'on se dit que l'on ne fera qu'aggraver la situation en repassant le plat. Mais qui nous demande de repasser ce plat-là? Ce genre de malaise demande du temps, qui se compte en générations. Nous devons accepter de payer les insuffisances de nos pères pour ne pas justifier à bon compte les nôtres. Mais encore faut-il, durant le temps que s'envolent les cendres, que le foyer reste ardent...

En même temps l'alternative n'est pas pour l'Église: ou bien l'Évangile (comme s'il devait être vécu hors histoire, hors de nos vies, de nos solidarités), ou bien le monde de ce temps (comme si l'Esprit de Jésus et de son Père n'y étaient pas sans cesse à l'œuvre). La mission précise de l'Église est d'être l'espace où se rencontrent l'Évangile et le monde de ce temps, pour donner corps à l'espérance advenue en

QUELLE PERTINENCE DU CHRISTIANISME DANS UNE CULTURE EN VOIE DE SÉCULARISATION?

Christ. Tel est le sens de ma proposition: l'Église dans la culture n'accomplira sa mission qu'en étant critique et confessante. Je m'en explique.

Critique d'abord envers elle-même, en osant se placer sous la lumière de l'Évangile, qu'elle doit proclamer au moment même où il fait apparaître son péché. Critique envers le monde, mais pas à partir d'autre chose que du Christ, pas au nom d'intérêts mêlés, qui tiendraient à sa puissance sociale, économique ou idéologique, ou à la nostalgie de la place occupée autrefois dans la société. Sa parole d'autorité, comme celle de son Seigneur, ne peut être qu'exposée et vulnérable. Tout ce qui se présentera comme vérité à dire restera ouvert à la vérité plus grande, celle de Dieu sur qui personne n'a mainmise. La parole d'autorité dans la foi s'indique par son expression non-violente, elle est comme celle du témoin par excellence, le martyr qui dit: „je parle devant Dieu, faites de moi ce que vous voudrez”. Une Église humble donc, qui ne prétende pas tout savoir, ni régenter les consciences; mais qui se considère dans la société comme un veilleur attentif au sort réservé aux exclus, aux blessés de la vie, aux humiliés de la machine sociale, et qui indique à tous l'aurore qui se lève, et les chantiers qui nous appellent.

Critique parce que confessante, et confessante de sa foi pour être critique: il y a dans la confession de foi *et* l'incarnation, *et* la pâque. L'Église sera crédible par sa solidarité avec ce qui se cherche obscurément dans les douleurs de l'enfantement actuel: si elle ose parler au nom de Dieu, c'est parce qu'il a fait corps avec ce que nous devenons. La transcendance de Dieu s'est liée à l'humain en genèse. L'Église sera critique parce que c'est dans l'exclu qu'elle retrouve le visage du Christ. Mais avant la critique doit être posée la confession de foi, parce que la fonction ultime de l'institution chrétienne est de donner corps et visibilité au Royaume qui advient, au monde neuf qui s'inaugure à partir de la Résurrection. La question n'est pas de savoir à quoi sert l'Église dans la culture, mais si elle fait vraiment signe, en l'état, si elle donne effectivement le signe de l'espérance qui lui est confiée...

3. Donner corps à l'espérance et servir l'humain en genèse

De toutes les façons, c'est à chaque Église particulière de tenter une opération analogue à celle qui consiste à faire le point sur son héritage et sur son projet. Cela peut ressembler à une déconstruction, quand les matériaux sont épars, et la maison sans grande allure; mais il ne faut pas s'y tromper, c'est un chantier de rénovation, pour que la maison soit plus vaste, plus accueillante, plus chaleureuse, qu'elle remplisse mieux toutes ses fonctions... Voilà devant nous la tâche, quel que soit le pays. Mais sur quoi s'appuyer?

Sur la mémoire du peuple, qui n'est pas que négative par rapport à son histoire dans la foi; mais il faudra à mon humble avis lui donner davantage de racines car les flambées non nourries peuvent vite s'éteindre.

Sur la vitalité du présent, non pas tant en cherchant la visibilité de l'Église doit chercher (il peut y avoir des présences qui écrasent) que la *visibilité* de ce qu'elle vit, de ce qu'elle propose.

Sur l'espérance, surtout, quand prophétie et sagesse sont toujours de mise. L'institution manifesterà la transcendance si elle demeure prophétique, si en pratiquant

ce qu'elle proclame, elle rappelle à temps et à contretemps l'infinie dignité des pauvres et de tous ceux que nos manières de vivre marginalisent. La *marturia*, le témoignage de foi, renvoie à la *koinonia* et à la *diakonia*, à la fraternité effective et au service de la charité. Mais la sagesse n'est pas moins importante, une sagesse convertie bien évidemment, loin de toutes les compromissions, la sagesse qui part des Proverbes pour aboutir à Job. Nous manquons, entre l'immédiat et l'horizon, d'un art de vivre chrétien, qui pourtant pourrait être bien séduisant. Il fait partie des possibles que nous procure la foi de (re)donner à nos contemporains, avec la passion d'exister, le goût du bonheur de vivre qu'accompagnent la solidité de l'espérance et l'amour de don, vécu au quotidien.

LA RELIGIOSITÉ DES ROUMAINS, ENTRE L'ILLUSION ET L'INDIFFÉRENTISME?

Simona Ștefana ZETEA

REZUMAT: Religiozitatea românilor, între iluzie și indiferentism?

Părerile în ceea ce privește starea creștinismului în România de azi sunt împărțite, unii români cred că nu se poate vorbi de o criză a creștinismului românesc, indiferent de denotație, alții consideră că această criză este iremediabilă. Între un exagerat optimism și un negru pesimism, se manifestă o întreagă paletă de atitudini. Ce ne spun anchetele sociologice despre stadiul actual al credinței românilor? Întrucât ne putem încrede în acestea pentru a identifica problemele și a găsi soluții? Ce înseamnă că românii creditează Biserica mai mult decât orice altă instituție? Putem să „ne culcăm pe o ureche” pornind de la acest element? De ce aceia care se vădesc optimiști în ceea ce privește starea credinței în România actuală cred în acest caz în sondaje și nu la acordă încredere și sub alte aspecte? Ce semnifică faptul că mai mulți români se declară membri ai unei confesiuni decât se afirmă religioși? Avem oare de-a face cu un creștinism (trăit într-una sau alta dintre confesiuni) convențional? Este această idee confirmată de practica festivă a majorității românilor (altminteri aparținând în general unor confesiuni care pun accentul pe această dimensiune a credinței), de neangajarea în comunitate? Dacă toate acestea nu spun destul despre calitatea credinței românilor, cum se explică amestecul de superstiții și elemente caracteristice unor alte spiritualități cu elementele propriu-zis creștine? Sondajele sociologice vădesc că românii trăiesc în bună parte un creștinism convențional, conformist, comod, neangajat și neangajant, or acestea nu sunt în nici un caz trăsături ale celor ce se pretind discipoli ai lui Cristos. Deși sunt posibile soluții, neluarea în seamă a acestor realități, triumfalismul Bisericilor și autoizolarea sunt alternative păguboase. O criză nu se vindecă prin ignorarea ei și dificultățile nu se înfruntă întorcându-li-se spatele. Ca și creștini – laici, persoane consacrate în călugărie, preoți, ierarhi – se impune să devenim responsabili: să fim realiști fără a fi catastrofiști, să fim activi fără a deveni utilitariști, înțelegând nu doar că este posibil să vorbim de indiferentism religios în societatea românească, dar chiar că avem de-a face cu o realitate foarte răspândită, deși în formele cele mai subtile. Se cere recunoscut faptul că mulți români sunt simplii creștini convenționali și această problemă nu se va rezolva de la sine: este necesar să găsim (cei care ne simțim responsabili pentru soarta creștinismului, cei implicați într-un fel sau altul în viața comunităților) acele elemente care îi mai leagă de viața de credință (celebrarea creștină a marilor evenimente ale vieții, participarea la liturghie la marile sărbători, gustul pentru pelerinaje) pentru a-i ajuta să descopere sau redescopere esența creștinismului, dincolo de convenție, pentru propria edificare și edificarea poporului lui Dumnezeu și a unei lumi mai bune.

Mots clé: indifférentisme, foi, prière, pratique, religiosité, tradition, magie, Église.

Introduction

L'indifférentisme religieux est généralement défini comme tendance de certaines personnes d'accorder la même importance à toutes les religions sans adhérer à quelle que ce soit, l'éloignement de toute préoccupation d'ordre moral ou religieux ou bien – en un sens plus large – la tendance de la raison de ne pas se préoccuper de la vérité, de ne pas se prononcer en un sens ou l'autre, de ne pas affirmer ou nier toute valeur. Le concept d'indifférentisme ne comporte pas un sens univoque et homogène. Il constitue en quelque sorte la meilleure marque pour la religiosité de notre époque (qui détermine la privatisation de la foi et la fragmentation de l'appartenance), et sa complexité et ambiguïté sont le prolongement naturel des traits du monde où l'on vit. L'indifférentisme religieux est un phénomène difficilement définissable parce que très répandu et parce que ne comportant pas une doctrine et une argumentation propres. (Ortiz 1995, 87; Charron 1990, 593; Piana 1995, 163-164; Cottier 1978, 27-28)

On pourrait affirmer que la crise de la foi n'est pas tant liée à son contenu quant à la tension entre l'ancien et le nouveau: la société est en une continuelle transformation, tandis que l'Église est plutôt penchée vers le conservatisme. Son langage est souvent vieilli, ainsi qu'il peut arriver que ses fidèles se sentent divisés entre leur appartenance religieuse et leur appartenance sociale. La catéchèse est elle aussi peu adéquate aux nouvelles conditions et le plus souvent elle est confiée à des personnes formées lors de la situation plus stable du passé; or, les gens d'aujourd'hui sont généralement réticents à tout ce qui constitue une manifestation purement extérieure de la foi, à toute idée d'autorité ou de simple obéissance – ce qui caractérisait souvent la transmission de la foi durant les dernières décennies et ce qui constitue une chance pour la purification de la foi. En fait, l'indifférentisme religieux a, plus que l'on pourrait croire à la première vue, affaire avec l'Église même, surtout à cause de certaines problèmes de communication. Malheureusement, souvent, les représentants de l'Église ne perçoivent pas les priorités, en préférant continuer leur mission par les anciennes méthodes au lieu de centrer leur attention aux nouveaux problèmes, même si cela impliquait des difficultés pastorales et, donc, plus d'effort. Or, en ignorant les indifférents, l'Église ne fait que confirmer leur indifférentisme. À l'apparition de l'indifférentisme religieux a contribué aussi un soit-dit nouveau humanisme qui met au centre de tout l'homme, ce qui ne constituerait pas en soi quelque chose de négatif si l'homme n'était pas considéré autosuffisant, au-delà de toute référence plus profonde. Le relativisme est aussi très favorable à de graves confusions dans le domaine religieux et encore plus dans celui éthique. Le monde actuel nous fait les sujets de toute sorte d'excitations qui laissent peu de place à l'intériorité, en étouffant par conséquent toute dimension spirituelle. Je pense à la place détenue par la télévision dans la vie de tant de familles d'aujourd'hui – à l'industrie de divertissement et à la culture de la violence qu'elle promeut, en entraînant bien de changements dans la vie domestique (et sociale aussi). Il y a, évidemment, bien des conséquences au niveau de la religiosité: une mentalité et un style de vie matérialistes non seulement ne sont point compatibles avec la dimension du mystère, mais, par contre, créent de nouvelles idoles: le succès, le sport, le sexe, la sûreté matérielle, etc. Or, la famille joue en principe un rôle fondamental dans la transmission de la foi aux nouvelles générations; ce

n'est évidemment pas une charge nouvelle, mais, vu le difficile contexte actuel, elle demande à être mieux conscientisée. Une attitude spécifique en de telles conditions est celle de l'attente, de l'indifférence, ce qui ne signifie ni refus de la foi, ni engagement; d'habitude, aux gens qui se disent indifférents ne manque pas le respect pour les croyants et non plus la reconnaissance de la personne de Jésus et même une certaine recherche religieuse. Il est évident que l'Église serait plus à l'aise dans la situation stable d'il y a plusieurs décennies. Un réel danger serait pourtant justement sa potentielle option de se renfermer sur soi-même, en ignorant les attentes de l'homme postmoderne. Une telle attitude signifierait infidélité par rapport à sa mission d'évangélisation et correspondrait à un véritable échec pastoral, entraînant premièrement l'écartement des indifférents et ensuite l'abandon total de la foi par ceux-ci. La crise de la foi ne s'arrête pourtant pas là; il est possible à l'entrevoir parmi les pratiquants aussi. Ainsi, il arrive parfois qu'ils confondent la croyance, la spiritualité et l'intériorité avec les œuvres de charité, l'engagement en faveur de la paix, de la dignité humaine, des problèmes sociaux et politiques, diverses coutumes et traditions etc.; de la sorte, par traditionalisme ou activisme, la foi perd de sa consistance. Même dans les pays à forte tradition chrétienne, on constate la remise radicale de la pratique religieuse. Les statistiques confirment malheureusement le fait que le phénomène d'éloignement par rapport à l'Église est joint à la dilution du concept de Dieu, consistant en l'abandon du Dieu personnel en faveur d'une vague notion de Dieu. Il vaut pourtant la peine de souligner aussi le fait que, parallèlement à la diminution de la pratique on assiste à l'accroissement du nombre des pratiquants qui font fréquemment appel aux sacrements; cela pourrait sembler un bon signe, à condition qu'il ne s'agisse pas d'une forme plus subtile d'indifférentisme, vu que la pratique soit souvent réduite à un cliché héritée (l'Église a d'ailleurs insisté pour trop de temps sur cet aspect de la foi qui, bien qu'important, n'est pas l'essentiel) et considérée supérieure aux convictions. M.P. Gallagher disait, en paraphrasant Marx, que „l'opium du clergé est une église pleine”; il attirait ainsi l'attention sur le fait que, en voyant leurs édifices de culte encore visités, les prêtres pourraient facilement se sentir rassurés et renoncer à se préoccuper des exigences concrètes des pratiquants et des problèmes des non pratiquants: une telle carence ne ferait que vider encore plus les églises. Il n'est pourtant pas le cas de dramatiser: une telle crise peut en effet être source de renouvellement tant pour les représentants de l'Église que pour le peuple chrétien. (Jean Paul II 1999, 13.17; Gallagher 1996, 66-75)

En Roumanie, l'indifférentisme religieux semble un phénomène relativement récent. En dépit des contraintes du régime communiste, durant celui-ci l'intérêt pour la sphère de la religiosité et la pratique religieuse ne se sont pas complètement éteints. À cela vient pourtant s'ajouter durant les dernières années l'influence du consommisme. La conjonction de ces deux facteurs fait ainsi que le christianisme traditionnel commence à traverser une certaine crise et il est difficile à croire que celle-ci n'aille pas croissant si l'on n'entreprend pas quelque chose pour l'arrêter. Rien n'est encore perdu, mais rien n'est non plus gagné par avance. Le communisme a certainement perverti les consciences et les structures sociales. Ce qui est important à présent c'est le retour aux valeurs véridiques, le fait de choisir vivre en vérité et honnêteté, et non pas en compromis pour des bénéfices immédiats. L'abandon

de la mentalité infusée au peuple roumain par le régime communiste constitue un processus qui prétend bien de persévérance et courage. Au fond, l'ancien pouvoir a constamment essayé à renverser les valeurs traditionnelles; sur le plan religieux, on a essayé d'empêcher toute manifestation publique de la foi et souvent même d'influencer les consciences. On a tenté de diverses manières de compromettre l'image de l'Église, en arrivant jusqu'à la suppression de certains cultes. Un élément essentiel de l'état de la foi durant cette époque est l'interdiction de toute éducation religieuse (tant par la suppression des écoles confessionnelles que par celle des classes de religion dans les écoles publiques), ce qui a marqué d'entières générations de Roumains; d'ailleurs, il est suffisant qu'une seule génération soit éduquée en l'esprit de l'athéisme pour que, devenant parents, ses représentants ne puissent offrir rien de différent à leurs enfants. La crise de la foi se perpétue de la sorte; même si actuellement les communautés et l'école ont le droit d'offrir à la jeunesse une éducation religieuse – non sans contestations pourtant – il est difficile à croire qu'elle puisse donner des fruits sans l'appui de la famille. À tout cela s'ajoute le fait qu'après la chute du système totalitaire, la population s'est montrée très perméable par rapport à l'invasion des nouveautés interdites durant plusieurs décennies. L'illusion de la liberté nous a fait tout accepter sans aucun esprit critique. Comme aujourd'hui les moyens de communication facilitent les échanges, les mentalités matérialiste, libertine, positiviste, utilitariste remplacent en divers domaines les paradigmes traditionnels. (Jean Paul II 1995, 168-169, 213-214; L'histoire, 178, 189-191; Cottier 1985, 15; Badin – Mihai 2000; Leu – Leu 2005).

L'Église réagit face à cette crise de manière différenciée. L'Église catholique de rite latin semble savoir répondre aux attentes de ses fidèles; à la lumière du concile Vatican II et – ayant eu la chance de pouvoir fonctionner lors de l'ancien régime – elle renouvelle toujours ses structures et sait utiliser les moyens modernes pour la transmission de l'Évangile; il y a pourtant encore beaucoup à faire dans ce sens. L'Église gréco catholique – clandestine durant les cinquante années du communisme – refait difficilement ses structures sans l'assistance de l'État et, essayant à concilier sa tradition orientale avec son statut catholique, elle tend à être un pont d'unité entre les deux autres Églises traditionnelles roumaines; elle a la chance de porter en avant une croyance qui a passé la preuve de la souffrance et, même si le nombre de ses fidèles a décliné durant la période de persécution, la qualité de la foi s'est accrue, fait visible dans l'éducation des nouvelles générations aussi; un problème grave en reste pourtant le complexe de persécution. En fin, l'Église orthodoxe a la chance (et la responsabilité) d'être l'Église à laquelle appartient la majorité des Roumains et avoir été la moins réprimée lors du communisme; plus traditionaliste que les Églises catholiques, l'Église orthodoxe me semble devoir renouveler son discours afin de renforcer la foi de ses fidèles au-delà de la simple pratique religieuse. Malheureusement, le dialogue œcuménique est loin d'être autre chose qu'un idéal ou quelque chose de formel: les conflits ne renforcent pas la foi des fidèles et encore moins celle des personnes éloignées de l'Église, par contre, favorisant la propagation de l'indifférentisme religieux. Je crois en tout cas qu'il est nécessaire de (re)connaître la vérité en ce qui concerne l'état de la foi en Roumanie et agir en conséquence.

La religiosité des Roumains, entre l'illusion et l'indifférentisme

La foi en Roumanie, une question de perspective?

Une perspective optimiste

F. Frunzã a publié en 2005 une étude très documentée dont le but principal est de démontrer que la Roumanie n'est pas atteinte par la sécularisation/ la laïcisation (perspective largement répandue d'ailleurs dans le milieu théologique – et non seulement – roumain): l'intérêt pour le domaine religieux ne diminue pas, les valeurs de la foi ne sont pas exilées dans le domaine privé. Son opinion est fondée avant tout sur les données du recensement de 2002, d'où résulte qu'en Roumanie ne vivent pas plus de 23.105 athées/ personnes non religieuses. Il souligne ensuite le fait que l'Église reste une présence importante dans la société roumaine, en activant dans le domaine social et culturel à-côté des institutions de l'État. Il rappelle aussi que, même si la Constitution ne proclame pas l'État roumain chrétien, elle ne confirme non plus sa laïcité. Il marque par toute une série de statistiques la place de l'Église orthodoxe dans la société roumaine et la diaspora: le nombre croissant des unités ecclésiastiques, édifices de culte, monastères, personnes consacrées, unités d'enseignement à divers niveaux, médias ecclésiastiques, collections d'art, etc. montreraient que la vie de l'Église fleurit. Tout en admettant le décroissement du nombre des fidèles orthodoxes, F. Frunzã souligne qu'il est justifié par le déclin démographique. Le nombre des fidèles et le taux de la crédibilité de l'Église au niveau de la population roumaine restent en tout cas les contreforts de son argumentation en faveur de la place de l'Église au sein de la société roumaine. L'auteur conclut que „l'Église orthodoxe roumaine est un protagoniste de grande importance dans le contexte socio-confessionnel roumain” et „les décisions politiques prises par le pouvoir séculier ne peuvent ne pas tenir compte du point de vue exprimé par la direction collégiale de l'Église, c'est-à-dire le Saint Synode”. F. Frunzã définit le rapport État-Église comme naturel, l'État ayant créé un cadre légal fondé sur l'idée de sa séparation partielle de l'Église. En effet, le 29^e article de la Constitution stipule la liberté religieuse des citoyens, l'autonomie des cultes et le soutien de l'État pour leurs diverses initiatives. D'ailleurs, selon F. Frunzã, l'État est fondé en grande mesure sur des valeurs chrétiennes, bien qu'il affirme sa neutralité confessionnelle; vu cela, l'Église a pu intervenir pour proposer les principes chrétiens à l'occasion de la discussion sur des projets qui y contrevenaient: la légalisation de la prostitution, des relations homosexuelles, de l'avortement ou de la procréation assistée (avec plus ou moins d'efficacité pourtant); or, c'est dans ces aspects pratiques que devraient se concrétiser la pertinence de la foi et la consistance de l'adhésion à l'institution ecclésiastique des Roumains, à mon avis. Même plus, l'État soutient l'engagement des cultes dans la vie de la société, dans le sens de l'assistance sociale, des actions culturelles ou proprement spirituelles, par le support de leurs initiatives, de la construction des édifices de culte, de la rétrocession du patrimoine, du soutènement du clergé et des unités ecclésiastiques au niveau financier-fiscal. Au-delà de ces aspects, il argumente encore sa perspective optimiste sur l'état de la foi en Roumanie par l'idée que l'Église est représentée à divers événements publiques (les grandes fêtes nationales, les séances solennelles du Parlement, etc.) et les symboles religieux ne sont pas absents dans l'espace publique (sans pour autant que cela ne soit contesté). J'ajouterais

même que les personnages du monde politique sont à leur tour présents dans l'espace religieux à l'occasion de divers événements; j'observerais pourtant que des deux côtés la présence semble plutôt simplement décorative. La perspective optimiste sur l'état de foi des Roumains peut aller même plus loin, en s'encadrant dans le courant d'opinion selon lequel l'orthodoxie (l'Europe de l'Est) est capable à ressusciter la foi en Europe, dans les conditions de la désacralisation accélérée de l'Occident. Sans prétendre de tracer ici des conclusions, j'en laisserai parler les données sociologiques en ce qui suit. Même si je suis consciente que celles-ci ne constituent pas le moyen le plus adéquat pour l'analyse d'une réalité telle la croyance, je suis convaincue qu'elles peuvent être plus utiles que toute idée préconçue et clichée. Si l'on se contente d'ignorer la réalité (les études sociologiques en disent quelque chose) ou bien d'en percevoir seulement ce qui nous convient (on verra en ce qui suit qu'il arrive que ceux qui discréditent les données des sondages quand elles mettent en évidence la dilution de la foi leur donnent crédit lorsqu'elles semblent confirmer le respect des Roumains pour l'Église), on risque d'aggraver encore plus la situation. (Frunză 2005, 274-276; Andreescu 2004, 112; La Constitution, 29; Kapsanis 2006, 245-253).

Une perspective pessimiste ou engagée?

Dans le même tome où F. Frunză a publié sa recherche sur l'inconsistance de la laïcisation en Roumanie, M. Bâzu signe à son tour une étude sur le contenu chrétien de la politique européenne et roumaine. Son début est déjà significatif: „Nous vivons aujourd'hui en Roumanie en une atmosphère morale viciée, où les valeurs ne sont pas clairement établies”. En effet, c'est là un premier aspect qui met en discussion la véridicité de la foi des Roumains, en dépit de toute perspective optimiste. C'est évident que bien des carences éthiques de la société roumaine actuelle (la corruption à tous les niveaux, la superficialité dans tous les domaines, le mensonge répandu partout – ne pensons qu'à la parade des représentants du monde politique dans le domaine religieux-même: déclaré agnostique, l'ex-président de la Roumanie était présent aux célébrations religieuses – généralement transmises par les médias – tout en donnant l'impression d'y participer activement; la religiosité semble une mode pour tous les VIP) sont une conséquence de la période communiste, qui a imposé comme unique morale la crainte par rapport au parti. La libération de la soit-dite éthique communiste n'a malheureusement pas été accompagnée après la chute du système par la construction d'une véritable morale. Or, la solution pour le problème de la corruption est uniquement la promotion d'un système éthique authentique (pourquoi pas fondé sur les valeurs chrétiennes qu'on prétend de toute façon embrasser?). M. Bâzu affirme avec conviction: „je ne crois pas qu'un individu profondément religieux puisse être corrompu ou bien capable à exploiter ses employés ou à voler l'État”. Il croit par contre que l'honnêteté et la crainte de Dieu nous conduiront dans la bonne direction, en guérissant la société roumaine. (BOP-05.2005, 229-261; BOPCP-05.2005, 46-48; Bâzu 2005, 296-297.304-308; Codrescu 2002, 22-23).

Dans un livre d'anthropologie conjugale, R. Codrescu dépeint les traits de la foi en Roumanie. Il attire dès le début l'attention que ce n'est pas le cas de se sentir à l'aise devant les apparences qui montreraient la religiosité du peuple roumain et le crédit qu'il accorde à l'institution ecclésiastique: cela supposerait de l'irréalisme et de la commodité. Aucune des

idées-stéréotypes sur la foi des Roumains (le peuple est chrétien avant sa constitution même; il doit sa christianisation à l'apôtre André, sa foi connaissant des attributs chrétiens avant la lettre; le peuple roumain est caractérisé par toute une série de vertus chrétiennes, parmi lesquelles l'honnêteté en dépit de la pauvreté, l'audace de résister à toute intempérie, la capacité de défendre la foi chrétienne en face de toute attaque musulmane ou athée – voire la perpétuation de la foi durant le communisme, incluant la conversion des ex-activistes) n'est soutenue par la réalité. La corruption est à présent un fléau presque incontrôlable et reste une marque pour notre peuple; les phénomènes de la prostitution, des viols perverses, des crimes abominables, de la pédophilie, le taux de l'avortement, la vulgarité omniprésente sont devenus des aspects notoires et presque banals de la Roumanie post-décembriste. Sans nier la liberté de toute personne en tout domaine, je me demande uniquement comment réconcilier toutes ces réalités avec la prétention que les Roumains constituent une nation incontestablement chrétienne. R. Codrescu conclut: „on voit clairement que, tant la vie privée que celle publique sont marquées par un divorce de plus en plus accentué par rapport aux normes et aux valeurs ecclésiastiques”. (Codrescu 2002, 21-25).

Sans exclure l'existence des véritables oasis de foi en Roumanie, des individus et groupes qui pratiquent de façon authentique les valeurs de la foi, l'état actuel de la foi en Roumanie ne nous permet pas de demeurer trop optimistes. La simple invocation du passé chrétien de la Roumanie ne garantit pas la perpétuation des valeurs chrétiennes, se constituant plutôt en un appel à devenir digne d'un tel passé. Le fait de déclarer son appartenance religieuse et même de fréquenter de manière formelle (jusqu'à la superstition) les célébrations religieuses n'est pas suffisant pour démontrer une véritable adhésion aux valeurs de la foi, en ne constituant parfois rien de plus qu'une automystification, tant que l'esprit chrétien ne donne pas de fruits dans la société roumaine. Il est urgent que le peuple prétendu chrétien en vertu du baptême et de certaines pratiques traditionnelles (la participation aux célébrations liturgiques à l'occasion des grandes fêtes comme prélude pour les festins, l'acceptation du mariage religieux ou bien la demande du baptême des fils pour respecter le désir de la famille ou pour leur faste) soit ré-évangélisé: le traditionalisme doit être converti en une foi consciente et librement assumée; car les traditions, loin de devoir être a priori rejetées, peuvent être une prémisse de la croyance. R. Codrescu conclut: „Si nous ne nous montrons pas capables de ce passage apte à purifier les âmes, nous risquons de rester le pays au plus grand nombre de „croyants” et à la plus faible foi, en transformant irrémédiablement le christianisme du peuple roumain en un ridicule ensemble décoratif”. (Codrescu 2002, 25).

Une perspective très complexe, documentée et réaliste sur la foi en Roumanie est offerte par M. Flonta en une étude publiée dans un tome concernant la *Religion et la société civile*. Il considère qu'analyser la religiosité (la mentalité religieuse) des Roumains n'est pas une entreprise facile, vu qu'après la chute de l'athéisme militant, on a la tendance de valoriser toute expression de la spiritualité (plus ou moins véridique). Toute perspective critique dans ce sens peut sembler suspecte et assimilable à la pensée communiste; on cultive par contre un conformisme qui annule toute perspective autocritique: il semble qu'il

vaille mieux louer la religiosité des Roumains ou au moins en taire les carences que la pénaliser d'une manière ou d'une autre; je vais m'en assumer le risque en ce qui suit. En présentant sa perspective sur la religiosité des Roumains, M. Flonta commence par souligner le contraste entre le déclin de l'éthique dans la société roumaine (le taux de la criminalité, de la corruption, la négligence de la loi et des règles de la bonne cohabitation, le manque de compassion et solidarité) et la soi-dite intensification de la religiosité (l'accroissement des demandes pour les services religieux, l'agrandissement du nombre des édifices de culte et des monastères, la valorisation des individus et structures qui soutiennent l'Église, l'ostentation des personnages publiques en ce qui concerne leur adhésion à la foi, la participation de la population aux pèlerinages traditionnels, la touche religieuse conférée aux grandes événements de la vie individuelle ou sociale, la présence des symboles religieux dans l'espace public). Or, pour la culture occidentale, la liaison religion-morale est fondamentale et, au-delà des possibles carences éthiques, toute personne croyante se perçoit proche de la divinité proportionnellement au respect des normes éthiques (soit par le sentiment du devoir, soit par l'intermédiaire de l'amour). Ce jumelage ne se vérifie pourtant pas dans le cas de la religiosité roumaine commune et les caractéristiques fondamentales en sont, par contre: „la religiosité en tant que culte de la tradition”, „la religiosité magique” et „la religiosité rituelle de la pseudo-providence”. La foi des Roumains se constitue surtout à partir de toute une série de traditions héritées des ancêtres, qu'on s'applique à conserver inaltérées au long des générations. Ainsi, bien que les Roumains confèrent une signification religieuse à l'existence, son contenu n'est pas nécessairement chrétien, même si le christianisme a trouvé dans la tradition religieuse qui l'a précédé sur l'actuel territoire roumain des éléments conformes à sa doctrine, la croyance en la vie éternelle par exemple: la mort ne marque pas l'individu plus qu'une séparation temporaire (d'où le sentiment de la communion avec les parents des diverses générations et l'idée que le respect de la tradition confère équilibre). Cette perspective est soutenue par toute une série de coutumes et symboles, qui remplissent en grande mesure la sphère de la religiosité. L'adhésion aux coutumes des ancêtres explique en partie le conservatisme de la foi; le prêtre-même n'est pas tant perçu comme un directeur spirituel, mais plutôt comme un gardien de la tradition, une personne mieux initiée dans ce sens. L'adhésion à la religiosité implique par conséquent pour le Roumain plus la dimension affective que celles rationnelle ou mystique. Le Roumain commun n'a pas besoin de la liaison avec le transcendant, se sentant à l'aise du point de vue spirituel dans son monde de représentations et symboles, coutumes et traditions héritées. (Flonta 2005, 176-184).

Tout cela se vérifie dans le monde rural: la religiosité de la population comporte une mixture d'éléments chrétiens, préchrétiens et non-chrétiens parfois liés au monde matériel (la fertilité de la terre ou des animaux, la santé des humains, etc.), mais encore plus souvent à la vie d'après la mort (des règles strictes pour la veille, l'enterrement ou le déterrement rituel). En majorité, elles sont païennes et supposent l'idée qu'après la mort, l'âme demeure pour un temps dans la maison ou près de la maison, en errant aux lieux familiers durant sa vie (la distinction corps-âme n'est pas trop claire, ce qui explique par exemple l'enterrement du décédé avec divers objets ou bien la coutume de déposer à divers endroits pour celui-ci

de la nourriture ou de l'eau). On considère que l'âme rencontrerait toute une série de difficultés pendant son chemin vers la vie éternelle et que ces pratiques rituelles observées par les proches pourraient lui être utiles. D'ailleurs, le sort de l'âme est lié moins à la moralité et plus au respect de la tradition. Cette religiosité magique anime aussi la croyance en la possible transformation de certaines âmes en vampires qui troublent la vie des vivants et des animaux (explicable par le fait que la personne en cause est morte sans s'être réconciliée avec les autres ou sans avoir accompli certains devoirs imposés par la tradition); cette croyance est accompagnée par toute une série de pratiques destinées à prévenir ou guérir un tel problème. Parfois, les survivants cherchent à épuiser de manière symbolique les devoirs non-accomplis du défunt (v. le mariage symbolique: le décédé et ceux qui l'accompagnent à la tombe sont habillés en vêtements de noces, sur la tombe est planté un sapin, symbole du mariage, etc.). La croyance qu'un décédé ait pu devenir vampire peut entraîner même son exhumation pour qu'on accomplisse le rituel manqué ou bien pour qu'on lui perce le cœur d'un objet pointu. Même si l'on pouvait croire que de telles pratiques tiennent au passé, les médias continuent à rendre des cas qui infirment cette supposition. (Flonta 2005, 184-188).

Un autre trait caractéristique de la spiritualité roumaine est, selon M. Flonta, le fatalisme: le Roumain commun ne rapporte pas la réussite de sa vie tant au propre effort, à sa persévérance ou à ses talents, mais, par contre, au support ou manque de support de la part de Dieu. On prononce fréquemment des formules telle „grâce à l'aide de Dieu” ou bien „si Dieu le voudra” au moment où l'on entame ou l'on accomplit une action; je n'ai pas l'intention de nier l'importance de faire appel à l'aide de Dieu en toute circonstance ou bien lui rendre grâce pour son soutien, mais seulement de souligner qu'il est nécessaire de devenir conscient de sa propre responsabilité en tout acte. Il est à reconnaître le fait que la croyance en Dieu ainsi déclarée se réduit souvent à une croyance en la pseudo-providence. Même plus, l'on considère parfois que l'accomplissement d'un devoir ou d'une coutume (la participation à certaines célébrations religieuses, l'observance des traditions liées à telle ou telle fête, de l'abstinence, l'invocation de Dieu aux grands événements de la vie, le fait de se signer obligatoirement d'une – ou trois – croix au moment où l'on passe à-côté d'une église, etc.) génère automatiquement le protection de la divinité, la diminution ou l'annulation de la punition due à ses péchés. Le problème essentiel en tout cela (aucun de ces actes ou pratiques n'est négatif par soi-même) est l'accent sur la dimension extérieure de la foi et la négligence de l'intériorité, la préoccupation pour les choses secondaires plutôt que pour celles fondamentales. Or, l'application des Roumains pour observer diverses pratiques religieuses ou pseudo-religieuses est bien supérieure à celle manifeste en ce qui concerne les propres devoirs (par rapport à soi-même, aux siens, à ses engagements professionnels, etc.). Il s'agit sans doute d'une religiosité conventionnelle, confortable qui – bien qu'engendre beaucoup de „bons-croyants” – détruit l'essence même du christianisme. D'ailleurs, les Roumains sont capables à montrer leur foi plutôt à travers des actes philanthropiques (on est prêts à faire l'aumône ou bien des donations pour la construction des églises, plus ou moins publiquement, ou de participer aux campagnes humanitaires, plus ou moins médiatisées) et l'observance des rites qu'à travers les petits gestes quotidiens, par l'amour et

la fraternité constante (on ne renonce pas à l'égoïsme, à la corruption, aux autres formes de l'immoralité). Cela est spécifique à toutes les catégories sociales et a les racines profondément fixées dans l'histoire (les nouveaux seigneurs construisent comme ceux du passé des édifices de culte admirés par les multitudes sans que personne se demande d'où proviennent les ressources; la miséricorde du peuple n'exclue pas les malfaiteurs à condition qu'ils soutiennent les pauvres; les personnes qui respectent des règles et des principes sont traitées par contre comme rigides et dépourvus d'âme); le peuple et ses leaders cherchent à gagner la bienveillance de la divinité d'une façon purement matérielle, en attribuant à Dieu même leur propre mentalité. L'excès de piété et pitié et le dédain pour la morale sont visibles chez bien des Roumains, simples croyants et même personnes consacrées. M. Flonta définit résolument la croyance en Roumanie plutôt sentimentaliste, ritualiste, symbolique, magique, superstitieuse, traditionnaliste et moins fondée sur des principes moraux et croyances authentiques. Soutenir en de telles circonstances qu'on peut parler du christianisme pur, vécu au sein de telle ou telle confession, suppose soit l'ignorance de la tradition en cause, soit l'incohérence. La conclusion de M. Flonta est que la dimension éthique de la religiosité, une voie de communication non seulement entre les membres de diverses confessions et religions, mais aussi entre ceux qui professent des valeurs religieuses et ceux qui ne le font pas explicitement est peu valorisée par la société roumaine, qui favorise par contre plutôt le sentiment religieux et l'expérience religieuse (plus ou moins authentiques); or, bien que ces deux éléments sont importants pour la foi, ils tiennent plutôt à la vie privée. Les traditions ont aussi leur importance, mais uniquement dans la mesure où l'on valorise leur essence – et non pas leur forme – et leur correspondance avec le domaine de la morale. (Flonta 2005, 188-195-199).

Pour peindre complètement le tableau de la religiosité des Roumains on devrait, en suivant M. Flonta, mentionner encore le soif de sensationnel dans ce domaine (et les médias en sont une preuve). Il serait à retenir dans ce sens la psychose pour les plus ou moins véridiques et vérifiés miracles (le fait qu'une icône ait pleuré, le miracle de la pluie après la sécheresse dû à une procession). Il vaudrait la peine d'analyser de la même perspective la conduite des participants aux grands pèlerinages; ainsi, il arrive que les gens affirment leur conviction que le fait de toucher les reliques de tel ou tel saint ou bien telle ou telle icône miraculeuse leur vaudra le pardon des péchés et de la fortune. On ne va certainement pas nier la véridicité de la foi de certains participants aux pèlerinages, mais il est impossible de ne pas constater la superstition dont est contaminé la majorité. Il est évident que nous avons besoin de l'aide de Dieu et qu'Il est capable à nous soutenir en toute difficulté ou entreprise, mais nous n'avons pas le droit de l'utiliser: la sensibilité religieuse doit être constamment purifiée. (Flonta 2005, 195-199).

À son tour, D. Jemna affirme dans un article publié sur l'internet qu'il y a des voix qui proclament la crise du christianisme roumain, tant au sein des confessions traditionnelles, que dans le cadre des plus récemment apparues sur le territoire roumain. Il discerne trois possibles réactions devant cette crise: l'ignorer, en être terrifié ou l'affronter avec réalisme. Il est évident que la guérison morale de la société roumaine dépend de chaque individu et des structures ecclésiales, qui doivent agir sans exagérer la portée de la

crise, mais sans non plus se renfermer en irréalisme, sans promouvoir des éléments qui détruisent l'essence de la foi pour le simple fait qu'ils sembleraient rendre l'Église moderne, sans embrasser un traditionalisme rigide, mais l'activisme non plus. Bien que l'Église ait connu tout une série de crises au long de son histoire, la véritable crise du christianisme roumain semble à présent la tendance de ne pas reconnaître cette crise et de ne pas répondre à sa provocation. (Jemna).

L'indifférentisme religieux des Roumains selon les données sociologiques

L'illusion de la foi

Les sondages attestent le fait que l'Église¹ se maintient au top des institutions auxquelles les Roumains font confiance (v. fig. 1). Le Baromètre de l'opinion publique du mai 2005 montre que 83% des Roumains créditent beaucoup l'Église (44% ont une haute confiance en l'Église, 39% même une très haute confiance), tandis que seulement 11% lui donnent peu de crédit, 2% très peu et 3% s'en méfient. L'Église conserve cette position – avec de très légères fluctuations – depuis plusieurs années; conformément à une enquête de 2001, 88% des Roumains avaient beaucoup de confiance en l'Église, 5% de plus par rapport au sondage de mai 2005, ce pourcentage étant maintenu en 2003 aussi). *L'Atlas des valeurs européennes* confirme le grand crédit dont affirment les Roumains investir l'institution de l'Église; les auteurs de cette étude y constatent une radicale différence entre la Roumanie et la Bulgarie: si les deux ont connu le système communiste, qui a subordonné l'Église, celle-ci semble discréditée uniquement dans l'État voisin. En ce qui concerne la capacité de l'Église à répondre aux problèmes actuelles, environ 55% des Roumains créditent cette institution du point de vue de la solution des difficultés sociales (pourcentage dépassé uniquement en Lituanie et Malte). Quant aux problèmes familiaux et moraux environ 80% des Roumains ont confiance en l'efficacité de l'action de l'Église. En fin, vers 90% des Roumains considèrent l'Église apte à répondre à leurs nécessités spirituelles. Conformément à un autre sondage réalisé par Gallup en 2003, 83% des Roumains croyaient que l'Église peut les soutenir en leur difficultés spirituelles et seulement 44% qu'elle est apte à contribuer à la solution des problèmes sociaux des Roumains. À l'Église succèdent – dans les sondages sur le niveau de la crédibilité des Roumains à l'égard des institutions – l'armée et les médias avec 62%. L'Église est encore mieux vue dans les campagnes: l'Eurobaromètre pour le milieu rural indique que le curé est l'une des personnes auxquelles les paysans s'adressent lorsqu'ils veulent discuter un problème important, non exclusivement spirituel. (BOP-05.2005, 53-66; BOPCP-05.2005, 29-30; RBOP-05.2005, 43; EBOPRC-12.2002, 13-15; L'Église; Ruse; Bogdan 2005; Urse 2002: 4; Halman – Luijkx – van Zundert 2005, 63.65.70; Intolérance: 21).

¹ Le Baromètre de l'opinion publique du mai 2006 présente la suivante configuration en ce qui concerne l'appartenance confessionnelle des sujets de cette enquête: la confession orthodoxe cumule 85%, celle romaine catholique 7%, celles protestantes 4%, celles néo protestantes 3%, gréco catholique 1%.

Même si, en ce qui concerne la non-appartenance religieuse, la Roumanie se situe – selon l'*Atlas* – au septième niveau (le dernier) entre les pays du continent européen, le pourcentage de ceux qui n'appartiennent théoriquement pas à un certain culte se situant entre 0-9%, l'adhésion proprement-dite n'est pas également représentée (v. fig. 2-4). Le Baromètre de l'opinion publique du mai 2005 précise que, si à peine 0,2% des Roumains se déclarent sans religion, 99% affirment explicitement d'être membres d'un certain culte, en majorité se considérant orthodoxes (89%). En ce qui concerne le rapport entre la religiosité et l'appartenance à telle ou telle dénomination, selon la même source, la situation la plus répandue est celle de la religiosité accompagnée par le sentiment de l'appartenance à un certain culte (83%). Bien que le numéro de ceux qui affirment ne pas être croyants et ne pas appartenir à une certaine dénomination est très bas (environ 2%), comme celui des Roumains qui sont religieux sans appartenir à une dénomination quelconque (toujours 2%), environ 13% des Roumains se déclarent incroyants, tout en se considérant membres de tel ou tel culte. Ce paradoxe me renvoie aux idées de conformisme et traditionalisme, mais aussi à celle du culte de l'Église nationale (assez développé chez nous) et, sans avoir la prétention de prophétiser l'accentuation de cet état et sans avoir non plus la moindre intention d'affirmer que ce problème concerne uniquement l'Église majoritaire, je fais la mention du fait que la superposition de l'identité confessionnelle avec celle nationale a engendré dans d'autres pays aussi la dilution de la religiosité. Au-delà de ces considérations pourtant, il est évident que l'un des signes de l'indifférentisme religieux est le manque de soutien du sentiment de l'appartenance religieuse par la conviction personnelle. Ainsi, en dépit de la religiosité déclarative et du grand coefficient de la confiance en l'Église, la Roumanie serait placée – du point de vue de l'engagement des fidèles en la vie communautaire – seulement sur la trente quatrième (d'un total de trente neuf) place au niveau européen. En effet, l'attitude la plus répandue parmi les Roumains en ce qui concerne l'engagement des croyants en la vie de la communauté est l'appartenance occasionnelle (on affirme l'adhésion à l'institution religieuse et on en fréquente les services religieux spécifiques plus rarement qu'une fois par mois), le pourcentage des fidèles roumains en cette situation étant de 52%. Vers 43% des Roumains sont des membres moyennement engagés dans la communauté (en considérant appartenir à l'Église et fréquentant les services religieux au moins une fois par mois). Par rapport à ces attitudes moyennes, les extrêmes sont bien moins représentées; à peine 3% des Roumains sont des croyants véritablement engagés en la vie communautaire (leur adhésion déclarative se traduisant en la participation régulière aux services religieux, mais aussi en l'intégration en diverses autres dimensions de la vie de l'Église); en fin, environ 2% des Roumains refusent radicalement l'appartenance à la communauté religieuse. J'apprécie que, grâce à ces données sociologiques, on peut constater un aigu écart entre la confiance dont les Roumains déclarent investir l'institution de l'Église et leur sentiment d'appartenance à la communauté religieuse, d'un côté, et leur engagement effectif et leur conviction de l'autre. (Halman – Luijckx – van Zundert 2005, 71-72; BOP-05.2005, 305).

Quelque chose sur l'inconsistance de la foi nous transmet aussi l'état de la pratique religieuse², bien que cet aspect ne soit lui non plus suffisant à définir la foi (v. fig. 5). Ainsi, conformément à l'*Atlas*, la Roumanie se situerait au quatrième niveau parmi les pays européens, le pourcentage de ceux qui fréquentent les services religieux au moins une fois par mois s'encadrant entre 37,5-49,9%. Le Baromètre de l'opinion publique du mai 2005 offre un détail de plus sur cet aspect, en affirmant que le nombre de personnes qui fréquentent le lieu de culte au moins une fois par semaine s'élève à 23% de la population de la Roumanie. Voici la situation de la pratique encore plus détaillée. Seulement 1% des Roumains affirme fréquenter les services religieux quotidiennement, 3% plusieurs fois par semaine, 19% une fois par semaine, 17% deux ou trois fois par mois, 5% une fois par mois, 34% à l'occasion des fêtes les plus importantes, 9% une fois par an, 11% jamais. Conformément au Baromètre de l'opinion publique du mai 2006, les lieux de culte sont fréquentés quotidiennement par 2% des Roumains, plusieurs fois par semaine par 4%, hebdomadairement par 20%, d'où résulte un pourcentage de 26% Roumains qui observent la pratique conseillée par les Églises traditionnelles. Malgré cela, le pourcentage de fidèles festifs reste alarmant: selon le même sondage, 19% des Roumains fréquentent les services religieux deux ou trois fois par mois, 7% une fois par mois, 32% à l'occasion des fêtes les plus importantes. En fin, 10% des Roumains fréquentent l'église seulement une fois par an et 5% jamais, selon le même Baromètre de l'opinion publique du mai 2006. À la fin de l'année 2006, selon les résultats d'une enquête réalisée par le Bureau de recherches sociales, 2% des Roumains fréquentent l'Église quotidiennement et 37% une ou deux fois par an. La situation de la Roumanie dans le domaine de la pratique semble de loin moins grave par comparaison à bien d'autres pays européens, mais elle n'est pas telle si l'on tient compte de la différence enregistrée entre le nombre de ceux qui se déclarent croyants et des véritables pratiquants (et cela dans les conditions où en Roumanie la pratique, le rite en soi sont encore valorisés en tant que manifestations privilégiés de la foi). Si l'on veut ou l'on ne veut pas les prendre en considération, les données de la sociologie nous montrent en tout cas que le niveau de la pratique est bien inférieur à celui de la confiance déclarative de la population roumaine en l'institution ecclésiastique. Il est évident qu'apprécier mathématiquement l'acuité du phénomène de l'indifférentisme religieux n'est pas une entreprise facile, mais il est clair qu'on peut encadrer dans la catégorie des indifférents ceux qui se déclarent croyants, n'étant pas pratiquants (en refusant implicitement la dimension institutionnelle de la foi, une partie de la doctrine ou de la morale, etc.), tout comme ceux qui font appel à la pratique seulement à l'occasion de certains événements où fêtes, à raisons

² Il serait intéressant à suivre l'évolution de la pratique par rapport aux années passées. Après les années '90, elle a indubitablement enregistré une croissance par rapport à la période communiste; ultérieurement, une enquête de 2001 montre que 17,4% du total de la population à plus de dix-huit ans participe au service religieux hebdomadairement, 14,1% mensuellement, 13,9% à l'occasion de certains événements, 25,5% à l'occasion des fêtes religieuses les plus importantes, 29,4% rarement ou jamais.

traditionnelles ou sociales (il arrive ainsi que des personnes indifférentes demandent le mariage religieux pour répondre aux exigences de leur famille ou pour donner plus d'éclat à l'événement, le baptême des fils ou la première communion pour observer une tradition, etc.). D'ailleurs, il vaudrait la peine de signaler que, selon l'*Atlas*, la Roumanie est le pays européen à la plus haute requête de services religieux autour des événements fondamentaux (mariage, baptême, funérailles), le pourcentage étant d'environ 95% dans tous les cas. Cela représente sans nul doute une chance pour l'Église de Roumanie, qui devrait être pleinement fructifiée du point de vue catéchétique et pastoral, après une juste évaluation de la situation de la foi. (BOP-05.2005, 17.305; BOP-05.2006, 110; Halman – Luijckx – van Zundert 2005, 62-63; RBOP-05.2005, 13.23; Urse 2002, 10-11; Sondage).

L'indifférentisme de fait

Les différents sondages montrent par d'autres éléments quelle est la véritable état de la religiosité des Roumains, et c'est là qu'on touche l'essence du problème de la croyance/ de l'incroyance/ de l'indifférentisme. Ainsi, la Roumanie se situe, selon l'*Atlas des valeurs*, en ce qui concerne la religiosité de la population, à la huitième place en Europe, environ 85% des Roumains se déclarant religieux et maximum 1% athées;³ en fin, le reste d'environ 13% de la population roumaine comprendrait des personnes déclarées non-religieuses. Certainement, on pourrait dire que le nombre des non-croyants n'est point si alarmant qu'en d'autres pays européens. Il existe pourtant une discordance entre le nombre de ceux qui déclarent appartenir à une certaine dénomination, de ceux qui disent avoir confiance en l'Église, d'un côté, et de ceux qui se considèrent proprement-dit croyants, paradoxalement le nombre des derniers étant plus bas. Je crains que cela constitue une forme réelle d'indifférentisme religieux, en dépit de sa subtilité. (Halman – Luijckx – van Zundert 2005, 66).

Même plus, bien que la Roumanie se situe, selon l'*Atlas* sur la seconde place (après Malte et Turquie et à l'égalité avec Pologne et Azerbaïdjan) du point de vue de l'intensité dont on garde la foi en Dieu (ainsi, sur une échelle de 1 à 10, la Roumanie se situerait entre 8-8,9 points), il vaudrait la peine de souligner que (selon la même source) la plus répandue perspective sur Dieu est celle immanentiste (une partie significative de la population croyant plutôt en une force vitale, en un esprit supérieur); or, si ces données reflètent la réalité, le fait marque une grave dilution de la foi chrétienne. Cette perspective est suivie par celle théiste (avec des pourcentages relativement hauts), la vision agnostique et athéiste sur la divinité étant très peu représentées en Roumanie. Pourtant l'Eurobaromètre 225 présente certaines différences là-dessus, apparemment plus favorables: 90% de la population de la Roumanie croirait en Dieu, tandis que seulement 8% en une force vitale. Pour plus de précision, le Baromètre de l'opinion publique du mai 2006 montre que 98% des sujets affirment leur foi en Dieu; malheureusement, cette fois-ci, l'étude ne nuance pas la consistance de cette

³ Selon S. Bejan, qui cite des données du recensement officiel de 2002, le nombre des athées serait en Roumanie 9.271 et celui des personnes non-religieuses 13.834, d'un total de 21.698.181 habitants. (Bejan, 2004: 110).

croissance. D'où ces différences significatives? Qu'est-ce qu'il y a derrière le concept de Dieu pour les Roumains? La réponse à cette question reste une provocation pour tout représentant de l'Église. (Halman – Luijckx – van Zundert 2005, 67; SE 225, 9; BOP-05.2006, 109).

En ce qui concerne la dimension de la prière (v. fig. 6), l'*Atlas des valeurs* cite la Roumanie sur la quatrième place entre les pays du continent européen, le pourcentage de ceux qui pratiquent la prière au moins hebdomadairement s'approchant de 80%. Le Baromètre de l'opinion publique du mai 2006 montre que, en dehors des services religieux, seulement 64% des Roumains prient quotidiennement, 14% quelques fois par semaine, 4% une fois par semaine, 4% une fois par mois, 2% quelques fois par an, 7% encore plus rarement, 2% jamais. Les éléments d'un autre sondage publié par le Bureau de recherches sociales à la fin de l'année 2006 montrent une situation légèrement différente: seulement 59% des Roumains prient quotidiennement, tandis que 10% à occasions spéciales et 1% jamais. En fin, 86% croient, selon le Baromètre de mai 2005, au pouvoir de la prière, tandis que 9% non (serait-ce la prière pour la majorité des Roumains un simple moyen d'instrumentaliser la divinité?). Il est à signaler pourtant que les sources ne précisent pas la consistance de la prière, qui pourrait être plus ou moins traditionnelle. Il vaut de toute façon la peine de retenir qu'il y a une grande différence entre le pourcentage de ceux qui se déclarent croyants et celui de ceux qui prient. Il serait peut-être intéressant de préciser en une parenthèse quels sont les principaux médiateurs que les Roumains choisissent lors de leurs prières; selon l'enquête du Bureau de recherches sociales, les Roumains invoquent le plus souvent l'aide de la Vierge Marie (39,8%), de sainte Parascève (3,1%), de saint Jean (3%) et de saint Nicolas (2,9%). Personnellement, j'espère que les Roumains considèrent les saints des médiateurs pour leurs prières et non pas de divinités; je dis cela parce qu'il m'est arrivé à entendre à la radio – et cela dans le cadre d'une émission culturelle – que saint Pierre serait une „divinité locale”. (BOP-05.2006, 110; Sondage; Halman – Luijckx – van Zundert 2005, 62).

Tout de même, du point de vue de la conservation de certains éléments fondamentaux de la foi, la Roumanie se situe entre les pays européens assez traditionnels (sur une échelle de 0-4, entre les valeurs 3,1-3,5). Le sondage du Bureau de recherches sociales de la fin de l'année 2006 montre que 94% de ses sujets croient en l'existence de Dieu. Ces résultats sont proches de ceux du Baromètre de l'opinion publique du mai 2006. 53% des sujets du Baromètre de l'opinion publique du mai 2005 affirment leur foi en la vie éternelle (47% conformément au sondage du Bureau de recherches sociales, 52% selon le Baromètre de mai 2006) et 36% disent ne pas y croire. 61% des Roumains croient à l'existence du paradis (75% selon le Baromètre de l'opinion publique du mai 2006). 68% des sujets du Baromètre de l'opinion publique du mai 2005 croient au jugement dernier (61% selon l'enquête du Bureau de recherches sociales). Ce sondage montre que 63% des Roumains croient à l'existence du diable. Conformément au Baromètre de l'opinion publique du mai 2006, 10% des Roumains croient à la réincarnation, et, bien que le nombre de ceux qui affirment n'y pas croire atteint le 67%, 20% des sujets de l'enquête affirment ne pas être sûrs d'y croire ou non. Il serait intéressant à signaler qu'en majorité les Roumains

sont optimistes quant à l'état qu'ils atteindront en la vie éternelle, 63% opinant être dignes du paradis. Les Roumains apprécient, selon le même sondage que les principaux péchés seraient: le meurtre, le vol et le mensonge, tandis que les principales vertus: la foi, l'honnêteté et l'amour. Une étude réalisée par Gallup au mois de septembre 2003 prouve un fondamentalisme assez prononcé chez les Roumains. Ainsi, 38% des sujets de l'enquête affirment que la science ne devrait pas contredire l'Écriture, 52% que ceux qui n'observent pas la morale chrétienne devraient être punis, 16% qu'il n'y a pas d'éléments de vérité en toute religion et, finalement, 45% que la foi en Dieu est plus importante que la conduite juste. 86% des Roumains soutiennent la nécessité que tous les enfants aient accès à l'éducation religieuse à l'école (je n'ai la moindre intention de nier l'importance de l'éducation religieuse, mais, d'un côté, je me demande en quelle mesure la famille est consciente de son propre rôle catéchétique ou préoccupée à vivre et transmettre aux nouvelles générations les valeurs de la foi et, de l'autre côté, si les catéchistes sont vraiment capables à cultiver des valeurs religieuses authentiques et non pas uniquement le fondamentalisme), le 77% croyant que l'État devrait soutenir du point de vue financier l'Église (rien de mal dans ce sens non plus, à condition de l'équité), et 57% que les sectes devraient être interdites. Il serait encore opportun à préciser que 25% des Roumains n'ont jamais lu l'Écriture, fait au moins étrange pour une nation chrétienne, seulement 5% en faisant une lecture quotidienne; grande partie des sujets du sondage du Bureau de recherches sociales (43%) lit l'Écriture une ou deux fois par an. Personnellement, j'ose interpréter la différence de pourcentage entre les divers éléments cités plus haut en affirmant qu'on peut enregistrer chez les Roumains la tendance de construction d'une croyance subjective; tandis que la prière est une dimension presque spontanée de la foi, accepter l'existence du paradis, de l'enfer, du jugement dernier tient à la dimension dogmatique de la foi, en supposant la transmission de la doctrine et, donc, l'appartenance à une communauté témoignante. (Halman – Luijckx – van Zundert 2005, 69; BOP-05.2005, 180-183; RBOP-05.2005 23; Sondage; Intolérance, 21.26; BOP-05.2006, 109). En fin, conformément à un sondage réalisé en 2005 concernant les valeurs européennes, 41% des Roumains réfléchissent souvent au sens et au but de la vie et 36% parfois, tandis que 18% le font rarement et 3% ne le font guère. (SE 225, 7).

Si les croyances traditionnelles sont relativement bien conservées, il y a tout de même un nouveau paradoxe en ce qui concerne certains éléments moins compatibles avec le trésor de la foi, l'*Atlas* démontrant le fait que plus de 60% de la population de notre pays croit aux enchantements, au pouvoir des porte-bonheur, à la sorcellerie même (ce pourcentage étant le plus haut au niveau européen). Le Baromètre de l'opinion publique du mai 2006 précise tout de même que seulement 12% des Roumains croient à l'efficacité des porte-bonheur et 74% n'y croient pas, 14% ne sachant ou ne désirant pas s'exprimer là-dessus. En ce qui concerne les prémonitions, 19% des sujets du même sondage affirment y croire. Il y pourtant de nouveau un pourcentage de 15% indécis. Le même sondage montre que 23% des Roumains croient à l'horoscope, seulement 63% des répondants affirmant explicitement ne lui donner pas de crédit, tandis que 12% ne savent pas quoi répondre dans ce sens. Ces chiffres disent quelque chose sur la consistance (voire l'inconsistance) de la

croissance déclarative des Roumains, sur la validité de l'adhésion à la doctrine de l'Église. (BOP-05.2006, 109; Halman – Luijkx – van Zundert 2005, 68).

D'ailleurs, en Roumanie sont très répandues les superstitions liées à certains éléments de la foi même, comme par exemple l'ouverture de l'Évangile. Cette coutume est citée par S. Bejan dans un livre sur les coutumes et la tradition au premier lieu. L'auteur explique cette coutume à partir de la pratique de l'ouverture de l'Écriture pour le culte par le fidèle lors de la célébration du sacrement de l'onction des malades. On considérerait que, si le malade choisissait par hasard un passage où le texte était imprimé en rouge, c'était un bon signe, tandis qu'un texte imprimé en noir constituait un mauvais signe; en d'autres cas, de telles conclusions dérivait du texte-même. Ce n'est pas le cas d'approfondir ici quelle est la portée spirituelle de cette coutume et combien il est nécessaire qu'elle soit purifiée. Je n'aurais même pas prêté attention à cet élément si je n'avais pas constaté une véritable inflation de lecteurs du livre saint sur le marché de la spiritualité roumaine, les rubriques publicitaires des journaux roumains abondant en annonces dans ce sens. Ainsi, aux pages du journal *Adevarul de Cluj*, l'édition du 20.03.2006, est publiée une annonce „sage” de trois (prétendues?) personnes consacrées: père Daniel et les moniales Gilde et Parascève, dont on raconte les miracles de guérison à travers des prières et de l'abstinence. On y fait référence au pouvoir des objets bénis et de l'eau bénite apportée justement du Mont Athos; jusqu'ici rien de grave, ou du moins pas flagrant (si l'eau bénite a des propriétés bénéfiques et père Daniel est un prêtre, pourquoi ne pourrait-on pas utiliser de l'eau bénite sur place?), mais il s'agit encore de guérisons à distance, de malédictions et, surtout, de colis dirigés vers leur monastère (?). Un tel colis, contenant „dix-huit bougies” et „100.000 lei pour chacune”, „un fil” et „de l'encense”, a été sollicité à un étudiant de la Faculté de théologie gréco catholique de Cluj qui a contacté une telle personne à la suite d'une annonce similaire publiée dans un journal national, avec le but de s'y renseigner. Il est intéressant la manière dont elle a abordé le sollicitant, la facilité dont elle a découvert son problème – une malédiction dans le domaine du mariage – et, surtout, l'insistance avec laquelle elle demandait l'argent nécessaire pour qu'elle commence les célébrations à son propos dans un monastère de Urlați (le département de Prahova) dont elle n'a bien sûr pas précisé l'adresse: la moniale (?) se montrait prête à suppléer une partie de la somme sollicitée au jeune homme pourvu qu'il lui envoie le plus tôt ce qu'il en détenait, en affirmant que durant le Carême les moniales sont très occupées et cherchent à aider le plus grand nombre de gens possible. Je parlais d'une large offre au marché pseudo-spirituel roumain. Dans le journal nommé avant, on a publié le 21.03.2006 une autre annonce, ayant cette fois-ci comme protagoniste la mère (?) Sophie; celle-ci a la capacité de lire le passé, le présent et l'avenir, de libérer des sortilèges et malédictions, ci-inclus dans le domaine du mariage, de guérir toute une série de souffrances corporelles, mais aussi le stress et la dépendance d'alcool. L'annonce garantie la totale efficacité de son action, même à distance (en fonction de la date de naissance – le plus probablement en liaison au zodiaque – et du nom reçu au baptême) et fait mention du tombeau de Jésus, comme endroit de provenance de diverses substances miraculeuses, mais aussi aux frères de Valea Calugareasca (La Vallée des Moines). La photo qui accompagne l'annonce comporte, à côté des vêtements monastiques, toute une série de symboles

religieux (un livre de culte, une icône de la Vierge, une image plutôt latine du Christ, etc.), destinés à satisfaire toutes les sensibilités en matière de religion. En fin, le même journal présente dans l'édition de 24.03.2006, „en première nationale”, la mère supérieure Madelaine, „servante de la maison du Seigneur”, à laquelle on attribue des pouvoirs paranormaux, la capacité de „faire des miracles divines à travers l'ouverture du livre saint”, de guérir des maladies incurables, de libérer des sortilèges et malédictions, de nouveau, même à distance, en fonction du zodiaque et du nom reçu au baptême. Pour conclure ce passage, sans nier la valeur de la prière et de la présence des personnes consacrées dans notre monde, je me demande qu'est-ce qu'il y a derrière tout cela: de la charlatanerie? De l'ignorance? Je me limite à remarquer seulement le fait qu'un tel offre est susceptible à répondre aux attentes du marché. Il semble que de telles pratiques sont fréquentes en Roumanie et, en dépit de certains avertissements des représentants du monde ecclésiastiques, ils restent incontrôlables. (Père Daniel; La célèbre; En première; Musca; Bejan 2004, 75).

En guise de conclusions

Selon l'opinion d'un journaliste polonais, „l'athéisme agressif de la société communiste a été remplacé par l'athéisme pratique de la société libérale”; cette affirmation est valable pour tous les pays ex-communistes, où la sécularisation tend à s'approfondir. Le même journaliste affirme que les Églises peuvent dans cette situation se sentir tentées à traiter l'État laïque comme un ennemi. En fait, il y a là une autre provocation à laquelle l'Église doit se sentir appelée à répondre: la nécessité d'adapter son langage et son message aux attentes de notre société, n'hésitant pas à utiliser les valeurs véritables du monde actuel. Il est évident que la sécularisation de la société affecte directement et objectivement l'Église: les gens se montrent moins disponibles que jadis à s'attacher à cette institution. Mais, au lieu d'élargir de plus la distance que la société elle-même semble imposer, l'Église doit comprendre que, tout en gardant son essence et sa vocation, elle peut et à le devoir d'essayer à être une présence pertinente dans le monde actuel, en renouvelant ses structures et ses initiatives en plein respect de la tradition mais en dehors de tout traditionalisme. La société roumaine actuelle lance à l'Église bien de défis dans le domaine de la morale; il n'est pas difficile à observer l'immoralité et la corruption répandues à tous les niveaux en Roumanie, l'excès de violence et de pornographie, l'avortement et l'abandon des enfants, la délinquance, etc. L'Église devrait se demander quelle est son attitude par rapport à tout cela, quelles sont les solutions concrètes qu'elle propose à la société et quel est le support qu'elle offre aux gens. L'Église constitue une alternative viable à la corruption de la Roumanie, en ayant la vocation de guérir la société; elle ne devrait pourtant pas éviter d'agir dans la société et elle ne devrait pas avoir peur de soutenir des principes conformes à la vérité, même si non pas au goût du pouvoir temporel. Vu que l'Église peut et doit être la promotrice de la morale, je crois que c'est là la chance de l'Église roumaine actuelle (RIDBR; Badin – Mihai 2000).

Il est nécessaire que l'Église de Roumanie reconnaisse avec réalisme le problème de la sécularisation de notre société, manifeste en l'absence d'une foi vivante, de la pratique religieuse, de la moralité, c'est-à-dire en l'indifférentisme religieux de plus en plus répandu au niveau pratique. En dépit des statistiques réalisées dans la période post-communiste qui

montrent constamment que les Roumains se déclarent en majorité confiants à l'Église, la consistance de la foi en Roumanie est douteuse. La Roumanie est indubitablement une nation laïque, non pas chrétienne, telle que l'on aime affirmer en différentes occasions et dans les plus divers milieux. La Roumanie ne constitue guère une exception au niveau européen en ce qui concerne la réalité de la diminution de la pratique religieuse et de la mise en acte des valeurs spirituelles, de la dilution de la foi et de l'engagement au service de l'Église.

L'incroyance et la foi ne sont pas toujours ce qu'on croit. Souvent, sous l'apparence de l'incroyance il y a les germes de la foi et sous le masque de la foi – divers signes d'incroyance. Tout le monde reconnaît désormais que l'Europe est un continent sécularisé, profondément marqué par l'indifférentisme, au moins par rapport aux confessions traditionnelles et en dépit du revirement du sacré en de nouvelles formes moins habituelles et de la détente de l'athéisme combatif. On semble croire dans certains milieux que la Roumanie en fait exception et même qu'elle est capable d'offrir à l'Europe une nouvelle impulsion de spiritualité. Même si cette opinion est plutôt favorable, elle n'est pas entièrement réaliste. En fait, il y a bien de signes qui contredisent cette perspective. En dépit de la confiance dont les Roumains déclarent investir l'Église, les sondages montrent que l'appartenance des Roumains à l'institution ecclésiale est plutôt relative, la pratique étant simplement festive, en dépit de l'insistance de l'Église majoritaire (et non seulement) sur cet aspect de la vie de foi. Mais il est sûr que la pratique ne dit pas tout sur la religiosité... Dans ce sens, il est nécessaire d'affirmer que le contenu de la foi est lui aussi marqué par l'indifférence, la foi traditionnelle perdant de son intensité en faveur des superstitions et de diverses tendances syncrétiques. Partant de quelques données sociologiques, j'ai essayé de montrer qu'il vaudrait la peine que les représentants de l'Église prêtent attention à la consistance de la foi en vue d'une pastorale réaliste.

L'Église doit de même comprendre que, souvent, sa mission est rejetée plutôt à cause de raisons sociales que religieuses et qu'elle a sa part de responsabilité pour l'attitude négativiste qu'elle inspire, à cause de certaines barrières linguistiques, philosophiques, culturelles, etc. Malheureusement, trop souvent les fidèles et les représentants de l'Église considèrent celle-ci plutôt un bastion qui assure leur protection par rapport aux influences néfastes du monde, en manifestant réticence et crainte à l'égard des personnes qui visitent par hasard ou rarement la communauté. Ainsi, l'expérience montre souvent qu'au lieu que la communauté reçoive ouvertement les nouveaux venus, en les encourageant à persévérer dans leur recherche religieuse, les fidèles et même les pasteurs manifestent une attitude presque combative. Combien de jeunes n'ont entendu à la messe pascale (l'unique occasion où ils visitent encore la paroisse) des reproches concernant justement leur absence à la messe de dimanche. Combien de jeunes qui arrivent, plus ou moins conscients de ce qu'ils cherchent, dans un édifice de culte chrétien, habillés ou coiffés de façon extravagante n'ont-ils pas été rejetés au lieu d'être accueillis avec de l'amour. Il est évident qu'il serait idéal que la jeunesse visite les églises un peu plus souvent qu'une fois par an et que la décence est à préférer à l'indécence, mais les membres de l'Église ne devraient pas mettre les conventions et les préceptes devant le bien et la liberté de la personne humaine. Bien des chrétiens, tant

des laïques, que des personnes consacrées, pensent que les non-croyants sont leurs ennemis et que les institutions laïques sont sans exception condamnables. Les fidèles sont trop souvent tentés à séparer leur vie chrétienne de leur vie sociale, en limitant leurs relations d'amitié à la communauté de foi. L'Église de Roumanie semble souvent un château fort qui met à l'abri les croyants et moins une lumière pour ceux qui ne connaissent pas la foi. (RIDBR).

Abbéviation și bibliografie

Andreescu 2004: Gabriel Andreescu, Necesitatea și detaliile unei legi privind regimul cultelor și libertatea de conștiință (La nécessité et les détails d'une loi concernant le régime des cultes et la liberté de conscience), *Pași spre integrare. Religie și drepturile omului în România (Marchant vers l'intégration. Religion et droits de l'homme en Roumanie)*, Limes, Cluj-Napoca 2004, 111-120

Badin – Mihai 2000: Interviu realizat de Andrei Badin cu regele Mihai al României, Versoix, aprilie 2000 (Interview prise par Andrei Badin au roi Michel de Roumanie, Versoix, avril 2000), *Ziua (La journée)*, 5.05.2000, <http://www.cs.kent.edu/~amarcus/Mihai/romanian/agende/ro000508.html>

Băzu 2005: Marius Băzu, Ideea creștină în politica europeană și în cea românească (L'idée chrétienne en la politique européenne et celle roumaine), in *Un suflet pentru Europa. Dimensiunea religioasă a unui proiect politic (Une âme pour l'Europe. La dimension religieuse d'un projet politique)*, Anastasia, București 2005, 296-310

Bejan 2004: Sorin Bejan, *Misiunea Bisericii între obiceiuri și sfânta tradiție (La mission de l'Église entre les coutumes et la sainte tradition)*, Paideia, București 2004

Bogdan 2005: A. Bogdan, Presa hulită de Traian Băsescu, cu șaisprezece procente mai credibilă decât președinția (La presse dénigrée par Traian Basescu, de seize pourcents plus créditée que l'institution présidentielle), *Gândul (La pensée)* 24 (31.05.2005), http://www.gandul.info/2005-05-31/politic/presa_hulita_de_traian_basescu_cu_16_procente_mai_credibila_decat_presedintia

BOP-05.2005: Barometrul de opinie publică mai 2005 (Le baromètre de l'opinion publique du mai 2005), http://www.gallup.ro/romana/poll_ro/releases_ro/pr050530_ro/pr050530_ro.htm

BOP-05.2006: Barometrul de opinie publică mai 2006. Percepții despre mass-media (Le baromètre de l'opinion publique du mai 2006. Perception sur les médias), http://www.gallup.ro/romana/poll_ro/releases_ro/pr060705_ro/pr060705_ro.htm

BOPCP-05.2005: Barometrul de opinie publică mai 2005, caiet presă (Le baromètre de l'opinion publique du mai 2005, dossier pour les médias), http://www.gallup.ro/romana/poll_ro/releases_ro/pr050530_ro/pr050530_ro.htm

CEC: Catehismul Bisericii catolice (Le catéchisme de l'Église catholique), http://www.vatican.va/archive/ITA0014/___P7D.HTM

Charron 1990: A. Charron, Indifferenza religiosa, in *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella editrice, Assisi 1990

Codrescu 2002: Răzvan Codrescu, *Teologia sexelor și taina nunții. O introducere ortodoxă în antropologia conjugală (La théologie des sexes et le sacrement du mariage. Une introduction orthodoxe à l'anthropologie conjugale)*, Christiana, București 2002

Cottier 1978: Georges Cottier, I fondamenti dell'indifferenza una problematica di filosofia della religione, in *L'indifferenza religiosa*, Città Nuova editrice, Roma 1978

Cottier 1985: Georges Cottier, *Questions de la modernité*, FAC-Editions, Paris 1985

EBOPRC-12.2002: Eurobarometru de opinie publică, mediul rural, decembrie 2002, caiet (Eurobaromètre de l'opinion publique pour le milieu rural, décembre 2002, dossier), <http://www.osf.ro/ro/index.php?option=content&task=view&id=44&Itemid=64>

En première: În premieră pe țară, măicuța stareță Magdalena, publicitate (En première nationale, la mère supérieure Magdalena, publicité). *Adevărul de Cluj (La vérité de Cluj)*; (24.03.2006), <http://adevarul.cluj.astral.ro/arbiva/2006/03/24/p7-10.pdf>

Ferenț 1991: Eduard Ferentz, *Curs de teologie fundamentală. I. Teologia, știința mântuirii (Cours de théologie fondamentale. I. La théologie, science de la rédemption)*, Iași 1991

Flonta 2005: Mircea Flonta, Ce înseamnă să fii bun creștin? O privire critică asupra mentalității religioase în România de astăzi (Que signifie-t-il être un bon chrétien? Une perspective critique sur la mentalité religieuse dans la Roumanie actuelle), in *Religia și societatea civilă (La religion et la société civile)*, Paralela 45, Pitești 2005

Frunză 2005: Florin Frunză, Biserica ortodoxă română și laicizarea (L'Église orthodoxe roumaine et la laïcisation), in *Un suflet pentru Europa. Dimensiunea religioasă a unui proiect politic (Une âme pour l'Europe. La dimension religieuse d'un projet politique)*, Anastasia, București 2005, 274-295

Gallagher 1996: Michel Paul Gallagher, *Ajută necredinței mele (Soutiens ma faible foi)*, Ars Longa, Iași 1996

Intolérance: Intoleranță, discriminare și autoritarism în opinia publică, septembrie 2003 (Intolérance, discrimination et autoritarisme en l'opinion publique), septembrie 2003, http://www.gallup.ro/download/IPP-Gallup_CaietSondajExtremism-2003.pdf

Jean Paul II 1995: Jean Paul II, *Să trecem pragul speranței (Vaquons le seuil de l'espérance)*, Humanitas, București 1995

Jean Paul II 1999: Jean Paul II, *Planul lui Dumnezeu. Decalog pentru mileniul III (Le dessin de Dieu. Le décalogue du troisième millénaire)*, Editura Enciclopedică, București 1999

Kapsanis 2006: Gheorghios Kapsanis, Ortodoxia: speranța popoarelor Europei (L'orthodoxie: l'espérance des peuples de l'Europe), in *Identitate creștină și dialog în noul context european (Identité chrétienne et dialogue dans le nouveau contexte européen)*, Reîntregirea, Alba Iulia 2006, 245-253

Halman – Luijckx – van Zundert 2005: L. Halman – R. Luijckx – M. van Zundert 2005, *Atlas of European Values*, Tilburg University, Tilburg 2005

L'Église: Biserica se bucură în continuare de cea mai mare încredere din partea populației României (L'Église jouit encore de la plus grande confiance de la part de la population de Roumanie), http://www.crestinism-ortodox.ro/html/stiri/19_decembrie_2001.html

L'histoire: *Istoria secolului XX. III. În căutarea unei noi lumi, 1973 până în zilele noastre (L'histoire du XX^e siècle. III. À la recherche d'un nouveau monde, de 1973 jusqu'à nos jours)*, Editura All, București

La célèbre: Celebra și vestita maica Sofia. Publicitate (La célèbre et renommé mère Sofia, publicité), *Adevărul de Cluj (La vérité de Cluj)*, (21.03.2006), <http://adevarul.cluj.astral.ro/arbiva/2006/03/21/p7-10.pdf>

La Constitution: Constituția României 2003 (La Constitution de la Roumanie 2003), [http:// www.constitutia.ro/](http://www.constitutia.ro/)

Leu – Leu 2005: Interviu de Paul Leu cu Corneliu Leu (Interview prise par Paul Leu à Corneliu Leu), *Românul canadian* (Le Roumain canadien), 15 aprilie 2005, [http://www.romanul.ca/ NEW/ ROMANIAN/ OPINII/ Mar. Apr. 2005/ 15_ 04_ 2005. html](http://www.romanul.ca/NEW/ROMANIAN/OPINII/Mar.Apr.2005/15_04_2005.html)

Mărtincă 2002: Isidor Mărtincă, *Scheme de teologie fundamentală* (*Esquisses de théologie fondamentale*), Gramar, București 2002

Muscă 2005: Vasile Muscă, Asociații anarhiste și grupuri sataniste în Vrancea (Associations anarchistes et groupes satanistes en Vrancea), 26.06.2005, [http:// www.ziaruldevrancea.ro/ index.php?articol=2660, 26.06.2005](http://www.ziaruldevrancea.ro/index.php?articol=2660,26.06.2005)

Jemna: Dănuț Jemna, Criza creștinismului (La crise du christianisme), [http:// www.revistaperspective.ro/ crizacreștinismului.htm](http://www.revistaperspective.ro/crizacreștinismului.htm)

Jiménez Ortiz 1995: A. Jiménez Ortiz, *Un mondo senza fede*, ELLE DI CI, Leumann (Torino) 1995

Père Daniel: Părintele Daniel și măicuțele Gilda și Paraschiva transmit un mesaj... Publicitate (Père Daniel et les moniales Gilda et Paraschiva transmettent un message... Publicité), *Adevărul de Cluj* (*La vérité de Cluj*), (20.03.2006), [http:// adevarul.cluj.astral.ro/ arhiva/ 2006/ 03/ 20/ p7-10.pdf](http://adevarul.cluj.astral.ro/arhiva/2006/03/20/p7-10.pdf)

Piana 1995: G. Piana, Una tipologia sull'indifferenza, in *Un mondo senza fede*, ELLE DI CI, Leumann (Torino) 1995

RBOP-05.2005: Rezultatele Barometrului de opinie publică mai 2005 (Les résultats du baromètre de l'opinion publique du mai 2005), [http:// www.osf.ro/ ro/ index.php? option= content&task= view&id= 21&Itemid= 39](http://www.osf.ro/ro/index.php?option=content&task=view&id=21&Itemid=39)

RIDBR: Fragment din raportul Inima lui Dumnezeu bate pentru România (Fragment du rapport Le cœur de Dieu bat pour la Roumanie), [http://www.oci.ro/ Church_ Planting/ Reports/ biseric_i_ relevante. htm](http://www.oci.ro/Church_Planting/Reports/biserici_relevante.htm)

Ruse 2004: Liniana Ruse, În mai puțin de trei ani guvernul Năstase a pierdut jumătate din cota de încredere. Românii nu mai creditează în alb nici măcar armata (En moins de trois ans le gouvernement Nastase a perdu la moitié du taux de confiance. Les Roumains ne créditent plus en blanc pas même l'armée), *Adevărul* (*La vérité*), 4201 (05.01.2004), [http:// www.adevarulonline.ro/ arhiva/ 2004/ Ianuarie/ 676/ 65937/](http://www.adevarulonline.ro/arhiva/2004/Ianuarie/676/65937/)

SE 225: Special Eurobarometer 225. Social values, Science and Technology 2005. Report, [http:// europa.eu.int / comm/ public_ opinion/ archives/ ebs/ ebs_ 225_ report_ en.pdf](http://europa.eu.int/comm/public_opinion/archives/ebs/ebs_225_report_en.pdf)

Sondage: Sondaj de opinie despre credința creștină 4/ 212 (Sondage d'opinion sur la foi chrétienne). Știre. 18.12.2006, [http://www.catbolica.ro/ stiri/ show.asp?id= 12992# comentarii](http://www.catbolica.ro/stiri/show.asp?id=12992#comentarii)

Urse 2002: Laureana Urse 2002, Preocupările de timp liber ale românilor, în comparații internaționale (Les loisirs des Roumains en comparaisons internationales), [http:// www.iccv.ro/ romana/ revista/ realvit/ pdf/ cv 2002.1-4.a11.pdf](http://www.iccv.ro/romana/revista/realvit/pdf/cv2002.1-4.a11.pdf)

Fig. 1. L'Église, l'institution la plus créditée par les Roumains

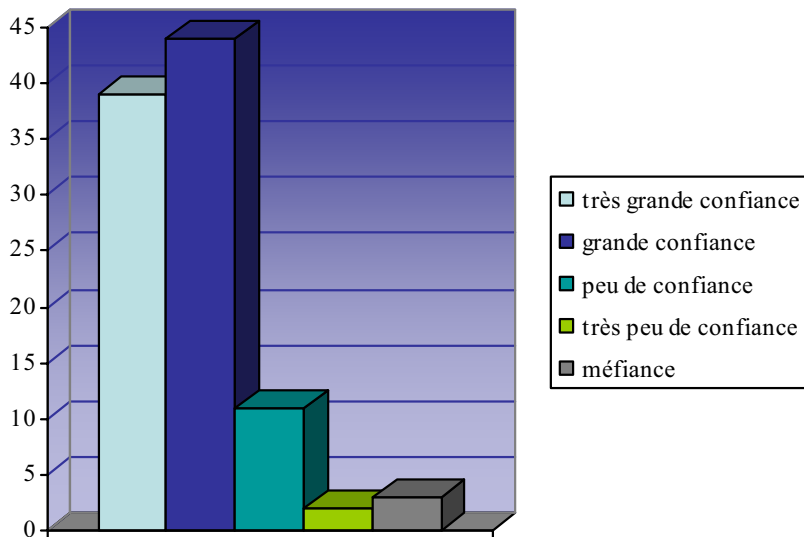


Fig. 2-3. Le sentiment d'appartenance à la communauté religieuse

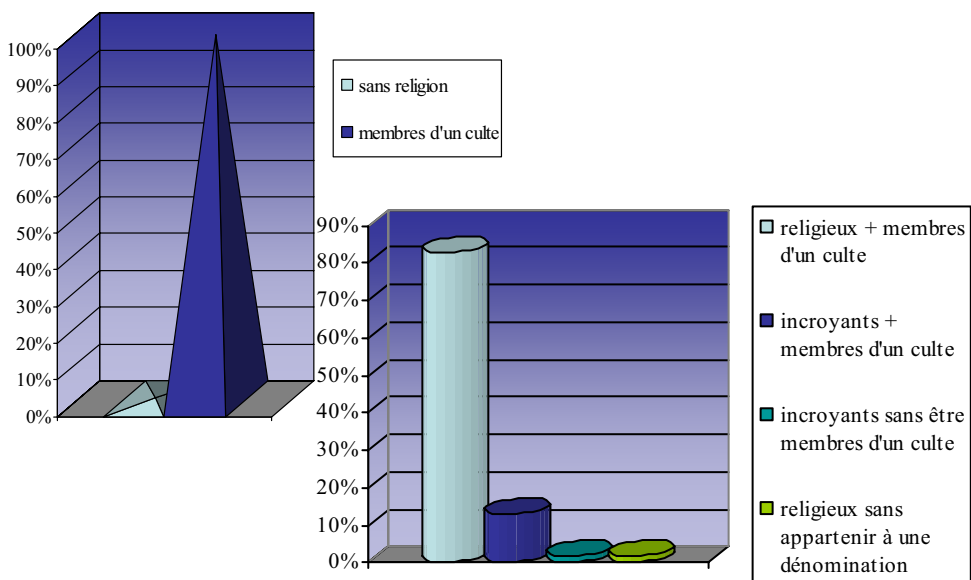


Fig. 4. L'adhésion à la communauté religieuse

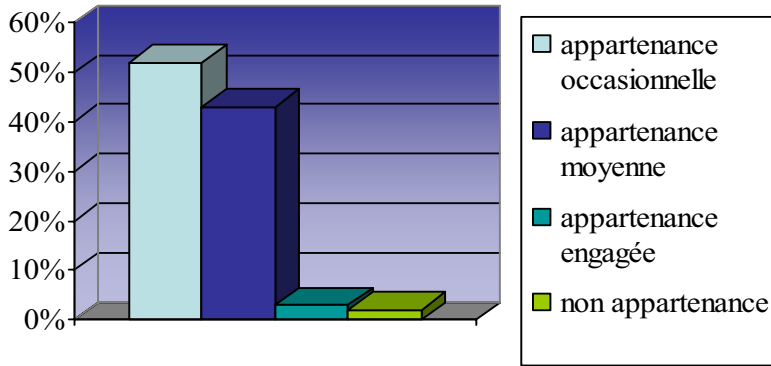


Fig 5. La pratique

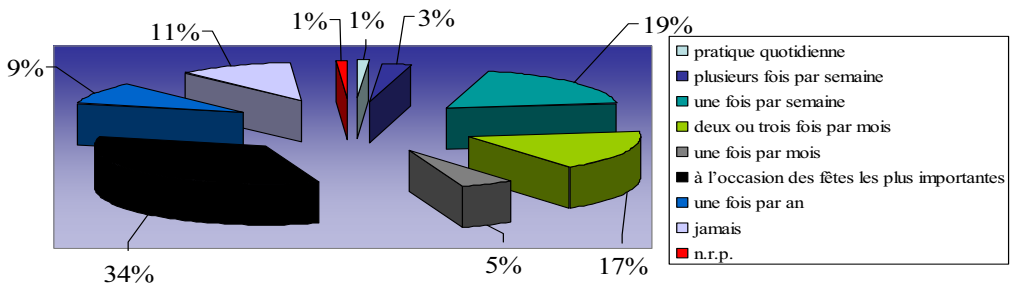
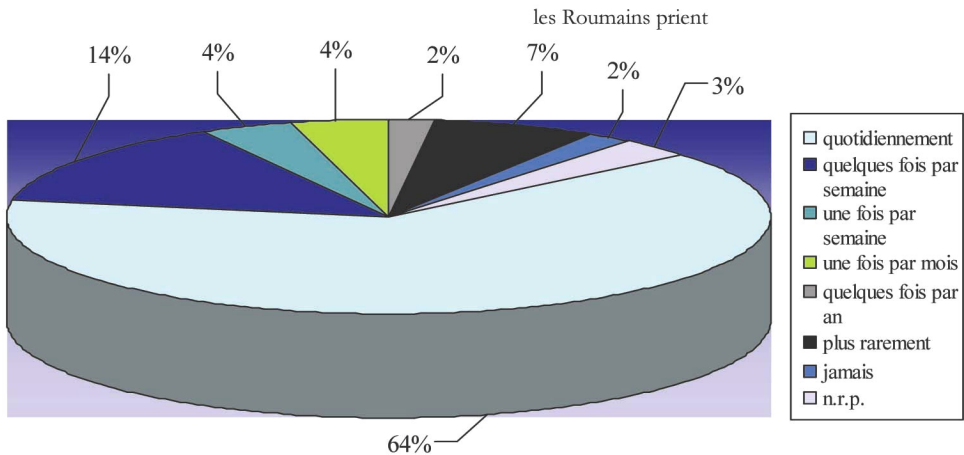


Fig. 6. La prière



POUR UNE CULTURE DE LA PAROLE: LA CONFÉRENCE DU PAPE BENOÎT XVI AU MONDE DE LA CULTURE À PARIS (12 SEPTEMBRE 2008)

Martin de la RONCIÈRE

REZUMAT: Pentru o cultură a Cuvântului: conferința papei Benedict al XVI-lea adresată reprezentanților culturii la Paris (12 septembrie 2008).

Din data de 12 septembrie până în 15 septembrie 2008, papa Benedict al XVI-lea a efectuat prima vizită apostolică în Franța, cu prilejul aniversării a o sută cincizeci de ani de la aparițiile Fecioarei Maria la Lourdes. Într-un discurs ținut la palatul prezidențial înaintea autorităților civile, papa a subliniat importanța creștinismului în cultura franceză: „Sădită de foarte timpuriu în țara dumneavoastră, Biserica a jucat un rol civilizator... Transmiterea culturii antice prin rețeaua de călugări, dascăli și copiiști, formarea inimilor și spiritelor întru iubirea față de cel sărac, întru sprijinirea celor mai necăjiți și prin fondarea a numeroase congregații religioase, contribuția creștinilor la consolidarea instituțiilor Galiei și mai apoi ale Franței fiind prea bine cunoscută...” Discursul adresat de papă reprezentanților culturii la Paris (oameni de litere, artiști, jurnaliști, profesori universitari) s-a constituit într-o veritabilă lecție de teologie, axată pe următoarele teme: căutarea lui Dumnezeu, Cuvânt și comunitate, Cuvânt și muzică, cultura muncii, necesitatea vestirii Cuvântului.

Mots clé: Parole, pape, culture, Benoît XVI, France, christianisme, foi, communauté, musique, Église.

Du 12 au 15 septembre dernier, le pape Benoît XVI a effectué sa première visite apostolique en France, pays auquel la tradition chrétienne attribue les titres de „fille aînée de l'Église” et d'„éducatrice des peuples”¹. Le motif premier de ce voyage était la célébration du 150^{ème} anniversaire des apparitions de la Vierge Marie à l'humble Bernadette Soubirous, à Lourdes. Cependant, vu l'importance de la capitale dans la vie sociale, politique et religieuse de la France, il convenait que le souverain pontife y fasse étape.

Au cours d'une interview donnée dans l'avion entre Rome et Paris, le pape avait tenu à témoigner de son attachement à la France et à la culture française: „J'aime la France, la grande culture française, les grandes cathédrales, le grand art français, la grande théologie... J'ai eu un contact très profond, très personnel et très enrichissant avec la grande culture théologique et philosophique de la France... C'est une culture

¹ Lors de sa première visite en France (30 mai-2 juin 1980), le pape Jean-Paul II, reprenant cette expression, avait posé ces questions restées célèbres: „France, fille aînée de l'Église, es-tu fidèle aux promesses de ton baptême? France, *fille aînée de l'Église et éducatrice des peuples*, es-tu fidèle, pour le bien de l'homme, à l'alliance avec la Sagesse éternelle?”

qui a réellement déterminé mon développement personnel, théologique, philosophique et humain.”²

Dès son premier discours, au palais présidentiel de l’Élysée, devant le président Sarkozy et les représentants des autorités civiles, le pape a souligné combien le christianisme a marqué l’histoire de France de son empreinte: „Implantée à une haute époque dans votre pays, l’Église y a joué un rôle civilisateur... Transmission de la culture antique par le biais des moines, professeurs ou copistes, formation des cœurs et des esprits à l’amour du pauvre, aide aux plus démunis par la fondation de nombreuses congrégations religieuses, la contribution des chrétiens à la mise en place des institutions de la Gaule, puis de la France, est trop connue pour que je m’y attarde longtemps.”

Quelques heures plus tard, Benoît XVI s’adressait à un parterre prestigieux, composé de représentants du monde de la culture – hommes de lettres, artistes, journalistes, universitaires etc. – sans compter quelques hommes politiques, dont les anciens présidents de la République Valéry Giscard d’Estaing (1974-1981) et Jacques Chirac (1995-2007) qui avaient pris place au premier rang³. Une telle rencontre était une première. Jamais en effet le pape Jean-Paul II, qui durant son pontificat avait visité sept fois la France, n’avait ainsi rencontré l’*intelligentsia*.⁴

Beaucoup s’attendaient à un discours sur la foi et la raison, thème favori du pape Ratzinger. Celui-ci a une fois de plus créé la surprise en choisissant comme thème de son intervention les origines de la théologie occidentale et les racines de la culture européenne, ce qui l’a amené à parler du monachisme.

On peut penser que le choix de ce thème a été guidé par le cadre dans lequel le pape prenait la parole. Il s’agit d’un bâtiment monastique construit au moyen-âge pour les jeunes moines cisterciens qui venaient faire des études de philosophie et de théologie dans la capitale. Par la volonté du regretté cardinal Lustiger⁵, cet édifice vient d’être entièrement restauré et le Collège des Bernardins – tel est son nom – est aujourd’hui, sous l’égide du diocèse de Paris, un centre de formation théologique en dialogue avec la culture contemporaine⁶.

Compte tenu du niveau intellectuel élevé de ses auditeurs, le pape, ancien professeur de théologie, a choisi de s’adresser à eux sur le registre d’un véritable cours magistral de haute tenue dont nous reprenons les idées-forces.

² Depuis 1992, Joseph Ratzinger est membre étranger de l’Académie des sciences morales et politiques, l’une des cinq académies (dont l’Académie Française) qui constituent le prestigieux Institut de France.

³ Il faut noter en outre la présence d’une importante délégation de musulmans.

⁴ Il est vrai qu’en juin 1980, au cours de sa première visite, il s’était rendu à l’UNESCO, où il avait prononcé un discours remarqué sur la culture.

⁵ Archevêque de Paris de 1981 à 2005, décédé en 2007.

⁶ Pour plus d’informations, on peut consulter le site internet www.collegedesbernardins.fr

Quærere Deum

D'emblée, le souverain pontife a proposé à ses auditeurs de réfléchir à la nature même du monachisme occidental. Il a souligné que si, au milieu des bouleversements de leur époque, les moines avaient préservé les trésors de la culture antique et élaboré peu à peu une culture nouvelle, c'était parce qu'ils étaient des chercheurs de Dieu:

„Dans l'effondrement de l'ordre ancien et des antiques certitudes, l'attitude de fond des moines était le *quærere Deum* – la recherche de Dieu. Au milieu de la confusion de ces temps où rien ne semblait résister, les moines désiraient la chose la plus importante: s'appliquer à trouver ce qui a de la valeur et demeure toujours, trouver la Vie elle-même.”⁷

Or, souligne le Pape, parce que Dieu s'est révélé par sa Parole, l'étude de la parole devient le chemin de la recherche de Dieu. D'où l'importance des sciences profanes, dans la mesure où elles permettent de mieux comprendre la Parole, d'où aussi le fait que la bibliothèque et l'école fassent partie intégrante du monastère.

Parole et communauté

Benoît XVI souligne ensuite comment la Parole donne naissance à une communauté: „La Parole ne nous conduit pas uniquement sur la voie d'une mystique individuelle mais elle nous introduit dans la communauté de ceux qui cheminent dans la foi.”

À ce point, on aurait pu s'attendre à ce que le pape nomme cette communauté des croyants: le peuple d'Israël ou l'Église. Mais en bon pédagogue, conscient de la grande diversité de croyances et de convictions de ses auditeurs, il préfère les amener à comprendre eux-mêmes la nécessité de cette communauté de foi. On reconnaît là le très grand respect des consciences qui caractérise Benoît XVI.

Parole et musique

La Parole de Dieu, remarque ensuite le pape-professeur, introduit l'homme dans un dialogue avec Dieu. Celui-ci fournit à l'homme les mots mêmes de la prière, tout spécialement dans les Psaumes. Les croyants, et particulièrement les moines, ont compris la nécessité du chant et de la musique pour porter les paroles de leur réponse à Dieu.

A ce propos, Benoît XVI souligne que le chant liturgique est à l'origine de toute la musique occidentale: „De cette exigence de parler avec Dieu et de le chanter avec les mots qu'Il a Lui-même donnés, est née la grande musique occidentale.”

Parole et interprétation

Au cœur de sa conférence, le pape théologien souligne que dans les saintes Écritures, la Parole de Dieu est exprimée dans le langage des hommes: „La Parole de Dieu nous parvient seulement à travers la parole humaine, à travers des paroles humaines, c'est-à-dire que Dieu nous parle seulement dans l'humanité des hommes, à travers leurs paroles et leur histoire.”

⁷ Cette citation et les suivantes sont extraites du Discours du pape Benoît XVI au monde de la culture (Paris Collège des Bernardins, 12 septembre 2008). Texte disponible sur le site internet suivant: http://vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/documents/

D'où l'importance cruciale de l'interprétation de cette parole, à propos de laquelle le saint-père évoque à nouveau la nécessité d'une communauté: „L'Écriture a besoin de l'interprétation, et elle a besoin de la communauté où elle s'est formée et où elle est vécue.”

La juste interprétation de l'Écriture se fait dans la reconnaissance de la pluralité des sens, ce qui exclut toute forme de fondamentalisme: „La Parole de Dieu n'est jamais simplement présente dans la seule littéralité du texte. Pour l'atteindre, il faut un dépassement et un processus de compréhension qui se laisse guider par le mouvement intérieur de l'ensemble des textes.”

S'appuyant sur ces paroles de saint Paul: „Le Seigneur, c'est l'Esprit, et là où l'Esprit du Seigneur est présent, là est la liberté” (2Co 3,17), Benoît XVI souligne combien le lien entre liberté et Esprit – à entendre comme l'Esprit du Christ – est caractéristique du monachisme et a façonné la culture occidentale. Il appelle notre génération à reconnaître que la liberté est limitée par le lien de l'intelligence et de l'amour, et lance ce sévère avertissement: „Si la culture européenne d'aujourd'hui comprenait désormais la liberté comme l'absence totale de liens, cela serait fatal et favoriserait inévitablement le fanatisme et l'arbitraire.”

La culture du travail

Le pape remarque ensuite que, dans la lignée de la tradition juive, où les rabbins travaillaient de leurs mains pour assurer leur subsistance, le monachisme a intégré comme une composante essentielle le travail manuel, le regardant non comme une occupation dégradante mais comme une participation à l'œuvre créatrice de Dieu. Cette conception très noble du travail a profondément marqué la culture européenne: „Sans cette culture du travail qui, avec la culture de la parole, constitue le monachisme, le développement de l'Europe, son ethos et sa conception du monde sont impensables.”

La nécessité de l'annonce de la Parole

Puisque, par sa Parole, Dieu vient à la rencontre de l'homme pour lui permettre d'aller lui-même à sa rencontre, l'annonce de cette Parole est nécessaire, elle est pour le chrétien une nécessité intrinsèque dérivant de la nature de sa foi.

Rappelant comment, devant l'Aréopage, saint Paul avait annoncé Celui que les Athéniens vénéraient sans le connaître (cf. Ac 17,23), le pape conclut son cours magistral en soulignant que, derrière l'apparente absence de Dieu dans la culture contemporaine, la question de Dieu est présente, et en affirmant: „*Quarere Deum*, chercher Dieu et se laisser trouver par Lui: cela n'est pas moins nécessaire aujourd'hui que par le passé. Une culture positiviste, qui renverrait dans le domaine subjectif, comme non scientifique, la question concernant Dieu, serait la capitulation de la raison, le renoncement à ses possibilités les plus élevées et donc un échec de l'humanisme, dont les conséquences ne pourraient être que graves. Ce qui a fondé la culture de l'Europe, la recherche de Dieu et la disponibilité à L'écouter demeure aujourd'hui encore le fondement de toute culture véritable.”

Par de telles paroles, Benoît XVI, sans le dire, remet radicalement en cause la „laïcité à la française”, selon laquelle la religion est une affaire strictement privée. Il est

vrai que le président Sarkozy, s'adressant quelques heures plus tôt à son hôte du Vatican, appelait à une „laïcité ouverte”, une „laïcité positive”, qui permette aux religions, et en particulier au christianisme, de s'exprimer dans l'espace public: „Les religions, et notamment la religion chrétienne avec laquelle nous partageons une longue histoire, sont des patrimoines vivants de réflexion et de pensée pas seulement sur Dieu mais aussi sur l'homme, sur la société. Ce serait une folie de nous en priver, tout simplement une faute contre la culture et contre la pensée.”

Perspectives d'avenir

La conférence historique de Benoît XVI au Collège des Bernardins pourrait marquer le début d'une nouvelle ère pour la société française. Alors que les idéologies, triomphantes en mai 68, ont profondément déçu, alors que le libéralisme laisse l'homme sans idéal, on peut penser que les générations montantes se remettront à chercher ce Dieu que leurs pères ont abandonné. Encore faut-il, pour que cette quête de Dieu ne s'égare pas, que la Parole de Dieu soit annoncée par des hommes et des femmes qui, répondant à l'appel de Dieu, choisissent de lui consacrer entièrement leur vie dans le célibat, à l'instar des moines qui ont forgé la culture européenne. C'est pourquoi, au cours de sa visite en France, le pape Benoît XVI a multiplié les appels aux vocations sacerdotales et religieuses. Le lendemain du discours au monde de la culture, au cours de la messe célébrée au cœur de Paris, sur l'esplanade des Invalides, il lançait: „N'ayez pas peur de donner votre vie au Christ! Rien ne remplacera jamais le ministère des prêtres au cœur de l'Église! Chers jeunes ou moins jeunes qui m'écoutez, ne laissez pas l'appel du Christ sans réponse.”

Epilogue

Nous pensons que la société roumaine d'aujourd'hui, où le sens de Dieu reste vif et où la religion chrétienne, dans la diversité de ses expressions, occupe une place importante, est mieux préparée que la société française à être le lieu où s'élabore une culture d'inspiration chrétienne. Encore faut-il que les Roumains aient confiance en leurs propres capacités créatrices et ne cherchent pas à imiter servilement l'Occident.

Discours du pape Benoît XVI au collège des Bernardins à l'occasion de sa rencontre avec le monde de la culture Paris, le vendredi 12 septembre 2008

[Monsieur le cardinal,
Madame le ministre de la culture,
Monsieur le maire,
Monsieur le chancelier de l'Institut,
Chers amis,

Merci, monsieur le cardinal, pour vos aimables paroles. Nous nous trouvons dans un lieu historique, lieu édifié par les fils de saint Bernard de Clairvaux et que votre prédécesseur, le regretté cardinal Jean-Marie Lustiger, a voulu comme un centre de dialogue de la Sagesse chrétienne avec les courants culturels intellectuels et

artistiques de votre société. Je salue particulièrement madame le ministre de la culture qui représente le gouvernement, ainsi que messieurs Giscard d'Estaing et Chirac. J'adresse également mes salutations aux ministres présents, aux représentants de l'Unesco, à monsieur le maire de Paris et à toutes les autorités. Je ne veux pas oublier mes collègues de l'Institut de France qui savent ma considération et je désire remercier le prince de Broglie de ses paroles cordiales. Nous nous reverrons demain matin. Je remercie les délégués de la communauté musulmane française d'avoir accepté de participer à cette rencontre; je leur adresse mes vœux les meilleurs en ce temps du ramadan. Mes salutations chaleureuses vont maintenant tout naturellement vers l'ensemble du monde multiforme de la culture que vous représentez si dignement, chers invités.]

J'aimerais vous parler ce soir des origines de la théologie occidentale et des racines de la culture européenne. J'ai mentionné en ouverture que le lieu où nous nous trouvons était emblématique. Il est lié à la culture monastique. De jeunes moines ont ici vécu pour s'initier profondément à leur vocation et pour bien vivre leur mission. Ce lieu évoque-t-il pour nous encore quelque chose ou n'y rencontrons-nous qu'un monde désormais révolu? Pour pouvoir répondre, nous devons réfléchir un instant sur la nature même du monachisme occidental. De quoi s'agissait-il alors? En considérant les fruits historiques du monachisme, nous pouvons dire qu'au cours de la grande fracture culturelle, provoquée par la migration des peuples et par la formation des nouveaux ordres étatiques, les monastères furent des espaces où survécurent les trésors de l'antique culture et où, en puisant à ces derniers, se forma petit à petit une culture nouvelle. Comment cela s'est-il passé? Quelle était la motivation des personnes qui se réunissaient en ces lieux? Quelles étaient leurs désirs? Comment ont-elles vécu?

Avant toute chose, il faut reconnaître avec beaucoup de réalisme que leur volonté n'était pas de créer une culture nouvelle ni de conserver une culture du passé. Leur motivation était beaucoup plus simple. Leur objectif était de chercher Dieu, *quaerere Deum*. Au milieu de la confusion de ces temps où rien ne semblait résister, les moines désiraient la chose la plus importante: s'appliquer à trouver ce qui a de la valeur et demeure toujours, trouver la Vie elle-même. Ils étaient à la recherche de Dieu. Des choses secondaires, ils voulaient passer aux réalités essentielles, à ce qui, seul, est vraiment important et sûr. On dit que leur être était tendu vers l'„eschatologie”. Mais cela ne doit pas être compris au sens chronologique du terme – comme s'ils vivaient les yeux tournés vers la fin du monde ou vers leur propre mort – mais au sens existentiel: derrière le provisoire, ils cherchaient le définitif. *Quaerere Deum*: comme ils étaient chrétiens, il ne s'agissait pas d'une aventure dans un désert sans chemin, d'une recherche dans l'obscurité absolue. Dieu lui-même a placé des bornes milliaires, mieux, il a aplani la voie, et leur tâche consistait à la trouver et à la suivre. Cette voie était sa Parole qui, dans les livres des Saintes Écritures, était offerte aux hommes. La recherche de Dieu requiert donc, intrinsèquement, une culture de la parole, ou, comme le disait Dom Jean Leclercq (1): eschatologie et grammaire sont dans le monachisme occidental indissociables l'une de l'autre (cf. *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, p. 14). Le désir de Dieu comprend l'amour des lettres, l'amour de la

parole, son exploration dans toutes ses dimensions. Puisque dans la parole biblique Dieu est en chemin vers nous et nous vers Lui, ils devaient apprendre à pénétrer le secret de la langue, à la comprendre dans sa structure et dans ses usages. Ainsi, en raison même de la recherche de Dieu, les sciences profanes, qui nous indiquent les chemins vers la langue, devenaient importantes. La bibliothèque faisait, à ce titre, partie intégrante du monastère tout comme l'école. Ces deux lieux ouvraient concrètement un chemin vers la parole. Saint Benoît appelle le monastère une *dominici servitii schola*, une école du service du Seigneur. L'école et la bibliothèque assuraient la formation de la raison et l'*eruditio*, sur la base de laquelle l'homme apprend à percevoir, au milieu des paroles, la Parole.

Pour avoir une vision d'ensemble de cette culture de la parole liée à la recherche de Dieu, nous devons faire un pas supplémentaire. La Parole qui ouvre le chemin de la recherche de Dieu et qui est elle-même ce chemin est une Parole qui donne naissance à une communauté. Elle remue certes jusqu'au fond d'elle-même chaque personne en particulier (cf. Ac 2, 37). Grégoire le Grand décrit cela comme une douleur forte et inattendue qui secoue notre âme somnolente et nous réveille pour nous rendre attentifs à Dieu (cf. Leclercq, *ibid.*, p. 35). Mais elle nous rend aussi attentifs les uns aux autres. La Parole ne conduit pas uniquement sur la voie d'une mystique individuelle, mais elle nous introduit dans la communauté de tous ceux qui cheminent dans la foi. C'est pourquoi il faut non seulement réfléchir sur la Parole, mais également la lire de façon juste. Tout comme à l'école rabbinique, chez les moines, la lecture accomplie par l'un d'eux est également un acte corporel. „Le plus souvent, quand *legere et lectio* sont employés sans spécification, ils désignent une activité qui, comme le chant et l'écriture, occupe tout le corps et tout l'esprit”, dit à ce propos Dom Leclercq (*ibid.*, p. 21).

Il y a encore un autre pas à faire. La Parole de Dieu elle-même nous introduit dans un dialogue avec Lui. Le Dieu qui parle dans la Bible nous enseigne comment nous pouvons Lui parler. En particulier, dans le Livre des psaumes, il nous donne les mots avec lesquels nous pouvons nous adresser à Lui. Dans ce dialogue, nous Lui présentons notre vie, avec ses hauts et ses bas, et nous la transformons en un mouvement vers Lui. Les psaumes contiennent en plusieurs endroits des instructions sur la façon dont ils doivent être chantés et accompagnés par des instruments musicaux. Pour prier sur la base de la Parole de Dieu, la seule labialisation ne suffit pas, la musique est nécessaire. Deux chants de la liturgie chrétienne dérivent de textes bibliques qui les placent sur les lèvres des Anges: le *Gloria* qui est chanté une première fois par les anges à la naissance de Jésus, et le *Sanctus* qui, selon Isaïe 6, est l'acclamation des séraphins qui se tiennent dans la proximité immédiate de Dieu. Sous ce jour, la Liturgie chrétienne est une invitation à chanter avec les anges et à donner à la parole sa plus haute fonction. À ce sujet, écoutons encore une fois Jean Leclercq: „Les moines devaient trouver des accents qui traduisent le consentement de l'homme racheté aux mystères qu'il célèbre: les quelques chapiteaux de Cluny qui nous aient été conservés montrent les symboles christologiques des divers tons du chant” (cf. *ibid.*, p. 229).

Pour saint Benoît, la règle déterminante de la prière et du chant des moines est la parole du Psaume: *Coram angelis psallam Tibi, Domine* – en présence des anges, je veux te chanter, Seigneur (cf. 138,1). Se trouve ici exprimée la conscience de chanter, dans la prière communautaire, en présence de toute la cour céleste, et donc d'être soumis à la mesure suprême: prier et chanter pour s'unir à la musique des esprits sublimes qui étaient considérés comme les auteurs de l'harmonie du cosmos, de la musique des sphères. Les moines, par leurs prières et leurs chants, doivent correspondre à la grandeur de la Parole qui leur est confiée, à son impératif de réelle beauté. De cette exigence capitale de parler avec Dieu et de le chanter avec les mots qu'Il a Lui-même donnés est née la grande musique occidentale. Ce n'était pas là l'œuvre d'une „créativité” personnelle où l'individu, prenant comme critère essentiel la représentation de son propre moi, s'érige un monument à lui-même. Il s'agissait plutôt de reconnaître attentivement avec les „oreilles du cœur” les lois constitutives de l'harmonie musicale de la création, les formes essentielles de la musique émise par le Créateur dans le monde et en l'homme, et d'inventer une musique digne de Dieu qui soit, en même temps, authentiquement digne de l'homme et qui proclame hautement cette dignité.

Enfin, pour s'efforcer de saisir cette culture monastique occidentale de la parole, qui s'est développée à partir de la quête intérieure de Dieu, il faut au moins faire une brève allusion à la particularité du livre ou des livres par lesquels cette Parole est parvenue jusqu'aux moines. Vue sous un aspect purement historique ou littéraire, la Bible n'est pas un simple livre, mais un recueil de textes littéraires dont la rédaction s'étend sur plus d'un millénaire et dont les différents livres ne sont pas facilement repérables comme constituant un *corpus* unifié. Au contraire, des tensions visibles existent entre eux. C'est déjà le cas dans la Bible d'Israël, que nous, chrétiens, appelons l'Ancien Testament. Ça l'est plus encore quand nous, chrétiens, lions le Nouveau Testament et ses écrits à la Bible d'Israël en l'interprétant comme chemin vers le Christ. Avec raison, dans le Nouveau Testament, la Bible n'est pas de façon habituelle appelée „l'Écriture” mais „les Écritures” qui, cependant, seront ensuite considérées dans leur ensemble comme l'unique Parole de Dieu qui nous est adressée. Ce pluriel souligne déjà clairement que la Parole de Dieu nous parvient seulement à travers la parole humaine, à travers des paroles humaines, c'est-à-dire que Dieu nous parle seulement dans l'humanité des hommes, et à travers leurs paroles et leur histoire. Cela signifie, ensuite, que l'aspect divin de la Parole et des paroles n'est pas immédiatement perceptible. Pour le dire de façon moderne: l'unité des livres bibliques et le caractère divin de leurs paroles ne sont pas saisissables d'un point de vue purement historique. L'élément historique se présente dans le multiple et l'humain. Ce qui explique la formulation d'un distique médiéval qui, à première vue, apparaît déconcertant: *Littera gesta docet – quid credas allegoria...* (cf. Augustin de Dacie, *Rotulus pugillaris*, I). La lettre enseigne les faits; l'allégorie ce qu'il faut croire, c'est-à-dire l'interprétation christologique et pneumatique.

Nous pouvons exprimer tout cela d'une manière plus simple: l'Écriture a besoin de l'interprétation, et elle a besoin de la communauté où elle s'est formée et où elle est

vécue. En elle seulement, elle a son unité et, en elle, se révèle le sens qui unifie le tout. Dit sous une autre forme: il existe des dimensions du sens de la Parole et des paroles qui se découvrent uniquement dans la communion vécue de cette Parole qui crée l'histoire. À travers la perception croissante de la pluralité de ses sens, la Parole n'est pas dévalorisée, mais elle apparaît, au contraire, dans toute sa grandeur et sa dignité. C'est pourquoi le Catéchisme de l'Église catholique peut affirmer avec raison que le christianisme n'est pas au sens classique seulement une religion du livre (cf. n. 108). Le christianisme perçoit dans les paroles la Parole, le *Logos* lui-même, qui déploie son mystère à travers cette multiplicité. Cette structure particulière de la Bible est un défi toujours nouveau posé à chaque génération. Selon sa nature, elle exclut tout ce qu'on appelle aujourd'hui „fondamentalisme”. La Parole de Dieu, en effet, n'est jamais simplement présente dans la seule littéralité du texte. Pour l'atteindre, il faut un dépassement et un processus de compréhension qui se laisse guider par le mouvement intérieur de l'ensemble des textes et, à partir de là, doit devenir également un processus vital. Ce n'est que dans l'unité dynamique de leur ensemble que les nombreux livres ne forment qu'un Livre. La Parole de Dieu et son action dans le monde se révèlent dans la parole et dans l'histoire humaines.

Le caractère crucial de ce thème est éclairé par les écrits de saint Paul. Il a exprimé de manière radicale ce que signifient le dépassement de la lettre et sa compréhension holistique, dans la phrase: „La lettre tue, mais l'Esprit donne la vie” (2 Co 3, 6). Et encore: „Là où est l'Esprit..., là est la liberté” (2Co 3,17). Toutefois, la grandeur et l'ampleur de cette perception de la Parole biblique ne peut se comprendre que si l'on écoute saint Paul jusqu'au bout, en apprenant que cet Esprit libérateur a un nom et que, de ce fait, la liberté a une mesure intérieure: „Le Seigneur, c'est l'Esprit, et là où l'Esprit du Seigneur est présent, là est la liberté” (2Co 3,17). L'Esprit qui rend libre ne se laisse pas réduire à l'idée ou à la vision personnelle de celui qui interprète. L'Esprit est Christ, et le Christ est le Seigneur qui nous montre le chemin. Avec cette parole sur l'Esprit et sur la liberté, un vaste horizon s'ouvre, mais en même temps, une limite claire est mise à l'arbitraire et à la subjectivité, limite qui oblige fortement l'individu tout comme la communauté et noue un lien supérieur à celui de la lettre du texte: le lien de l'intelligence et de l'amour. Cette tension entre le lien et la liberté, qui va bien au-delà du problème littéraire de l'interprétation de l'Écriture, a déterminé aussi la pensée et l'œuvre du monachisme et a profondément modelé la culture occidentale. Cette tension se présente à nouveau à notre génération comme un défi face aux deux pôles que sont, d'un côté, l'arbitraire subjectif, de l'autre, le fanatisme fondamentaliste. Si la culture européenne d'aujourd'hui comprenait désormais la liberté comme l'absence totale de liens, cela serait fatal et favoriserait inévitablement le fanatisme et l'arbitraire. L'absence de liens et l'arbitraire ne sont pas la liberté, mais sa destruction.

En considérant „l'école du service du Seigneur” – comme Benoît appelait le monachisme – nous avons jusque-là porté notre attention prioritairement sur son orientation vers la parole, vers l'„*ora*”. Et, de fait, c'est à partir de là que se détermine l'ensemble de la vie monastique. Mais notre réflexion resterait incomplète si nous ne

fixions pas aussi notre regard, au moins brièvement, sur la deuxième composante du monachisme, désignée par le terme „*labora*”. Dans le monde grec, le travail physique était considéré comme l’œuvre des esclaves. Le sage, l’homme vraiment libre, se consacrait uniquement aux choses de l’esprit; il abandonnait le travail physique, considéré comme une réalité inférieure, à ces hommes qui n’étaient pas supposés atteindre cette existence supérieure, celle de l’esprit. La tradition juive était très différente: tous les grands rabbins exerçaient parallèlement un métier artisanal. Paul, comme rabbi puis comme héraut de l’Évangile aux gentils, était un fabricant de tentes et il gagnait sa vie par le travail de ses mains. Il n’était pas une exception, mais il se situait dans la tradition commune du rabbinisme. Le monachisme chrétien a accueilli cette tradition: le travail manuel en est un élément constitutif. Dans sa *Regula*, Benoît ne parle pas au sens strict de l’école, même si l’enseignement et l’apprentissage – comme nous l’avons vu – étaient acquis dans les faits; en revanche, il parle explicitement du travail (cf. chap. 48). Augustin avait fait de même en consacrant au travail des moines un livre particulier. Les chrétiens, s’inscrivant dans la tradition pratiquée depuis longtemps par le judaïsme, devaient, en outre, se sentir interpellés par la parole de Jésus dans l’Évangile de Jean, où il défendait son action le jour du sabbat: „Mon Père (...) est toujours à l’œuvre, et moi aussi je suis à l’œuvre” (5,17). Le monde gréco-romain ne connaissait aucun Dieu Créateur. La divinité suprême selon leur vision ne pouvait pas, pour ainsi dire, se salir les mains par la création de la matière. L’„ordonnement” du monde était le fait du démiurge, une divinité subordonnée. Le Dieu de la Bible est bien différent: Lui, l’Un, le Dieu vivant et vrai, est également le Créateur. Dieu travaille, Il continue d’œuvrer dans et sur l’histoire des hommes. Et dans le Christ, Il entre comme personne dans l’enfantement laborieux de l’histoire. „Mon Père est toujours à l’œuvre et moi aussi je suis à l’œuvre.” Dieu Lui-même est le Créateur du monde, et la création n’est pas encore achevée. Dieu travaille! C’est ainsi que le travail des hommes devait apparaître comme une expression particulière de leur ressemblance avec Dieu qui rend l’homme participant à l’œuvre créatrice de Dieu dans le monde. Sans cette culture du travail qui, avec la culture de la parole, constitue le monachisme, le développement de l’Europe, son ethos et sa conception du monde sont impensables. L’originalité de cet ethos devrait cependant faire comprendre que le travail et la détermination de l’histoire par l’homme sont une collaboration avec le Créateur, qui ont en Lui leur mesure. Là où cette mesure vient à manquer et là où l’homme s’élève lui-même au rang de créateur déiforme, la transformation du monde peut facilement aboutir à sa destruction.

Nous sommes partis de l’observation que, dans l’effondrement de l’ordre ancien et des antiques certitudes, l’attitude de fond des moines était le *quaerere Deum* – se mettre à la recherche de Dieu. C’est là, pourrions-nous dire, l’attitude vraiment philosophique: regarder au-delà des réalités pénultièmes et se mettre à la recherche des réalités ultimes qui sont vraies. Celui qui devenait moine s’engageait sur un chemin élevé et long, il était néanmoins déjà en possession de la direction: la Parole de la Bible dans laquelle il écoutait Dieu parler. Dès lors, il devait s’efforcer de Le comprendre pour pouvoir aller à Lui. Ainsi, le cheminement des moines, tout en restant impossible

à évaluer dans sa progression, s'effectuait au cœur de la Parole reçue. La quête des moines comprend déjà en soi, dans une certaine mesure, sa résolution. Pour que cette recherche soit possible, il est nécessaire qu'il existe dans un premier temps un mouvement intérieur qui suscite non seulement la volonté de chercher, mais qui rende aussi crédible le fait que dans cette Parole se trouve un chemin de vie, un chemin de vie sur lequel Dieu va à la rencontre de l'homme pour lui permettre de venir à Sa rencontre. En d'autres termes, l'annonce de la Parole est nécessaire. Elle s'adresse à l'homme et forge en lui une conviction qui peut devenir vie. Afin que s'ouvre un chemin au cœur de la parole biblique en tant que Parole de Dieu, cette même Parole doit d'abord être annoncée ouvertement. L'expression classique de la nécessité pour la foi chrétienne de se rendre communicable aux autres se résume dans une phrase de la première lettre de Pierre, que la théologie médiévale regardait comme le fondement biblique du travail des théologiens: „Vous devez toujours être prêts à vous expliquer devant tous ceux qui vous demandent de rendre compte (*logos*) de l'espérance qui est en vous” (3,15). (*Logos* doit devenir apologie, la Parole doit devenir réponse). De fait, les chrétiens de l'Église naissante ne considéraient pas leur annonce missionnaire comme une propagande qui devait servir à augmenter l'importance de leur groupe, mais comme une nécessité intrinsèque qui dérivait de la nature de leur foi. Le Dieu en qui ils croyaient était le Dieu de tous, le Dieu Un et Vrai qui s'était fait connaître au cours de l'histoire d'Israël et, finalement, à travers son Fils, apportant ainsi la réponse qui concernait tous les hommes et que, au plus profond d'eux-mêmes, tous attendent. L'universalité de Dieu et l'universalité de la raison ouverte à Lui constituaient pour eux la motivation et, à la fois, le devoir de l'annonce. Pour eux, la foi ne dépendait pas des habitudes culturelles, qui sont diverses selon les peuples, mais relevait du domaine de la vérité qui concerne, de manière égale, tous les hommes.

Le schéma fondamental de l'annonce chrétienne *ad extra* – aux hommes qui, par leurs questionnements, sont en recherche – se dessine dans le discours de saint Paul à l'Aréopage. N'oublions pas qu'à cette époque, l'Aréopage n'était pas une sorte d'académie où les esprits les plus savants se rencontraient pour discuter sur les sujets les plus élevés, mais un tribunal qui était compétent en matière de religion et qui devait s'opposer à l'intrusion de religions étrangères. C'est précisément ce dont on accuse Paul: „On dirait un prêcheur de divinités étrangères” (Ac 17,18). Ce à quoi Paul réplique: „J'ai trouvé chez vous un autel portant cette inscription: „Au dieu inconnu”. Or, ce que vous vénerez sans le connaître, je viens vous l'annoncer” (cf. 17,23). Paul n'annonce pas des dieux inconnus. Il annonce Celui que les hommes ignorent et pourtant connaissent: l'Inconnu-Connu. C'est Celui qu'ils cherchent, et dont, au fond, ils ont connaissance et qui est cependant l'Inconnu et l'Inconnaissable. Au plus profond, la pensée et le sentiment humains savent de quelque manière que Dieu doit exister et qu'à l'origine de toutes choses, il doit y avoir non pas l'irrationalité, mais la Raison créatrice, non pas le hasard aveugle, mais la liberté. Toutefois, bien que tous les hommes le sachent d'une certaine façon – comme Paul le souligne dans la Lettre aux Romains (1,21) – cette connaissance demeure ambiguë: un Dieu seulement pensé et élaboré par l'esprit humain n'est pas le vrai Dieu. Si Lui ne se montre pas, quoi que

nous fassions, nous ne parvenons pas pleinement jusqu'à Lui. La nouveauté de l'annonce chrétienne c'est la possibilité de dire maintenant à tous les peuples: Il s'est montré, Lui personnellement. Et à présent, le chemin qui mène à Lui est ouvert. La nouveauté de l'annonce chrétienne réside en un fait: Dieu s'est révélé. Ce n'est pas un fait nu mais un fait qui, lui-même, est *Logos* – présence de la Raison éternelle dans notre chair. *Verbum caro factum est* (Jn 1,14): il en est vraiment ainsi en réalité, à présent, le *Logos* est là, le Logos est présent au milieu de nous. C'est un fait rationnel. Cependant, l'humilité de la raison sera toujours nécessaire pour pouvoir l'accueillir. Il faut l'humilité de l'homme pour répondre à l'humilité de Dieu.

Sous de nombreux aspects, la situation actuelle est différente de celle que Paul a rencontrée à Athènes, mais, tout en étant différente, elle est aussi, en de nombreux points, très analogue. Nos villes ne sont plus remplies d'autels et d'images représentant de multiples divinités. Pour beaucoup, Dieu est vraiment devenu le grand Inconnu. Malgré tout, comme jadis où derrière les nombreuses représentations des dieux était cachée et présente la question du Dieu inconnu, de même, aujourd'hui, l'actuelle absence de Dieu est aussi tacitement hantée par la question qui Le concerne. *Quaerere Deum* – chercher Dieu et se laisser trouver par Lui: cela n'est pas moins nécessaire aujourd'hui que par le passé. Une culture purement positiviste, qui renverrait dans le domaine subjectif, comme non scientifique, la question concernant Dieu, serait la capitulation de la raison, le renoncement à ses possibilités les plus élevées et donc un échec de l'humanisme, dont les conséquences ne pourraient être que graves. Ce qui a fondé la culture de l'Europe, la recherche de Dieu et la disponibilité à L'écouter, demeure aujourd'hui encore le fondement de toute culture véritable.

MAGISTERIUL BISERICII ȘI PROBLEMA HIROTONIRII FEMEII

Victoria BOLFĂ-OTIC (sr. Veridiana, OSBM)

RIASSUNTO: Il magistero della Chiesa ed il problema del sacerdozio femminile. La questione dell'impossibilità per le donne di accedere al ministero sacerdotale è stato ripetutamente proposta negli ultimi anni. Una verità posseduta pacificamente nella Chiesa durante i secoli si è trovata sottomessa a forte discussione, perché sembrava incompatibile con le idee dell'uguaglianza e della pari dignità dell'uomo e della donna, entrate nella mentalità dei nostri contemporanei dopo il concilio Vaticano II. Il fatto che Cristo abbia scelto soltanto uomini per il ministero apostolico e la prassi ininterrotta della Chiesa di ordinare solo uomini costituiscono le ragioni decisive che hanno portato il magistero a ribadire con forza la posizione tradizionale. Questa è la ragione definitiva che a spinto Giovanni Paolo II a dichiarare che la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli della Chiesa. Restando fermo questo principio fondamentale, rimane sempre aperto davanti a noi il compito di approfondire sempre di più i motivi per cui la Chiesa non ha la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale.

Parole chiave: diaconato, diaconia, donna, femminismo, sacerdozio, consecrazione, *Inter insigniores*, magistero, *persona Christi*.

I. Dezbateri asupra hirotonirii femeii după conciliul Vatican II

Este ușor de constatat că după conciliul Vatican II s-a schimbat gândirea despre locul și misiunea femeii în Biserică. Au apărut mișcări care au cerut insistent hirotonirea femeii, mai mult ca o revendicare a considerării și plasării femeii într-un statut de inferioritate de-a lungul istoriei. Deseori au fost reluate cuvintele papei Ioan al XXIII-lea din enciclica *Pacem in terris*, „femeia semn al timpurilor”, fiind inserate în dorința de emancipare a femeii. De multe ori se pare că cererea sacerdoțiului ministerial constituie punctul în care se concentrează toată problema feminină, care de fapt este cu mult mai vastă, fiind vorba despre locul și rolul femeii în Biserică¹. Este o perioadă în care se fac multe contestații la argumentele teologiei tradiționale care excludea femeia de la ministerul sacru.

Dintr-o analiză a literaturii din această perioadă, reiese o repetiție a argumentelor celor care cer sacerdoțiul pentru femei. La nivel general se poate constata că dezbaterile despre hirotonirea femeii nu este egală în toate arile ecleziastice.

În aria de limbă franceză dezbaterile sunt destul de numeroase; din această zonă au fost puse în discuție multe aspecte antropologice în legătură cu sacerdoțiul feminin.

¹ M.J. Beccaria, *Le Donne hanno un posto nella Chiesa?*, Cittadella, Assisi 1968.

În zona italiană se găsesc poziții doar din anii 1973-1976; este zona care are cele mai multe intervenții împotriva deschiderii spre hirotonirea femeilor. În aria de limbă spaniolă dezbaterile au fost puține.

În schimb în aria de limbă germană dezbaterile au fost multe și aprinse, au apărut imediat după conciliul Vatican II. Primele studii despre sacerdoțiul feminin au apărut în această arie, încă înainte de Vatican II, mai precis după primul război mondial. Vocile feminine mai critice sunt: Josepha Theresia Münc, Gertrud Heinzelmann, Iris Müller și Ida Raming².

În aria de limbă engleză dezbaterile au fost cele mai multe și mai vivace, în mod special în Biserica din America de Nord, unde au început discuțiile chiar înainte de conciliu și continuate cu mai mult zel după conciliu³. Aici se subliniază aspectul de *leadership* asimilat cu ministerul hirotonirii, dar negat femeilor deoarece nu le este permis să accedă la sacerdoțiu.

În 1971 Conferința episcopală americană, a publicat un studiu despre diaconatul permanent și în anii următori s-au înmulțit cererile de extindere a diaconatului permanent și la femei. Cererile de hirotonire ale femeii sunt mai numeroase în special în perioada anilor 1970-1975⁴. În noiembrie 1975 ia naștere la Detroit, *Women's Ordination Conference* (WOC). Această Conferință feministă a organizat o mare adunare publică, cu susținători, pentru a promova cererea de hirotonire a femeii în cadrul Bisericii catolice⁵. Discursul avea un ton revendicativ împotriva ierarhiei catolice, acuzată de discriminare sexuală, însă nu avea o bază teologică; se insista mai mult asupra căutării unui alt model de minister sacerdotal.

A. Piola este de părere că aceste adunări erau mai mult o manifestare exterioară a entuziasmului, a începutului unei manifestări publice în favoarea preoției femeii. Aceasta se poate deduce și din numărul mare al participanților: o mie două sute de persoane, dintre care o mie erau surori⁶. Episcopii au fost într-un mod oarecare constrânși să ia poziție. În 1970 obținuseră deja un indult din partea Congregației pentru disciplina sacramentelor, de a permite femeilor oficiul de lector în celebrările liturgice⁷. Având prezent contextul dezbaterilor în statele Americii de Nord, nu este de mirare că episcopii americani și în același timp și cei canadieni apropiați lor în cultură, au intervenit de mai multe ori la Roma cu privire la problema hirotonirii femeilor.

² G. Heinzelmann, *Donna nella Chiesa. Problemi del femminismo cattolico*, Xenia, Milano 1990, 247-273; I. Raming, Naissance et développement du mouvement pour l'ordination des femmes dans l'Eglise catholique romaine d'Europe, *JEGTFF* 8 [2000] 227-230.

³ Cf. F.J. Connell, Women as subjects of Holy Orders, *AER* 151 (1964), 191-192; M.L. Tobin, Il movimento femminista cattolico negli Stati Uniti, *Concilium* 12 (1976), 182-191.

⁴ *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, ed. R.R. Ruether, E. McLaughlin, Simon and Schuster, New York 1979, 375-377.

⁵ A.M. Gardiner, Women and Catholic Priesthood: an expanded vision. Proceedings of the Detroit Ordination Conference, Paulist Press, New York 1976, 112.

⁶ A. Piola, Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell'ordinazione delle donne, Gregoriana, Roma 2004, 405-407.

⁷ L'accesso all'ordinazione è un fatto di giustizia? Dibattito aperto in USA sul presbiterato alle donne, *RD* 18 (1973), 457-459.

Contestațiile referitoare la tradiție au provocat cercetări istorice referitoare la prima perioadă a creștinismului, astfel au apărut și operele dedicate rolului femeii în decursul istoriei Bisericii. Printre cei mai importanți autori amintim pe francezii R. Gryson și A.G. Martimort, a căror opere le-am amintit în prima parte, unde s-a vorbit despre diaconese.

În septembrie 1970 a avut loc la Bruxelles Congresul mondial al teologilor din asociația *Concilium*. În timpul lucrărilor s-a cerut să fie discutată serios problema locului și a rolului care i se cuvine femeii în Biserică. Astfel primul număr din 1976, al revistei *Concilium*, este dedicat în totalitate problemei femeii în Biserică și este scris aproape în totalitate de femei.

II. Declarația Inter insigniores

II.1. Promulgarea declarației de către Congregația pentru Doctrina Crediței

În 15 octombrie 1976, papa Paul al VI-lea a aprobat declarația *Inter insigniores* a Congregației pentru doctrina credinței⁸ prin care Biserica catolică respinge hirotonirea femeilor. Documentul a fost emis în atmosfera imediat post-conciliu și după o atenție particulară acordată problemei femeii din acei ani. Chiar de la început documentul pune problema locului femeii în societate și în Biserică, iar apoi trece la problema ecumenică cu privire la admiterea femeilor ca pastor în comunitățile legate de Reformă. Urmează apoi declarația centrală:

Biserica, din fidelitate față de exemplul Domnului, nu se consideră autorizată să admită femei la hirotonirea preoțească, din următoarele motive:

- *problema tradiției*. Biserica catolică are o tradiție constantă în care niciodată nu s-a pus problema că femeile ar putea primi în mod valid hirotonirea preoțească sau episcopală; această tradiție, care începe în documentele antiohiene și egiptene, nu s-a simțit nevoia ca magisteriul să intervină și a fost la fel păstrată de Bisericile orientale.

- *atitudinea lui Isus*. Isus nu a chemat nici o femeie între cei doisprezece, nu din teama de a schimba obiceiurile timpului, chiar dacă au fost femei care l-au însoțit, cum de altfel ele au fost primele martore ale învierii, nici chiar Maria, mama lui nu a avut ministerul apostolic.

- *practica apostolilor*. Apostolii au rămas fideli atitudinii lui Isus, chiar dacă în lumea elenistică existau preotese, iar din scrisorile pauline știm că erau femei care colaborau cu apostolii⁹.

După expunerea motivelor care interzic hirotonirea femeii, declarația contestă argumentele care susțin teza că astăzi Biserica trebuie să se îndepărteze de atitudinea lui Isus și a apostolilor pentru a se conforma schimbărilor.

Atitudinea lui Isus nu poate fi motivată de o influență a culturii timpului în care au trăit, deoarece Isus nu a urmat prejudecățile timpului și apostolii nu aveau o influență puternică în lumea greacă. Dacă este adevărat că unele prescripții ale sfântului Pavel față de

⁸ Documentul *Inter Insigniores* a fost publicat de Congregația pentru doctrina credinței în sărbătoarea sfintei Tereza d'Avila, fiind semnat de prefectul congreagației card. Franjo Seper și secretarul său arhiepiscopul Jerome Hamer.

⁹ OR, 28.01.1977, 1; La questione dell'ammisione delle donne al sacerdozio ministeriale, în *EnchVat* 5, 1392-1423.

femei au un caracter trecător, trebuie notat că aceste dispoziții, probabil inspirate din practica timpului, nu privesc decât practici disciplinare de mică importanță; însă, este diferită interdicerea vorbirii în adunare (cf. 1Cor 14,34-35; 1Tim 2,12): această interdicere de a învăța este legată de apostolul Pavel planului divin al creației, rămânând ferm că apără în *Gal 3,28* egalitatea fundamentală dintre bărbat și femeie. Este adevărat că Biserica are o anumită putere asupra sacramentelor, dar această putere nu se extinde asupra ceea ce a fost stabilit de Cristos, de aceea, regula de acțiune a Bisericii nu este arhaismul, ci fidelitatea față de Domnul¹⁰.

II.2. Comentarii la *Inter insigniores* din partea Sfântului Scaun

În aceeași zi cu publicarea declarației *Inter insigniores* a fost publicat un comentariu anonim¹¹, care dezvoltă afirmațiile documentului situându-l în istoria problemei și insistând asupra metodei cu care trebuie să fie tratată problema. Comentariul a reluat anumite afirmații și a analizat izvoarele în lumina obiecțiilor apărute. Se afirmă că argumentația antropologică a declarației nu angajează magisteriul, atenția însă e centrată pe faptul că punctul cheie pentru a da un răspuns problemei hirotonirii femeii este concepția sacramentului. Apoi face o analiză a naturii hirotonirii, la care declarația invită pentru a găsi explicația chemării exclusive a bărbaților la preoție și la episcopat.

Această analiză ar putea fi schematizată în trei definiții:

1. în administrarea sacramentelor care cere caracterul hirotonirii, preotul nu acționează în numele său propriu, în propria persoană, ci *in persona Christi*;
2. o asemenea formulă, așa cum a fost înțeleasă de tradiție, cere ca preotul să fie un semn, în sensul în care acest semn este înțeles în teologia sacramentală;
3. semnul este Cristos care a fost bărbat, așadar preotul trebuie să fie un bărbat și nu poate fi o femeie¹².

Papa Paul al VI-lea la rugăciunea *Angelus* din 30 ianuarie 1977, a făcut o referire la publicarea declarației *Inter insigniores* adresându-se direct femeilor:

Feminismul modern, chiar cel sănătos și religios pe care îl respectăm și-i suntem favorabili, cere cu insistență motivație pentru această inegalitate: de ce numai bărbații, iar femeile nu pot fi investite cu preoția? Observăm că disparitatea funcției nu înseamnă diversitate de demnitate, în ordinea obiectului harului, și deci micșorare în ierarhia carității și a sfințeniei (*Gal 3,28*). Motivul adevărat este că Cristos, dăruind Bisericii constituția fundamentală, antropologia sa teologică, urmată apoi totdeauna de tradiția Bisericii, a stabilit așa. Dacă într-un cor există fie tenor, fie soprană [...] nu este o preferință pentru unul și o nedreptate pentru altul, ci o ordine bazată pe esența persoanelor care compun corul, o frumusețe care are la origine știința ontologică a naturii, adică a lui Dumnezeu creatorul¹³.

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ În OR din 28 ianuarie 1977, 3 comentariul a fost prezentat astfel: „Sfânta Congregație pentru doctrina credinței a cerut unui teolog să pregătească un comentariu la declarația *Inter insigniores* și recomandă citirea lui pentru o mai bună înțelegere a documentului.

¹² *Commento alla dichiarazione Inter insigniores*, RD 22 (1977), 107.

¹³ Il ruolo della donna nel disegno di Dio, *Insegnamenti di Paolo VI*, XV (1977), 111-112.

Pe lângă comentariul apărut în *L'Osservatore romano*, au fost alte două intervenții ale mons. Jérôme Hamer (1916-1996), secretarul Congregației pentru doctrina credinței, co-semnatar al declarației cu prefectul Congregației card. Franio Šeper (1905-1981). Într-un interviu la Radio Vatican din 15 martie 1977, el afirma că declarația era un act al Congregației pentru doctrina credinței, care este organul magisteriului ordinar al papei, deci, declarația face parte din magisteriul autentic al sfântului Scaun și cere o acceptare religioasă.

Ea se bazează pe tradiția Bisericii, care este forța adevărată a documentului. Fiind întrebat dacă problema hirotonirii femeii ar putea fi o problemă de dreptate și de egalitate, el a spus că rolurile diferite ale bărbatului și ale femeii nu ating egalitatea fundamentală a botezaților¹⁴. A doua intervenția a mons. Hamer a fost făcută în timpul unei conferințe la Washington, în 12 noiembrie 1978, afirmând că într-un document doctrinal nu totul este decizie doctrinală, citând ca exemplu declarația *Inter insigniores*. Aceasta poate fi înțeleasă datorită faptului că aspectul antropologic al nehirotonirii femeii prezentat în declarație nu este inserat într-un context de decizie doctrinală, ci ca o explicație teologică.

Președinții Conferințelor episcopale din Franța, Canada și Statele Unite, au invitat pe toți credincioșii să accepte declarația, subliniind că din prescrierile documentul nu trebuie văzută o inferioritate a femeii, ci o invitație la valorizarea complementarității rolurilor în Biserică.

Partea a cincia a Declarației vrea să explice practica Bisericii, arătând concordanța pe care reflecția teologică o descoperă între natura proprie sacramentului preoției, în referirea specifică la misterul lui Cristos și faptul că doar bărbații au fost chemați să primească hirotonirea preoțească. Nu este vorba de o argumentare demonstrativă, ci de a clarifica această învățătură prin analogia credinței. Centrul motivației este constituit de faptul că preotul îl reprezintă pe Cristos, care acționează prin ei, în special în Euharistie. De aici derivă faptul că:

Preotul este un semn, a cărui eficacitate supranaturală provine din hirotonirea primită, dar un semn care trebuie să fie perceptibil, pe care credincioșii trebuie să-l poată recunoaște ușor [...]. Atunci când trebuie să exprime sacramental rolul lui Cristos în euharistie, nu ar fi această „naturală asemănare”, care trebuie să existe între Cristos și ministrul său, dacă rolul lui Cristos nu ar fi ținut de un bărbat [...]. Cristos a fost și rămâne un om. Desigur, el este primul născut al întregii umanități, atât al femeilor cât și al bărbaților [...] (Gal 3,28). Cu toate acestea, întruparea Cuvântului a avut loc după sexul masculin. Este adevărat că este o chestiune de fapt, dar un asemenea fapt departe de a implica o superioritate naturală a bărbatului față de femeie, este inseparabilă de economia mântuirii [...]. Iar mântuirea oferită de Dumnezeu oamenilor, alianța prin care toți oamenii sunt chemați la unirea cu el, îmbracă chiar din Vechiul Testament, de la profeți, forma privilegiată a unui mister nupțial¹⁵.

Așadar, din acest text rezultă că Isus Cristos fiind mirele Bisericii trebuie să fie reprezentat de un bărbat, aceasta nu este o superioritate, ci o diversitate în planul

¹⁴ A. Piola, *Donna e sacerdozio*, 90.

¹⁵ OR, 28 gennaio 1977, 2.

funcțiunilor și a slujirii, iar dacă e adevărat că preotul reprezintă Biserica, el îl reprezintă în primul rând pe Cristos.

Partea a șasea de încheiere a documentului, notează că în problema hirotonirii femeii sunt elemente de teologie sacramentală și de ecleziologie. Nu trebuie însă neglijat că soluția ultimă se găsește în revelație, de aici derivă faptul că Biserica nu este comparabilă cu alte societăți umane și deci egalitatea drepturilor persoanei umane este diferit de afirmația egalității ministerelor în Biserică. Sacerdoțiul este doar o slujire, care nu dă onoare mai mare celui care îl primește, fiind un dar total gratuit, spre slujire nu spre conducere.

Sacerdoțiul nu face parte din drepturile persoanei, ci depinde de economia misterului lui Cristos și al Bisericii [...]. Rămâne să se considere mai bine adevărata natură a acestei egalități a botezaților, care este una dintre marile afirmații ale creștinismului. Egalitatea nu este nicidecum identitate, în sensul că Biserica este un trup diferențiat, în care fiecare are funcția sa; îndatoririle sunt diferite dar nu trebuie să fie confuze. Nu există dreptul de superioritate a unora asupra altora. Cei mai mari în împărăția cerurilor nu sunt miniștrii, ci sfinții¹⁶.

Conform documentului, care Biserica catolică nu a considerat vreodată că femeile ar putea primi în mod valid hirotonirea preoțească sau episcopală, aceasta rămâne fidelă tipului de minister voit de Isus și păstrat de apostoli chemând la ministerul preoției doar bărbați. Această atitudine și decizie este acceptată și de Biserica ortodoxă¹⁷.

Declarația mai amintește că de câțiva ani, anumite comunități creștine, derivate din Reforma sec. al XVI-lea sau din epoca succesivă, au admis femeile la oficiul de pastor, cu același titlu ca și bărbații. Inițiativa lor a promovat din partea membrilor acestor comunități, cereri și scrieri tendențioase pentru generalizarea acestei admiteri, dar și reacții în sens contrar. Ceea ce constituie astfel o problemă ecumenică, asupra căreia Biserica catolică trebuie să-și exprime punctul de vedere, cu atât mai mult cu cât în anumite sectoare opinia publică s-a întrebat dacă Biserica catolică, nu ar trebui să-și modifice propria disciplină și să admită femeile la hirotonirea sacerdotală. De asemenea, se spune că anumiți teologi catolici au pus această problemă public și au provocat cercetări nu doar în domeniul exegezei, patristicii, istoriei bisericii, dar și în domeniul istoriei instituțiilor și obiceiurilor societății.

II.3. Conținutul doctrinal al declarației

II.3.1. Faptul tradiției

Primul obiectiv al Declarației a fost acela de a confirma norma care spune că: Biserica, fidelă exemplului lui Cristos, nu se consideră autorizată să admită femeile la hirotonirea sacerdotală și crede oportun să explice această poziție. Biserica catolică nu a afirmat niciodată că femeile ar putea primi în mod valid hirotonirea preoțească sau episcopală.

Anumite secte eretice din primele secole, mai ales cele gnostice, au voit să încredințeze ministerul sacerdotal femeilor, dar o asemenea inovație a fost descoperită și condamnată de sfinții părinți, care o găseau inacceptabilă în Biserică. Practica aceasta constituie o tradiție istorică în timp, universală atât în Orient cât și în Occident.

¹⁶ La questione dell'ammisione, 1421.

¹⁷ Declarația *Inter insigniores*, în EnchVat 5, 1397.

În disciplina sacramentelor, chiar dacă acestea au fost instituite de Cristos, Biserica are o anumită putere de a stabili sau modifica tot ceea ce crede că este potrivit după circumstanțele de timp și de loc, însă aceste modificări pot fi făcute doar în disciplina sacramentelor, nu și în substanța lor; în ultima analiză Biserica prin vocea magisteriului, asigură în aceste domenii, discernământul între ceea ce se poate schimba și ceea ce trebuie să rămână neschimbat.

Așadar, tradiția permite de a vedea o normă în faptul că Biserica nu a hirotonit niciodată femei pentru oficiile pastorale și acest fapt este pus în relație cu exemplul lui Cristos care nu a încredințat femeilor mandatul pastoral pe care l-a încredințat celor doisprezece apostoli. În ce privește recursul la tradiția Bisericii, criticii spun că este vorba despre o evocare ambiguă, deoarece ar fi ușor de demonstrat că este vorba despre un fapt istoric neegalabil, dar cu valoarea unei tradiții doar umane¹⁸.

Respingând teza unei variații a practicii sacramentale, documentul afirmă că faptul de a nu conferi hirotonirea sacerdotală decât bărbaților este implicit o tradiție continuă în timp, universală în Orient și Occident, atentă să reprime abuzurile. O asemenea normă care se bazează pe exemplul lui Cristos trebuie urmată, pentru că este considerată conform planului lui Dumnezeu pentru Biserica sa. La aceste argumente, documentul adaugă o subliniere teologică asupra sacerdoțiului ministerial în lumina misterului lui Cristos și asupra sacerdoțiului ministerial în misterul Bisericii.

II.3.2. Atitudinea lui Isus față de femei

Declarația exprimă consensul teologilor și exegeților catolici când descrie atitudinea lui Isus față de femei. „Isus, spre mirarea discipolilor săi, vorbește cu samarineana (cf In 4,27); nu ține cont de starea de impuritate legală a femeii cu hemoragie (Mt 9,20-22); lasă pe păcătoasa să se apropie de el în casa lui Simon fariseul (Lc 7,37); iertând pe femeia adulteră se preocupă să arate că nu trebuie să fim foarte severi față de vina femeii, cât față de cea a bărbaților (In 8,11); Nu ezită să se distanțeze de legile lui Moise, pentru a afirma egalitatea drepturilor și datorțiilor bărbatului și femeii în căsătorie (Mt 19,3-9)”¹⁹.

Declarația subliniază faptul că Isus nu a chemat nici o femeie să facă parte din grupul celor doisprezece. Dacă El a făcut astfel, nu a fost pentru a se conforma uzanțelor timpului său, pentru că atitudinea asumată de el față de femeie este în opoziție cu cea a timpului și însemna o ruptură voită și curajoasă. Aici exegeții ridică o problemă de metodă. Ei susțin că însuși actul de constituire a celor doisprezece, nu putea fi determinat de o chestiune care privește locul femeii în succesiunea ministerului Bisericii. Ar fi nedrept să se interpreteze acel act plecând de la acest punct de vedere. În schimb este evident că trebuie să se ia ca punct de plecare același simbol al său, care constituie un avertisment escatologic a lui Isus pentru întreg Israelul.

A susține atitudinea lui Isus față de femei și faptul de a nu le fi chemat să facă parte din numărul celor doisprezece, trimite la o voință a sa explicită, pentru că femeile sunt

¹⁸ H. Legrand, *Traditio perpetuo servata*. La non-ordinazione delle donne: tradizione o semplice fatto storico? în *Donna e ministero. Bilancio di un secolo*, ed. C. Militello, Dehoniane, Bologna 2004, 205-244; J.R. Roberts, *Women Priests. Reflections on Papal Teaching*, Langara College, Vancouver 1994, 13-20.

¹⁹ La questione dell'ammissione, 1399-1400.

primele martore oficiale ale învierii. Fecioara Maria este exclusă de la acest minister „pentru că Maria a depășit în demnitate pe toți apostolii, cu toate acestea nu ei, ci apostolilor le-a încredințat Domnul cheile împărăției cerurilor”²⁰. Separarea de modulele iudaice ar fi putut determina apostolii să includă femeile în minister după practica elenistică, cu atât mai mult că în lumea elenistică ele se bucurau de o anumită emancipare.

Unul dintre argumentele care apare mai des este faptul că decizia lui Isus de a alege doar bărbați ca apostoli se datorează culturii și practicii timpului său. Secretarul Comisiei pontificale biblice, mons. A. Descamps (1916-1980), spune că asupra atitudinii lui Isus nu există dubii:

Dacă Isus n-a asociat femeii colaboratoare directe la misiunea sa, în timp ce în alt mod le arăta multă bunăvoință, nu făcut-o dintr-o concesiune conștientă sau nu la antifeminismul epocii, nici pentru a se conforma la obiceiurile timpului [...]. Planul lui Dumnezeu s-a realizat în mod cu totul particular în timpurile biblice [...]. Astfel, când asupra unor puncte importante din economia împărăției lui Dumnezeu percepem comportamente și intenții deliberate de Isus sau de apostoli, interpretate în mod constant în timpul celor nouăsprezece secole, ar fi o fatalitate să nu li se recunoască o valoare de lungă durată. Din aceste puncte importante, un exemplu sigur este alegerea colaboratorilor bărbați, atât de către Isus și apoi de către apostoli²¹.

II.3.3. Practica apostolilor

Comunitatea apostolică a rămas fidelă atitudinii lui Isus. În grupul ucenicilor care se adună în Cenacol după înălțarea lui Isus, Maria ocupă un loc privilegiat. Cu toate acestea, ea nu este numită să intre în colegiul celor doisprezece în locul lui Iuda. În scrisorile pauline anumiți exegeți au notat o diferență între două formule: „colaboratorii mei” (Rom 16,3; Fil 4,2-3), referindu-se la bărbați și femei, care într-un fel sau altul l-au ajutat în apostolatul său și rezervarea titlului „cooperatorii lui Dumnezeu” lui Apollo și Timotei, astfel destinați pentru că sunt consacrați direct ministerului apostolic, pentru predicarea cuvântului lui Dumnezeu (1Cor 3,9; 1Tes 3,2). Cu toate că rolul femeilor a fost atât de important la înviere, pentru Pavel colaborarea femeilor nu ajunge până la practica vestirii oficiale și publice a mesajului, care rămâne în linia exclusivă a misiunii apostolice²².

II.3.4. Valoarea permanentă a atitudinii lui Isus și a apostolilor

Declarația se întreabă dacă față de o asemenea atitudine a lui Isus și a apostolilor, considerată ca normă de întreaga tradiție până în zilele noastre, ar putea Biserica să se îndepărteze? În favoarea unui răspuns afirmativ la această întrebare, au fost aduse mai multe argumente. În particular s-a spus că, poziția lui Isus și a apostolilor se explică prin influența culturală a timpului lor. Dacă Isus nu a conferit femeilor, nici chiar mamei sale, un minister care să le asimileze celor doisprezece se datorează faptului că circumstanțele istorice nu i-au permis.

²⁰ C. Militello, *Donna e ministero*, 220. Trimiterea este la papa Inocențiu al III-lea: cf. *Redemptoris Mater*, 26. „Chiar definind-o singura martoră a misterului lui Isus”, subliniază cum Maria nu a primit direct misiunea apostolică.

²¹ A. Descamps, *Significato per noi, oggi, dell'atteggiamento del Cristo e della prassi degli apostoli*, OR 2 februarie 1977, 1.7.

²² La questione dell'ammissione, 1402-1403.

Cu toate acestea, nimeni nu a probat niciodată – și este fără dubiu imposibil de a-l proba – că această atitudine să se inspire doar din motive socio-culturale. Examinarea evangheliilor indică contrariul, că Isus a rupt cu prejudecățile timpului său, opunându-se mult discriminărilor practicate față de femei. Așadar, nu se poate susține că nechemând femeile să intre în grupul apostolic, Isus s-a lăsat condus de motive de tradiție iudaică. Cu mult mai mult această condiționare socio-culturală nu ar fi oprit apostolii din ambientul grecesc, unde aceste discriminări nu existau²³.

În ultima analiză, Biserica este cea care prin vocea magisteriului, asigură în diferite domenii discernământul între ceea ce poate schimba și ceea ce trebuie să rămână neschimbat. Când ea spune că nu poate accepta anumite schimbări este pentru că știe să păstreze legătura cu modul de acțiune a lui Cristos. Atitudinea sa împotriva aparențelor nu una arhaică, ci una de credință. Ea nu poate fi înțeleasă cu adevărat decât în această lumină. Biserica se pronunță, în virtutea promisiunii Domnului și a prezenței Spiritului, cu scopul de a proclama misterul lui Cristos.

II.3.5. Preoția ministerială: „in persona Christi”

Partea a cincia a documentului vrea să explice practica Bisericii, arătând profunda concordanță pe care reflecția teologică o descoperă între natura proprie a sacramentului preoției, în referirea sa specifică față de misterul lui Cristos și faptul că doar bărbații au fost chemați să primească hirotonirea preotească.

Nu este vorba de a face o argumentare demonstrativă, ci de a clarifica această învățătură prin analogia credinței. Centrul motivației este constituit de faptul că episcopul sau preotul îl reprezintă pe Cristos, care acționează prin ei, în special în Euharistie. De aici derivă faptul că:

Preotul este un semn, a cărui eficacitate supranaturală provine din hirotonirea primită, un semn care trebuie să fie perceptibil²⁴ pe care credincioșii trebuie să-l poată recunoaște ușor [...]. Atunci când trebuie să exprime sacramental rolul lui Cristos în euharistie, nu ar fi „asemănarea naturală” care trebuie să existe între Cristos și ministrul său, dacă rolul lui Cristos nu ar fi ținut de un bărbat [...]. De fapt, Cristos a fost și rămâne un om. Desigur, el este primul născut al întregii umanități, atât al femeilor cât și al bărbaților (Gal 3,28). Cu toate acestea, întruparea Cuvântului a avut loc după sexul masculin. Este adevărat că este o chestiune de fapt, dar un asemenea fapt, departe de a implica o superioritate naturală a bărbatului față de femeie, este inseparabilă de economia mântuirii [...].²⁵

În termeni univoc masculini, formula *in persona Christi* înseamnă că reprezentarea ministrului include masculinitatea lui Cristos, simbolul nupțial al lui Cristos și al Bisericii. Nu se vrea ascunderea importanței acestui simbolism pentru economia revelației, ci trebuie admis că în acțiunile care cer caracterul hirotonirii, în care este reprezentat însăși Cristos, autorul alianței, mirele și capul Bisericii, în exercițiul misterului său de mântuire și aceasta se verifică în forma cea mai înaltă în cazul

²³ *Ibidem*, 1406-1409.

²⁴ La questione dell'ammisione, 1411-1416.

²⁵ OR, 28 gennaio 1977, 2.

euharistiei, rolul său trebuie susținut de un bărbat. Aceasta nu derivă din nici o superioritate personală în ordinea valorilor, ci doar din diversitatea faptului în planul funcțiilor și a serviciului²⁶.

Pe scurt, un preot care prezidează celebrarea acționează *in persona Christi*, iar Isus fiind un om de sex masculin, doar un alt bărbat poate să-l reprezinte. Această formulă a fost criticată de mulți comentatori ai declarației. După David Coffey (preot din Sidney), preotul acționează doar indirect *in persona Christi* și acționează direct „*in persona Ecclesiae*”, adică în numele apostolilor²⁷.

Referitor la problema antropologică, în partea a șasea a declarației sunt prezentate considerații care afirmă necesitatea apărării egalității drepturilor dintre bărbat și femeie, se precizează că în problema sacerdoțiului nu se poate vorbi despre egalitate de drepturi, deoarece preoția este obiectul unei vocații specifice total gratuite.

Inter insigniores reprezintă prima luare de poziție oficială în care magisteriul pontifical, chiar dacă nu direct, ci printr-un document al Congregației pentru doctrina credinței, a expus și motivat rezervarea hirotonirii sacerdotale doar pentru bărbați.

III. Evaluarea autorității și a conținutului declarației

III.1. Autoritatea doctrinală a declarației *Inter insigniores*

După unii teologi, declarația *Inter insigniores* s-a pronunțat numai asupra unui punct, afirmând doar că Biserica nu este autorizată să hirotonească femeii pentru slujirea pastorală, deoarece aceasta nu s-a practicat niciodată. Contestația la această afirmație vine din partea multora care spun că în primul rând declarația nu este dată de papa și din punct de vedere canonic fiind promulgată de o Congregație romană, nu are un caracter nereformabil, deci sigur. Desigur, declarația a avut aprobarea papei și este cunoscut faptul că papa poate aproba un document în *forma specifica* – care îi conferă o autoritate mai mare – sau simplu în *forma comuna*, atunci când nu este dată nici o precizare. Cea din urmă, *forma comuna*, este autoritatea în care se încadrează și declarația *Inter insigniores*²⁸.

Cei care sunt împotriva documentului și-l critică, desigur tind să minimalizeze valoarea și însemnătatea documentului, afirmând că foarte rar se găsește ceva să susțină că în această tematică se vorbește despre o problemă de drept divin. Mai mult, s-a pus sub semnul întrebării dacă conținutul declarației este sau nu, de natură disciplinară sau dogmatică²⁹.

²⁶ *Ibidem*, 26-28.

²⁷ O explicație mai amplă se poate vedea în: Priestly Representation and Women's Ordination, ed. G.P. Gleeson, *Priesthood. The hard questions*, Dwyer, Newtown 1993, 79-99; printre alte păreri critice a se vedea cea a mons. Kenneth Untener, episcop de Savinaw (Michigan), care este de părere că *Inter insigniores* nu a folosit expresia în conformitate cu tradiția, cf. J.R. Roberts, *Women Priests*, 6-8.

²⁸ H. Legrand, *Traditio perpetuo servata*, 212.

²⁹ Despre caracterul nedefinitiv al declarației a se vedea: G.B. Guzzetti, *La condizione della donna: storia i principi. Dall inferiorità alla reciproca complementarità con l'uomo*, Massimo, Milano 1991, 127-131.

Ca susținere a valorii reformabile a declarației deseori a fost citat un text al lui Karl Rahner, în care teologul iezuit german susținea că declarația chiar fiind expresia magisteriului autentic „nu este o decizie definitivă, ca principiu este reformabilă și poate fi greșită, deci nu este definitivă”³⁰.

Hervé Legrand este de părere că un teolog adevărat trebuie să fie sensibil la vocea ponderată a documentului, care nu a meritat criticile, uneori chiar violente aduse împotriva motivațiilor prezentate. Interzicerea hirotonirii femeilor este afirmată aici ca doctrină catolică, dar aplicarea normelor este propusă cu o autoritate minoră³¹. Ar fi imprudent să se tragă concluzia că o asemenea normă ar putea fi modificată într-o anumită perioadă de timp previzibilă sau că ar putea suferi modificări în viitor. Pe moment intențiile Vaticanului sunt clare, nu dorește să deschidă o dezbatere pe această temă în Biserică. Cu toate acestea reflexiile științifice ale teologilor nu sunt interzise, sunt chiar încurajate, deoarece documentul dorește ca doctrina propusă să fie clarificată prin analogia credinței și lasă toată libertatea în discuții.

III.2. Intervenții pro și contra declarației *Inter insigniores*

Cu declarația *Inter insigniores* dezbaterea asupra sacerdoziului feminin deschide o nouă aprofundare, deoarece cei care erau favorabili sacerdoziului feminin au acum o poziție oficială a magisteriului. Reacțiile negative au fost mult mai multe decât cele pozitive³², cu acestea începând și un dezacord în interiorul Bisericii catolice care ulterior se va amplifica. Intervențiile mai semnificative favorabile declarației au apărut în special în *L'Osservatore Romano*³³.

III.2.1. Critici aduse declarației

Cum se poate ușor imagina, au fost mulți aceia care au contestat declarația *Inter insigniores*. Au fost mulți teologi care au criticat nu atât declarația în sine, cât argumentele

³⁰ Cf. Priestertum der Frau? în *Stimmen der Zeit* 195 (1977) 291-301; trad. it. Sacerdozio della donna?, *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi* VIII, Paoline, Roma 1982, 249-267; L. Sartori, Commenti e reazioni alla dichiarazione *Inter insigniores*, în *La donna, le chiese e la teologia*, ed. Gruppo Teologico Misto SAE, Camaldoli 1986, 145.

³¹ H. Legrand, *Traditio perpetuo servata*, 213.

³² Réactions au Document de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, în *Femmes et Hommes dans l'Église*, 22 (1977); B.M. Ashley, *Justice in the Church. Gender and participation*, The Catholic University of America Press, Washington DC 1996, 169-190; R. Gibellini, Non siamo più disposte a tacere. Donne e chiesa, *RA* 37 (1992), 698-699; L. Swidler, Introduction. Roma Locuta. Causa Finita? în *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, ed. L. Swidler, Paulist Press, NY 1977, 3-18; M. Nicolau, El problema del sacerdocio femenino en el Magisterio postconciliar, *Teologia del sacerdocio*, v. 12. *El sacerdocio en el postconcilio*, Aldecoa, Burgos 1980, 289.

³³ Iată câteva dintre articolele apărute: H.U. Von Balthasar, L'ininterrotta tradizione, *OR* 05.02.1977, 1-2; J.L. Bernardin, Il sacerdozio ministeriale e la promozione della donna, *OR* 19.02.1977, 1-2; A.G. Martimort, Il valore di una formula teologica: *In persona Christi*, *OR* 09.02.1977, 1-2; J. Ratzinger, Il sacerdozio dell'uomo: un'offesa ai diritti della donna?, *OR* 26.03.1977, 1-2; L. Ligier, Il problema del sacerdozio della donna nella Chiesa, *OR* 25.01.1978, 6-7.

menționate³⁴. Aceștia sunt de părere că textele patristice citate, în cea mai mare parte, nu se referă direct la hirotonirea femeii. Analiza amănunțită a declarației nu face obiectul studiului nostru, de aceea ne limităm doar o prezentare generală.

În general s-a afirmat că textele patristice refuză hirotonirea femeii deoarece cred în inferioritatea ei față de bărbat. A. Piola făcând o examinare amănunțită a problemei hirotonirii sacerdotale a femeii, este de părere că dacă această ipoteză ar fi demonstrată, am avea un element de maximă importanță pentru a spune că Tradiția Bisericii chiar de la originile ei și de la primii teologi, a fost însemnată de refuzul sacerdoțiului pentru femeie, o antropologie care astăzi pare deficitară³⁵. Din textele Declarației, nu apare clar o inferioritate a femeii, însă o asemenea convingere era atât de răspândită în Biserica de la început încât nu era necesar să mai fie repetată explicit.

Mons. Joseph Bernardin reflectând asupra dificultăților de acceptare a declarației în SAU, consideră că trebuie să se lucreze mult pentru promovarea femeii în Biserică, deschizându-le accesul la acele ministere pentru care nu se cere hirotonirea, dar care nu demult erau încredințate persoanelor hirotonite.

III.2.2. Opinii ale teologilor despre hirotonirea femeii

Chiar și unii dintre teologii renumiți ai vremii iau poziție despre sacerdoțiul feminin. De exemplu viitorul cardinal Yves-Marie Congar (1904-1995), s-a declarat favorabil diaconatului feminin, dar nu și preoției, chiar dacă nu era sigur că imposibilitatea femeilor preot ar fi de drept divin³⁶, însă recunoaște că autoritatea privește partea masculină a umanității.

Referindu-se la emanciparea și egalitatea cu bărbatul Y. Congar spune: „Ar fi un lucru curios dacă noi am fi de acord cu emanciparea femeii în societatea extra eclezială și nu ne-am gândi să o considerăm în interiorul Bisericii, care rămâne ultima dintre fortărețele masculinității. Această acțiune nu are de-a face nimic cu o revendicare feministă, deoarece este vorba de ceva cu mult mai grav, în fapt este o cerință evanghelică. Recunoașterea definitivă în Biserică a drepturilor dintre bărbați și femei în conformitate cu egala demnitate a persoanei umane, chipul lui Dumnezeu, în particular pentru accesul la funcțiile și ministerele Bisericii a cărei recunoaștere va fi în beneficiul însăși al bărbaților și a întregii biserici”³⁷.

Cardinalul J. Daniélou (1905-1974) s-a exprimat de cel puțin trei ori că nu există obiecții teologice împotriva hirotonirii sacerdotale a femeilor.

³⁴ Poziții contrare argumentelor menționate găsesc în mai multe lucrări, din care amintim câteva: J.H., Wright, *Patristic Testimony on Women's Ordination in Inter insigniores*, *TbS* 58 (1997), 516-526; J.M. Higgins, *Fidelity in History*, în *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, ed. L. Ewidler, Paulist Press, New York 1977, 85-91; M. Alcalá, *La mujer y los ministerios*, 283-288; *Idem, Mujer, Iglesia, sacerdocio, Mujer*, Mensajero, Bilbao 1995, 335-340.

³⁵ A. Piola, *Donna e sacerdozio*, 152.

³⁶ Y.M. Congar, *Le sacerdoce et les femmes*, în *Le concile au jour le jour. Troisième session*, Cerf, Paris 1965, 93-97.

³⁷ E. Beseghi, *La donna nella chiesa*, *RA* 14 (1975), 331.

În două interviuri spune: „Cunosc un număr destul de mare de tinere care nu înțeleg de ce ele sunt și vor rămâne excluse de la preoție. Eu sunt decanul Facultății de Teologie din Paris, am tot mai multe femei la cursurile mele. Cele trei motive cu care sfântul Pavel s-a opus preoției femeii nu par convingătoare. După el femeia nici nu poate vorbi în public: dar astăzi cu microfoanele problema este rezolvată; femeia nu este făcută pentru a comanda: dar astăzi multe femei sunt șefe de întreprinderi; și în sfârșit, ea nu este „o persoană publică”, dar astăzi peste tot, femeile din sec. al XX-lea au un rol public. Trebuie examinate care sunt adevăratele motive care au făcut ca Biserica să nu recunoască niciodată preoția feminină³⁸.

În al doilea interviu printre altele spunea că el este un susținător fără termen, și înainte de închiderea conciliului, Biserica va autoriza hirotonirea diaconeselor. În ceea ce privește eventualitatea femeilor-preot, nu este nici o obiecție teologică fundamentală³⁹. A treia intervenție o are la întâlnirea cu teologii de la Louvain din decembrie 1971, când îi spuse lui Charles Lefèvre că nimic decisiv nu s-a opus prezbiteratului feminin, studiul problemei poate avansa.

Hans Küng este favorabil hirotonirii femeilor. El cere o Biserică reînnoită unde să fie o deplină participare la viața bisericească. Afirmă că nu sunt argumente teologice împotriva hirotonirii femeii. În cele „16 teze asupra femeii în Biserică” din 1975 prezintă revendicările pe care atât teologia feministă cât și alte grupuri de persoane le-au făcut în acei ani referitoare la locul și rolul femeii în Biserica catolică. Una dintre aceste teze este dedicată preoției femeii:

Nu există motivații teologice serioase și fondate împotriva unui prezbiterat feminin. Concepția exclusiv masculină a colegiului celor doisprezece este proiectată pe fundalul panoramei socio-culturale din epoca lui Isus. Tradiționalele motivații adoptate pentru a justifica excluderea femeii de la sacerdoțiu (prin femeie a intrat păcatul în lume; femeia a fost creată a doua și nu după chipul lui Dumnezeu; femeia nu este membru deplin al Bisericii; tabuurile legate de ciclul lunar) nu pot să-și găsească originea în Isus; dau mărturie de o defăimare teologică a femeii. În lumina funcțiilor exercitate de femei în Biserica primitivă precum Febe și Prisca, și în lumina recentă a profundelor schimbări a rolului împlinit de femeie în economie, în știință, în cultură, în stat și societate, admiterea ei la prezbiterat nu trebuie să fie amânată. Isus și Biserica primitivă, valorizând femeia au precedat timpurile; Biserica catolică actuală aflată într-o poziție de privire înapoi o vede distanțată față de timpul său și de alte confesiuni creștine⁴⁰.

Biblistul R.E. Brown (1928-1998), membru al Comisiei pontificale biblice, este unul dintre cei care nu ia o poziție pro sau contra hirotonirii femeii, însă ajunge la concluzia că

³⁸ Primul interviu în *L'Express* n. 936 (16-22-06-1969), 122. 124 reluate în R.D. Soberal, *Las mujeres en el Sacerdocio? Antecedentes y Consecuentes*, *Theologica Xaveriana*, 30 [1980] 507-522; PH. DELHAYE, *Rétrospective et prospective des féminins dans l'église. Réflexions à propos d'un livre de M. Gryson*, *RTL 3* (1972), 55-75.

³⁹ *Le Monde* 19-20.09.1965.

⁴⁰ K. Küng, *Thesen zur Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft*, *TQ* 156 (1976), 129-132; trad. it. *20 tesi sull'essere cristiani. 16 tesi sulla donna nella Chiesa*, Mondadori, Milano 1980, 115-138.

din punct de vedere biblic și teologic nu sunt motive pentru a exclude femeia de la sacerdoțiu. Părerea lui este că înainte de a lua o decizie în această problemă, trebuie să se țină cont de elementele care stau în spatele problemei. Înaintea factorilor teologici există alți factori care influențează o decizie în acest sens, cum ar fi: lipsa preoților, concepții sociologice asupra femeii foarte diferite de la o zonă la alta, sau chiar de la o țară la alta, posibile probleme între un cler celibatar compus din bărbați, probleme sau dezvoltări ecumenice ale Bisericilor locale.

După el, la nivel teologic nu este atât de determinantă interpretarea din 1Cor 14,33-34 sau alte texte pauline, care sunt Cuvântul lui Dumnezeu spus cu cuvinte umane, așadar, poartă cu ele contextul socio-cultural al timpului în care au fost scrise; în schimb este decisivă eclesiologia care se alege. Cine optează pentru o eclesiologie unde Dumnezeu a dat deja Bisericii tot programul dezvoltării sale, va fi contrar hirotonirii femeii, pentru că aceasta nu este prevăzută în „programul” dat de Dumnezeu; cine alege o eclesiologie unde Dumnezeu a însărcinat omul să construiască o comunitate fără a-i da broșura cu instrucțiuni, va fi de acord să schimbe și să introducă femeile preot, deoarece Biserica se construiește pe baza necesităților timpului în care trăiește. Cine în schimb optează pe partea de mijloc, nu are un răspuns, pentru că se simte chemat să descopere în continuu voința lui Cristos cu istoria trecută a Bisericii⁴¹.

III.3. Problema feminină de la *Inter insigniores* la *Ordinatio sacerdotalis*

După promulgarea Declarației *Inter insigniores* de către Paul al VI-lea, în mijlocul dezbaterilor și criticilor, Ioan Paul al II-lea a intervenit de mai multe ori asupra problemei. Prima referire pe care o face este în enciclica deja amintită, *Mulieris dignitatem*. Papa consideră că Isus, chemând ca apostoli ai săi doar bărbați, a acționat liber și suveran. A făcut acest lucru cu aceeași libertate cu care, în întreg comportamentul său, a reliefat demnitatea și vocația femeii, fără a se conforma obiceiului predominant și tradiției sancționate de legislația vremii. În cadrul enciclicii care tratează despre demnitatea și vocația femeii, papa încearcă să dea o explicație la problema sacerdoțiului feminin reluând învățătura cuprinsă în declarația *Inter insigniores*.

Instituind Euharistia, Cristos a legat-o în mod explicit de slujirea sacerdotală a apostolilor; putem să ne gândim că în felul acesta voia să exprime relația dintre bărbat și femeie, dintre „feminin” și „masculin”, voită de Dumnezeu, atât în misterul creației cât și în cel al mântuirii. Înainte de toate, în Euharistie se exprimă sacramental actul răscumpărător al lui Cristos, Mirele față de Biserică – Mireasa. Acest lucru devine vizibil și univoc atunci când slujirea sacramentală a Euharistiei, în care preotul acționează *in persona Christi*, este îndeplinită de bărbat⁴².

Câteva luni mai târziu, papa a promulgat exortația apostolică *Christifideles laici* despre misiunea și vocația laicilor în Biserică, în care relua ideea Declarației *Inter insigniores* cu referire la motivele pentru care femeia nu poate primi sacerdoțiu.

⁴¹ R.E. Brown, The Meaning of Modern New Testament Studies for the possibility of Ordaining Women to the Priesthood, în *Biblical Reflections on Crises facing the Church*, Longmann & Todd, Danton 1975, 45-62.

⁴² *Idem*, Scrisoarea apostolică, *Mulieris dignitatem* (1988), în *EnchVat* 11, 33, n. 26, 64-65.

În ceea ce privește participarea femeii la misiunea apostolică a Bisericii, nu este nici un dubiu că, în virtutea botezului și a mirului, femeia, asemenea bărbatului, participă la tripla misiune a lui Cristos preot, profet, rege, deci, este abilitată și angajată în apostolatul fundamental al Bisericii: evanghelizarea. Pe de altă parte, tocmai în împlinirea acestui apostolat, femeia este chemată să pună în practică darurile sale proprii: mai întâi, însăși demnitatea ei de persoană, prin cuvânt și mărturia vieții; apoi, darurile specifice vocației ei feminine. În participarea la misiunea Bisericii, femeia nu poate primi sacramentul hirotonirii, de aceea nu poate împlini funcțiile sacerdoțiului ministerial. Aceasta este o dispoziție pe care Biserica totdeauna a legat-o de voința liberă și suverană a lui Isus Cristos care a chemat doar bărbați ca discipoli; o dispoziție care poate fi luminată de raportul dintre Cristos mirele și Biserica mireasa. Suntem în domeniul funcției, nu al demnității și al sfințeniei. Trebuie spus: Chiar dacă Biserica are o structură ierarhică, această structură este orânduită în vederea sfințirii membrilor lui Cristos⁴³.

În aceeași exortatie Ioan Paul al II-lea amintește cuvintele papei Paul al VI-lea: „Noi nu putem schimba comportamentul Domnului nostru, nici chemarea adresată de el femeilor, putem însă recunoaște și promova rolul femeilor în misiunea evanghelizatoare și în viața comunității⁴⁴.

O altă referire este în Catechismul Bisericii Catolice: „Numai un bărbat botezat poate primi în mod valid hirotonirea sacră [CIC, can. 1024]. Domnul Isus a ales bărbați pentru a forma colegiul celor doisprezece apostoli, iar apostolii au făcut același lucru când și-au ales colaboratorii care aveau să le urmeze în slujire. Colegiul episcopilor, cu care preoții sunt uniți în preoție, face prezent și actualizează până la a doua venire a lui Cristos, colegiul celor doisprezece. Biserica se recunoaște obligată prin această alegere făcută de Domnul însuși. De aceea, hirotonirea femeilor nu este posibilă⁴⁵.

IV. Scrisoarea apostolică *Ordinatio sacerdotalis*, 1994

IV.1. Promulgarea și conținutul scrisorii

În 22 mai 1994, în solemnitatea Rusalilor, Ioan Paul al II-lea a promulgat scrisoarea apostolică *Ordinatio sacerdotalis*, care reia ideea că hirotonirea preoțească este rezervată doar bărbaților. Este o scrisoare foarte scurtă, cu doar patru paragrafe în care se reamintește doctrina învățată de Tradiția Bisericii: „Hirotonirea preoțească, prin care este transmisă sarcina încredințată de Cristos apostolilor săi de a învăța, de a sfinți și de a-i conduce pe credincioși, a fost întotdeauna în Biserica catolică, încă de la început, rezervată exclusiv bărbaților⁴⁶.

Scrisoarea amintește apoi pe papa Paul al VI-lea considerându-l „credincios misiunii de străjer al Tradiției”, deoarece atunci când în Comuniunea anglicană s-a ridicat problema hirotonirii femeii, a amintit fraților anglicani poziția Bisericii catolice, bazată pe sfânta Scriptură, pe exemplul lui Cristos și al apostolilor. Scrisoarea reia și dezvoltă temeiurile

⁴³ *Christifideles laici*, n. 51, 1187-1188.

⁴⁴ *Ibidem*, n. 51 citând pe papa Paul al VI-lea, Al Comitato per l'anno internazionale della donna, în *Insegnamenti di Paolo VI*, XIII (1989), 492-493.

⁴⁵ *Catechismul Bisericii catolice*, Arhiepiscopia romano catolică, București 1993, n. 1577, 343.

⁴⁶ Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea apostolică, *Ordinatio sacerdotalis*, în *EnchVat* 14, n. 1, 735.

învățăturii, expuse de Paul al VI-lea și concludă că Biserica „nu se consideră autorizată să admită femeile la hirotonirea preoțească”. La aceste motive fundamentale, documentul adaugă alte motive teologice care pun în lumină folosul acestei hotărâri divine și arată clar că practica urmată de Cristos nu este dependentă de motivațiile culturale proprii timpului său.

Așa cum a precizat papa Paul al VI-lea, „adevăratul motiv îl găsim la Cristos care a hotărât astfel, când a dat Bisericii constituția fundamentală, care a fost mereu respectată de tradiția Bisericii”⁴⁷. Se poate spune că *Ordinatio sacerdotalis* este punctul de sosire a mai multor intervenții magisteriale. Papa Ioan Paul al II-lea subliniază că el însuși a scris despre acest subiect în *Mulieris dignitatem*. „Chemând numai bărbați pentru a fi apostoli ai săi, Cristos a acționat într-un mod liber și suveran. A făcut-o chiar cu libertatea cu care a pus în valoare demnitatea vocației femeii prin toată conduita sa, fără să se conformeze obiceiurilor și nici tradițiilor pe care le sancționa legislația epocii”⁴⁸.

La punctul al treilea amintește că nici, Fecioara Maria nu a primit misiunea specifică apostolilor, arătând că neadmiterea femeilor la hirotonirea preoțească nu înseamnă că ele ar avea o demnitate mai mică și nici că ar fi obiectul unei discriminări, vădind doar respectarea fidelă a hotărârii ce trebuie atribuită înțelepciunii Stăpânului universului. Papa este convins de importanța prezenței și rolului femeilor în viața Bisericii, chiar dacă acestea nu sunt legate de preoția ministerială, ele rămân absolut necesare și de neînlocuit. „Biserica dorește ca femeile să conștientizeze pe deplin măreția misiunii lor. Rolul lor este capital astăzi, atât pentru reînnoirea și umanizarea societății, cât și pentru redescoperirea printre credincioși a adevăratului chip al Bisericii”⁴⁹.

Pentru că existau multe presiuni din partea teologilor în sensul de a se reveni asupra acestui refuz, ce părea să confirme discriminarea femeii în Biserică, Ioan Paul al II-lea, a intervenit cu această scrisoare apostolică care se încheie cu declarația:

Deși învățătura despre hirotonirea preoțească rezervată exclusiv bărbaților a fost păstrată de tradiția constantă și universală a Bisericii și a fost învățată de magisteriu în documentele cele mai recente, în zilele noastre, ea este totuși considerată din diferite părți ca deschisă dezbaterii, chiar atribuindu-se o valoare pur disciplinară poziției luate de Biserică în sensul de a nu admite femeile la hirotonirea preoțească. De aceea, ca să nu rămână nici o îndoială asupra unei probleme de mare importanță, ce privește însăși constituția divină a Bisericii, declar, în virtutea misiunii mele de a-i întări pe frații mei (cf. Lc 22,32), că Biserica nu are în nici un fel puterea de a conferi hirotonirea preoțească femeilor și că această poziție trebuie respectată definitiv de toți credincioșii Bisericii⁵⁰.

Prin aceste cuvinte, papa a voit să propună o învățătură infailibilă, însă nu sub forma unei noi dogme, ci făcându-se purtător de cuvânt al magisteriului ordinar universal al Bisericii. Comentând dificultățile existente asupra rolului femeii în viața Bisericii, papa a criticat un anumit feminism ideologic care, în forma sa extremă, corupe credința creștină.

⁴⁷ *Ibidem*, n. 2; Paul al-VI-lea, Il ruolo della donna nel disegno di Dio (30 ianuarie 1977), în *Insegnamenti*, V. XV, 1977, 111.

⁴⁸ *Mulieris dignitatem*, n. 26.

⁴⁹ *Ordinatio sacerdotalis*, n. 3; *Inter insigniores*, n. 6.

⁵⁰ *Ordinatio sacerdotalis*, n. 4.

Pentru aspectul specific al interzicerii hirotonirii sacerdotale a femeii, a amintit de *Cristifideles laici* n. 51 și *Inter insigniores* n. 4, afirmând că a distinge rolurile nu este tot una cu a vorbi de superioritate și inferioritate; rolul femeii în Biserică trebuie prezentat în adevărata sa lumină.

Suveranul pontif a crezut de cuviință să se pronunțe definitiv asupra acestei teme datorită incapacității Declarației *Inter insigniores* de a pune capăt dezbatărilor. Textul a fost redactat de către papă în colaborare cu Congregația pentru doctrina credinței și promulgarea a fost precedată de o întâlnire cu președinții conferințelor episcopale în care s-au purtat discuții pe baza textului propus⁵¹.

IV.2. Nota de prezentare a scrisorii *Ordinatio sacerdotalis*

Scrisoarea apostolică *Ordinatio sacerdotalis* a fost publicată în L'Osservatore Romano împreună cu o notă de prezentare în care sunt explicate motivele pe care se bazează învățătura scrisorii apostolice: exemplul lui Cristos, practica apostolică și magisteriul constant al Bisericii.

Nu este vorba de o nouă formulă dogmatică, ci de o doctrină învățată de magisteriul ordinar pontifical în mod definitiv, propusă nu ca învățătură prudentă, nici ca ipoteză probabilă, nici ca simplă dispoziție disciplinară, ci ca învățătură sigur adevărată. Așadar, neapartenând ca materie liber disputabilă, cere mereu deplinul și necondiționatul consens al credincioșilor, și a învăța contrariul echivalează cu a duce în eroare conștiința lor. Această declarație a pontifului este un act de ascultare a cuvântului lui Dumnezeu și de ascultare a Domnului pe calea adevărului⁵².

În încheierea notei se afirmă că această învățătură nu implică nici o discriminare a femeii și că nu este vorba nici de considerarea unei inferiorități a ei, deoarece preoție nu este o funcție, ci o vocație.

IV.3. Comentariul cardinalului Joseph Ratzinger la *Ordinatio sacerdotalis*

Câteva zile după prezentarea scrisorii *Ordinatio sacerdotalis*, în 8 iunie 1994, a apărut în L'Osservatore Romano un comentariu al cardinalului Joseph Ratzinger, care intră direct în miezul problemei afirmând că *Ordinatio sacerdotalis* nu proclamă o nouă doctrină.

Prin acest document papa a confirmat ceea ce întreaga Biserică – din Orient și Occident – a știut și a trăit în credință întotdeauna. Referindu-se la instituția Biserici afirmă că a recunoscut totdeauna în figura celor doisprezece apostoli modelul normativ al oricărui minister sacerdotal pe care l-a preluat de la început; era conștientă că apostolii, cei doisprezece bărbați cu care s-a început ministerul sacerdotal în Biserica lui Isus Cristos, sunt legați de misterul întrupării și în acest mod abilitați să-l reprezinte pe Cristos, să fie icoana vie și operantă a Domnului⁵³.

⁵¹ Cf. G. Weigel, *Martor al speranței*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2008, nota 110, 1091, Weigel afirmă că într-un colocviu avut cu card. J. Ratzinger în 18 ian. 1997, acesta i-ar fi spus că dintre Conferințele episcopale reprezentate la consultări cele mai interesate de problemă au fost cele din Anglia, Țara Galilor, Statele Unite, Germania, Franța, Italia, Australia, Spania, câteva dintre țările slave, africane și asiatice.

⁵² Nota di presentazione all'*Ordinatio sacerdotalis*, OR 30-31.05.1994, 4.

⁵³ J. Ratzinger, La Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, OR 08.06.1994, 1.6.

Cardinalul Ratzinger consideră că această certitudine asupra faptului că Isus Cristos a instituit ministerul sacerdotal cu cei doisprezece apostoli care erau bărbați, a ajuns să fie pusă la îndoială și incriminată în sec. al XX-lea din două cauze:

Prima cauză: o lectură istorică a Scripturii, separată de tradiție. Aceasta se datorează faptului că începutul preoției nu mai apare ca înțelegere și recunoaștere a voinței lui Cristos în Biserica abia născută, ci ca un proces istoric. Astfel, criteriul de instituire pierde validitatea și poate fi substituit de criteriul funcției.

A doua cauză: se referă la schimbările din perspectivă antropologică. Transparența simbolică a corporalității ființei umane este substituită de echivalența funcțională a sexelor; ceea ce până acum a fost considerat în legătură cu misterul originar, acum este considerat doar în perspectiva discriminării de unii, sau din aceea a arhaismului, închistării într-o concepție depășită asupra ființei umane insistându-se pe lupta pentru egalitatea drepturilor. Într-o lume total orientată spre funcționalitate a devenit dificil chiar să se înțeleagă alte puncte de vedere decât cele ale funcționalității⁵⁴.

După ce a amintit documentele cele mai recente ale magisteriului asupra problemei, cardinalul Ratzinger afirmă că papa a trebuit să intervină dată fiind nesiguranța asupra unei probleme atât de nevrăgice pentru viața Bisericii. Poziția Bisericii cunoaște două niveluri: primul este fundamentul doctrinal, bazat pe voința și exemplul lui Isus Cristos, deci pentru Biserică este o problemă de ascultare „aici nu este ierarhia împotriva democrației, ci ascultarea împotriva autocrației”⁵⁵; iar al doilea nivel se referă la motivațiile antropologice care servesc pentru a înțelege această voință a lui Cristos. Scrisoarea *Ordinatio sacerdotalis* s-a limitat la primul nivel, în timp ce al doilea a fost aprofundat de declarația *Inter insigniores*.

Cardinalul Ratzinger vorbește apoi despre fundamentul biblic al scrisorii amintind că în *Dei Verbum* 9 se spune: „Scriptura, tradiția și magisteriul nu se pot considera trei realități separate”. Scriptura trebuie citită în lumina tradiției și trăită în credința Bisericii, se deschide în acest context vital în deplina ei semnificație, iar tradiția a recunoscut totdeauna în alegerea celor doisprezece începutul sacerdoțiului în Noul Testament. Cardinalul explică apoi aspectul de obligativitate al scrisorii apostolice:

Papa nu propune o nouă formulă dogmatică, ci confirmă o certitudine care în Biserică a fost constant trăită și afirmată. În limbaj tehnic se poate spune că este vorba despre un act autentic al magisteriului ordinar al papei, de un act nici definitiv, nici solemn „*ex cathedra*”, chiar dacă obiectul acestui act este definiția unei doctrine învățate ca definitivă, deci nereformabilă [...] nu este explicarea conținutului doctrinei propuse, ci doar structura formală și gnoseologică, în sensul de a se face explicită cu autoritatea apostolică a sfântului părinte o siguranță mereu existentă în Biserică și acum pusă de unii în dubiu⁵⁶.

IV.4. *Responsum*. Clarificarea dubiilor la *Ordinatio sacerdotalis*

Datorită modului greșit de interpretare a conținutului și naturii scrisorii *Ordinatio sacerdotalis*, în toiu dezbaterilor, un episcop a trimis un *dubium* (întrebare ce impune un răspuns cu autoritate) Congregației pentru doctrina credinței.

⁵⁴ *Ibidem*, 1.

⁵⁵ *Ibidem*, 6.

⁵⁶ *Ibidem*, 7.

Dubium. Dacă doctrina după care Biserica nu are facultatea de a conferi hirotonirea preoțească femeilor, propusă în scrisoarea apostolică *Ordinatio sacerdotalis*, cere să se țină în mod definitiv, trebuie să se considere ca aparținând depozitului credinței?

După un an și jumătate de la publicarea scrisorii *Ordinatio sacerdotalis*, Congregația pentru doctrina credinței a avut o nouă intervenție⁵⁷. Soluția Congregației, aprobată de papa Ioan Paul al II-lea, a fost făcută publică în 28 octombrie 1995, sub semnătura cardinalului J. Ratzinger și are ca titlu *Răspuns la dubiile referitoare la doctrina scrisorii apostolice Ordinatio sacerdotalis*. Dată fiind scurtimea textului, poate fi redat integral:

Responsum. Afirmativ. Această doctrină cere un consens definitiv deoarece, fiind fondată pe cuvântul lui Dumnezeu scris și constant păstrat și aplicat în tradiția Bisericii, chiar de la început, a fost propusă infailibilă de magisteriul ordinar și universal (LG 25,2). Cu toate acestea, în circumstanțele prezente, suveranul pontif, în exercițiul ministerului propriu de a-i întări pe frați (cf. Lc 22,32), a propus aceeași doctrină cu o declarație oficială, afirmând explicit ceea ce trebuie să se respecte pentru totdeauna, oriunde și de toți credincioșii, întrucât aparține depozitului de credință. Papa Ioan Paul al II-lea, în audiența acordată subsemnatului cardinal, a aprobat acest răspuns, hotărât în reuniunea ordinară a acestei congregații și a poruncit publicarea lui. Roma, din sediul Congregației pentru doctrina credinței, 28 octombrie 1995⁵⁸.

Acest răspuns semnat de cardinalul J. Ratzinger și de mons. T. Bertone, respectiv prefectul și secretarul Congregației pentru doctrina credinței care l-au emis, se oprește asupra unui aspect particular al problemei, anume, dacă doctrina scrisorii *Ordinatio sacerdotalis* aparține depozitului credinței. Răspunsul fiind afirmativ și spunându-se că a învățătura fost propusă de magisteriul ordinar și universal, duce la concluzia că este vorba despre o doctrină infailibilă care pretinde o acceptare definitivă din partea credincioșilor. Ultimul punct de referință este indicat astfel de magisteriul ordinar și universal. Trebuie menționat că în nota de prezentare a documentului nu se vorbea despre magisteriul ordinar și universal, ci numai de magisteriul ordinar pontifical.

IV.5. Comentariul oficial la *Răspunsul la dubiu*. Alte intervenții oficiale

Răspunsul amintit mai sus fost urmat de un comentariu anonim, apărut în aceeași zi în *L'Osservatore Romano* și semnat doar cu trei asteriscuri. Comentariul amintește că *Ordinatio sacerdotalis* are ca scop să clarifice afirmația că hirotonirea sacerdotală este rezervată exclusiv bărbaților, nu este nici „discutabilă nici pur disciplinară”. Documentul a redat liniștea acelor conștiințe care în bună credință au fost tulburate de îndoială și nesiguranță însă, nu au dispărut perplexitățile chiar și în cei care acceptă învățătura magisteriului. Unii au obiectat că nu rezultă din revelație că o asemenea excludere a fost voită de Cristos

⁵⁷ G. Weigel, *Martor al speranței*, 817. G. Weigel în interviul din card. Ratzinger în 18.01.1997, acesta spunea: „În fața unei întrebări – a unui dubiu – prezentat de un episcop s-a creat o discuție dificilă între Congregație și papa Ioan Paul al II-lea. Dificultatea nu a avut vreo legătură cu substanța învățăturii din *Ordinatio sacerdotalis*, considerată ca adevărată, definitivă și parte a voinței constitutive a Bisericii. Discuția a fost dificilă, pentru că termenul „infailibil” este un cutremur pentru toți. Astfel că la început au existat păreri diferite chiar și printre cardinali. Problema a fost cum să fie spusă mai bine, având în vedere că există opinii diferite asupra ei”.

⁵⁸ I. Ratzinger, *Risposta al dubbio circa la dottrina della Ordinatio sacerdotalis*, OR 19.11.1995.

pentru Biserica sa, iar alții se întrebă asupra consimțământului datorat scrisorii. Răspunsul a voit să clarifice că doctrina se bazează pe revelație. Sigur, se pot aprofunda mai multe motive pentru care Biserica nu are facultatea de a conferi femeilor hirotonirea, însă nu pot fi dubii în ceea ce privește fundamentul acestui motiv în Scriptură și în Tradiție.

În ceea ce privește aspectul antropologic, comentariul face două afirmații:

1. Demnitatea egală între bărbat și femeie este un adevăr fundamental al antropologiei creștine. Toate formele de discriminare sunt depășite, trebuie așadar să cântărim împreună planurile pe care Dumnezeu le are cu femeia, respectiv cu sacerdoțiul.

2. Din motive de necesitate, teologia încearcă să explice voința lui Dumnezeu. Aceste documente magisteriale au valoarea lor, dar nu sunt concepute, nici folosite ca și cum ar fi demonstrații logice și stringente derivate din principii absolute. Cu toate acestea este important să se țină cont de faptul că voința umană a lui Cristos nu doar că nu este arbitrară, ci este intim unită cu voința divină a Fiului etern, de care depinde adevărul ontologic și antropologic al creației ambelor sexe⁵⁹.

În încheierea comentariului se afirmă că *Ordinatio sacerdotalis* nu este un obstacol în drumul ecumenic, atât pentru faptul că pretinde sinceritate și claritate în prezentarea propriei credințe cât și pentru faptul că contribuie la deplina comuniune cu Bisericile ortodoxe⁶⁰.

După clarificarea făcută prin răspunsul la dubiu, care a afirmat infailibilitatea învățăturii documentului, s-a creat un climat apăsător între magisteriu și teologie. Într-un discurs al papei la adunarea plenară a Congregației pentru doctrina credinței, prezidată de cardinalul Ratzinger, dedicată tocmai problemei receptării documentelor magisteriale, pontiful amintește că teologia are nevoie de „cuvântului viu și clarificator al magisteriului”, afirmând că autoritatea magisteriului are datoria de a fi „instanța de garanție, de păstrare și de călăuză a comunității creștine, în fidelitate și continuitate față de tradiție”⁶¹.

Problemele dialogului dintre magisteriu și teologie au fost abordate și de mons. Tarcisio Bertone, secretarul Congregației pentru doctrina credinței. După el, în *Ordinatio sacerdotalis*, pontiful a intenționat, chiar dacă nu într-o formă solemnă, să confirme și să reafirme anumite doctrine care aparțin învățăturii magisteriului ordinar și universal, și deci trebuie considerate definitive și irevocabile.

O doctrină definitivă poate fi învățată ca un act definitiv sau ca un act nedefinitiv. Papa poate confirma o doctrină deja păstrată în tradiție și transmisă magisteriului ordinar și universal. Confirmarea pontifului se bucură de aceeași infailibilitate de care se bucură învățătura magisteriului ordinar și universal. Dacă papa ar interveni totdeauna cu o definiție „*ex cathedra*” pentru a declara că o doctrină aparține depozitului credinței, magisteriul ordinar și universal ar fi devalorizat. Tocmai aceasta a fost semnificația răspunsului Congregației din toamna anului 1995, să specifice că *Ordinatio sacerdotalis* confirmă o

⁵⁹ Sulla Risposta della Congregazione per la dottrina della fede circa la dottrina proposta nella Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, OR 19.11.1995, 2.

⁶⁰ *Ibidem*

⁶¹ Giovanni Paolo II, La libertà propria della ricerca teologica non è mai libertà nei confronti della verità (24.11.1995), *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVIII/2 (1995), Libreria Editrice Vaticana 1998, 1213-1217.

doctrină aparținând depozitului credinței. T. Bertone a spus că textul scrisorii a fost prezentat înainte de publicare președinților conferințelor episcopale mai interesate, și în același timp a recunoscut că răspunsul venit din partea conferințelor nu a avut un consens⁶².

Intervenția mons. Bertone pare să propună criterii de interpretare pentru un magisteriu greu de înțeles. El surprinde prin afirmația sa: „Confirmarea exprimată de pontif se bucură de aceeași infailibilitate de care se bucură învățătura magisteriului ordinar și universal”⁶³.

Într-un discurs din 1999, adresat unui grup de episcopi germani în vizita *ad limina*, Ioan Paul al II-lea a vorbit despre caracterul infailibil al doctrinei scrisorii *Ordinatio sacerdotalis* într-un moment de tensiune în sânul Bisericii din Germania.

Tensiunile se datorau discuțiilor referitoare la prezența catolicilor în cadrul unui sistem statal de consultări. Papa a făcut o reflecție asupra necesității urgente ca păstoriei (s-a referit la episcopi) în aceste consultări să respingă opiniile contrare magisteriului. În acest context, a citat o serie de dificultăți în acceptarea învățăturii scrisorii *Ordinatio sacerdotalis*, care vorbește de infailibilitate. „În țara voastră se manifestă o crescândă dificultate referitoare la atitudinea Bisericii față de rolul femeii [...]. Nu ezitați să afirmați că magisteriul Bisericii a luat această decizie nu doar de dragul de a-și exersa autoritatea, ci conștientizând datoria sa de a asculta de voința lui Dumnezeu și a Bisericii. De aceea, învățătura cum că sacerdoțiul este rezervat bărbaților îmbracă caracterul acelei infailibilități care este legată de magisteriul ordinar și universal al Bisericii”⁶⁴.

V.3.2. Reacțiile episcopilor la Ordinatio sacerdotalis

Anumiți episcopi au intervenit după publicarea scrisorii *Ordinatio sacerdotalis*, mai ales pentru faptul că doctrina scrisorii era prezentată ca o confirmare cu autoritate față de ceea ce Biserica a experimentat dintotdeauna și deci este obiectul învățăturii episcopilor din întreaga lume.

Într-o declarație scurtă a episcopatului belgian din 7 iunie 1994, se spune că este de datoria episcopilor a lua în considerare problemele pastorale pe care învățăturile papale le pot provoca și de fapt le provoacă între credincioși, în cazul scrisorii *Ordinatio sacerdotalis*. Episcopii din Belgia precizează că termenul „definitiv” aplicat deciziei scrisorii apostolice înseamnă că este un punct care aparține doctrinei pe care Biserica a primit-o, dar în același timp ei recunosc că nu este interzis a gândi sau a discuta cu moderație despre aceasta. Totuși neagă că *Ordinatio sacerdotalis* implică o discriminare a femeii⁶⁵.

Reacțiile episcopilor din SUA: William Keeler, arhiepiscop de Baltimore și președinte al Conferinței episcopale americane, se limitează să spună că diversitatea rolurilor nu contrazice egalitatea fundamentală dintre bărbați și femei. Leroy Matthiesen, episcop de Texas, subliniază necesitatea de a încuraja și valoriza prezența femeilor în Biserică fără

⁶² T. Bertone, A proposito della recezione dei Documenti del magistero e del dissenso pubblico, OR 20.12.1996, 1.5.

⁶³ *Ibidem*

⁶⁴ Ioan Paul al II-lea, La Chiesa, sacramento universale di salvezza, OR 21.11.1999, 5.

⁶⁵ Vescovi del Belgio, Après la Lettre du pape sur l'ordination réservée aux hommes, DC 76 (194), 738-739.

discriminări. Cardinalul Bernard Law, arhiepiscop de Boston, a declarat că *Ordinatio sacerdotalis* apără egalitatea fundamentală între bărbat și femeie, refuzând însă o concepție a acelei egalități care se bazează pe o asemănare de roluri și funcții. Cardinalul Josph Bernardin (1928-1996), arhiepiscop de Chicago, după ce a amintit că problema hirotonirii nu este o problemă de dreptate, pentru că nimeni nu poate avea dreptul la hirotonire, fiind datoră comunității creștine de a face ca toți să poată folosi cel mai bine propriile daruri pentru binele Bisericii și al societății, spune că a constituit o comisie care să studieze cum ar putea femeile să folosească mai bine darurile lor și a însărcinat un grup de teologi să studieze problema admiterii la ordinele sacre⁶⁶.

Episcopii germani leagă publicarea acestui document de primele hirotoniri apărute în Biserica anglicană și de persistența în Biserica catolică a unei poziții favorabile schimbării în practica actuală a hirotonirii femeilor. Ei notează că *Ordinatio sacerdotalis* a generat multe dificultăți și că reacțiile au fost foarte critice. Amintesc însă că Biserica fiind condusă de Spiritul Sfânt poate să arate adevărul în voința lui Dumnezeu și cer credincioșilor s-o accepte. Sunt de acord cu două motive invocate de document: Isus a ales doar bărbați și Biserica s-a simțit mereu legată de această practică a Domnului.

Așadar, *Ordinatio sacerdotalis*, chiar dacă nu este o dogmă, este un act de ascultare față de Cristos și nu are valoare pur disciplinară. Episcopii germani consideră apoi că nu este admisă nici o discriminare față de femei și amintesc progresele făcute în acest sens de Biserica germană după conciliul Vatican II. Deoarece problema hirotonirii femeilor nu mai poate fi considerată o problemă deschisă, dialogul trebuie să continue pornind de la înțelegerea voinței Bisericii și a doctrinei sacramentului hirotonirii, de la colaborarea dintre laici și preoți și de la viziune aprofundată în planul antropologic asupra ceea ce este specific bărbatului și femeii, de la darurile și îndatoririle lor diferite în ordinea creației și în istoria mântuirii, dar și în ministerul specific prin care ei trăiesc împreună misiunea Bisericii⁶⁷.

Într-o notă pregătită de comisia episcopală pentru femeie în societate și în Biserică, episcopii nord americani reafirmă acceptarea *Ordinatio sacerdotalis*, reflectând însă asupra rolului „necesar și de neînlocuit” al femeilor în Biserică pe care aceeași scrisoare îl afirmă. Apoi amintesc trei obiective asupra cărora se concentrează Biserica din țara lor:

1. Conducerea: un număr mai mare de femei care să dețină funcții de conducere în Biserica din SUA, să se promoveze capacitatea lor de conducător ecleziastic, căutându-se noi forme de implicare în domeniile de consultanță și de cooperare în serviciul autorității;
2. Ca bază a acestei propuneri, episcopii văd fundamentală recunoașterea egalității dintre bărbat și femeie, ceea ce însă nu înseamnă a avea aceleași roluri în Biserică; de aceea, vor să combată orice formă de discriminare.
3. Biserica trăiește din daruri diferite⁶⁸.

⁶⁶ Bishops React to *Ordinatio Sacerdotalis*, *Origins* 24 (09.06.1994), 53-58.

⁶⁷ Vescovi tedeschi, La lettera apostolica *Ordinatio sacerdotatis*, DC 76 (1994), 998-999.

⁶⁸ Strengthening the Bonds of Peace, *Origins* 24 (01.12.1994), 418-422.

V. Intervenții ale teologilor și a papei după publicarea *Ordinatio sacerdotalis*

V.1. Aprecieri și critici ale teologilor

Apariția scrisorii *Ordinatio sacerdotalis* nu a ajutat la închiderea dezbaterilor despre hirotonirea femeii, dimpotrivă, datorită scurtimei ei, a conținutului și a modului de prezentare, a provocat o dezbatere și mai intensă, în special pe problema infailibilității. S-au manifestat foarte multe opoziții din partea celor care susțin hirotonirea sacerdotală a femeii, unele chiar denigratoare față de persoana papei, dar pe care nu le voi prezenta, deoarece presa vremii este plină de asemenea articole. Au apărut și articole nu atât denigratoare, cât mai mult critice și exprimări ale unor dubii referitoare la cele afirmate în document⁶⁹.

După biograful papei Ioan Paul al II-lea, G. Weigel, tocmai dezbaterile de după 1994 au arătat că documentul ar fi fost unul nepotrivit: „Termenii, direcția și în unele cazuri violența verbală a respingerii scrisorii *Ordinatio sacerdotalis* și a *responsum*-ului au sugerat ideea că decizia papei și a consilierilor săi de a emite o scrisoare apostolică care să fie mai degrabă o confirmare papală a Declarației *Inter insigniores*, decât o explicație dezvoltată a cauzelor pentru care Biserica în calitatea ei de Mireasă a lui Cristos nu poate accepta hirotonirea femeii ca preot – ar fi fost o eroare strategică”⁷⁰.

Acest tip de prezentare oficială a documentului a suscitat anumite semne de întrebare printre care mai importante sunt:

- greutatea doctrinară a scrisorii apostolice;
- problema fundamentului biblic al neadmiterii femeilor la hirotonire;

Se spune că *Ordinatio sacerdotalis* este „un act de ascultare a cuvântului lui Dumnezeu”, dar nu se intră în miezul problemei, a interpretării textelor la care documentul face referire, nici nu se explică obiecțiile care existau deja înainte în teologia catolică tocmai la nivel biblic. Tematica antropologică este doar amintită în sensul refuzului discriminării și ideii inferiorității femeii, dar nu este aprofundată și nici nu sunt subliniate motivele fundamentale.

În document, papa afirmă că hirotonirea preoțească, prin care este transmisă sarcina încredințată de Cristos apostolilor, de a învăța, de a sfinți și de a-i conduce pe credincioși, în Biserica catolică a fost întotdeauna rezervată exclusiv bărbaților. Aceeași tradiție au păstrat-o cu fidelitate și Bisericile din Răsărit. Revendicarea egalității în demnitate a bărbatului și femeii, abolirea discriminărilor la care ea a fost supusă, sunt considerate una din marile cuceriri la care tinde societatea contemporană.

Această problematică s-a repercutat și în cadrul ecleziastic, mai ales după ce protestanții și anglicanii au admis femeile la toate ministerele, inclusiv cel episcopal. Din punct de vedere canonic este respectată concepția sacramentală a ministerului, articulat în cele trei trepte: episcopală, preoțească și diaconală, considerat de instituire divino-

⁶⁹ A se vedea doar câteva dintre luările de poziție: M. Alcalá, *Mujer, Iglesia, sacerdocio*, 409-427; L. Fraisse, Note canonique sur la réception des documents du Magistère. A propos de la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*, *Esprit et Vie* 108 (1998), 372-374; E. Gössmann, Women's Ordination and the Vatican, *Feminist Theology* 18 (1998) 67-86; K.E. Börresen, Jean Paul II et les femmes, *Lumière et vie* 257 (2003), 57-69.

⁷⁰ G. Weigel, *Martor al speranței*, 819-820.

apostolică. Problema care se pune ar putea fi formulată astfel: plecând de la cei doisprezece apostoli aleși de Isus, ministerul hirotonit este încredințat și deschis doar persoanelor de sex masculin. Desigur, această concepție nu este întâlnită în Bisericile protestante, unde ministerul este văzut doar ca o delegare din partea comunității și nu este un sacrament propriu-zis⁷¹.

Se poate sublinia profunda conexiune pe care textul scrisorii o stabilește între neadmiterea femeii la sacerdoțiul ministerial și conținutul acelui model care este considerat „constituția divină” a Bisericii. Noțiunea de „respect față de Tradiție”, la care se pot reduce motivele interdicției la o primă analiză, printre altele, face referire la conceptul de „tradiție” înțeles mai mult în esență, la un nivel superior umanului, deoarece la începutul tradiției este figura lui Cristos însuși, privit ca „legislator primordial” care își are rădăcinile în El.

Dacă, din necesitate de sinteză, punctul de vedere din *Ordinatio sacerdotalis* se rezumă la o formulă de tipul: „ceea ce Cristos a stabilit noi nu putem schimba”, se spune un lucru corect, pentru că se înțelege cu adevărat figura lui Cristos fără vreo deformare sau restricție abuzivă. Desigur, este esențial a spune: „Conținutul constituției divine a Bisericii, adică al statutului lui Cristos este în primul rând ontologic și amintește adevăratul sens pe care îl are respectarea unei dispoziții divine⁷².”

Dacă femeia nu poate accede la hirotonirea preoțească, aceasta nu se întâmplă din cauza prevederilor disciplinare extrinseci, în urma deciziilor umane și nici dintr-o impunere arbitrară sau contingentă a lui Cristos, ci pentru că femeia, prin ceea ce este, nu are calitățile pentru o atare misiune. Una din temele de aprofundare teologică a problemei trebuie să consiste tocmai în a declara motivele acestei lipse de calitate, înțeleasă ca o condiție naturală. De asemenea, trebuie amintit că lipsa atribuțiilor necesare pentru sacerdoțiu nu comportă în nici un fel inferioritatea femeii față de bărbat. În același fel, nimeni nu va spune că femeia este inferioară bărbatului pentru că nu poate actualiza în sine însăși atributul paternității, care e propriu bărbatului, ea fiind în schimb înzestrată cu calitatea complementară a maternității, de la care bărbatul este exclus.

Preotul iezuit Francis Sullivan face un comentariu pe marginea argumentelor cuprinse în scrisoare, subliniind în mod special termenii „infașibil și definitiv”. El afirmă că papa a declarat că Biserica nu are în nici un mod facultatea de a conferi femeilor hirotonirea preoțească și că această sentință trebuie să fie ținută în mod definitiv de toți credincioșii. Cu scopul de a rezolva anumite dubii care au fost exprimate cu referire la valoarea doctrinală a acestei învățături, Congregația pentru doctrina credinței a difuzat, la 18 noiembrie 1995, un document în care se declară două lucruri: doctrina care exclude hirotonirea femeii aparține depozitului credinței și a fost învățată infașibil de magisteriul ordinar și universal. A spune că o învățătură „aparține depozitului credinței” semnifică că este un adevăr care ne-a fost revelat de Dumnezeu⁷³.

⁷¹ E. Cattaneo, *Il sacramento dell'Ordine*, San Paolo, Milano 2004, 129-130.

⁷² Comentarii la *Ordinatio Sacerdotalis*, <http://www.paginecattoliche.it>

⁷³ F. Sullivan, *Capire e interpretare il magistero. Una fedeltà creativa*, Bologna 1997, 22-24; Id., *La strada della tradizione*, RD 770 (1 mai 1996). F. Sullivan fost profesor de eclesiologie la Universitatea pontificală Gregoriană din Roma din 1956-1992.

Lăsând bibliștilor discutarea fundamentelor în baza cărora se afirmă că asemenea doctrină este fondată pe cuvântul scris a lui Dumnezeu, pr. Sullivan se limitează să comenteze afirmația Congregației doctrinei credinței, după care ea a fost exprimată infailibil.

El amintește că *Lumen Gentium* prevede că întregul cor al episcopilor în unire cu episcopul Romei, se exprimă infailibil nu numai într-un conciliu ecumenic, când episcopii definesc solemn o doctrină, dar și când, fără a fi reuniți în conciliu, în învățătura lor „ordinară” episcopii sunt în concordanță în a propune o sentință particulară ca definitivă. În schimb teologii catolici au învățat că, sunt anumite articole de credință care n-au fost niciodată definite solemn, și nu au fost învățate infailibil de magisteriul ordinar și universal (LG 25).

Recenta declarație a Congregației pentru doctrina credinței constituie primul caz în care într-un document al Sfântului Scaun se declară în mod specific că o doctrină particulară a fost definită infailibilă în modul în care a fost spusă.

De asemenea, amintește can. 749 din Codul de drept canonic, care prevede că nici o doctrină nu se pretinde definită infailibil, dacă aceasta nu este manifestată. Sunt motive teologice fondate pentru aplicarea aceleiași reguli la prezumția că o doctrină a fost învățată infailibil de magisteriul ordinar și universal. Motivul pentru care documentul Congregației pentru doctrina credinței, încearcă să spună că învățătura este probată, deoarece episcopatul catolic din toată lumea este de aceeași părere cu papa Ioan Paul II, în învățătura că excluderea femeilor de la hirotonirea sacerdotală este o doctrină divin revelată, care trebuie respectată ca definitivă din partea tuturor credincioșilor. Dar cum se știe că este un fapt clar probat? Documentul Congregației la un asemenea nivel nu este infailibil, deoarece, chiar dacă este publicat cu aprobarea papală, rămâne un document al Congregației, căruia papa nu-i poate transmite propria prerogativă de infailibilitate. Când o doctrină a fost definită infailibilă este nereformabilă. Dezvoltarea ulterioară poate arăta cu mai multă claritate semnificația unei asemenea doctrine care poate conduce la o mai bună expunere, dar nu o poate reforma⁷⁴.

Pe de altă parte, istoria doctrinei catolice furnizează (nu puține) exemple de propoziții care, până la un anumit moment istoric, păreau să reprezinte învățătura unanimă a întregului episcopat; cu toate acestea, ca urmare a unei ulterioare dezvoltări doctrinale nu mai reprezintă învățătura Bisericii. De exemplu, episcopii reuniți la conciliul din Florența (1442) au stabilit fără dubii învățătura comună a întregului episcopat din acel timp zicând că toți păgânii și evreii vor merge cu siguranță în iad, dacă nu devin catolici înainte de a muri. Astăzi toți sunt de acord că nu aceasta este doctrina Bisericii catolice.

Nu se poate nega faptul că multe motive oferite în trecut pentru a justifica excluderea femeilor de la preoție sunt puțin consistente și nu mai sunt actuale astăzi. Fără dubii, autorul recunoaște că recente documente ale sfântului Scaun au prezentat și argumente mult mai solide referitoare la această problemă.

În încheiere, părintele consideră că problema care rămâne de dezlegat este dacă ar putea fi probat că episcopii catolici sunt de acord cu aceste argumente și că, în exercitarea

⁷⁴ *Ibidem*, 25.

rolului lor propriu de judecători și învățători ai credinței, ei au fost unanimi în învățătura că excluderea femeilor de la hirotonirea sacerdotală este un adevăr divin revelat, la care toți catolicii sunt obligați să-și dea consensul de credință definitiv. Dacă nu este așa, cum poate fi sigură o asemenea doctrină și să fie învățată ca infailibilă de magisteriul ordinar și universal, se întrebă el⁷⁵.

Dintre femeile care au criticat documentul amintim pe Josefa Theresia Münch (care a participat la conciliu Vatican II) care și-a exprimat protestul într-o scrisoare trimisă papei în 29 mai 1994⁷⁶. Ida Raming consideră la rândul ei că argumentele magisteriului sunt doar de față și în spatele lor se ascunde de fapt discriminarea femeii și refuzul de a o considera o creștină adevărată⁷⁷. În anii care au urmat promulgării documentului s-a observat în sondaje o creștere a numărului celor care erau favorabili sacerdoțiului feminin. Unii consideră că impactul negativ a fost înțeles și de papă, care în anul următor, în Scrisoarea către femei (29 iunie 1995), a cerut iertare femeilor pentru toate greșelile Bisericii împotriva lor⁷⁸.

V.2. Intervenții ale papei după publicarea *Ordinatio sacerdotalis*

După publicarea scrisorii *Ordinatio sacerdotalis*, în lunile care au urmat, după argumentele pro și contra, papa a avut mai multe intervenții prin care voia să răspundă dubiilor și numeroaselor critici aduse scrisorii, dintre care patru merită o atenție specială.

În 22 iunie 1994, în cadrul catehezei generale de miercuri, după ce a amintit că dintr-un punct de vedere creștin promovarea femeii se bazează pe valoarea fiecărei persoane, a afirmat necesitatea luptei pentru apărarea demnității femeii și egalității ei, în baza textului din Geneză, din care reiese că între ei este o egalitate în diversitate. Pentru femeie perfecțiunea nu înseamnă a fi ca bărbatul, a se masculiniza până la a-și pierde calitățile specifice de femeie, desăvârșirea ei constă în a fi femeie, egală cu bărbatul, dar diferită. În 13 iulie 1994, tot în cadrul catehezei generale, vorbind de cooperarea femeii la misiunea Bisericii, papa notează că femeia exprimă prin aspecte tipic feminine tripla sa participare la misiunea lui Cristos, cum se vede din figura Mariei și a samarinencei. Este vorba despre umila susținere a respectului față de persoană, despre experiența unei inimi înțelegătoare, delicate și duioase⁷⁹.

În scrisoarea adresată preoților în Joia sfântă din anul 1995, papa vorbește despre importanța femeii în viața preotului. Reafirmându-și convingerea că există un adevărat „geniu feminin”, insistă asupra imaginii femeii ca soră, explicând că modul cel mai bun pentru a trăi raportul între femeie și preot este apărarea alegerii celibatului, apoi vorbește despre rolul femeii în edificarea Bisericii. De asemenea, amintește că la sacerdoțiul ministerial sunt admiși doar bărbați, dar problema nu trebuie considerată în termeni de

⁷⁵ *Ibidem*, 26.

⁷⁶ J.T. Münch, Letter to Pope John Paul II 07.12.2002, <http://www.womenpriest.org/teaching/munch2.htm>

⁷⁷ I. Raming, Priesteramt für Frauen: Eine Forderung der Gerechtigkeit und Anerkennung ihres Christseins, *Katechetische Blätter* 120 (195), 296-299.

⁷⁸ Mai multe opinii despre această problematică cf. M. Hauke, Il sacerdozio femminile nel recente dibattito teologico, *RTL* 2 (1996), 257-277.

⁷⁹ Ioan Paul al II-lea, Cateheza de miercuri în OR din 23.06. 1994, respectiv 14.07.1994.

superioritate a bărbatului față de femeie, deoarece sacerdoțiul nu determină o poziție socială privilegiată, caracterizată de exercitarea puterii, ci de slujire⁸⁰.

În 29 iunie 1995, în Scrisoarea adresată femeilor cu ocazia anului internațional al femeii, Ioan Paul al II-lea reia principiile antropologice din *Mulieris dignitatem*, amintind comportamentul lui Cristos, istoria tristă a asupririi femeilor și fundamentele biblice ale egalei demnități dintre bărbat și femeie. Femeia este complementară bărbatului, așa cum bărbatul este complementar femeii, femeia și bărbatul sunt complementari unul altuia. Feminitatea realizează umanul ca și masculinitatea, dar într-un mod diferit și complementar (n.7).

În 12 martie 2000, în cadrul liturghiei penitențiale din cadrul Jubileului Anului 2000, în drumul de „purificare a memoriei” dorit de papa Wojtyła cu ocazia anului jubiliar, s-au mărturisit șapte tipuri de păcate comise de fiii Bisericii în decursul secolelor și s-a cerut iertare pentru ele; al șaselea era tocmai rănirea demnității femeii și unității omenirii: „Ne rugăm pentru toți cei care au fost ofenșați în demnitatea lor umană și ale căror drepturi au fost încălcate; ne rugăm pentru femeile de prea multe ori umilite și marginalizate și recunoaștem formele de asuprire de care și creștinii s-au făcut vinovați”⁸¹.

Concluzii

Anumite documente ale conciliului Vatican II conțin texte care exprimă o nouă atitudine față de femeie. Faptul cel mai decisiv pentru laici în general este noua definire a Bisericii ca popor al lui Dumnezeu. Datorită faptului că există multe zone unde preoții nu pot ajunge, există astăzi posibilitatea substituirii preotului în anumite slujiri de către un laic, bărbat sau femeie, prin instituirea miniștrilor extraordinari care pot da împărtașania lor înșiși și altor credincioși.

Însă în această perioadă apar și mișcările feministe radicale, care cer drepturi egale cu bărbatul inclusiv sacerdoțiul. Astfel, Biserica s-a simțit nevoită să elaboreze un document prin care să arate poziția Bisericii și în 15 octombrie 1976, Paul al VI-lea a aprobat declarația *Inter insigniores* a Congregației pentru doctrina credinței, prin care Biserica catolică respinge hirotonirea femeilor, deoarece Biserica din fidelitate față de exemplul Domnului, nu se consideră autorizată să admită femei la hirotonirea preoțească, datorită tradiției Bisericii, atitudinii lui Isus și practicii apostolilor. Declarația contestă argumentele care susțin teza că astăzi Biserica trebuie să se îndepărteze de atitudinea lui Isus și a apostolilor pentru a se conforma schimbărilor. Din declarație rezultă că Isus Cristos fiind mirele Bisericii trebuie să fie reprezentat de un bărbat, aceasta nefiind o superioritate, ci o diversitate în planul funcțiilor și a slujirii. Sacerdoțiul este doar o slujire, care nu dă onoare celui care îl primește, fiind un dar total gratuit, spre slujire nu spre conducere. Sacerdoțiul nu face parte din drepturile persoanei, ci depinde de economia misterului lui Cristos și al Bisericii.

Cu *Inter insigniores* dezbaterea asupra sacerdoțiului feminin deschide o nouă aprofundare, deoarece cei care erau favorabili sacerdoțiului feminin au acum o poziție

⁸⁰ *Idem*, Importanza della donna nella vita del sacerdote, în *EnchVat* 5, 1451.

⁸¹ *Idem*, Omilia la Liturghia penitențială, martie 2000 http://www.vatican.va/holy_father/john_paulii/bomilies/2000/documents/bf_jp-ii_bom_20000312_pardon_it.html

oficială a magisteriului. Pentru a pune capăt dezbaterilor în 22 mai 1994, Ioan Paul al II-lea a promulgat scrisoarea apostolică *Ordinatio sacerdotalis*, care reia învățătura declarației *Inter insigniores*, că hirotonirea preoțească este rezervată doar bărbaților, pe care a voit s-o propună ca învățatură infailibilă, însă nu sub forma unei dogme, ci făcându-se purtător de cuvânt al magisteriului ordinar universal al Bisericii. Suveranul pontif a crezut de cuviință să se pronunțe definitiv asupra acestei teme datorită incapacității declarației *Inter insigniores* de a pune capăt dezbaterilor.

Acestea sunt cele două documente ale magisteriului Bisericii catolice care interzic hirotonirea sacerdotală pentru femei.

Bibliografie

- M. Alcalá, *Mujer, Iglesia, Sacerdocio*, Mensajero, Bilbao 1995.
- Idem*, *La mujer y los ministerios en la Iglesia: del Vaticano II a Pablo VI*, Sigueme, Salamanca 1982.
- B.M. Ashley, *Justice in the Church. Gender and participation*, The Catholic University of America Press, Washington DC 1996.
- M.J. Beccaria, *Le Donne hanno un posto nella Chiesa?*, Cittadella, Assisi 1968.
- J.L. Bernardin, *Il sacerdozio ministeriale e la promozione della donna*, OR 19.02.1977, 1-2.
- T. Bertone, *A proposito della recezione dei documenti del magistero e del dissenso pubblico*, OR 20.12.1996, 1. 5.
- E. Beseghi, *La donna nella chiesa*, RA 14 (1975), 330-335.
- Bishops React to Ordinatio Sacerdotalis*, *Origins* 24 (09.06.1994), 53-58.
- K.E. Börresen, *Jean Paul II et les femmes*, *Lumière et vie* 257 (2003), 57-69.
- E. Brown, *The Meaning of Modern New Testament Studies for the possibility of Ordaining Women to the Priesthood*, în *Biblical Reflections on Crises facing the Church*, Longmann & Todd, Danton 1975, 45-62.
- E. Cattaneo, *Il sacramento dell'Ordine*, San Paolo, Milano 2004.
- Catehismul Bisericii catolice*, Arhiepiscopia Romano catolică, București 1993.
- Comentarii la Ordinatio Sacerdotalis*, <http://www.paginecattolice.it>
- Y.M. Congar, *Le sacerdoce et les femmes*, în *Le concile au jour le jour. Troisième session*, Cerf, Paris 1965, 90-97.
- F.J. Connell, *Women as subjects of Holy Orders*, *AER* 151 (1964), 188-195.
- Congregația pentru doctrina credinței, Declarația Inter insigniores, problema admiterii femeii la sacerdoțiul ministerial (1976)*, în *EnchVat* 5, 62, 1397-1423.
- Idem*, *Nota di presentazione all'Ordinatio sacerdotalis*, OR 30-31.05.1994, 1-2.
- Idem*, *Risposta della Congregazione per la dottrina della fede circa la dottrina proposta nella Lettera apostolica Ordinatio sacerdotalis*, OR 19.11.1995.
- Idem*, *Dichiarazione (Monitum)*, OR 11.07.2002.
- Idem*, *Decreto*, OR 27/28.01.2003.
- Idem*, *Scrisoare către episcopii Bisericii catolice despre colaborarea bărbatului și a femeii în Biserică și în lume (2004)*, <http://www.catholica.ro/documente/>
- Idem*, *Commento alla dichiarazione Inter insigniores*, RD 22 (1977), 107.
- Ph. Delhaye, *Rétrospective et prospective des féminins dans l'église. Réflexions à propos d'un livre de M. Gryson*, RTL 3 (1972), 55-75.

A. Descamps, Significato per noi, oggi, dell'atteggiamento del Cristo e della prassi degli Apostoli, *OR* 2 februarie 1977, 1.7.

Donna e teologia. Bilancio di un secolo, ed. C. Militello, Dehoniane, Roma 2004.

L. Fraisse, Note canonique sur la réception des documents du Magistère. À-propos de la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*, *Esprit et Vie* 108 (1998), 370-374;

A.M. Gardiner, *Women and Catholic Priesthood: an expanded vision. Proceedings of the Detroit Ordination Conference*, Paulist Press, New York 1976.

R. Gibellini, Non siamo più disposte a tacere. Donne e chiesa, *RA* 37 (1992), 690-699.

E. Gössmann, Women's Ordination and the Vatican, *Feminist Theology* 18 (1998) 67-86.

G.B. Guzzetti, La condizione della donna: storia i principi. Dall inferiorità alla reciproca complementarietà con l'uomo, Massimo, Milano 1991.

M. Hauke, Il sacerdozio femminile nel recente dibattito teologico, *RTL* 2 (1996), 257-277.

G. Heinzelmann, Donna nella Chiesa. Problemi del femminismo cattolico, Xenia, Milano 1990

J.M. Higgins, Fidelity in History, in *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, ed. L. Ewidler, Paulist Press, New York 1977, 85-91.

K. Küng, Thesen zur Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft, *TQ* 156 (1976), 129-132; trad. it. *20 tesi sull'essere cristiani. 16 tesi sulla donna nella Chiesa*, Mondadori, Milano 1980, 115-138.

Ioan Paul al II-lea, Cateheza de miercuri, *OR*, 23.06. 1994.

Idem, Cateheza de mercuri, *OR*, 14.07.1994.

Idem, Exortatia apostolică *Christifideles laici* (1988), in *EnchVat* 11, 45, 1020-1243.

Idem, Exortatia apostolică, *Familiaris consortio*, Presa Bună, Iași 1994.

Idem, Scrisoarea apostolică, *Ordinatio sacerdotalis* (1994), in *EnchVat* 14, 21, 732-741.

Idem, Scrisoarea apostolică, *Mulieris dignitatem* (1988), in *EnchVat* 11, 33, 706-843; traducere ed. ARCB 2001.

Idem, Scrisoarea către preoți din joia mare 1995, Importanza della donna nella vita del sacerdote, in *EnchVat* 14, 47, 1446-1457.

Idem, Omilia la liturghia penitențială, martie 2000, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon_it.html

Idem, La libertă propria della ricerca teologica non è mai libertă nei confronti della verită (24.11.1995), *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVIII/2 (1995), Libreria Editrice Vaticana 1998, 1213-1217.

L'accesso all'ordinazione è un fatto di giustizia? Dibattito aperto in USA sul presbiterato alle donne, *RD* 18 (1973), 457-459.

H. Legrand, *Traditio perpetuo servata*. La non-ordinazione delle donne: tradizione o semplice fatto storico? in *Donna e ministero. Bilancio di un secolo*, ed. C. Militello, Dehoniane, Bologna 2004, 205-244.

L. Ligier, Il problema del sacerdozio della donna nella Chiesa, *OR* 25.01.1978, 6-7.

A.G. Martimort, Il valore di una formula teologica: *In persona Christi*, *OR* 09.02.1977, 1-2.

- J.T. Münch, Letter to Pope John Paul II 07.12.2002, <http://www.womenpriest.org/teaching/munch2.htm>
- M. Nicolau, El problema del sacerdocio femenino en el Magisterio postconciliar, *Teologia del sacerdocio*, v. 12. *El sacerdocio en el postconcilio*, Aldecoa, Burgos 1980, 289.
- Paul al-VI-lea, Il ruolo della donna nel disegno di Dio (30 ianuarie 1977), în *Insegnamenti*, V. XV, 1977.
- A. Piola, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell'ordinazione delle donne*, Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 2004.
- I. Raming, Priesteramt für Frauen: Eine Forderung der Gerechtigkeit und Anerkennung ihres Christseins, *Katechetische Blätter* 120 (1995), 294-299.
- Idem*, Naissance et développement du mouvement pour l'ordination des femmes dans l'Église catholique romaine d'Europe, *JEGTFF* 8 [2000] 227-235.
- Ratzinger, J., Il sacerdozio dell'uomo: un'offesa ai diritti della donna?, *OR* 26.03.1977, 1-2.
- Idem*, La Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, *OR* 08.06.1994, 1-2.
- Idem*, Risposta al dubbio circa la dottrina della *Ordinatio sacerdotalis*, *OR* 19.11.1995, 2.
- Réactions au Document de la Congrégation pour la doctrine de la foi, *Femmes et hommes dans l'Église*, 22 (1977).
- J.R. Roberts, *Women Priests. Reflections on Papal Teaching*, Langara College, Vancouver 1994.
- Sacerdozio della donna?, *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi VIII*, Paoline, Roma 1982, 249-267.
- L. Sartori, Commenti e reazioni alla dichiarazione *Inter insigniores*, *La donna, le chiese e la teologia*, ed. Gruppo Teologico Misto SAE, Camaldoli 1986.
- R.D. Soberal, Las mujeres en el Sacerdocio? Antecedentes y Consecuentes, *Theologica Xaveriana*, 30 [1980] 507-522.
- Sulla Risposta della Congregazione per la dottrina della fede circa la dottrina proposta nella Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, *OR* 19.11.1995, 2.
- F. Sullivan, *Capire e interpretare il magistero. Una fedeltà creativa*, Bologna 1997.
- Idem*, La strada della tradizione, *RD* 770 (1 mai 1996), 21-26.
- L. Swidler, Introduction. Roma Locuta. Causa Finita? în *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, ed. L. Swidler, Paulist Press, NY 1977.
- M.L. Tobin, Il movimento femminista cattolico negli Stati Uniti, *Concilium* 12 (1976), 182-191.
- Vescovi del Belgio, Après la Lettre du pape sur l'ordination réservée aux hommes, *DC* 76 (194), 738-739.
- Vescovi tedeschi, La lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, *DC* 76 (1994), 998-999.
- H.U. Von Balthasar, L'interrotta tradizione, *OR* 05.02.1977, 1-2.
- G. Weigel, *Martor al speranței*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2008.
- Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions, ed. R.R. Ruether, E. McLaughlin, Simon and Schuster, New York 1979.
- J.H. Wright, Patristic Testimony on Women's Ordination in *Inter insigniores*, *ThS* 58 (1997), 516-526.

FILE DE ISTORIE

DIE ARMENIER POLENS UND UNGARNS DES 17. JAHRHUNDERTS IN GLEICHZEITIGER COMMUNIO MIT ROM UND MIT ECMIADZIN

Ernst Christoph SUTTNER

REZUMAT: Armenii din Polonia și Ungaria în secolul a XVII-lea în concomitență comuniune cu Biserica Romei și Biserica patriarhală armeană. În cursul marii lor migrări din Caucaz spre Europa, grupuri mari de armeni s-au așezat în Moldova, Polonia, apoi Ungaria superioară și Transilvania. Din punct de vedere canonic, ei aparțineau de Patriarhia armeană (Ecmiadzin).

Departă însă de această patriarhie, aceste Biserici și-au salvat existența (ca biserici bizantine) prin unirea cu Biserica Romei. Unirea Bisericii armenilor din Polonia este un exemplu în acest sens. În Polonia și Ungaria superioară (Polonia includea și părțile de nord-vest și vest ale Ucrainei de astăzi) erau sub puternica presiune a Reformei. Acesta a fost motivul principal pentru care s-au orientat spre unirea cu Biserica Romei în spiritul conciliului de la Ferrara-Florența (1439). Primul episcop armean este atestat documentar la Lemberg-Lvov prin 1564. El depindea canonic de catolicos-ul din Sis (Cilicia). Tratatul pentru unire au durat mult. Ea s-a realizat sub episcopul Nicola Torosowicz în anii 1663-1664.

Grupul de armeni din Moldova care a emigrat în Transilvania în a doua jumătate a secolului al XVII-lea este atestat documentar la 1672. Ei erau dependenți de episcopia de Lemberg. În anul 1690 papa Alexandru al VII-lea a numit un vicar apostolic cu sediul la Armenopolis-Gherla. Din cauza situației grele a catolicilor în principatul calvin transilvan (stat eminentemente calvin) vicarul armean a jucat, până la ocupația austriacă, rolul de episcop pentru toți catolicii din Transilvania. El a avut un rol în procesul de unire a Bisericii românești cu Biserica Romei.

Schlüsselwörter: Armenier, Migration, Polen, Moldau, Ungarn, Armenische Kirche, Römische Kirche, Kirchliche Union.

Um zu verstehen, wie es im 17. Jahrhundert zu gleichzeitiger Communio mit Rom und mit Ecmiadzin kommen konnte, muss man bedenken, dass damals die Grenze zwischen unierten und nicht-unierten östlichen Christen sowohl in Rom als auch im Osten anders aufgefasst wurde als im darauffolgenden 18. Jahrhundert. Die Union der Armenier Polens mit der lateinischen Kirche ist dafür ein sprechendes Beispiel.

1) Unionen *pro foro interno*

Um die konfessionellen Verhältnisse bei den Armeniern Polens im 17. Jahrhundert verstehen zu lernen, ist an ein Phänomen zu denken, das für heutige Vorstellungen schwer begreiflich erscheint: an die eine Zeitlang recht weit verbreiteten Unionen *pro foro interno*. Sie waren der eine von zwei Wegen, auf denen man im 16. und

17. Jahrhundert versuchte, für die Union, die 1439 in Florenz beschlossen, aber recht bald nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken sozusagen beiseite geschoben worden war, nachträglich noch eine Rezeption einzuleiten.

Den einen Weg beschritt man in Polen und Oberungarn, als dort die Kirchen byzantinischer Tradition unter schweren Druck der Reformation geraten waren. Zahlreiche Kirchenführer der dortigen Kirchen byzantinischer Tradition stimmten den Florentiner Vätern zu, welche die Lateiner für ebenso rechtgläubig hielten wie ihre eigene Kirche; sie erhofften von den Katholiken, die durch das Reformkonzil von Trient neu erstarkt waren, Hilfe bei der Abwehr des Protestantismus. Um eine solche umso leichter und wirkungsvoller zu erlangen, wollten sie die in Florenz beschlossene Union sozusagen „in Raten“ verwirklichen. Ihren Glaubensbrüdern unter türkischer Herrschaft war damals freilich das Mittun bei einem solchen Bestreben unmöglich, denn beim Konzil von Ferrara/Florenz hatten diese nicht zuletzt deswegen mit den Lateinern paktiert, weil sie militärische Hilfe gegen die Türken erhofften. Der im Jahrhundert nach der Eroberung Konstantinopels allmählich erreichte *modus vivendi* der Griechen mit der türkischen Obrigkeit wäre wieder zerbrochen, wenn die Griechen erneut Glaubensgespräche mit den Lateinern aufgenommen hätten. Doch die Kirchenführer östlicher Tradition im Fürstentum Moldau¹ und in Polen², die größere Freiheit zum Handeln besaßen als ihre Glaubensbrüder unter der Herrschaft der Türken, wollten sofortige Hilfe erlangen durch einen unverzüglichen Unionsabschluss, und sie waren fest davon überzeugt, dass die Kirchen unter den Osmanen die Einheit mit den Lateinern ebenso wünschten wie sie und nachfolgen werden, sobald die Umstände dies erlauben, und jene in Siebenbürgen³ dachten ähnlich. Die Kirchen der Moldau, Polens und Ungarns wollten jene Einheit mit den Lateinern schrittweise einleiten, welche das Konzil von Ferrara/Florenz für alle Kirchen byzantinischer Tradition in einem gemeinsamen, aber ergebnislosen Akt hatte herbeiführen wollen.

Der zweite Weg wurde im osmanischen Reich eingeschlagen. Jesuiten, Redemptoristen, Dominikaner, Franziskaner, Kapuziner und Angehörige verschiedener Frauenorden, die als Missionare ins osmanische Reich gegangen waren, stießen dort auf gutes Echo bei hochgestellten griechischen Würdenträgern. Diese nahmen freundschaftliche Beziehungen mit den Päpsten auf. Ihr zunächst auf ihre Person und

¹ Schreiben, die in der Angelegenheit aus der Moldau nach Rom gingen und deutliche Affinität aufweisen zum Florentiner Unionsdekret, zitiert C. Alzati, *Terra Romena tra oriente e occidente*, Milano 1982, S. 207 ff.

² Vgl. Dokumente der Brester Union übersetzt von Klaus und Michaela Zelzer mit Erläuterungen von Ernst Chr. Suttner, in: *OstStud* 56/57 (2007/2008), mit Hinweisen auf die klaren Bezüge zum Florentinum im Kommentar.

³ Vgl. die römischen Anweisungen von 1669, die den Unionsverhandlungen in den 90er Jahren des 17. Jahrhunderts zugrunde lagen, bei: N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani*, Innsbruck 1885, S. 111-114 und 121, sowie Suttner, *Das Unionsverständnis bei Förderern und Gegnern der Union der Siebenbürgener Rumänen mit der Kirche von Rom*, in: *Annales Universitatis Apulensis*, ser. historica, 9/II, S. 7-20 samt Ergänzungen in 10/II, S. 37-48.

DIE ARMENIER POLENS UND UNGARNS DES 17. JAHRHUNDERTS
IN GLEICHZEITIGER COMMUNIO MIT ROM UND MIT EČMIADZIN

einen kleinen Anhängerkreis beschränktes Verhalten fand bei anderen Bischöfen, Äbten und Priestern mehr und mehr Nachahmung, und dies führte zur zweiten Weise, wie man eine nachträgliche Rezeption der Florentiner Union einzuleiten versuchte: Theologen, Hierarchen und Notabeln, denen die Florentiner Einschätzung der geistlichen Nähe zwischen Lateinern und Griechen richtig erschien, und die das Ende des Schismas ersehnten, begannen im 17. Jahrhundert individuell, sozusagen als „Erstlinge“, zu vollziehen, was - wie sie wünschten und hofften - ihre Kirche baldigst als ganze durchführen werde. Allerdings taten sie es nur geheim, weil das türkische Joch den öffentlichen Vollzug unmöglich machte. *Pro foro interno* (das heißt: in einem nur ihr Gewissen betreffenden Akt, der der Öffentlichkeit verborgen blieb) gingen sie eine Union mit dem Römischen Stuhl ein, blieben aber *pro foro externo* (das heißt: in aller Öffentlichkeit) führende Persönlichkeiten ihrer bisherigen, mit Rom nicht unierten Kirche.

Solche Unionen waren zahlreich genug, um nicht als Ausnahmen abgetan werden zu können. Sie konnten nur deshalb Wirklichkeit werden, weil es in Rom offenbar auch im 17. Jahrhundert noch für ekklesiologisch vertretbar gehalten wurde, dass Kleriker und Gläubige aus Ost und West einander die Communio gewährten, wenn die Unionswilligen den Primat des römischen Bischofs nur wie das Konzil von Florenz als Glaubenssache anerkannten, sich aber nicht ebenso unmittelbar der pastoralen Obsorge des Papstes unterstellen konnten, wie es zum Beispiel nach der Union von Brest den Ruthenen abverlangt worden war.⁴ Und hochgestellte Repräsentanten der griechischen Kirchen ihrerseits hielten das Erstreben der Communio zwischen den getrennten Kirchen auf dem Weg über „Erstlinge“ für angemessen; offenbar befürchteten sie (im Unterschied zu ihren heutigen Nachfolgern) nicht, dass es eine Spaltung ihrer Kirche bedeute, wenn bestimmte Kleriker und Gläubige das ihnen Mögliche schon vollziehen, bevor es zu einer Gesamtunion ihrer Kirche mit den Lateinern kommen kann.⁵

Auch von manchen Hierarchen Kaukasiens ist bekannt, dass sie die Oberhoheit des Papstes anerkannten und fortführen, ihre mit Rom nicht unierten Kirchen zu leiten. G. Petrowicz berichtet vom Ečmiadziner Katholikos Melchisedech (1593-1624), dass er - in arger Bedrängnis wegen der persisch-türkischen Kriege - viermal den Päpsten die Obödienz erklärt habe, nämlich 1610 und 1617 gegenüber Paul V., 1622 gegenüber Gregor

XV. und 1623 gegenüber Urban VIII.⁶ Unter Berufung auf A. Balgy erwähnt Petrowicz außerdem⁷, dass auch die Katholikoi Michael Sebastatsi (1564-1570) und Moses

⁴ Vgl. Suttner, Der Wandel in der Ausübung des römischen Primats im Gefolge der Brester Union, in: J. Marte (Hg.), *Internationales Forschungsgespräch der Stiftung Pro Oriente zur Brester Union*. Zweites Treffen: 2.-8. Juli 2004, Würzburg 2005, S. 111-118.

⁵ Ausführlicher wird von Unionen *pro foro interno* gehandelt im Kapitel „Rom und die östlichen Kirchen im osmanischen Reich“ bei Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999, S. 145-163.

⁶ G. Petrowicz, *L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686)*, Rom 1950, S. 8.

⁷ Ebd. S. 157, unter Berufung auf A. Balgy, *Historia doctrinae catholicae inter Armenos*, Wien 1878.

Datevatsi (1629-1632)⁸ auf der Suche nach Hilfe aus dem Westen ausdrücklich ihren Gehorsam gegenüber der römischen Kirche erklärten.

Beiden Versuchen einer nachträglichen Rezeption der Florentiner Union blieb, aufs ganze Gesehen, der erwünschte Erfolg ebenso versagt wie dem Konzilsbeschluss selbst.⁹ Doch für unsere Überlegungen zum Verständnis von der Grenze zwischen unierten und nicht-unierten östlichen Christen im 17. Jahrhundert ist es wichtig, sich diese Vorgänge zu vergegenwärtigen.

2) Die Verhältnisse bei den Armeniern Polens im 17. Jahrhundert

Als der polnische König Kasimir III. (1333-1370) Galizien für Polen erwarb, hatte dort bereits eine organisierte Armenierschaft bestanden. Möglicherweise hatte damals auch schon ein armenischer Bischof in Galizien amtiert, doch diesbezüglich sind keine Dokumente vorhanden.¹⁰ Der erste dokumentarisch belegte armenische Bischof mit Sitz in Lemberg begegnet 1364¹¹ und wurde 1367 von König Kasimir bestätigt. Er und mehrere seiner Nachfolger gehörten in die Jurisdiktion des Katholikos von Sis

⁸ Über Moses Datevatsi schreibt B. Spuler, *Die morgenländischen Kirchen*, Köln 1964, 5.141: „Nach den schweren Verlusten der Regierungszeit des Schah Abbas verhalf ein reformierter Mönchsorden [exakter wäre es, von einem Klosterverband zu sprechen; Anm. des Verfassers] der zu Beginn des 17. Jahrhunderts in Datev gegründet worden war und sich zu einer strengen geistigen und körperlichen Askese bekannte, der Kirche in Großarmenien zu neuem Leben. Die Anregungen, die von ihm ausgingen, führten bald zur Ausbreitung der Reformideen dieses Klosters, von dem auch Moses von Datev seinen Ausgang nahm, der sich durch eine umfangreiche Predigt-Tätigkeit gegen manche Widerstände allmählich durchsetzte und 1629 als Moses III. zum Katholikos erhoben wurde...“

⁹ Bei einem gründlichen Studium der Vorgänge, die sich im Zusammenhang mit diesen Versuchen ereigneten, zeigt sich, dass das Konzil von Ferrara/Florenz von den Lateinern viele Lobsprüche bekam, nachdem es bereits in den 80er Jahren des 16. Jahrhunderts in das amtliche Verzeichnis der von ihnen anerkannten ökumenischen Konzilien eingetragen worden war, dass die lateinische Seite aber trotzdem die theologischen und ekklesiologischen Aussagen des Konzils nur in Ausnahmefällen respektierte, während es auf griechischer Seite, wo man dieser Kirchenversammlung nie die Ehre erwies, sie zu den ökumenischen Konzilien zu zählen, unter den führenden Hierarchen und Theologen für seine Aussagen mindestens zwei Jahrhunderte lang mehr Akzeptanz als Ablehnung gab.

¹⁰ Vgl. G. Petrowicz, *La Chiesa Armena in Polonia (1350-1624)*, Rom 1971; ders. in: Metzler, *Sacrae Congregationis... memoria rerum*, II, 408-411. Zur Verbundenheit der Lemberger Armenier mit den älteren Zentren armenischen Lebens vgl. den Beitrag G. Prinzing, *Zur Bedeutung und Geschichte des Lemberger Evangeliiars*, in: *Das Lemberger Evangeliar. Eine wiederentdeckte armenische Bilderhandschrift des 12. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1997, S. 11-26 (mit Lit.-Angaben).

¹¹ Er war überhaupt der erste Bischof in dieser Stadt. Die dortige polnische Diözese wurde 1412 begründet; die Übertragung des ruthenischen Bischofs von Halič nach Lemberg erfolgte 1540.

DIE ARMENIER POLENS UND UNGARNS DES 17. JAHRHUNDERTS
IN GLEICHZEITIGER COMMUNIO MIT ROM UND MIT EČMIADZIN

(Kilikien), doch um die Mitte des 15. Jahrhunderts kam es zur Abkehr der Armenier Polens von Sis und zu ihrer Zuwendung zum Katholikos von Ečmiadzin.¹²

Zur Union der Armenier Galiziens mit der lateinischen Kirche kam es unter Bischof Nicola Torosowicz¹³, der sein Amt 1626 als junger Mann¹⁴ antrat und es mehr als 50 Jahre verwaltete. Er war der Kandidat des Katholikos Melchisedech, welcher von 1593 bis 1624 der Ečmiadziner Kirche vorgestanden hatte. Als in den osmanisch-persischen Kriegen des endenden 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts Ečmiadzin nacheinander von beiden Seiten eingenommen und dem Katholikosat schwere Finanzlasten auferlegt worden waren, sah sich Katholikos Melchisedech 1624 gezwungen, das Amt seinem Neffen Sahag zu übergeben und auf Reisen zu gehen, um Almosen zu sammeln und die Kirche von Ečmiadzin aus der drückenden Schuldenlast zu befreien.¹⁵ Auf seiner Reise kam er auch zu den Armeniern Polens, deren Bischof 1624 verhältnismäßig jung gestorben war. Dort konnte er durchsetzen, dass Nicola Torosowicz, der einer reichen Kaufmannsfamilie entstammte, die Nachfolge antrat. Der Reichtum der Familie kam Melchisedech, der auf Bettelreise war, gelegen, und gelegen kam ihm ebenfalls, dass Nicola für Kontakte zu den Lateinern zu gewinnen war und über ihn folglich sowohl aus Rom als auch vom polnischen König Beistand erwartet werden durfte.

Beim Studium der Vorgänge, die zur Union der Armenier Galiziens mit den Lateinern führten, sah Petrowicz sich zu einer Zweiteilung seiner Darlegungen veranlaßt. Was bis zum Jahr 1663 geschah, überschreibt Petrowicz „Die Union des Bischofs“; erst die Ereignisse ab 1664 nennt er „Die Union des Volkes“. 1653, also 10 Jahre vor dem Zeitpunkt, von dem ab Petrowicz von einer „Union des Volkes“ zu sprechen wagt, hatte Torosowicz schon in einem Brief an den Warschauer Nuntius seine Situation als die eines bereits seit einem Vierteljahrhundert unierten Bischofs umschrieben, der noch immer ein keineswegs uniertes Bistum zu leiten hatte. Er schrieb: „Nachdem ich dem Summus Pontifex als dem Haupt und obersten Leiter der Christenheit die gebührende Obödienz erklärt hatte, habe ich mich 24 Jahre lang mit allen Kräften abgemüht, damit ich die verirrtten Schafe, die von Gott meiner Hirtensorge anvertraut wurden, der Leitung durch die Heilige Römische Kirche zuführen könne...“¹⁶

Aufgefordert durch die Congregatio de Propaganda Fide, unternahm Torosowicz 1668 seine dritte Reise nach Rom, die bis 1675 dauern sollte. Die Kongregation rief ihn,

¹² G. Petrowicz, *La Chiesa Armena in Polonia (1350-1624)*, S. 65f.

¹³ Vgl. G. Petrowicz, *L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686)*, (= OCA 135), Rom 1950.

¹⁴ Dreierlei Angaben liegen vor, dass er bei Amtsantritt 21, 23 oder 35 Jahre gewesen sei; vgl. ebenda S. 14.

¹⁵ Bettelreisen orientalischer Hierarchen, die ihre finanziell ausgebeuteten Kirchen vor dem Konkurs retten wollten, waren im 17. Jahrhundert gang und gäbe; vgl. die einschlägige russische Literatur aus dem 19. und beginnenden 20. Jahrhundert. Zahlreiche Hinweise aus ost- und südosteuropäischen Quellen finden sich auch bei Suttner, Vasile Lupu und die griechische Kirche zu Anfang der vierziger Jahre des 17. Jahrhunderts, in: *Kirche im Osten* 32(1989)32-72.

¹⁶ Zitat nach G. Petrowicz, *L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede*, S. 139.

weil sie die Union befestigen wollte¹⁷; sie verlangte, wie Petrowicz aus ihrem Archiv erhob, dass der Bischof und das Bistum der Armenier Galiziens endlich ihre auch Jahrzehnte nach dem Unionsabschluss des Bischofs und dann auch des Bistums noch bestehende Verbindung zu Eĉmiadzin beenden und wirklich jene liturgischen Reformen durchführen, von denen man in Rom überzeugt war, dass sie um der Rechtgläubigkeit der Unierten willen notwendig seien.¹⁸ Torosowicz war also die ganze Zeit über nicht nur ein uniierter Bischof eines noch nicht unierten Bistums gewesen; er hatte auch jurisdiktionelle Bande zum Katholikos von Eĉmiadzin aufrecht erhalten und feierte Gottesdienste, die man in Rom für „häretisch befleckt“ hielt.

Sein Nachfolger wurde Vartan Hunanian. Dieser stammte nicht aus Galizien, sondern war 1665 als Diakon und Begleiter eines Legaten des Katholikos Jakob IV. von Eĉmiadzin zum ersten Mal dorthin gekommen und hatte damals um Aufnahme ins dortige Armenische Kolleg nachgesucht. Als eifriger und frommer Student erwarb er das volle Vertrauen der Theatinerpatres, die am Kolleg lehrten, und wurde von ihnen 1670 an das Collegium Urbanianum in Rom gesandt.

Die römische Kongregation für die Glaubensverbreitung wählte ihn 1674, während des Romaufenthalts von Bischof Torosowicz, zu dessen Koadjutor mit Nachfolgerecht. Doch Bischof Torosowicz befürchtete Widerstände gegen ihn in seiner Diözese, weil die herkömmlichen Wahlrechte der Armenier seines Bistums übergangen wurden. Nur mit großer Mühe konnte ihn die Kongregation bewegen, dass er dem Kandidaten in Rom doch die Bischofsweihe erteilte. Als Bischof Torosowicz und sein Koadjutor im Oktober 1675 nach Lemberg kamen, ergab sich in der Tat, dass es für Vartan Hunanian schwer war, sich zu behaupten. Schon im Juni 1676 verließ er Lemberg unter dem Vorwand, die türkisch besetzten Gebiete der Diözese besuchen zu wollen.¹⁹ Doch er reiste weiter und kam 1678/79 nach Eĉmiadzin. Katholikos Jakob IV. erteilte nun ihm, dem in Rom erwählten und geweihten Bischof, die Erlaubnis zum seelsorgerlichen Wirken bei den armenischen „Schismatikern“ in der alten Heimat. Katholikos Eleazar, der Jakob IV. 1682 nachfolgte, ließ Vartan Hunanian hingegen in Haft

¹⁷ An den theologischen Lehranstalten der Lateiner begann sich um diese Zeit eine Ekklesiologie durchzusetzen, die die Rechtmäßigkeit allen geistlichen Tuns von Hierarchen und Priestern davon abhängig sehen wollte, dass sie in direkter jurisdiktioneller Relation standen zum Papst. Eine Folge davon war, dass Unionen *pro foro interno* nicht mehr gebilligt wurden und dass unter den katholischen Missionaren jene Dispute ausbrachen, die 1721 zum Verbot jeglicher *communicatio in sacris* „zwischen Katholiken einerseits und Häretikern und Schismatikern andererseits“ führten; vgl. die Abschnitte „Das Verbot der *communicatio in sacris* durch die Sacra Congregatio de Propaganda Fide“ und „Nach der Rückbesinnung auf die traditionelle Ekklesiologie“ bei Suttner, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, Würzburg 1999. Unter „Befestigen der Union“ verstand man gegen Ende des 17. Jahrhunderts an der römischen Kongregation für die Glaubensverbreitung unter anderem auch das Bemühen um eine klare Grenzziehung zwischen den unierten und den nicht-unierten Gläubigen im christlichen Osten.

¹⁸ Petrowicz, *L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede*, S. 281-295.

¹⁹ 1672 war Podolien an die Türken gefallen und wurde erst 1699 wieder an Polen restituiert.

nehmen, weil er die liturgischen Neuerungen ablehnte, zu denen dieser sich auf römisches Drängen hin hatte bewegen lassen. Nach Interventionen sowohl des Papstes als auch des polnischen Königs beim persischen Herrscher wurde er wieder in Freiheit gesetzt, konnte nach Lemberg zurückkehren und die Nachfolge des am 24. Okt. 1681 verstorbenen Bischofs Torosowicz antreten.²⁰ Seitdem Bischof Hunanian, der auf Drängen der römischen Kongregation für die Glaubensverbreitung in Rom geweiht worden war, aber dann eine Zeitlang unter Katholikos Jakob IV. in der alten Heimat der Armenier (unter „Schismatikern“) in der Seelsorge gewirkt hatte, das Bischofsamt der Lemberger Armenier ausübte, gab es an deren Union keine Zweifel mehr.

3) Die Verhältnisse bei den Armeniern Ungarns im 17. Jahrhundert

Seit mehreren Jahrhunderten waren im Fürstentum Moldau Armenier ansässig gewesen. In der unruhigen zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts verließ ein Teil von ihnen das Gastland, die einen in Richtung Polen, die Mehrzahl über die Karpaten weg nach Siebenbürgen. Dies geschah nicht auf einmal; Nachrichten deuten hin auf öfteres Einwandern armenischer Familien nach Siebenbürgen. Für 1672 belegen Dokumente, dass Fürst Michael I. Apafi eine größere Zahl von ihnen aufnahm. Sie waren noch Neuzuwanderer ohne bodenständiges Gemeindeleben, als die Truppen des Habsburgerreiches nach Siebenbürgen kamen. In den ersten Jahrzehnten der Anwesenheit von Armeniern in Siebenbürgen, in denen sie zerstreut lebten, war es für sie recht schwer gewesen, ihr kirchliches Leben nach armenischem Ritus zu führen und ihre Kinder zu Armeniern zu erziehen. Daher gestattete ihnen 1700 Kaiser Leopold I. eigene Städte zu gründen. Zuerst entstand Armenopolis, das heutige Gherla, bald darauf auch Elisabethstadt, das heutige Dumbrăveni.²¹

Das kirchliche Leben der Armenier war im Gastland Moldau auf den armenischen Katholikos von Ečmiadzin bezogen gewesen. Die Moldauer Armenier hatten also im Schisma zur katholischen Kirche gestanden. Doch dies war damals wenig aufgefallen, da die katholische Kirche in der Moldau kaum Bedeutung hatte. In Siebenbürgen wurden die Einwanderer aber ohne weiteres zu Katholiken des armenischen Ritus. Denn wegen der damals noch nicht beendeten „Doppelgleisigkeit“ der Armenier Galiziens konnte sich der oberste Kleriker der eingewanderten Armenier Siebenbürgens leicht an den Lemberger armenischen Bischof wenden, um Hilfe bei der seelsorgerlichen Betreuung der Zuwanderer zu bekommen. Dort stellte damals den aus der Moldau nach Siebenbürgen übersiedelten Armeniern niemand die Frage, ob sie uniert seien oder nicht. Sie erhielten seelsorgerliche Hilfe durch Geistliche, die sich für alle Armenier, ob

²⁰ Zu seiner Amtsführung vgl. G. Petrowicz, *La Chiesa Armena in Polonia e nei paesi limitrofi (1686-1954)*, Rom 1988, S. 1-108.

²¹ Zu den Einwanderungen weiterer armenischer Familien im Lauf des 18. Jh.s vgl. Chr. Lukacs, *Historia Armenorum Transylvaniae*, Wien 1859; K. Schünemann, *Die Armenier in der Bevölkerungspolitik Maria Theresias*, in: *Jahrbuch des Graf Klebelsberg Kuno Instituts für ungarische Geschichtsforschung* in Wien, Budapest 3(1933)212-42; S.E. Kolandjian, *Les arméniens en Transylvanie (X^e-XVIII^e s.)*, in: *Rev. des études arméniennes* 4(1967)353-76.

uniert oder „schismatisch“ zuständig fühlten. So wuchsen die Armenier Siebenbürgens mit den Armeniern Galiziens allmählich in die unierte Kirche hinein.

Als das Hineinwachsen der Armenier Polens in die Union vollzogen war, ernannte Papst Alexander VIII. 1690, d.h. zu einem Zeitpunkt nach dem Amtsantritt des Bischofs Hunanian, einen der um diese Zeit bereits eindeutig unierten Lemberger Erzdiözese zuzurechnenden Bischof zum Apostolischen Vikar für die Armenier Siebenbürgens.²² Der neue Apostolische Vikar war also mit den Lemberger Armeniern bereits „eindeutig uniert“. Er hatte seinen Sitz in Armenopolis, und seit seiner Ernennung wurden auch Siebenbürgens Armenier als „eindeutig uniert“ betrachtet.

Die lateinischen Katholiken Siebenbürgens waren wegen des Drucks der Kalviner seit 1566 ohne Bischof gewesen, und auch unter den Habsburgern konnte für sie erst 1716 wieder ein eigener Bischof in Siebenbürgen residieren. So übte der armenische Apostolische Vikar in der Anfangszeit der Habsburgerherrschaft über Siebenbürgen auch für die dortigen Lateiner die bischöflichen Funktionen aus. Nach seinem Tod zog die wiedererrichtete lateinische Diözese von Alba Julia aber die Jurisdiktion über die armenischen Katholiken an sich.²³ Dies geschah in jener Zeit, in der gewisse Kreise bestrebt waren, die lateinischen Katholiken Siebenbürgens, die ungarischer Muttersprache waren, mit den unierten Rumänen und Armeniern zu einer gemeinsamen Nation, die in Siebenbürgen die größte gewesen wäre, zu verschmelzen. Bezüglich der Rumänen scheiterte dieser Plan auf eine von oben her veranlasste Assimilation gänzlich.²⁴ Auch die Armenier erreichten, dass ihnen Kaiser Karl VI. 1737 die Fundation für ein eigenes Bistum in Siebenbürgen gab.²⁵ Der kleinen armenischen Minderheit gegenüber war aber der Widerstand der lateinischen Diözese zu groß; das armenische Bistum konnte trotz einschlägiger Bemühungen des Lemberger Erzbischofs²⁶ nicht errichtet werden.

Mit Hilfe des (inzwischen eindeutig unierten) Lemberger Erzbischofs konnte für die Armenier Siebenbürgens aber wenigstens die Pfarrseelsorge gewährleistet werden, und mit den Pfarreien waren Kristallisationszentren gegeben, die den Fortbestand des Armeniertums sicherten. Als später die Mechitharisten in Wien ansässig waren, konnten

²² Lukacsi, *Historia*, S. 70.

²³ Lukacsi, *Historia*, S. 74: „*Interea dum Armeni mortem Praesulis sui lugent, et consilia de successore eligendo agitant: Latini ritus Cathedra Episcopalis Alba-Julienensis in Transilvania, postquam per saeculi et quod excedit spatium, triste Pastorum suorum luxisset exilium, pietate et clementia invicti Gloriosissimi Imperatoris Caroli VI. restabilita, exuto luctu, anno 1716 primum novae fundationis accepit sponsum Episcopum Georgium Martonfi. Qui Transilvaniem ingressus, ad sui pertinere muneris partes credidit, Armenorum, Pastore orbatorum, donec proprium accepissent, pastoralem curam gerere. Vicem se in hoc reddere arbitratus, piae memoriae Oxendio Armenorum Episcopo, qui in Latinorum Praesulum absentia, utilia Latini ritus fidelibus praestitisset servitia. Igitur res Armenorum a morte Praesulis paulum dilapsam ordinare, causas eorum ad se pertrahere, investigationes instituere, relationes de illis ad sedem Apostolicam facere, quin et sacros Ordines conferre.*“

²⁴ Vgl. O. Bârlea, *Ostkirchliche Tradition und westlicher Katholizismus*, München 1966; Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien 1978, S. 223f.

²⁵ Vgl. Lukacsi, *Historia*, S. 93.

²⁶ Ebenda, Kapitel XVI.

auch sie ihr Wirken auf die Armenier Siebenbürgens ausdehnen und für die kleine wohlhabende Armenierschaft Siebenbürgens durch seelsorgliche Hilfe, durch ihr Ansehen und durch Schulen zur Stütze werden.²⁷

Hatte es also im Ungarn des 17. Jahrhunderts auch keine längere Periode gegeben, in der die Armenier in gleichzeitiger Communio standen mit Rom und mit Ečmiadzin, so war die Auffassung des 17. Jahrhunderts von der recht offenen Grenze zwischen unierten und nicht-unierten östlichen Christen doch die Ursache für die heutige Zugehörigkeit der Armenierschaft Siebenbürgens zur katholischen Kirche.

4) Die Gründung des Mechitaristenordens

Die Grenze zwischen unierten und nicht-unierten Armeniern erwies sich auch noch als recht offen bei der Gründung des Mechitaristenordens. 1717 gründete Mechitar von Sebaste (1676-1749) auf der Laguneninsel San Lazzaro bei Venedig mit dem Segen des Papstes ein Kloster für Mönche armenischer Abstammung. Er verstand das Kloster als für alle Armenier gegründet, gleich ob sie sich als uniert mit dem römischen Stuhl verstanden oder nicht. Das Kloster wurde zum Stammhaus des Mechitaristenordens,²⁸ und diesem konnten damals neben armenischen Mönchen, die ausdrücklich mit Rom uniert waren, auch solche zugehören, die es nicht waren. Erst nachdem in den 30er und 40er Jahren des 18. Jahrhunderts aus einer Doppelwahl getrennte Oberhäupter für die unierten und für die nicht-unierten Armenier hervorgegangen waren²⁹, war auch für die Mechitaristen die Zeit der offenen Grenze zu Ende. Seither sind sie ein Orden der mit Rom unierten armenischen Kirche.

²⁷ Vgl. Kolandjian, *Les arméniens en Transylvanie*, S. 373ff, und den Abschnitt „Die Mechitharisten“ bei Suttner, *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, S. 274-281. Im zuletzt genannten Abschnitt wird auch darauf verwiesen, dass Mechithar von Sebaste 1717 in Venedig den Mechitharistenorden mit dem Segen des Papstes für alle Armenier gründete, mögen sie „Unierte“ gewesen sein oder „Nicht-Unierte“, und dass bei ihnen bis in die 40er Jahre des 18. Jahrhunderts die nämliche „Doppelgleisigkeit“ herrschte wie bei den Armeniern Polens und Ungarns des 17. Jahrhunderts.

²⁸ Vgl. die Artikel über Mechitar und seinen Orden von G. Amadouni, M. Gianascian und V. Inglisian in: *Dizionario degli istituti di perfezione* V, 1108-1123, sowie Suttner, *Die Mechitaristen*, in: ders., *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, S. 274-277.

²⁹ Zur Doppelwahl vgl. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999, S. 206-209.

ÖKUMENISCHE OFFENHEIT IM ÖSTERREICH DES 20. JAHRHUNDERTS: EINE AUSWIRKUNG INSBESONDERE DER KIRCHENGEMEINDEN VON BYZANTINISCHER TRADITION IN DER HABSBURGERMONARCHIE

ERNST CHRISTOPH SUTTNER

REZUMAT: Sinceritate ecumenică în Austria în secolul XX. O mijlocire privind comunitățile de tradiție bizantină din monarhia habsburgică. În ultimul sfert al secolului XX în Austria a domnit un climat de bună înțelegere (în raport cu alte state din Europa) între Biserica catolică (dominantă) și numeroase confesiuni. La baza acestui climat a stat și stă moștenirea habsburgică.

La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX în monarhia habsburgică trăiau laolaltă mai multe etnii mari (germani, cehi, slovaci, sloveni, unguri, sârbi, români, sași), conviețuiau numeroase Biserici etnice, unele chiar în mai multe limbi naționale (e.g. Biserica ortodoxă ucraineană, slovacă, cehă, slovenă, sârbă etc.). Împărații habsburgi au dus (mai ales începând cu împăratul Iosif al II-lea) o politică de toleranță confesională. Aceasta s-a întâmplat după ce, începând cu anul 1683 statul austriac s-a întins spre est și sud-est, alungând aproape de tot pe turci din Europa. În prima fază a reorganizării acestor teritorii, politica religioasă a fost în general procatolică. Dar mitropolitul ortodox a primit încă din 1690 privilegii imperiale și jurisdicția peste toți ortodocșii din imperiu. În același timp, împărații au promovat unirea unor ortodocși cu Roma pentru a întări Biserica catolică. Promotorul acestei politici a fost împăratul Leopold I (cel sfânt). Unirea cu Biserica Romei s-a făcut în etape (armenii, românii, slovaci, ungurii, slovenii). La 1773, împărăteasa Maria Terezia a lansat denomi-națiunea greco-catolic și a organizat pentru uniți instituții de învățământ, tipografii etc. Fiul ei a dat edictul de toleranță care a asigurat structurile naționale pentru aceste Biserici. La 1843 au început tratativele între Imperiu și Sfântul scaun pentru semnarea concordatului care a asigurat (după 1853) un statut mai bun episcopilor unite și apoi și episcopilor ortodoxe.

Schlüsselwörter: Donaumonarchie, Kirchenpolitik, Ökumenismus, Konfessionelle Toleranz, Katholische Kirche, Kirchenunion, Habsburgisches Erbe.

Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts sprachen Ökumeniker häufig davon, dass im überwiegend katholischen Österreich zwischen den getrennten Kirchen ein besseres Klima bestehe als in anderen europäischen Ländern mit ebenfalls überragender Mehrheit einer einzigen Konfession, einerlei ob die Mehrheitskirche wie in den romanischen Ländern bzw. bei den Westslawen katholisch, wie im Norden Europas protestantisch oder wie im Osten bzw. Südosten orthodox ist. Das Erbe aus der Habsburgermonarchie ist dafür zweifellos eine von den Ursachen.

Vielfalt der Kirchen in der Habsburgermonarchie an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert

Die Donaumonarchie war kein einheitliches Gebilde. In ihr hatte nie von einer nationalen Mehrheit die Rede sein können. Dies gilt vom Gesamtreich, und seitdem es zur Doppelmonarchie Österreich-Ungarn gekommen war, bildeten die Deutschen nicht einmal in Cisleithanien eine Mehrheit und die Ungarn ebenso wenig in Transleithanien.¹ In konfessioneller Hinsicht machte allerdings die katholische Kirche sowohl in der gesamten Monarchie wie in Cis- und in Transleithanien die Mehrheit aus, doch im protestantisch dominierten Siebenbürgen, in der hauptsächlich orthodoxen Bukowina und im moslemisch geprägten Bosnien-Herzegowina war auch sie in der Minderheit. Überdies war die katholische Kirche in der Monarchie weder geschlossen noch einheitlich. Neben der großen Mehrheit von Katholiken des lateinischen Ritus gab es in ihr eine beachtliche Anzahl von Katholiken des byzantinischen Ritus, dazu noch armenische Katholiken, und sowohl unter den lateinischen wie unter den byzantinischen Katholiken bestanden vielerlei Sprachgruppen mit jeweils eigenen Interessen. Auch die recht große orthodoxe Kirche der Monarchie wies mehrere Sprachgruppen und durch sprachliche Gemeinsamkeiten gekennzeichnete autonome Kirchtümer auf.

Repräsentanten aus der Oberschicht der katholischen und orthodoxen Gruppierungen und der Armenier lebten mancherorts, besonders in Wien, nahe beisammen und lernten sich kennen; dabei nahm man sich nicht nur gegenseitig zur Kenntnis, sondern kooperierte bürgerlich miteinander recht gut. Auch gab es im Reich ein nahezu unvorstellbar buntes Kaleidoskop der Lebensweisen, angefangen vom multinationalen und multikonfessionellen Adel, über (modern denkende) großstädtische Schichten und bäuerliche Siedlungen aus Volksgruppen mit recht traditionellem Lebensstil bis hin zu extrem traditionsverbundenen Kleingruppen.² Über diese Unterschiede hinweg hatte man lernen müssen, miteinander auszukommen, und dabei war man durchaus erfolgreich gewesen. Adam Wandruszka, der Herausgeber des Werkes der Österreichischen Akademie der Wissenschaften „Die Habsburgermonarchie 1848-1918“, leitete die Präsentation von Band IV, der den Konfessionen gewidmet ist, folgendermaßen ein: „Wenige Jahre vor dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges fand in einer Wiener Kaserne eine Rekrutenvereidigung statt. Sie erfolgte in zehn Sprachen unter der Mitwirkung der Militärgeistlichen von sieben Religionsgemeinschaften: römisch-katholisch, griechisch-uniert, griechisch-orthodox, evangelisch, armenisch, isla-

¹ Die offizielle Sprachgruppenstatistik von 1900 wies für das gesamte Staatsgebiet einen Anteil von 24,1% der Deutschen an der Bevölkerung aus, für Cisleithanien einen von 35,78%; 1910 waren die Zahlen 23,4% bzw. 35,58%. In Transleithanien machten die Magyaren in der offiziellen Statistik trotz pro-magyarisch definierter Zählungskriterien weniger als die Hälfte der Bevölkerung aus; ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung der Monarchie war 1900 mit 19,3% angegeben, in Transleithanien mit 45,4%; 1910 lauteten die Zahlen 20,3% bzw. 48,1%. (Die Angaben sind entnommen aus der großen Untersuchung der Österr. Akademie der Wiss. „Die Habsburgermonarchie 1848-1918“, Bd. III).

² Eine extrem eigenartige religiös-ethnische Kleingruppe ist dargestellt im Abschnitt „Lipowaner“ bei Suttner, *Kirche und Nationen*, S. 283-295.

ÖKUMENISCHE OFFENHEIT IM ÖSTERREICH DES 20. JAHRHUNDERTS: EINE
AUSWIRKUNG INSBESONDERE DER KIRCHENGEMEINDEN VON BYZANTINISCHER
TRADITION IN DER HABSBURGERMONARCHIE

misch und mosaisch.”³

Hätte man damals eine Bischofskonferenz der Katholiken bzw. der Orthodoxen aus ganz Österreich-Ungarn zusammenrufen wollen, wären aus Cisleithanien als Katholiken mit dem Episkopat der deutschsprachigen Länder, die das heutige Österreich ausmachen, der römisch-katholische Episkopat des heutigen Tschechien und Slowenien, jener der Polen Krakaus und Galiziens und jener aus dem damals noch ungeteilten Tirol und aus bestimmten heute italienischen Bistümern einzuladen gewesen, dazu die griechisch-katholischen Bischöfe Galiziens mit ihrem Metropoliten an der Spitze, sowie der armenische Erzbischof von Lemberg und der Abt der Wiener (armenischen) Mechitaristen, der ebenfalls Bischof war. Aus Transleithanien wären zu berufen gewesen die römisch-katholischen Bischöfe der Ungarn, der Kroaten, der Slowaken und der Donauschwaben, dazu die griechisch-katholischen Bischöfe der Rumänen mit einem Metropoliten an der Spitze, die Bischöfe der oberungarischen unierten ruthenischen bzw. slowakischen Bistümer, die Bischöfe der unierten Diözese Križevci in Kroatien und der noch kurz vor dem Weltkrieg ins Leben gerufenen (ungarischen unierten) Diözese Hajdudorog. Auf orthodoxer Seite gab es in Cisleithanien den (autokephalen rumänischen) Metropoliten von Czernowitz samt seinen (kroatischen) Suffraganbischöfen in Dalmatien, in Transleithanien gleich zwei (autokephale) Metropoliten, einen serbischen in Karlowitz und einen rumänischen in Hermannstadt, mit je einem Episkopat, sowie die orthodoxen Bischöfe Bosniens, die auch unter Österreich-Ungarn beim Patriarchat von Konstantinopel verblieben waren. Kein Wunder, dass bei dieser Verschiedenheit solche Versammlungen nie vorgesehen wurden.

Doch man kam miteinander aus. Was man dabei in konfessioneller Hinsicht erreichte, war bei weitem nicht das, was man heute als ökumenisches Miteinander der christlichen Konfessionen erstrebt. Von dem noch argen Gegeneinander des 18. Jahrhunderts hatte man im 19. Jahrhundert aber immerhin zu einem friedlichen Nebeneinander, in kultureller Hinsicht nicht selten auch zur Zusammenarbeit gefunden. Zwar hielt man sich in geistlicher Hinsicht weiterhin auf Distanz, doch man hatte Formen gefunden, um sich gegenseitig höflichen Respekt zu erweisen, und interdiziert war der Proselytismus, der im 19. Jahrhundert anderswo in Europa noch keineswegs ausgeschlossen war; auch für konfessionsverschiedene Ehen war man zu einer erträglichen Regelung gekommen.

Ein Vergleich der Verhältnisse in Österreich-Ungarn in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit dem, was sich beim so genannten Kulturkampf in den deutschen Landen ereignete, macht deutlich, dass im Österreich von heute aufgrund seiner Vorgeschichte eine bessere Ausgangsbasis für den Ökumenismus vorbereitet worden war als anderswo. Angesichts verschiedener überaus trauriger Ereignisse im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts verdienen die Auswirkungen der Toleranz in der Donaumonarchie unsere Aufmerksamkeit auch deshalb ganz besonders, weil dank ihrer in der Monarchie und in der Republik Österreich ebenso ernste Konflikte zwischen

³ *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*, Bd. IV, S. XI.

Katholiken und Orthodoxen unterblieben, wie es sie im 19. Jahrhundert nach den Teilungen Polens im östlichen Mitteleuropa gab, nach der Wiederherstellung Polens im Gefolge des 1. Weltkriegs dort, und nach dem 2. Weltkrieg sowohl dort als auch in Südosteuropa, als die Unierten bzw. die Orthodoxen vom Staat bedrängt wurden und es sogar zur Knechtung der Gewissen kam, weil die unierten Katholiken von Staats wegen zur Konversion in die Orthodoxie genötigt wurden. Neue zwischenkonfessionelle Probleme entbrannten dabei, die in den Kirchen Europas nach dem Sturz des Kommunismus eine bis in unsere Tage fortdauernde schwere Belastung für den Ökumenismus darstellen.

Zum Zustandekommen der Verschiedenheit im kirchlichen Leben der Habsburgermonarchie

Auf eine lange Vorgeschichte muss zurückschauen, war das Entstehen des Nebeneinanders der Kirchen und ihrer Volksgruppen in der Donaumonarchie studieren will.

1) Erste dafür entscheidende Schritte erfolgten bereits, als Österreich nach der großen Türkennot von 1683 nach Südosten expandierte. Man hatte in Wien davon geträumt, alle Gebiete Südosteuropas mit christlicher Mehrheit von den Türken zu befreien, und Kaiser Leopold hatte Aufrufe erlassen, welche Aufstandsbewegungen auslösten. Aber Österreichs Kraft reichte nicht aus, um dieses Ziel zu verwirklichen und überall die Türken zu vertreiben. So gewährte Leopold I. den auf die kaiserliche Seite übergetretenen Christen, welche die Rache der Türken zu fürchten hatten, Asyl in den von seinen Heeren eroberten Gebieten.

Das Angebot wurde 1690 von vielen Serben mit Patriarch Arsenije III. Crnojević an der Spitze angenommen.⁴ Von der Notlage bedrängt, nicht aus Toleranzgesinnung, wurde es geboren, dass den Serben mit dem Asylversprechen Glaubensfreiheit und Autonomie als Volksgruppe zugesichert wurde. Als man zur Zeit der Kriegswirren eilig ein Abkommen hatte schließen müssen, sagte Kaiser Leopold dem Patriarchen Arsenije nämlich zu, dass er in der neuen Heimat das geistliche und weltliche Oberhaupt der Seinen bleibe. Das dürften die aus dem Osmanenreich kommenden Serben damals so verstanden haben, dass ihr Patriarch in Österreich jene Rechte beibehalten würde, die er unter den Osmanen besaß,⁵ und es darf bezweifelt werden, ob Kaiser und Patriarch sich in der Eile der verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten bewusst wurden, die diese Bestimmung nach österreichischem Rechtsdenken und nach den Vorstellungen der Einwanderer zuließ. So gab es denn auch in der nachfolgenden Zeit allerlei Auseinandersetzungen über das Ausmaß der serbischen Autonomie; doch eindeutig stand fest und wurde nie bestritten,

⁴ Vgl. den Abschnitt Serben kommen nach Österreich bei Suttner, *Nebenan. Überlegungen zu ekklesiologischen, kulturgeschichtlichen und sozialgeschichtlichen Fakten aus der Kirchengeschichte Südosteuropas und des östlichen Mitteleuropas im 16.-18. Jahrhundert*, Fribourg 2007.

⁵ Zur Position eines Patriarchen unter den Osmanen vgl. die Darlegungen zur religionspolitischen Rechtsordnung im Osmanenreich im 1. Teil (Hinführung) bei Suttner, *Nebenan*, Fribourg 2007.

ÖKUMENISCHE OFFENHEIT IM ÖSTERREICH DES 20. JAHRHUNDERTS: EINE
AUSWIRKUNG INSBESONDERE DER KIRCHENGEMEINDEN VON BYZANTINISCHER
TRADITION IN DER HABSBURGERMONARCHIE

dass auf der Basis der Verträge aus der Zeit der Einwanderung den Serben in den ungarischen Landen der Habsburgermonarchie verfassungsmäßig öffentliche Religionsfreiheit, das heißt: das Anrecht auf öffentliche Gottesdienststätten und auf eigene Vorsteher zustand.⁶

Als die Habsburger Siebenbürgen erwarben, mussten sie dort, um sich überhaupt durchsetzen zu können, das bisherige Verfassungsrecht, welches die protestantischen Kirchen des Landes schon seit langem öffentlich-rechtlich gut abgesichert hatte, ausdrücklich bestätigen.⁷ Neben der katholischen Kirche, welche die Kirche des Hauses Habsburg war und bis zum Ende der Habsburgermonarchie die dominante Kirche des Reichs blieb, gab es also schon seit Leopold I. in einigen Teilen des Reiches auch andere voll berechnigte Kirchen. Von welchem anderen katholisch, orthodox oder protestantisch dominierten Staat Europas am Ende des 17. Jahrhunderts wäre das Gleiche zu vermelden?

2) Habsburger Herrscher traten auch ein für das Anrecht auf besondere Formen des kirchlichen Lebens innerhalb der Kirche.

Als Verfechter der Gegenreformation wollte Leopold I. zur Vergrößerung der dominanten katholischen Kirche des Reiches in den neu erworbenen Gebieten die „griechischen Christen“ (so wurden auch noch zu seiner Zeit alle Gläubigen byzantinischer Tradition genannt, einschließlich jener, die kein Griechisch verstanden,) für eine Union mit den Katholiken gewinnen. Um sie der Union gewogen zu machen, versprach er bereits an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert den ungarländischen Unierten Gleichberechnigung mit den dortigen lateinischen Katholiken.⁸ Doch er konnte dies damals nicht durchsetzen. Vielmehr konnten die lateinischen Bischöfe von Eger und von Zagreb sich die auf dem Gebiet ihrer Bistümer lebenden unierten „Griechen“ unterstellen und deren Bischöfe in Mukačevo bzw. im Kloster Marča zu ihren Vikaren werden lassen. Dies taten sie auf der Basis einer Rechtssatzung des 4. Laterankonzils (von 1215)⁹, die es als ein Unding bezeichnete, nebeneinander zwei vollberechnigte Bischöfe zu haben; die Rechtssatzung verlangte, wenn es die Vielzahl von Gläubigen

⁶ Hudal, S. 40: „Das kaiserliche Privileg (vom 21.8.1690) sicherte dem Metropolen ein Jurisdiktionsgebiet zu über alle Orthodoxen in Serbien, Bulgarien, Dalmatien, Bosnien, Herzegowina, Ungarn und Kroatien, die Landesgesetzgebung hingegen trachtete, das Emporkommen der Orthodoxie zu verhindern. Das 1690 gewährte Privileg erhielt eine wichtige Ergänzung und Erweiterung durch das Patent vom 20.8.1691, in dem der Erzbischof als geistliches und weltliches Oberhaupt aller im Privileg von 1690 ihm unterstellten Orthodoxen bezeichnet wurde.“ (Man beachte, dass in der Verfügung Ländereien benannt werden, die von den kaiserlichen Heeren noch keineswegs erobert waren, dass hingegen nichts ausgesagt ist über die künftigen Verhältnisse in jenen Gebieten, über die Kaiser Leopold tatsächlich gebot!)

⁷ Vgl. „Die wichtigsten Verfassungsgrundgesetze des Großfürstentums Siebenbürgen“, Hermannstadt 1861.

⁸ Vgl. das leopoldinische Diplom vom 27.6.1692 bei: N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in Terris Coronae S. Stephani*, Innsbruck 1885, S. 164-165.

⁹ Dass diese Rechtssatzung durch das Konzil von Ferrara/Florenz eigentlich obsolet geworden war, beachtete man damals weder in Rom noch in der Donaumonarchie.

anderer Tradition erforderte, für sie im gleichen Jurisdiktionsbereich einen eigenen Bischof einzusetzen, dass dieser ein Vikar des lateinischen Bischofs zu sein habe. Die den Unierten angebotene Gleichberechtigung mit den Lateinern und die Eigenständigkeit der beiden unierten Bistümer, die schon bestanden hatten, als die Südostexpansion des Habsburgerreichs einsetzte,¹⁰ war damit gescheitert. Als nach einer langen Unterbrechung in der Bischofsnachfolge bei den Lateinern Siebenbürgens, die von den Protestanten verursacht worden war, erst unter Leopolds Nachfolgern wieder ein Bischof eingesetzt werden konnte, wollte dieser dieselbe Rechtsstellung über die unierten Rumänen im Land erlangen, scheiterte bei dem Versuch aber an einem Veto aus Rom.¹¹ Hingegen sorgte in Großwardein und Umgebung, d.h. in Gebieten, die nicht zum historischen Siebenbürgen gehört hatten, der lateinische Bischof um die Union der Rumänen, und so gehörten dort die Unierten zu seiner Jurisdiktion. Dank römischen Schutzes für die Rumänen im historischen Siebenbürgen gab es somit in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts trotz der Versprechungen Leopolds I. nur ein einziges voll berechtigtes ungarländisches uniertes Bistum.

Maria Theresia änderte die Sachlage und wollte den Unierten endlich gewähren, was ihnen schon lange versprochen war. 1771 erreichte sie gegen scharfen Widerstand des lateinischen Bischofs von Eger die Zustimmung Roms zur kanonischen Eigenständigkeit der unierten Diözese Mukačevo, und nachdem 1773 der Jesuitenorden vom Papst aufgehoben und somit die Baulichkeiten des Jesuitenkollegs in Užgorod frei geworden waren, widmete sie diese der Diözese Mukačevo als Sitz für die Diözesanleitung.¹² Der Oberhirte der unierten Katholiken im kroatischen Siedlungsgebiet mit Residenz im Kloster Marča erlangte volle bischöfliche Rechte, als 1777 die eigenständige Diözese Križevci kanonisch errichtet wurde und ihr das ehemalige Jesuitenkolleg in der Stadt Križevci (nordöstlich von Zagreb) als Bischofsitz zugewiesen wurde.¹³ 1777 wurde auch das Ritusvikariat von Oradea zu einer Diözese eigenen Rechts.¹⁴ Somit gab es unter der Stefanskronen seit 1777 vier eigenständige unierte Diözesen, jedoch keinen eigenen Metropoliten für sie; sie blieben in der nämlichen Weise wie die lateinischen Bistümer Ungarns auf den ungarischen Primas bezogen. Alle folgten sie dem byzantinischen Ritus, besaßen also verwandte Kirchenbräuche, doch sie standen in drei unterschiedlichen Traditionen: das Bistum Mukačevo in jener von Kiev, das Bistum Križevci in jener von Peć und die Bistümer Făgăraș und Oradea mit der Walachei in jener des Konstantinopeler Patriarchats.

Maria Theresia war also bemüht, den unierten Katholiken im Reich endlich die längst zugesagte Gleichstellung mit den lateinischen Katholiken zu ermöglichen. Fürs erste richtete sie 1770 in Wien eine „Orientalische Typographie“ ein, um für sie die

¹⁰ Zur Vorgeschichte beider Bistümer vgl. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999, S. 164 f. bzw. 142-144.

¹¹ Vgl. O. Bârlea, *Ostkirchliche Tradition und westlicher Katholizismus*, München 1956.

¹² Die eigenständige Diözese wurde errichtet durch die Bulle „*Eximia regalium*“ von Klemens XIV.

¹³ Dies sanktionierte Pius VI. durch die Bulle „*Charitas illa*“.

¹⁴ Die Eigenständigkeit wurde von Pius VI. durch die Bulle „*Indefessum personarum*“ sanktioniert.

ÖKUMENISCHE OFFENHEIT IM ÖSTERREICH DES 20. JAHRHUNDERTS: EINE
AUSWIRKUNG INSBESONDERE DER KIRCHENGEMEINDEN VON BYZANTINISCHER
TRADITION IN DER HABSBURGERMONARCHIE

notwendigen Bücher herstellen zu lassen. Doch gegen das erste Buch aus dieser Druckerei wurde der Vorwurf erhoben, es enthalte irrgläubige Texte. Um Ähnliches für die Zukunft zu vermeiden und einen zufrieden stellenden Betrieb der Druckerei zu sichern, berief Maria Theresia 1773 die ungarländischen unierten Bischöfe nach Wien¹⁵ und stellte ihnen als Erstes die Aufgabe, das richtige Verlagsprogramm festzulegen und für die rechthgläubige Textfassung der Bücher zu sorgen. Außer der Bücherfrage wurden die Bischöfe aber auch beauftragt, nach gemeinsamen Richtlinien für die Pastoral zu suchen. Insbesondere wurde von ihnen verlangt, für die ungarländischen unierten Diözesen eine gleichgroße Anzahl von Festtagen festzulegen, die auf staatlichen Wunsch niedriger zu sein hatte, als es ihrem unterschiedlichen eigenen Herkommen entsprach. Ziel war ein besserer Gleichklang des kirchlichen Lebens in den Bistümern und insbesondere deren gutes Eingefügtsein in das Staatswesen.

Als Maria Theresia mit einem Hofdekret vom 28.6.1773 den Ergebnissen der Bischofskonferenz Rechtskraft verlieh, legte sie auch fest, dass für die unierten Bistümer, für ihre Gotteshäuser, für ihren Klerus und für ihre Gläubigen künftig der Name „griechisch-katholisch“ zu verwenden sei. „Katholisch“ sollten sie heißen, damit ihre Gleichrangigkeit mit den abendländischen Katholiken deutlich werde, und die Bezeichnung „griechisch“ betonte das ihnen gemeinsame Erbe, dem sie verpflichtet waren trotz der Unterschiede in den Gottesdienst- und Umgangssprachen sowie im religiösen und profanen Brauchtum.¹⁶ Aus der Begründung für den Namen „griechisch-katholisch“, die sie im Hofdekret vortrug, ergibt sich, dass es ihr beim Schaffen des Namens um den Schutz der vollen Eigenrechte der Unierten ging.¹⁷

Galizien brachte, als es bei der 1. Teilung Polens (1772) zur Habsburgermonarchie kam, aus der Zeit seiner Zugehörigkeit zu Polen einen schweren polnisch-ukrainischen Gegensatz in die Donaumonarchie mit, und dieser bestand unter den Habsburgern längere Zeit noch fort. Bereits im Juli 1774 machte sich Bischof Leo Szeptycky von Lemberg die Offenheit Maria Theresias für die unierten Katholiken

¹⁵ Zu den Wiener Beratungen vgl. den einschlägigen Beitrag bei Suttner, *Kirche und Nationen*, S. 317-332.

¹⁶ Die heute vielleicht erstaunliche Bezeichnung „griechisch“, die Maria Theresia für Slawen und Rumänen verordnete, wird verständlich, wenn man nicht übersieht, dass der Name „Griechen“ zu ihrer Zeit noch immer die nämliche Bedeutung hatte, die oben für die Zeit von Leopold I. vermerkt wurde.

¹⁷ „*Caeterum pro ea, qua in promovendam sacram Unionem, procurandumque ejusdem incrementum continuo ferimur sollicitudine, sequentia clementer resolvimus. Et quidem:*

1. *Ut Latinis Episcopis committatur: quo illi subjectum sibi clerum ad omnem cum clero graeci catholici ritus charitatem et harmoniam fovendam admoneant...*

2. *Ut dehinc loco Graeci Ritus Uniti, appellatione Graeci Ritus Catholicorum, eorum autem curiones, omissis Popparum nomine, Parochi ad normam latini ritus catholicorum cum privatim, tum vero in publicis expeditionibus compellantur ...*

3. *Ut nobilibus graeci ritus catholicis, ac filiis sacerdotum aequae, ac latinis, pro cuiusque capacitatis ratione publica officia pateant, ac opifices ad contubernia ita facile, prout latini ritus admittantur.*

4. *Ut nemini missionarium in dioecesibus graeci ritus catholicorum absque scitu, et facultate eorundem Episcoporum missiones, aut alias spirituales operationes facere liceat.”*

zunutze und beklagte in einem Majestätsansuchen¹⁸ die Überheblichkeit, mit der die Lateiner seiner Kirche gegenüberstanden; auch erhob er Einspruch gegen die Benachteiligung, die der Klerus und die Gläubigen seiner Diözese erdulden mussten. Unter anderem brachte er vor, dass es recht häufige Übertritte aus seiner Kirche zu den Lateinern ohne jegliche Rückfrage an den Bischof der Übertrittswilligen gebe; dass spöttische Bezeichnungen für den Klerus und die Gotteshäuser der Ruthenen bewiesen, wiesehr die Lateiner Polens die Unierten für minderwertig und bisweilen nicht einmal für Katholiken hielten;¹⁹ dass die Söhne der ruthenischen Priester als Leibeigene behandelt wurden und die Unierten von allen Ämtern ausgeschlossen seien;²⁰ dass manche Lateiner die Unierten am Erfüllen des kirchlichen Brauchtums behinderten; dass die Kirchenzucht der Unierten untergraben werde, weil Kleriker und Gläubige, über welche der unierte Bischof eine Kirchenstrafe verhängte, von den Lateinern zum Gottesdienst zugelassen würden; dass es sogar Fälle gebe, in denen die lateinische Hierarchie das pastorale Wirken des unierten Bischofs behindere.

Als Antwort erging am 28.7.1774 ein Hofdekret Maria Theresias, das jene Punkte, die am 28.6.1773 hinsichtlich des Namens der unierten Diözesen, ihres Klerus, ihrer Gläubigen und ihrer Gotteshäuser im Königreich Ungarn verfügt worden waren, auch für Galizien in Kraft setzte; auch dort, so verfügte sie, sei künftig der Name „grie-

¹⁸ Der Text des Ansuchens bei M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862, S. 558-561.

¹⁹ Was der Bischof damals schrieb, klingt für uns heute nahezu unglaublich und sei daher wörtlich zitiert: „... Ruthenos canes, fidem vero, quam profitemur, canicam appellant, optimos mei ritus sacerdotes per contemptum schismaticos, Ecclesias synagogas, Presbyteros Popas vocitant ... Eveniunt casus, ubi religiosi catholicos tantum ideo sepelire post mortem nolebant, quia mei ritus sacerdotibus confessi fuissent ...“ (Obgleich die Congregatio de Propaganda Fide den Empfang des Bußsakraments bei einem Priester des anderen Ritus bereits in einem Dekret von 1626 ausdrücklich erlaubt hatte, hatte dies in Polen eine lateinische Synode von 1644 verboten; vgl. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, S. 364 und 353.)

²⁰ Entgegen den Rechtsverfügungen des 17. Jahrhunderts gab 1764, also wenige Jahre vor der 1. Teilung Polens, „der polnische Reichstag eine Konstitution heraus, welche die Söhne der ruthenischen Priester zum Frondienst verurteilt hat. Dagegen beschwerte sich der ruthenische Klerus beim Reichstag, und die ruthenischen Bischöfe wandten sich im Jahr 1764 auch an Seine Heiligkeit, an die Kardinäle und an den Kardinalprotektor Polens, wobei sie um Vermittlung baten, damit sie ebenso wie die polnischen Bischöfe Sitz und Stimme im Senat haben, um die Rechte des griechisch-katholischen Ritus und Klerus desto wirksamer zu verteidigen.“ (M. von Malinowski, *Die Kirchen - und Staatssatzungen bezüglich des griechisch-katholischen Ritus der Ruthenen in Galizien*, Lemberg 1861, S. 197.) Im Anschluss an die eben zitierten Worte berichtet Malinowski von einem einschlägigen Antwortschreiben der römischen Kongregation für die Glaubensverbreitung an den Nuntius in Polen, das jedoch wirkungslos blieb. Von Sitzen für die unierten Bischöfe im polnischen Senat war schon bei den Unionsverhandlungen die Rede gewesen; sie wurden ihnen aber nie eingeräumt. Erst in Österreich erlangten die ruthenischen Bischöfe Galiziens in politischer Hinsicht die Gleichbehandlung mit den Bischöfen der Lateiner.

ÖKUMENISCHE OFFENHEIT IM ÖSTERREICH DES 20. JAHRHUNDERTS: EINE
AUSWIRKUNG INSBESONDERE DER KIRCHENGEMEINDEN VON BYZANTINISCHER
TRADITION IN DER HABSBURGERMONARCHIE

chisch-katholisch“ zu verwenden.

Doch trotz der Bereitwilligkeit, mit der Maria Theresia auf das Majestätsansuchen des Lemberger unierten Bischofs einging, war sie gezwungen, hinsichtlich eines von den darin angesprochenen Themen zurückhaltend zu bleiben, nämlich bezüglich der Klage über die vielen Übertritte von Ruthenen zu den Lateinern aus den Jahren 1758-65. Denn kurz vorher hatte Papst Benedikt XIV. die Doktrin von einer „*praestantia ritus latin*“ verkündet²¹ und solche Übertritte erleichtert, weil ihm, der im Gegensatz zu der Mehrzahl seiner Vorgänger aus dem 2. Jahrtausend zwar die östlichen Traditionen als etwas Wertvolles anerkannte, dennoch den lateinischen Ritus für höher stehend erachtete, da er der Ritus der römischen Kirche ist. Der Übertritt von Orientalen zum lateinischen Ritus bedeutete für ihn einen „geistlichen Aufstieg“, den er durch kirchenrechtliche Verfügungen erleichterte. Die Angelegenheit wurde für Maria Theresia umso schwieriger, weil der lateinische Erzbischof von Lemberg 1775 persönlich nach Wien kam und unter Verweis auf das Schreiben „*Etsi patoralis*“ Benedikts XIV. verlangte, dass den Beschwerden der Ruthenen nicht nachgegeben werde und es auch weiterhin dem freien Belieben eines jeden Einzelnen anheim gestellt bleibe, wenn er zum lateinischen Ritus übertreten wolle.²²

Etwas später fasste Josef II. die damals nicht durchsetzbare österreichische Religionspolitik in der Ritenfrage wie folgt zusammen: „Da in Galizien die katholische Religion aus drey Ritibus besteht, nämlich aus dem lateinischen, dem griechisch- und armenischunierten, so ist besonders darauf zu sehen, dass diese drey Töchter einer Mutter in schwesterlicher Liebe leben ... alle drey Ritus müssen im gleichen Ansehen erhalten und keinem der Vorrang vor beiden anderen, die ebenso ehrwürdig sind, gestattet werden ...“²³

Als ab dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts Österreichs Regierung konkrete Maßnahmen setzte, um endlich die Gleichberechtigung zwischen den lateinischen und den unierten Katholiken herzustellen, hatten die Habsburger Herrscher für sich und für ihre Regierung bereits zu jener Sicht von der Vielfalt der Kirche gefunden, auf die sich die Gesamtheit der lateinischen Kirche erst beim 2. Vat. Konzil zurück besann, als das Konzil nämlich erklärte, „dass das ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe [der östlichen Kirchen] mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört“.²⁴ Doch den Habsburgern fehlte damals die Kompetenz, die Riten auch rechtsgültig für gleichrangig zu erklären, denn der Papst hatte im Übertritt zum lateinischen Ritus den Aufstieg zu einem wertvolleren Christsein gesehen.

Vieles von dem, was Kaiser Josef II. verordnet hatte, musste bekanntlich

²¹ Vgl. die Ausführungen von Suttner, „II) Zur These von der <*praestantia ritus Romani*“ bei einem Treffen der Arbeitsgemeinschaft zum Studium der Brester Union (2006; die Publikation ist in Lemberg in Vorbereitung).

²² Vgl. M. von Malinowski, *Die Kirchen - und Staatssatzungen bezüglich des griechisch-katholischen Ritus der Ruthenen in Galizien*, Lemberg 1861, S. 354 ff.

²³ M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, S. 599 f.

²⁴ Unitatis reintegratio, Art. 17.

Leopold II., sein Nachfolger, wieder zurücknehmen. Doch was über die Riten der katholischen Kirche verfügt worden war, bestätigte er ausdrücklich am 8. Juli 1790.²⁵ Hinsichtlich der Aufgeschlossenheit für Vielfalt in der katholischen Kirche waren Österreichs Herrscher gegen Ende des 18. Jahrhunderts ihrer Zeit weit voraus.

3) Die Wiener Regierung erwies sich auch dem Wunsch der östlichen Kirchen des Reichs auf Ausgestaltung ihrer Strukturen gewogen.

Wie erwähnt, war es nicht leicht gewesen, den Serben in der Tat den Freiraum einzuräumen, den ihnen Leopold I. in einer wenig ausgewogenen Formulierung in Aussicht gestellt hatte. Nachdem aber schließlich das illyrische Reglement verabschiedet war (1770 bzw. 1777)²⁶, nachdem unter Maria Theresia den rumänischen Christen Siebenbürgens, die sich der Union mit den Katholiken widersetzen, das Recht auf öffentliche eigene kirchliche Strukturen zuerkannt war und sie der Oberaufsicht des Karlowitzer serbischen Metropoliten unterstellt worden waren,²⁷ und nachdem nach der Angliederung der Bukowina an das Habsburgerreich auch das dortige orthodoxe Bistum dem serbischen Metropoliten zugeordnet worden war,²⁸ ist dieser Metropolit zum Oberhaupt aller orthodoxen Christen im Reich geworden, und er hatte auch in vielen Belangen des öffentlichen Lebens ein wichtiges Wort mitzureden. Nach heutiger orthodoxer Kirchenrechtsterminologie stellte er ein autokephales Kirchenoberhaupt dar und war vom Staat und von den übrigen orthodoxen Kirchen als solches anerkannt.

Als Polen ganz aufgeteilt war, und 1805 Feodosij Rostocki, der letzte unierte Metropolit, der noch von allen ruthenischen Bischöfen hatte gewählt werden können,

²⁵ In seinem Diplom heißt es: „*Primo: Ne unus catholicus alterum aequè catholicum ritum contemnat, impediatur, aut molestetur, aut praeferebantiam aliquam sibi appropriet. Secundo: Ut iisdem iuribus admissionis ad promotiones, iisdem Privilegiis ac dignitatibus aequè clerus atque civilis status ritum graeco-catholicum sequens, in Regnis nostris fruatur, et frui permittatur. Tertio: Ne unus ritus alterum in obeundis suis muniis, ac adimplendis consuetis devotionibus quocunque modo impedire praesumat...*“ (M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, S. 651 f.) Doch angesichts der römischen Position von der „praestantia“ des lateinischen Ritus konnte dies zur damaligen Zeit nicht zur Gleichberechtigung der Riten führen. Über das Verhalten des polnischen Klerus gegenüber den Ukrainern bis zum Jahr 1863, in dem es endlich zu einer „Concordia“ kam, berichtet ausführlich A. Korczok, *Die griechisch-katholische Kirche in Galizien*, Leipzig 1921, S. 80-121. Auch diese „Concordia“ kannte noch die heute unbegreifliche Bestimmung, dass es zwar erlaubt sei, bei einem Priester des anderen Ritus zu beichten, dass die Gläubigen die hl. Kommunion aber nur in ihrem Ritus empfangen dürfen, „*scilicet Latini sub una specie ac in pane azymo, Rutheni-catholici sub utraque specie et in pane fermentato*“. Noch 1899 bedurfte Andrej Szep-ticky, der spätere Metropolit von Lemberg, einer besonderen päpstlichen Dispens, um als neugeweihter Bischof seinen eigenen Eltern, die dem lateinischen Ritus angehörten, die hl. Kommunion reichen zu dürfen.

²⁶ Vgl. die Ausführungen von E. Turczynski in: *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*, Band IV, S. 405 ff.

²⁷ Vgl. Suttner, Die Gegner der Siebenbürgener kirchlichen Union werden zur zweiten Siebenbürgener rumänischen Kirche (die Publikation des Aufsatzes steht unmittelbar bevor).

²⁸ Vgl. Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien 1978, S. 14 f.

ÖKUMENISCHE OFFENHEIT IM ÖSTERREICH DES 20. JAHRHUNDERTS: EINE
AUSWIRKUNG INSBESONDERE DER KIRCHENGEMEINDEN VON BYZANTINISCHER
TRADITION IN DER HABSBURGERMONARCHIE

nach jahrelanger Behinderung in der Amtsführung durch die russische Regierung verstorben war, richtete Kaiser Franz I. am 11.9.1806 den Antrag nach Rom, der Lemberger Bischof möge zum Metropoliten erhoben werden. Dem Antrag wurde in Rom unverzüglich stattgegeben.²⁹ Für die unierten Ruthenen Galiziens war damit in der Donaumonarchie hierarchisch der Eigenstand gesichert.

1843 unterbreitete der Heilige Stuhl dem Wiener Hof den Vorschlag, das Prestige der unierten Katholiken im Reich dadurch zu erhöhen,³⁰ dass man für sie einen gemeinsamen Ersthierarchen mit dem Titel eines Patriarchen einsetze.³¹ Das Projekt stieß bei Kanzler Metternich auf Zustimmung, doch war am Vorabend der nationalen Erhebungen nicht die Zeit, sich intensiv damit zu befassen und es sogleich zielstrebig anzupacken. Nach einigen Jahren des Zuwartens sandte der Wiener Nuntius 1851 in dieser Angelegenheit ein ausführliches Gutachten nach Rom. Neben anderen Fakten, die ihm gefährlich erschienen, legte er dar, dass es inzwischen aus nationalen Gründen schlichtweg unmöglich geworden sei, den Ruthenen, den Rumänen und den Unierten in Kroatien ein gemeinsames Kirchenoberhaupt zu geben. Von einem Patriarchat für alle Unierten im Reich konnte also keine Rede mehr sein.³² Am 26.11.1853 errichtete dann der Papst in Zusammenarbeit mit dem Kaiser eine eigene Metropole für die unierten Rumänen des Habsburgerreichs.³³

Als im 19. Jahrhundert der sogenannte „nationale Gedanke“ zündete und die Orthodoxen nach einer nationalkirchlichen Neugliederung ihrer Kirche verlangten, gewährte die Habsburgermonarchie als einziges von den drei damaligen großen multinationalen Reichen ihren orthodoxen Christen die volle Freiheit, den Kirchen in friedlicher Weise jene nationale Struktur zu geben, die sie selbst für angemessen hielten. Nach dem Ausgleich mit Ungarn wurden aus der bisher einzigen autokephalen orthodoxen Kirche des Reichs, die in Karlowitz ihren Sitz hatte, drei autokephale

²⁹ Ein längeres Hin und Her, das dem Antrag auf Errichtung der Metropole wegen Rücksichtnahmen auf die internationale Politik vorausgegangen war, ist dokumentiert bei Suttner, Die Metropole von Lemberg und Halič unter wechselnder weltlicher Obrigkeit, in: Binder/Lüdicke/Paarhammer (Hg.), Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft, Innsbruck 2006, S. 153-174.

³⁰ Der Vorschlag war zweifellos davon inspiriert, dass der serbische Metropolit von Karlowitz seit Ende des 18. Jahrhunderts, wie erwähnt, die Rolle eines Ersthierarchen für alle orthodoxen Christen der Donaumonarchie besaß. Ihm sollte auf unierter Seite ein gleich- oder vielleicht sogar höherrangiger Hierarch gegenüber gestellt werden.

³¹ Unter der irreführenden Überschrift „Progetto del Patriarcato Ucraino di Gregorio XVI“ veröffentlichte A. Baran einschlägige Dokumente in: *Analecta Ordinis S. Basilii Magni, Series II, sectio II, Vol. III, Rom 1960, S. 454-475.* Die Ukrainer hätten, wenn das Patriarchat zustande gekommen wäre, in ihm zwar die Mehrheit gebildet; doch von einem Plan auf ein ukrainisches Patriarchat zu sprechen, ist keinesfalls am Platz. Es hätte sich um ein Patriarchat für alle Unierten der Monarchie, gleich welcher Nationalität, handeln sollen.

³² Weitere Gesichtspunkte, die der Nuntius vortrug, die eklatant dem widersprechen, was später das 2. Vat. Konzil einschlägig lehrte, werden dokumentiert bei Suttner, Kirche und Nationen, S. 340-342.

³³ Vgl. die Bulle „*Ecclesiam suam*“ vom 26.11.1853 von Papst Pius IX.

Kirchen gebildet. In den Ländern der Stefanskronen richtete man damals für das rumänisch besiedelte Gebiet eine selbständige Metropole von nationalem Charakter ein. Auch die Orthodoxie Cisleithaniens trennte man ab von der Kirche von Karlowitz und schuf für sie eine eigene Metropole mit Sitz in Czernowitz; diese war – auf eigenen Wunsch - nicht nationalkirchlich strukturiert, vielmehr gehörten ihr ohne Unterschied hinsichtlich der Muttersprache die orthodoxen Gläubigen der Bukowina und Dalmatiens an, sowie die orthodoxen Gemeinden in Wien und in jenen größeren Städten Cisleithaniens, in denen sich inzwischen orthodoxe Kolonien gebildet hatten.³⁴ Die Karlowitzer Metropole, der nach dieser Änderung fast nur mehr serbische Gläubige verblieben, wurde wieder zur nationalen Größe, die sie war, als sie zur Zeit der serbischen Einwanderung aufgrund der Verfügung Kaiser Leopolds entstand.

Im Unterschied zu den Vorgängen in den jungen Nationalstaaten, in denen die Gründung der Nationalkirchen jeweils eingeleitet wurde durch eine Phase gegen die kanonische Kirchenordnung gerichteter Wirren, die Exkommunikationen zur Folge hatten, ging das Einrichten der Autokephalien in der Habsburgermonarchie einvernehmlich vor sich. Denn der Wiener Kaiser Franz Joseph, der die neuen Ordnungen in Kraft zu setzen hatte, forderte als Vorbedingung für seine Zustimmung den Konsens aller Beteiligten ein. In den jungen Nationalstaaten wurden hingegen die nationalkirchlichen Autokephalien zunächst usurpatorisch in Anspruch genommen, ehe man ihretwegen den Konsens suchte und ihn schließlich auch fand.

Als Österreich-Ungarn 1878 Bosnien und die Herzegowina besetzte und diese Gebiete 1908 annektierte, bewies die Regierung erneut, dass sie darauf bedacht war, die orthodoxen Kirchen mit keinen Auflagen bezüglich ihrer Zugehörigkeit zu dieser oder jener Autokephalie zu behelligen. Die dortigen orthodoxen Diözesen wurden keiner der autokephalen Kirchen der Donaumonarchie eingegliedert, sondern verblieben wie vorher im Verband des Patriarchats von Konstantinopel.³⁵

Eine Erfahrungsbasis für das ökumenische Denken im neuen Österreich

Ehe der Wahnwitz des Nationalstaatgedankens die Völker Europas in seinen Bann zog und sie von der „*praestantia*“ der je eigenen Nation, der je eigenen Kultur und der je eigenen Weise des Christseins überzeugte, war man in Österreich-Ungarn längst an ein Nebeneinander verschiedener Kirchen und Nationalitäten und innerhalb der einzelnen Konfessionen an eine Vielgestalt des kirchlichen Lebens gewöhnt. Die Überzeugungen, die aus dieser Erfahrung erwachsen, starben in den führenden Schichten Wiens mit dem Ende der Habsburgermonarchie nicht aus. Somit bestand, als man das neue Österreich formte, dort schon nicht mehr jene gefährliche Vorlieben für das nationalstaatliche Verlangen auf Gleichklang des kirchlichen Lebens, das in den übrigen europäischen Staaten nach dem 1. Weltkrieg erst noch zu überwinden war. Die Repräsentanten der vielen Kirchen und Nationalitäten, die in Wien lebten, gehörten in

³⁴ Die Schritte zur Errichtung der beiden neuen Autokephalien sind benannt bei Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, S. 13-16.

³⁵ Vgl. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar 1905, S. 136f.

ÖKUMENISCHE OFFENHEIT IM ÖSTERREICH DES 20. JAHRHUNDERTS: EINE
AUSWIRKUNG INSBESONDERE DER KIRCHENGEMEINDEN VON BYZANTINISCHER
TRADITION IN DER HABSBURGERMONARCHIE

ihrer Mehrheit zu den gehobenen Schichten der Stadt. Nach dem Ende der Monarchie pflegten sie im Familienkreis die Gedankenwelt der Monarchie fort und waren einflussreich genug, um den ihnen vertrauten Geist der Offenheit weiterzugeben. So konnte es im 20. Jahrhundert in Österreich zu der eingangs besprochenen Ausnahmehaltung kommen.

Wie aber wird es im 21. Jahrhundert werden? Nach Gründung der Republik Österreich wurden die Traditionen des Habsburgerreichs nicht nur für obsolet gehalten, sondern sogar ausdrücklich bekämpft, und man hat sie der Vergessenheit anheim stellen wollen. In der zweiten Republik ist dies weithin gelungen. Dabei wurde leider manches aus dem Gedächtnis der Österreicher getilgt, was in der Gegenwart fruchtbar wäre. Auch die ehemalige Offenheit in Wien für die Werte anderer Menschen wurde leider weithin verdrängt durch ein Selbstbewusstsein von Präferenz für das Deutschösterreichische, das eine verdächtige Ähnlichkeit besitzt zu nationalstaatlichen Denkgewohnheiten. Bedauerlicherweise erweist sich dies gegenwärtig bei vielen Mitbürgern als Fremdenfeindlichkeit. Zudem sind die Ausländer unserer Tage, von denen man sich recht gern abgrenzen möchte, in ihrer Mehrzahl keine Vertreter einer gehobenen Schicht, die sich kulturell in die Weltstadt Wien gut einfügen würde.

Wird Österreich also im 21. Jahrhundert der Ausnahmefall für den Ökumenismus bleiben, der es im 20. Jahrhundert gewesen war?

NOTE DE ARTĂ CREȘTINĂ

ASPECTE ALE ARTEI PALEOCREȘTINE: SCULPTURA ÎN OS ȘI FILDEȘ

Narcis MARTINIUC

SUMMARY. PaleoChristian Art Aspects: Sculpture in Bone AND Ivory.

The present study aims to treat the morphology of objects worked in ivory and bone, objects used in the Christian period time between the ages II-VI A.C. By Christian objects we refer on one hand – to objects for personal use with specific themes and Christian symbols, and objects of ecclesial liturgical use on the other hand.

Due to the material and technique used, the art sculpture in ivory and bone makes part of the more general term „miniature arts”.

We therefore have to do with an art closely related to the aesthetic and the organization of a compositional area in an aesthetic perspective that serves to introduce the subject carved in a framework governed by the laws of harmony.

The study desires to show a chronological presentation of the main stages in the art sculpture in ivory and bone within the Christian culture, as well as the recognition of the evolution of this art, which has been evolving naturally from the use of small objects for personal use (which presented incisions or miniature sculptures of Christian symbols, or „enchristianed” representations), to the takeover of ivory objects from the Greco-Roman habitat, specific to this environment – as diptychs, triptychs and pyxides, along with some individual plates.

Also Christians have revalued the materials and motifs used in art through the prism of the religion to which they belonged to: Christianity. Thus bone and ivory do not actually have a magic value in themselves, as in the old Neolithic religions. In particular ivory is valued through its practical qualities as color, compositional field, form and structure language of symbols and motifs taken from the „enchristianed” Greek and Roman refined art, process that was in the development stage in that period of time. As a consequence we can talk on VIth century about artistic motifs specific to Christianity, which lay at the base of Byzantine and Carolingian art in the later times.

Key words: paleochristian art, early christianity, miniature arts, diptych, triptych, pyxis, ivory, bone.

1. Introducere

Arta sculpturii în os și fildeș face parte datorită naturii materialului folosit și a tehnicii de abordare în ceea ce se numește cu un termen destul de larg „arte miniaturale”.

Avem așadar de-a face cu o artă strâns legată de estetic și de organizarea unui spațiu compozițional într-o anumită perspectivă estetică – spațiu ce servește la introducerea obiectului sculptat într-un cadru guvernat de legile armoniei.

Studiul de față își propune să se oprească asupra a ceea ce am putea numi morfologia obiectelor lucrate în os și fildeș, obiecte creștine folosite în perioada de timp cuprinsă între secolele II-VI d.Cr. Prin obiecte creștine înțelegem obiecte de uz personal cu tematică și simboluri specific creștine, pe de o parte, și obiecte ecleziale de uz liturgic, pe de altă parte.

Până în sec. IV d.Cr., majoritatea obiectelor de factură creștină în general (nu doar cele lucrate în os – puține la număr, sau fildeșurile) au fost obiecte de uz personal, de regulă de mici dimensiuni, și erau folosite drept talismane sau ca obiecte simbolice care sintetizau religia creștină pe de o parte, ori – după opinia liturgiștilor clasici – foloseau ca semne de recunoaștere între creștinii epocii catacumbelor. Excepție fac o gamă redusă de obiecte, ca de exemplu potirele, care erau de uz comunitar și serveau la cuminecarea credincioșilor.

După sec. IV, obiectele creștine se înmulțesc, se diversifică și încep să pătrundă tot mai mult în liturgie și în inventarul edificiilor de cult; registrul iconografic reprezentat pe obiecte se îmbogățește cu teme noi; se accentuează caracterul sacru al obiectelor care sunt folosite tot mai mult în cadrul unui ritual aflat în plin proces de formare și îmbogățire. Din această categorie fac parte și obiectele din fildeș, care reflectă și ele imaginea unei instituții – Biserica – preocupată tot mai mult în a-și elabora o artă proprie, din ce în ce mai rafinată, mai ales la Roma și în zona orientală a Imperiului roman. Asta nu înseamnă că fildeșurile, în multitudinea lor morfologică, vor servi doar uzului liturgic. O întregă categorie de obiecte servesc uzului profan și prezintă însemne specific creștine.

De asemenea, creștinii au revalorizat materialele și motivele folosite în artă prin prisma religiei noi căreia îi aparțineau – creștinismul. Astfel, osul ca și fildeșul nu mai au de fapt o valoare magică prin ele însele, ca în vechile religii neolitice; în special fildeșul este valorizat prin calitățile lui practice și prin ceea ce poate oferi ca și culoare, câmp compozițional, formă și prin structura limbajului simbolurilor și motivelor preluate din rafinată artă greco-romană și apoi încreștinate, proces care în perioada la care ne referim este în plină dezvoltare. Se ajunge astfel ca în sec. VI să putem vorbi de motive artistice specifice creștinismului, ce stau la baza artei bizantine și a celei carolingiene de mai târziu.

S-a dorit ca printr-o prezentare cronologică a principalelor etape în arta sculpturii în os și fildeș din mediul cultural creștin să se recunoască evoluția acestei arte, evoluție care a trecut în mod firesc de la uzul unor mici obiecte de uz personal (care prezintă incizii sau sculpturi miniaturale cu caracter creștin ori au reprezentări „încreștinate”), la preluarea unor obiecte de fildeș din mediul greco-roman și specifice acestui mediu – ca dipticele, tripticele și pixidele, alături de anumite plăci singulare.

Rămâne încă deschisă problema apartenenței unor obiecte (mai ales diptice și pixide din fildeș) la o epocă sau alta, ca și problema apartenenței la o școală cu specific local, clar definită prin caracteristicile specifice ale artei pe care o produce și care o diferențiază de o altă școală.

Dicționarul *D.A.C.L.* Cabral-Leclercq este o lucrare deja clasică în domeniu și oferă o riguroasă catalogare și interpretare a obiectelor creștine, iar prin acest lucru lucrarea își păstrează importanța sa specială pentru cercetător, până în ziua de astăzi. Pentru un

studiu riguros bogata informație oferită de acest dicționar trebuie în mod necesar completată cu ceea ce relevază lucrările de specialitate contemporane sau cu rapoartele șantierelor arheologice care publică ultimele descoperiri în domeniu.

1.1. Sculptura în os

Atunci când se vorbește despre arta sculpturii în os trebuie să se aibă în vedere în primul rând caracteristicile specifice de prelucrare prin care acest material – osul – poate fi folosit în artă. Osul este un material perisabil, mai ales dacă este supus umidității timp îndelungat; de aceea s-au păstrat relativ puține obiecte din os create în epoci istorice mai îndepărtate, de regulă într-o stare de degradare mai mult sau mai puțin avansată.

Pe de altă parte, în lipsa umidității osul are o viață lungă. Din această cauză, cele mai bine conservate depozite cu obiecte din os s-au păstrat și s-au descoperit în zonele de deșert tropicale sau subtropicale ale planetei – zona sahariană, zona Orientului apropiat și mijlociu, deșerturile nisipoase ale Australiei și Perului.

Osul oferă datorită structurii sale și dimensiunilor mici un câmp relativ redus pentru sculptură. Prelucrarea lui cere minuțiozitate din partea artistului și imaginație în distribuirea motivelor ornamentale – cele mai multe fiind realizate prin incizii și prin pictare într-un câmp de compoziție de mici dimensiuni și de o anumită formă-caracteristici de care trebuie să se țină întotdeauna seama.

Osul a fost folosit încă din Paleolitic în toate comunitățile umane, datorită faptului că era ușor de procurat și prezenta facilități în prelucrare. În cel mai arhaic stadiu osul a fost folosit pentru confecționarea armelor când, printr-o cioplire elementară, acesta devenea vârf de săgeată sau de suliță. Procurarea osului era legată de o activitate caracteristică omului arhaic – vânătoarea – și avea o funcție magică, animalul urmărit fiind încărcat cu atribute și valențe magice.

De aceea, oasele prelucrate care au aparținut unui astfel de animal, care impresiona prin ceva (forță, agilitate etc.) deveneau amulete sau fetișuri sacre și erau purtate sau aplicate pe diverse părți ale corpului; este vorba aici inclusiv de coarne sau de coliere din dinți de animal. Valențele magice ale talismanelor sau ale fetișurilor din os au în același timp legătură cu totemismul – credința în descendența comunității dintr-un animal mitic – a cărui prezență sacră era asigurată fie de prezența amuletelor prelucrate din osul aceluși animal de către strămoși, fie de existența concretă a unor rămășițe despre care se credea că au aparținut animalului mitic respectiv – coarne, crani, șiraguri de dinți sau de colți. De multe ori, aceste oase erau prelucrate prin incizii sau erau pictate. Această artă străveche a prelucrării osului este încă vie și în epoca contemporană la triburile așa-zis „primitive”, în comunitățile ce duc o viață arhaică.

Cu timpul, în acele societăți umane în care arta a evoluat spre forme complexe de manifestare, spre monumentalitate, osul a fost părăsit și înlocuit în artă cu fildeșul.

Arta paleocreștină a folosit osul ocazional și de cele mai multe ori doar ca element decorativ auxiliar pentru obiecte confecționate din alte materiale, mai ales că nu a existat o cerere de astfel de obiecte în adevăratul sens al cuvântului.

1.2. Sculptura în fildeș

Spre deosebire de os, fildeșul este un material mult mai greu de procurat, însă are în același timp calități artistice superioare osului.

Folosirea fildeșului în artă este la fel de îndelungată ca și cea a osului. Fildeșul este „[...] o materie osoasă, dură, de culoare albă, ușor albăstruiă, uneori brună, obținută din colți de mamut, elefant, hipopotam, morsa, rinocer; folosită din preistorie la confecționarea armelor și al pieselor de cult și de podoabă. Fildeșul are multe analogii cu lemnul (prezintă straturi concentrice, crapă la variațiile atmosferice mari și bruște, se lucrează la fel). Folosit în antichitate de fenicieni, greci, sirieni, romani în sculptură și la confecționarea medaliilor, în epoca bizantină și în Evul Mediu pentru obiecte liturgice și utilitare (potire, cruci, icoane, mânere de cârje episcopale, racle, casete pentru bijuterii, platouri, cornuri de vânătoare, adeseori sculptură în basorelief)”¹.

În toate epocile și în toate culturile fildeșul a fost văzut ca semn sau ca un indiciu ale puterii sau ale bogăției și de cele mai multe ori era asociat cu ideea de autoritate laică și religioasă. În antichitate, valoarea fildeșului era deseori similară sau apropiată de cea a abanosului – ambele produse exotice ce se comercializau departe de sursa originară.

La fel ca și osul, fildeșul se păstrează foarte bine în mediile uscate și, mai ales, în locurile aerisite, unde curenții de aer circulă liber. Pământul nu este un mediu propice conservării fildeșului. „Totuși, în ciuda nenumăratelor descoperiri făcute, nu s-a găsit nici urmă de statui de fildeș, cu excepția câte unei figuri mărunte, dat fiind că fildeșul se calcinează în pământ ca și dinții altor animale, cu excepția dinților de lup.”²

Obiectele lucrate în fildeș, ca de altfel și alte categorii de obiecte creștine din epoca paleocreștină sunt în marea lor majoritate creația unor artiști anonimi, așadar, nu poartă numele creatorului; de asemenea, lipsește numele sau sigla atelierului sau al locului de producție. Totuși, ca document în favoarea marcării unui obiect exemplificăm mai jos o inscripție incizată pe două „corpus”-uri de fildeș, care atestă calitatea de lucrător în fildeș: EBORARIUS FABER EBURAR.³

În multe lucrări de artă, fildeșul apare în combinație cu alte materiale, ca de exemplu cu abanosul, lemnul, piatra, metale sau pietre prețioase și semiprețioase.

Lucrătorii în fildeș au dat dovadă de cunoștințe tehnice și de abilități artistice remarcabile. Nu avem date suficiente pentru a afirma că ar fi existat în primele secole școli de sculptură în fildeș cu specific creștin. Este posibil însă ca începând cu a doua jumătate a sec. IV să fi existat ateliere unde se cunoștea fabricarea dipticelor consulare cu însemne creștine. Pe de altă parte, aceeași artiști lucrau deseori și abanosul, având în vedere cererea ridicată pentru ambele categorii de materiale și similitudinile de prelucrare dintre fildeș și abanos.

¹ *Dicționar de artă*, Meridiane, București 1995, p. 182

² Johans Joachim Winckelmann, *Istoria artei antice*, vol. I, Meridiane, București 1995, p. 66

³ Cf. Fernard Cabrol et Henri Leclercq, *D.A.C.L.*, Tome tréizième, première partie, Letouzey et Aré, Paris 1937, p. 1930

1.3. Unelele de lucru folosite în Antichitate pentru prelucrarea fildeșului

Așa cum s-a mai spus, caracteristicile de prelucrare a fildeșului oferă multe similitudini cu procedeele și tehnicile de prelucrare artistică a lemnului. Ne referim aici la modul de lucru și la unelele folosite de către meșteșugarii specialiști în prelucrarea fildeșului, din perioada noastră de interes (sec. I-VII d.Cr.), cu anumite corespondențe și similitudini în epocile anterioare- și asta pentru că în esență meșteșugurile și unelele folosite nu au suferit modificări majore de-a lungul antichității.

Artistul care lucra lemnul sau fildeșul avea mai multe unele specifice: o unealtă de marcat (rigla gradată) prin care se stabilea dimensiunea obiectului care urma să fie cioplit; compasul sau unealta de împărțit, apoi tesla – o unealtă de răzuit asemănătoare rindelei și care se folosea pentru crearea prin fasonare a unor suprafețe plane – o unealtă asemănătoare cu cele folosite astăzi, cu un mâner de lemn în care se monta o lamă metalică lată și ascuțită. Compasurile erau de regulă confecționate din lemn sau metal. Se mai folosea o bardă mică, fierăstrăul (simplu sau cu două tășuri), pilele, burghiul, ciocanul de lemn, ciocanul de metal, diferite sule și dălți, unele ascuțite fin și care erau folosite exclusiv la sculptură și la finisaj. Dălțile puteau avea lungimi de până la câțiva centimetri și grosimi mai mici decât grosimea unui deget (așa cum se poate vedea la Muzeul Artei Coptice din Cairo). Dălțile se manevrau cu ajutorul ciocanului de lemn prin lovire ușoară.

S-au folosit și diferite tipuri de cuțite, de diferite dimensiuni, dintre care se remarcă unul special, folosit cu precădere în tâmplărie (dar și la fasonarea colților mari de fildeș) sau cuțitul cu lamă orizontală prins între două mâner și folosit pentru scoaterea prin tăiere a unor bucăți mai mari de material din fildeșul așezat pe o masă orizontală (Muzeul artei coptice din Cairo prezintă în întregime, cu toate ustensilele, un atelier de lemnar și de lucrător în fildeș din sec. VI-VII d.Cr.).

În Biblie se găsesc descrieri ale unor astfel de meșteșuguri, ca de exemplu la Is 44,13: „Lemnarul întinde sfoara, face un semn cu plumbul. El lucrează cu sculele lui și măsoară cu compasul. El face lucrul lui după chipul unui om, după frumoasa înfățișare a unui pământean, ca să fie așezată într-o casă”. În Noul Testament se specifică cum că Iosif era tâmplar, iar tradiția vorbește despre Cristos care îl ajuta înainte de a-și începe activitatea publică.

2. Obiecte creștine din os

În mod obișnuit se crede că așa-numita „artă a catacombelor” se înscrie în perioada de timp cuprinsă între primul secol al erei noastre și anul 313 d.Cr, moment în care împăratul Constantin oferă libertate Bisericii prin edictul de la Milan. Această opinie este însă destul de arbitrară, având în vedere că multe caracteristici ale „artei catacombelor” se vor perpetua mult timp după ce Biserica își obține libertatea – o consecință logică a începuturilor artei creștine. Pe de altă parte, creștinii vor folosi catacombele ca spațiu de înmormântare până în sec. IV-V d.Cr., iar mormintele vor purta caracteristicile specifice artei acelor secole.

Majoritatea obiectelor creștine din os provin din descoperirile făcute în catacombe și sunt creații timpurii, datând în cea mai mare parte din sec. II-III d.Cr.

Obiectele lucrate în os din epoca paleocreștină sunt de regulă obiecte utilitare, de mici dimensiuni și au inscripționate motive și simboluri specific creștine.

Unele dintre cele mai numeroase obiecte din os descoperite în catacombe sunt *mânerele de cuțit*; multe exemplare se află în Muzeul Vaticanului.⁴ Puține au însă însemne sau simboluri clar creștine.

O altă categorie de obiecte de mici dimensiuni lucrate în os (dar și în fildeș) sunt *acele de păr*, descoperite de asemenea în număr mare în catacombele romane. Fragilitatea acestor obiecte ca și lungimea destul de mare a făcut să se păstreze puține exemplare intacte. În plus, puține ace de păr au însemne specific creștine; chiar și acolo unde s-ar putea deduce că un anumit motiv poate fi un simbol creștin, nu avem dovezi clare în favoarea încadrării obiectului ca fiind unul „încreștinat”. S-a descoperit un mare număr de ace de păr (fie din os, fie din fildeș) ce se termină cu un bust de femeie – după Cabrol-Leclercq, reprezentare a zeiței Venus⁵ – sau cu păsări (unii liturgisiști văd aici un simbol al sufletului sau al Spiritului Sfânt ocrotitorul persoanei ce purta acul, pe când alți specialiști neagă orice presupusă legătură cu creștinismul, același tip de ac de păr fiind folosit în general de către femeile romane – ultima opinie este împărtășită printre alții și de Henri Leclercq sau Jean Daniélou).

British Museum posedă șase *inele din os* provenite din catacombele romane, ce prezintă caneluri diagonale; sunt semne de recunoaștere plasate pe morminte, fabricate probabil în sec. IV d.Cr. Din punctual de vedere al istoriei artei nu au o valoare artistică deosebită.

Muzeul Ermitaj din Sankt Petersburg păstrează o statueta din os în ronde-bosse, ce prezintă motivul bunului păstor. Statueta este numită „*Bunul păstor de la Basilevskel*”.

Îmbrăcămintea lui Cristos diferă de reprezentarea tipică a Bunului Păstor din catacombe.⁶

Mormintele copiilor din catacombe păstrează *jucării lucrate din os*; acest gen de obiecte nu pot fi considerate obiecte de artă.

Aplicații ornamentale cu plăcuțe din os pentru relicvarii. De exemplu, în cripta sf. Pantelimon din Lausanne se află rămășițele unui relicvariu interesant din acest punct de vedere. Aplicațiile ornamentale din os, sub formă de mici cercuri sau dreptunghiuri repartizate în șiruri paralele decorau fețele unei lăzi de lemn; de asemenea, plăcuțe de os decorează fața principală, din plumb, a unei lăzi aflată actualmente la Sitten, Elveția.⁷ De obicei plăcuțele de os formau diferite forme geometrice prin modul în care erau aplicate; s-a reprezentat des motivul crucii.

S-au confecționat și *tesere din os*, mult mai simple decât cele confecționate din fildeș. Majoritatea sunt lucrate sub formă de pește, ceea ce nu poate fi de regulă o dovadă

⁴ Cf. L' Abbé Martigny, *Dictionnaire des antiquites chretiennes*, Hachette, Paris 1889, p. 2

⁵ F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*

⁶ *Dicționar de artă*, p. 163

⁷ *Ibidem*

în favoarea caracterului lor creștin, fiindcă acest gen de tesere era des folosit în Imperiul roman în perioada de timp la care ne referim. La Muzeul din Geneva se află două tesere portabile, cu două numere inscripționate – „X” și „XP”.⁸

Diptice s-au lucrat mai puțin în os; avem însă descoperiri de referință. Un diptic din os de balenă, lung de 36 m, se păstrează la biserica Saint-Germain-des-prés din Paris și prezintă imaginea unui cavaler. Obiectul este mutilat iar osul are un aspect spongios. Imbrăcămintea cavalerului este grosier reprezentată, iar scutul este de dimensiuni mari; pe scut se află aplicată o cruce (sec. VI d.Cr.).⁹ Este primul obiect cu caracter cert creștin, din cele trecute în revistă până acum.

Se mai cunoaște un exemplar de diptic lucrat în os de balenă în stilul artei specifice vestului Imperiului Roman, datând tot din sec. VI; acest diptic prezintă imaginea unui consul ce împarte bani populației, iar pe spate are o inscripție însoțită de semnul crucii: + ARABONTI DEO VOTAX.¹⁰

Plăci singulare. În Egipt s-a descoperit o placă de os cu un personaj imberb, reprezentat din profil. Nu știm dacă este o reprezentare a orantei, fiindcă nu se știe dacă oranta se reprezenta și altfel decât exclusiv frontal; Leclercq este de părere că poate fi o imagine a lui Moise pe Sinai.¹¹

Obiectele din os provenite din catacombele romane sunt în general mai puțin numeroase și mai puțin interesante decât cele care provin din mormintele coptice din Egipt. Muzeul din Cairo posedă o mare varietate de astfel de obiecte.

Începând cu sec. IV, osul va fi din ce în ce mai puțin folosit în sculptură. Neputând rivaliza cu fildeșul, osul nu va mai fi folosit în arta sculpturii, în spațiul geografic și în genul de artă la care ne referim.

Ocazional s-au mai lucrat obiecte din os și mai târziu, iar în epoca încreștinării popoarelor migratoare și în cea carolingiană sculptura în os va cunoaște o oarecare reînviore de scurtă durată și de dimensiuni modeste.

3. Obiecte creștine din fildeș. Simbolistica

3.1. Obiecte din fildeș de mici dimensiuni

S-au descoperit în catacombe obiecte din fildeș cu inscripții specifice creștine, ca de exemplu o tăbliță din cimitirul Priscillei, cu următorul epitaf: BEHERIA VIBIS IN DEO. Unele morminte de copii conțin păpuși cu articulații de bronz și membre din fildeș.¹²

Avem apoi obiecte de toaletă, ca de exemplu pieptene, apoi stiluri pentru scris, cuțite, ace de păr (capetele unora se termină sub formă de muguri, motiv preluat din arta greco-romană); acest gen de obiecte se găsesc în toate necropolele, ca, de exemplu, la Rama, la Chiusi, la Akmâr, ca să le amintim pe unele dintre cele mai bogate în vestigii.

⁸ Cf. F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, p. 1922

⁹ *Ibidem*, p. 1923

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ *Ibidem*, p. 1924

¹² *Ibidem*

Pieptenul prezintă în mod special un spațiu liber între mâner și dinți, de regulă un patruleter, unde s-au aplicat scene figurative fin sculptate, de mici dimensiuni. Pe un piepten din Antiohia s-a reprezentat învierea lui Lazăr; alt piepten are reprezentat simbolul orantei (obiect coptic); altul prezintă Buna veste, pe când un piepten descoperit la Chiusi are sculptat pe mâner un amvon – mai exact, o catedră episcopală încadrată de doi miei, simbol al lui Cristos; alt piepten, descoperit la Akhmâr, cuprinde episodul vechi testamentar al Susanei.¹³

Unul din cele mai vechi piepten din cele enumerate mai sus și care prezintă simboluri creștine s-a descoperit în Egipt. Din păcate, descoperirea se reduce doar la un fragment. Este vorba de reprezentarea Bunei vestiri. Pe cealaltă față a pieptenului sunt rediate trei personaje nude, doi adulți – bărbat și femeie – și un copil. Este imaginea lui Adam și al Evei alungați din paradisul terestru. Descoperiri de acest fel aduc argumente în favoarea afirmației că la începuturile creștinismului unii artiști puteau cunoaște ideile creștine și nu erau doar executanți ale unor comenzi.

Vom mai scoate în evidență două descoperiri: un medalion cu Cristos binecuvântând, în care cercetătorul J.B. de Rossi vede cea mai veche imagine a lui Cristos cu barbă; însă imaginea nu a fost încă suficient cercetată în corelație cu istoria evoluției tipologice a imaginii lui Cristos.¹⁴

Cea de-a doua descoperire este un mic vas aflat în Muzeul Vaticanului, care prezintă motivul neo-testamentar al „pescuirii minunate”. Vasul vrea să imite forma corabiei, pe care se află statuetele în ronde-bosse ale lui Cristos și ale apostolilor.¹⁵

Arta catacombelor are un caracter funerar prin excelență, legată de speranța învierii; de aceea fildeșul se găsește și în decorarea unor sarcofage sau lăzi mortuare.

În concluzie, se poate spune că arta sculpturii în fildeș din „perioada catacombelor” se aplică unor obiecte de mici dimensiuni, de obicei obiecte personale sau obiecte cu caracter utilitar; reprezentările impresionează uneori prin finețe și prin maniera execuției.

3.2. Dipticele

Începând cu sec. III d.Cr., cel mai reprezentativ obiect creștin din fildeș a început să fie *dipticul*, un obiect preluat din arta greco-romană, derivat din dipticul consular. Alegoric, după Augustin, originea dipticului ar deriva din cele două plăci simetrice de piatră cu care Moise a coborât de pe muntele Sinai și pe care se afla scris Decalogul.¹⁶

Dipticul este „[...] un obiect de origine antică, realizat din două plăci rigide prinse între ele prin latura lungă, având fețele interioare peliculizate cu ceară pentru a se putea scrie pe ele, prin incizie, cu stilul. Exteriorul era bogat decorat cu reliefuri din fildeș, metal prețios sau lemn scump. Cele mai cunoscute diptice antice erau cele consulare [...] Multe

¹³ Cf. F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, p. 1927

¹⁴ Cf. J.J. Winckelmann, *op. cit.*, p. 68

¹⁵ Cf. F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, p. 1928-1929

¹⁶ *Ibidem*, p. 1928-1929

datează din perioada paleocreștină și bizantină timpurie, având coperțile sculptate în fildeș”.¹⁷

Originea dipticului se găsește în răbojul de mână, pe care se însemnau date de tot felul și care uneori se purta legat cu o sfoară.

a. Dipticul liturgic

În ceea ce privește funcția, dipticul creștin va deveni un obiect folosit într-un cadru cu totul diferit de dipticul greco-roman. Dipticele creștine „[...] devin prototipul unui gen special de obiecte de cult, un fel de altare mici portative, decorate pe ambele fețe interioare cu imagini sacre [...] Există și un tip de diptic liturgic, având aceeași formă și servind în timpul slujbelor la pomenirea ctitorilor, al unor binefăcători – un pomelnic”.¹⁸ Dipticele liturgice au început să se folosească și să se producă pe scară largă mai ales după anul 313, când ele își găsesc locul în edificiile de cult. Asta nu înseamnă însă că dipticele vor folosi doar uzului liturgic. Există diptice consulare sau diptice imperiale cu însemne specific creștine.

În biserica primelor secole, dipticele liturgice se atârnavau în partea superioară a amvonului. Pe tablele dipticului se inscripționau numele membrilor mai importanți ai comunității, numele celor care au făcut donații sau alte servicii comunității și numele martirilor sau chiar numele tuturor membrilor comunității creștine. Aceste diptice purtau denumiri diferite, de exemplu „table sacre” sau „cataloage euharistice” și aveau un rol practic în timpul slujbei – preotul citea respectivele nume în timpul serviciului liturgic. Cele mai multe diptice poartă formule liturgice, în greacă sau latină. Uneori, imaginile sculptate în basorelief ale dipticelor sau tripticelor erau pictate.

Fiind și un altar mobil, dipticul liturgic a contribuit și el – într-o măsură mai mică – la răspândirea diferitelor motive iconografice în lumea creștină aflată în plin proces de expansiune și maturizare. Dipticul liturgic a fost folosit și pe altarele bisericilor (bazilicilor) creștine ale orașelor, unde caracterul lui itinerant nu mai era actual. Până în sec. VI d.Cr., câmpul ornamental al acestor diptice este mai simplu. De obicei, cele două plăci oferă imaginea unor sfinți (ca de exemplu Petru și Pavel, reprezentați sub o arcadă ce poartă cruce latine și cu simbolurile proprii fiecăruia; acest tip de diptic a fost lucrat în mediul latin).

Trebuie să spunem că exceptând dipticele consulare și cele private (mai rare) fildeșul a fost puțin folosit de către o clientelă laică. Nu avem documente care să ne permită să afirmăm că arta aceasta a fost un lux monden în Occident; în Orient însă, și mai ales în Egipt, dar și în Siria, atelierile au continuat să lucreze în general modele tipice mitologiei clasice, care capătă din ce în ce mai mult rafinament. Lor li se adaugă motive creștine – în special crucea sub diferite forme, apoi motive geometrice sau vegetale (de obicei lujeri de viță-de-vie, dar și frunze și crengi de măslin, lămii, acant). De cele mai multe ori crucea ia diverse forme vegetale; elementul vegetal ca și cel geometric se amplifică și

¹⁷ *Dicționar de artă*, p. 163

¹⁸ *Ibidem*

capătă tot mai mult un aspect propriu artei Orientului apropiat cu cât ne apropiem de sec. VI. Toate acestea sunt și o consecință a faptului că după sec. IV patronajul imperial asupra artelor, ce avantaja mai ales artele minore, a încetat să mai existe; pe de altă parte, în această perioadă majoritatea fildeşurilor sunt produse la Alexandria, în Siria și la Constantinopol.

Cel mai remarcabil diptic liturgic latin descoperit este cel aflat la Muzeul „Barsello” din Florența. Obiectul este bine conservat și nu prezintă influențe bizantine sau alexandrine. Este de inspirație greco-romană, produs în sec. IV-V. Pe prima placă este reprezentat Adam în Paradisul terestru, gol, alături de un arbore, cu diferite animale în jurul său. Ansamblul este armonios și robust; desenul este corect executat. Sunt figurate multe specii de animale, pe toată suprafața plăcii, Adam ocupă partea superioară, iar copacul îl încoronează, începând de la umeri în sus. Cea de-a doua placă prezintă etajat trei etape din viața lui Pavel, redată în Faptele apostolilor cap. 28. În primul registru, Pavel este așezat între doi ucenici și binecuvântează; în cel de-al doilea se vede debarcarea în insula Malta sau momentul de după naufragiu; în cel de-al treilea registru Pavel îl vindecă pe tatăl lui Pubius, principele insulei, epuizat de febră.¹⁹ Artistul a fost un expert în redarea formelor umane, foarte fin realizate.

Un alt diptic valoros este așa-numitul „Diptic de la Stilicon”; alt diptic, cel din catedrala gotică din Amiens, conține un lung șir de nume ale celor decedați (sec. IV); dipticul din biserica din Trèves poartă numele unor personaje importante, ca împăratul Otto și soția sa (exemplu clasic de diptic latin tardiv).²⁰

O categorie de obiecte mai rar întâlnite sunt *tripticele liturgice*. După cum arată și denumirea, tripticul este un obiect compozit format din trei plăci legate între ele. Au existat triptice sub forma unor mici dulapuri portabile, cu părțile componente sculptate.

În unele cazuri, tripticul a fost folosit ca altar mobil, funcție îndeplinită la începuturile creștinismului și de către diptic și antimis.

b. Dipticul consular

Cantitativ, cea mai mare parte a dipticelor se încadrează în categoria dipticelor consulare. ” Acestea erau două plăci de fildeș care se închideau asemenea unei cărți. Pe fețele exterioare se aflau scene lucrate în relief puțin înalt, pe cele interioare era așternută ceară, în paturi adâncite, pe care se scria textul oficial al actului de numire al consulului. Reprezentarea cea mai comună a acestuia era în tribuna hipodromului, cu șervetul (mappa) în mâna ridicată, gata să-l arunce în arenă pentru a da semnalul începerii cursei de care. Majoritatea dipticelor (sau plăcilor singulare) păstrate, în număr de 71 la data catalogării și studierii lor [...] au fost lucrate la Constantinopol, Roma, în Egipt, Siria, în Gallia, la Ravenna, Milano sau Salonic și ele se extind cronologic între finele veacului al IV-lea era noastră și sec. al VII-lea”.²¹ Dipticele oferă un sumar al ceremoniei de instalare a consulului. Unele au o foarte mare libertate de exprimare.

¹⁹ Cf. J.J. Winckelmann, *op cit.*

²⁰ Cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne, tome seconde*, Letouzey et Aré, Paris 1907, p. 8-9

²¹ Mihai Gramatopol, *Artele miniaturale în Antichitate*, Meridiane, București 1999, p. 441

Unele diptice consulare oferă amănunte privind viața consulului; de exemplu, într-un diptic din sec. VI d.Cr., personajul apare îmbrăcat în mantia specifică filozofilor; în mâna dreaptă poartă un pergament făcut sul. Este un frumos exemplu de diptic lucrat în mediul latin. De altfel, acest diptic, din care s-a păstrat doar una dintre plăci, este replica occidentală dată dipticelor constantinopolitane; deasupra filozofului este figurat un „podium” ca emblema a statutului său particular de filozof.²²

Pe diptice, consulul este reprezentat întreg sau doar bust, singur sau însoțit, uneori stând la poarta casei. Majoritatea poartă însemne tipic creștine.

Un diptic foarte cunoscut este *dipticul consulului Areobindus*, consul în anul 506; ambele tăblițe sunt sculptate cu două cornuri ale abundenței, câte două pe fiecare față, de o parte și de cealaltă a imaginii centrale în care este reprezentat consulul. Cornurile se încrucișează în partea inferioară a plăcii; din ele răsar tulpini vegetale. În mijlocul compoziției se află monograma particulară a consulului, străjuită de o cruce. Textul este scris cu majuscule: FLAVIUS AEROBINDUS DAGA LAIFUS AEROBINDUS VIR ILLUSTRIS.²³

După sec. VI d.Cr., decorația dipticelor consulare se complică din ce în ce mai mult. Mărimea și ornamentația dipticelor se amplifică concomitent cu importanța gradului sau a poziției sociale deținute de către proprietar. De fapt, acestea au fost criteriile care au dus la apariția unor monograme sau a unor inscripții personalizate aplicate pe diferite obiecte; multe din ele poartă simboluri de factură creștină. Apar imagini ale lui Cristos și alte imagini și simboluri creștine alături de vechile reprezentări convenționale aplicate dipticelor, dintre care iese în evidență imaginea consulului. Unii consuli sunt reprezentați alături de Cristos și împărat și sunt încadrați cu motive artistice specific creștine. „După câte știu, primul exemplu conservat al unei imagini care-l alătură pe Cristos unui împărat bizantin nu este mai veche de mijlocul veacului al VI-lea. Acest obiect este, de fapt, o piesă oficială, fiind vorba despre un diptic consular. El a aparținut penultimului consul al Constantinopolului, Iustin [...] în prezent la Muzeul arheologic din Berlin este datat în 540, fiind cel mai târziu diptic de fildeș cunoscut. [...] Dipticul lui Iustin este singurul care oferă, alături de portretele tradiționale ale consulului în funcție și ale împăratului, o imagine a lui Cristos. Nici un alt diptic consular – toate sunt anterioare celui al lui Iustin – nu prezintă efigia lui Cristos: avem motive să credem că ne aflăm în fața unei inovații.”²⁴

Folosirea dipticelor consulare nu s-a prelungit după anul 540;²⁵ nu trebuie să ne surprindă lipsa altor imagini ale lui Cristos pe acest gen de produse ale artei oficiale.

c. Dipticul imperial

După cum arată și denumirea, dipticul imperial este acel diptic în care apare împăratul roman, familia sau însemnele acestuia, și servește propagandei oficiale a curții

²² *Ibidem*

²³ Cf. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 8-9

²⁴ André Grabar, *Iconoclasmul bizantin*, Meridiane, București 1994, p. 52-53

²⁵ *Ibidem*

imperiale sau este folosit în mod particular de către împărat. După încreștinarea Imperiului roman, alături de împărat apar pe acest gen de diptic imagini cu specific creștin.

De exemplu, pe „*Dipticul lui Iustin*”, Cristos apare de două ori, pe fiecare placă în velleu și de fiecare dată între imaginile cuplului imperial.

Și alte piese aparținând artei oficiale din sec. VI conțin imaginea lui Cristos asociată cu aceea a unor personaje de cel mai înalt rang. Dipticul cunoscut drept „*Dipticul Barberin*”, un diptic imperial conservat la muzeul Lovre, oferă o compoziție complexă: deasupra unui împărat ecvestru triumfător, se află imaginea lui Cristos închisă într-un medalion, asemeni celei de pe dipticul lui Iustin. Imaginea lui Cristos este flancată de semnele soarelui și ale lunii și de o stea. „Al doilea velleu, care ar fi trebuit să poarte o decorație simetrică, prezintă cu siguranță o altă imagine a lui Cristos asezată deasupra unei împărătese [...] împăratul ar fi Anastasie, ceea ce ar data obiectul în jurul anului 500”.²⁶ Împăratul este încoronat de o Victorie care se sprijină pe globul Universului; un șef barbar face gestul supunerii; deasupra împăratului, doi îngeri în zbor poartă un scut pe care se profilează bustul lui Cristos tânăr binecuvântând, cu o cruce-sceptru în mână, purtând tunică și *pallium*; Cristos este înfățișat ca suveran al cerului, situat deasupra împăratului, suveran al Pământului.

Unele diptice consulare au fost folosite mai târziu în scopuri liturgice: dipticul consulului Astorios, datând din anul 449 d.Cr., aflat la biserica sf. Martin din Liège, îmbracă o Evanghelie, sub formă de coperti; la fel, la biserica sf. Maxim din Trêves se află un epistolar copertat cu un diptic de fildeș, fost diptic consular.²⁷ Există o înrudire strânsă între acest diptic și cel al lui Iustin, ambele fiind constantinopolitane. Ornamentele florale sunt asemănătoare.

Studiul dipticelor consulare la sfârșitul sec. VI d.Cr. poate oferi date privind începutul decadenței acestei arte. Acum figurile încep să fie tratate mai superficial, iar anatomia corpului uman nu mai este respectată.

d. Plăci singulare. Coperti

Cel mai vechi exemplar de placă singulară de fildeș cunoscut până în prezent provine din catacombe, unde făcea parte din decorația unui sarcofag. Placa este împărțită în două registre. Cel superior îl reprezintă pe Cristos în postura împăratului suprem și a judecătorului drept; are aureolă și stă pe tron, în timp ce cu mâna dreaptă binecuvântează; este încadrat de doi apostoli. Registrul inferior prezintă epifania lui Cristos. Încadrat de patru apostoli așezați simetric, în planul central este înfățișat Cristos într-o manieră simbolică, pe un munte; un alt fragment de placă singulară datând din sec. III-IV d.Cr. îl înfățișează probabil pe Cristos, îmbrăcat în mantia tipică filozofilor și având un pergament în mâna dreaptă.²⁸

²⁶ *Ibidem*

²⁷ Cf. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 249

²⁸ *Ibidem*

Reprezentative pentru arta plăcilor singulare din sec. IV sunt cele patru plăci de la British Museum, ce înfățișează ciclul patimilor. Aici artistul a vizat efectul dramatic și tinde spre evidențierea punctului culminant al scenei. Plăcile au fost lucrate la Alexandria.²⁹

Copertile din fildeș descoperite s-au folosit de regulă pentru îmbrăcarea Evangheliilor. În general sunt împărțite în cinci subdiviziuni. Așa sunt evangheliarele de la Murano și de la Ravenna. Un studiu aprofundat al stilului și a iconografiei permite să le dea acestor coperte o origine siriană sau alexandrină.³⁰

Una dintre cele mai reprezentative coperte lucrate în fildeș face parte din ceea ce se numește „*Tesaurul de la Trêves*”. Coperta reprezintă doi episcopi care transportă moaștele sfintei Irina, iar din punct de vedere al influențelor și preluărilor artistice dintre diferite zone piesa este importantă pentru studiul relațiilor dintre Alexandria și Constantinopol. Păstrată la München, placa este o piesă lucrată minuțios. La fel ca pe sarcofage, o mână îl întâmpină pe Cristos dintr-un nor (Tatăl); femeile care găsesc mormântul gol, în registrul inferior, au o expresie a feței care exprimă surpriza.³¹

3.4. Pixide

În epoca greco-romană prin termenul de „pixidă” se înțelegea o categorie largă de casete și cutii de mici dimensiuni. S-au lucrat din fildeș o mulțime de pixide folosite pentru păstrarea bijuteriilor, banilor sau pentru păstrarea cosmeticelor, ale diferitelor mirodenii, uleiuri, unguente și vopsele.

În mediul creștin, odată cu dezvoltarea cultului relicvelor și a moaștelor – mai ales după marile persecuții și în secolele următoare marilor persecuții – ia avânt arta sculpturii de pixide creștine din fildeș: cutia-relicvariu pentru păstrarea moaștelor de sfinți. De diferite mărimi și forme, pixidele erau produse pentru bisericile sau mănăstirile de pelerinaj. De obicei au o formă cilindrică. Cele mai multe pixide s-au lucrat totuși în lemn și serveau la transportarea moaștelor, care erau luate de către credincioși de la locurile de pelerinaj vizitate. La fel ca și dipticele, și pixidele au contribuit la răspândirea diferitelor motive iconografice în lumea creștină a vremii, prin caracterul lor de obiecte mobile de mici dimensiuni și mai ales prin sacralitatea care le era conferită prin moaștele care le conțineau; s-a ajuns ca foarte des motivul iconografic de pe pereții pixidei să fie reprodus pe o categorie largă de obiecte sau chiar și-n pictura iconografică peretală de mai mari dimensiuni. Destul de timpuriu, de la sfârșitul sec. IV chiar, imaginea sfântului martir începe să apară reprezentată pe pixidele-relicvarii destinate transportării moaștelor, alături de reprezentările clasice paleocreștine.

O altă categorie de pixide o reprezintă cele folosite la transportarea euharistiei.

Pixidele creștine din fildeș prezintă de cele mai multe ori decorații foarte fin executate în tehnica basoreliefurilor. Decorațiunile preferă subiecte din Noul Testament: scene din copilăria lui Isus (ca de exemplu Isus copil predicând în sinagogă), imagini ale

²⁹ Cf. F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, p. 1931

³⁰ *Ibidem*, p. 1928

³¹ *Ibidem*

minunilor sale (ca învierea lui Lazăr); altele apar secvențe vechitestamentare: imagini cu Iosif, Moise, Iona, Avraam, Daniel ori tinerii evrei în groapa cu lei sau în cuptorul de foc.

Cea mai veche pixidă cunoscută datează din sec. IV d.Cr. Și se află la Berlin; pe ea este reprezentat Cristos alături de apostoli, iar din Vechiul Testament este reprezentat sacrificiul lui Avraam; este o piesă lucrată în Antiohia Siriei sau la Alexandria și servea la păstrarea și transportul euharistici.³²

3.5. Tesere

Teserele sunt mici plăcuțe din metal sau fildeș, care se foloseau ca și bilete de intrare la spectacole sau serveau drept buletin de vot. Au fost mult folosite în lumea greco-romană. Având diferite forme și dimensiuni mici, teserele sunt de regulă incizate cu inscripții sau cu diferite sculpturi. Au existat și „[...] tesere de ospăț [...] pe unele din fețe sunt două mâini drepte care se strâng, simbol al legăturii stabilite între doi oameni ale căror nume apar menționate pe revers”.³³ Tesera este în acest caz un simbol al unui contract între două părți.

Teserele sunt de o mare varietate – varietatea acestor obiecte se înrudește cu cea a lămpilor greco-romane. S-au descoperit tesere reprezentând diferite măști, având forme zoomorfe (ca de exemplu câini, cai, iepuri) sau diferite figuri geometrice.

Spre exemplificare, se păstrează o tesară creștină sub forma unui ou, iar pe secțiunea sa internă se găsește portretul sculptat a doi soți, deasupra cărora se află monograma lui Cristos – crisonul, împreună cu legenda: *DIGITAS AMICORUM VIVAS CUM TUIS FELICITER*.³⁴ Majoritatea teserelor creștine sunt gravate cu simbolul crisonului.

O altă tesară interesantă este gravată cu semnul ancorei – simbol al crucii lui Cristos, ancora cea tare a sufletului în limanul mânturii – împreună cu literele α și ω pe brațe și doi pești dedesuptul acestor litere.³⁵

3.6. Statuetele în ronde-bosse

Sculpturile în ronde-bosse din fildeș oferă o anumită forță sugestivă și libertate creativă prin modul de execuție. Cele mai multe statuete descoperite sunt reprezentări ale motivului Bunului Păstor. S-au descoperit și statuete ale sfinților, reprezentați de regulă frontal.

Acest gen de sculptură nu a permis aplicarea prea multor simboluri alături de personaje – așa cum se întâmplă, de exemplu, cu execuția dipticelor. Modul de execuție al statuetelor singularizează și izolează în spațiu motivul sculptat (și care de regulă este Cristos, un personaj biblic sau un sfânt). Simbolul reiese din structura însăși a sculpturii. Spre deosebire de statuile romane târzii sau de cele egiptene, statuile creștine nu prezintă simboluri incizate pe suprafața corpului sau elemente de îmbrăcăminte simbolice decât

³² Cf. Francois Chamoux, *Civilizația elenistică*, Meridiane, București 1985, p. 174

³³ Cf. F. Cabrol, H. Leclercq, *op.cit.*, p. 1942-1943

³⁴ *Ibidem*

³⁵ *Ibidem*

mult mai târziu, spre sfârșitul epocii paleocreștine. Atunci apar de exemplu motivele cruciforme aplicate pe *pallium* sau pe tunică; din acest punct de vedere, se poate face o paralelă cu evoluția reprezentării unui personaj creștin pe diferite categorii de obiecte paleocreștine, iar aici cele mai remarcabile exemple sunt cele oferite de către diptic.

Într-o statuie a bunului păstor din sec. IV sau V, Cristos este prezentat cu părul ondulat, iar tunică prezintă încrețituri; personajul se află lângă un copac, simbol al pomului vieții. Cristos poartă pe umeri un miel sau o oaie, simbol al lumii salvată din rătăcirea păcatului. Este posibil ca această statuie să fi fost aplicată pe sarcofage sau pe mobilă.

„Reliefulurile din fildeș cu reprezentările bunului păstor [...] sunt tipice pentru reprezentarea unor scene religioase mai ales la sfârșitul secolului al IV d.Cr.”³⁶.

4. Concluzii

Arta sculpturii fildeșurilor creștine n-a permis abordarea unor ansambluri sculpturale vaste, sau a unor compoziții extinse; câmpul compozițional este redus la scene biblice și la personaje sfinte. Însă tocmai aceste caracteristici sunt cele care măresc gradul de expresivitate al acestor obiecte.

Cel mai caracteristic obiect din fildeș produs de arta creștină veche rămâne dipticul, a cărui utilizare ia amploare și se intensifică mai ales începând cu sec. IV d.Cr.

Dipticul a dus arta sculpturii în fildeș până la limitele posibilităților sale de expresie artistică.

Se poate constata că existența imaginilor creștine și, implicit, existența unei „arte paleocreștine” a fost tolerată de autoritățile ecleziale încă de la începuturile creștinismului. După sec. IV, Biserica va încuraja arta sculpturii în fildeș, alături de arta sacră în general. Împărații și autoritățile laice ca și nobilimea vor face același lucru, într-o lume încreștinată treptat. Luxul personal al aristocrației va cere fildeșuri pretențioase cu sculpturi creștine, adevărate cicluri vizuale ale Evangheliilor. Cel mai cunoscut exemplu este tronul lui Maxilian, împărat bizantin din sec. VI d.Cr.

Glosar

Bunul păstor

Motiv artistic și simbol religios caracteristic artei creștine vechi. Este des reprezentat în catacombe, unde apare pictat în fresce sau sculptat în basorelif pe sarcofage, pe obiecte de lemn sau plăci de fildeș; mai rar se găsesc statui în ronde-bosse. Imaginea înfățișează de regulă un tânăr imberb, de cele mai multe ori cu părul ondulat, îmbrăcat într-o tunică până la genunchi și care poartă pe umeri un miel. Simbol al lui Christos ca Mântuitor al omenirii și purtător de grijă al oamenilor. După sec. IV începe să decadă și va dispărea din iconografia creștină.

Catacombă

Galerie subterană naturală sau artificială care servea primilor creștini (și nu numai lor) drept loc de cult și de înmormântare.

³⁶ Nicolae Gudea, Ioan Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, ed. Episcopiei ortodoxe a Oradiei, Oradea 1988, p. 47

Criptă

Cavou subteran, construit sub o biserică sau sub un monument.

Orantă

Motiv artistic și religios caracteristic artei creștine vechi. Este un motiv des reprezentat mai ales în catacombe, de regulă în frescele de pe pereții galeriilor. Se întâlnește și în basorelieful. Oranta înfățișează din perspectivă frontală un personaj masculin sau feminin, cu ambele brațe ridicate simetric, de regulă până la nivelul capului. Simbol al sufletului celui decedat în Paradis și simbol al rugăciunii. Oranta va dispărea din iconografia creștină începând cu sec. IV d.Cr, însă se va menține în cadrul cultului creștin: rugăciunea preotului de dinaintea consacrării, în ritualul bizantin, este o perpetuare a rugăciunii în ceea ce specialiștii în istoria artei numesc „poziția orantei”.

Ronde-bosse

De jur împrejur; sculptură în ronde-bosse: corp sculptat de sine stătător; prin extensie, statuie, statueta.

Incizie

Ornamentare a unui obiect din lut, piatră, metal, fildeș, lemn, prin zgărirea pe suprafața lui cu ajutorul unui instrument special; ornament astfel realizat.

Bibliografie

- Fernard Cabrol, Henri Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, troisième, première partie, Letouzey et Aré, Paris 1937
Francois Chamoux, *Civilizația elenistică*, Meridiane, București 1985
Dicționar de artă, Meridiane, București 1995
André Grabar, *Iconoclasmul bizantin*, Meridiane, București 1994
Mihai Gramatopol, *Artele miniaturale în antichitate*, Meridiane, București 1999
Nicolae Gudea, Ioan Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturiile arheologice*, ed. Episcopiei ortodoxe a Oradei, Oradea 1988
H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne, tome seconde*, Letouzey et Aré, Paris 1907
L'abbé Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Hachette, Paris 1889
Johans Joachim Winckelmann, *Istoria artei antice, vol. I*, Meridiane, București

ASPECTE ALE ARTEI PALEOCREȘTINE: SCULPTURA ÎN OS ȘI FLDEȘ



Dipticul "Barberini", Constantinopol, începutul sec. VI. Muzeul Louvre, Paris.



Dipticul consulului Areobindus, obiect bizantin, 506 D.Ch. Muzeul Louvre, Paris.



Pixidă din fildeș, sec. VI D. Ch, British Museum, London.
Înfățișează scene cu martiriul Sf. Minas. Obiect lucrat probabil la Alexandria.



Una din plăcile „Diptichul Areobindus”, consul la Constantinopol, 506 D.Ch.
Areobindus prezidează în Hipodrom și dă startul pentru începerea jocului.

PREZENȚE ARTISTICE LA BISERICA DE LEMN DIN TĂU

Ana DUMITRAN – Elena-Daniela CUCUI

ABSTRACT. Artistic Presences at the Wooden Church from Tău.

Apparently solitary, discrete in its modest architectural appearance and almost kneeled under the weight of the tile roof, the old wooden church of Tău village (Roșia de Secaș commune, Alba County) never ceases to amaze us by the value and complexity of the pictorial ensemble which it accumulated along time. Subject of thorough researches carried out between the 70's and 80's of the last century by Ioana Cristache-Panait and very recently by Ioana Rustoiu, the most ardent questions that it raised either found their answer, or seemed difficult to clear up, because of lack of information. A few among these were resolved following an attempt of recuperating the activity of the painters from Feisa, though belated to may be exploited within the material that was dedicated to them, material that was published recently. Within this context, we will try to complete the picture of an exceptional monument, after, beforehand, we will proceed to a sketchy presentation of the already stated conclusions.

The building was erected somewhere in the XVIIIth century, without being able to state whether year 1780, noted by the chronicle of the parish, refers to the moment of building or only just to a restoration of larger proportions, occasion on which the church would have also been painted. Inscription „Popa Radu 1820” from the leg of the altar table was meant, for sure, to recall only an important transformation, which assumed the extension towards west of the nave and its superelevation with a belfry to which, from safety reasons, was renounced in 1921.

The pictorial decoration was made in several stages. In a relative chronological order, the building was visited by painters Ivan from Rășinari, to whom were attributed the seven icons preserved from the church legacy, and dated in the first half of the XVIIIth century, then by an anonymous painter to whom the nave's painting is owed, totally destroyed; probably he also painted the upper part of the catapetasma, the intrados and its back; between 1822-1829 there may be noted a third artistic presence in Tău, the painters Savu and Simion Poienaru from Laz definitely being the authors of the painting from the altar, the imperial doors, Jesus Christ on the cross, with St. John on the left and Holy Virgin on the right, and the apostles' frieze from the catapetasma also being their creation.

From the perspective of some collateral preoccupations, which proposed the understanding of the artistic context in which Iacov Zugravul from Rășinari formed and who was regarded as founder of the painting school from Feisa, the group of icons from Tău attributed to Ivan from Rășinari were regarded as a source of some very important answers. But their study stopped on the analysis of those dedicated to the Holy Virgin and the Saviour, in which have been discovered plenty signs to hastily conclude that Popa Ivan from Rășinari was one of the masters next to whom Iacov was apprentice. Intention to realize a thorough study on this subject revealed unexpected aspects, which, even if they don't

necessarily bring nearer Ivan to Iacov, they bring Tău very closely to the family of the later.

Thus, within the group of the seven icons all attributed initially to Ivan from Rășinari was proved that one was painted in reality by Gheorghe, Iacov's son, a theme that we haven't discovered in his creation, even if the represented subject is exactly his oonymous saint. Then, the characters from the scene of the Last Supper from the intrados of the eastern tympanum evidence striking similarities with the figures from the creations of Stan, Iacov's brother, other objects, overlooked until now, as well as a base cross ascribable to Vasile Band and a banner made by one of the last painter masters from Feisa, indicating a constant and long relationship with the artistic centre from the valley of Târnava Mică. Then we proceed to the analyzation of each piece, hoping that our argumentation in favor of these attributions may be considered plausible enough to end, at the church from Tău, at least the issue concerning the artistic presences.

With respect to the indexed objects as documents capable to contribute at least to nuances if not to the explanation of the unknown from the church historiography and of the Transylvanian Romanians' art, we notice that the old church from Tău village is the depository of a very precious informational ensemble. Thus, all the six icons of Ivan from Rășinari offer arguments for a relation master-apprentice between him and Iacov from Rășinari. The colour combination, the patterns after which the characters are represented, certain clichés in the execution manner are common and easy to see and even is a matter of elements to be found within the creation of all active painters in the first decades of the XVIIIth century, Ivan himself learning the trade next to some of these, and Iacov also perfected around them, the similarities that can be noticed between the creations of the two painters from Rășinari justify through much more than the principles of artistic expression of the Brancovan school. We didn't succeed to identify on what bases Vasile Drăguț's affirmation according which priest Radu, the father of painters Iacov and Stan was „himself recognized as a painter”, but the common origin from Rășinari of Ivan and Iacov may hide even kinship, in this case of uncle and nephew and, in the absence from the documents of priest Radu, fact that assumes a premature disappearance, even Ivan taking over the burdens of raising and educating the sons of his brother; who, being also motivated by their extraordinary talent, would have taken them with him on the sites where he worked, as well as to the south of the Carpathians, where he seemed to have been taken there by other reasons than those concerning the painting skill. Another similarity between the two is to be assumed even only by the fact that they shared the same profession and came from the same community; this is a valid situation also for Nistor Dascălul, the other painter from Rășinari, collaborator of Popa Ivan, with whose creation Iacov's work also proves similarities, as well as for Stan, Iacov's brother, a thorough study of his creation being able to bring supplementary explanations also on the formation of the masters who guided the sons of priest Radu.

To what extent may contribute the group of icons and attribution of painting from the XVIIIth century to elucidating the oldness of the church's construction is a question whose answer must be somehow harmonized with that year 1780 noted in the parish chronicle. Given the close ties of kinship between painters

Stan and Gheorghe, we could suspect a simultaneous presence of them in Tău, Gheorghe arriving here rather with the intention to meet again with his uncle, occasion on which the locals ordered to the famous artist the realization of some new icons bearing the patron of the church. This event could have taken place in 1780, the year of painting, which remained in collective memory „helped” very probably also by the rotive in the church porch today lost, but it ended by being confused with that of building the church. We suspect this confusion on the basis of the following considerent: it seems unnatural that the group of six icons made by Ivan from Rășinari not to contain also the icon bearing the patron of the church or exactly that to have deteriorated to such an extent to necessitate the replacement or to have disappeared meanwhile. Moreover, during the years when Ioana Cristache-Panait visited the church, four of them still embellished the iconostasis, while the twins of the imperial icons, together with the icon of Saint George were placed in pronaos. The patron of the church, very rare among our old churches, and the peripheral place destined precisely to the icon that represented him determine us believe, that initially, the church had another dedication, that of the Saint Archangels, otherwise the most frequent in the actual area of Alba and Mureș Counties, the old icon bearing the patron of the church remaining further on at its place on the iconostasis. The change of the church’s patron might have happened exactly in that year 1780, when the church needed a new dedication, after the ample works of embellishment it suffered, the event being understood as a (re)foundation, in the circumstances in which a church must have existed in the village also before this date, the most eloquent proof being exactly the icons of Ivan from Rășinari.

From another point of view, somehow it becomes difficult to understand why, only 40 years after the execution, the painting of Stan necessitated, in the altar, a renovation of such proportions that it was resorted to a repainting of the walls, including the upper part from the back of the catapetasma, on which the frieze of the Apostles was also remade. A catastrophe – a collapse or fire – are also more difficult to accept, because the scenes from above remained intact, as those from the arch of the apse and that from the intrados of the tympanum, and the base structure of the iconostasis neither seems to have been affected. Should it be only a whim of the priest that shepherded during those years? Should there have been necessary the replacement of the beams from the altar? Might these parts remain unpainted ever since 1780? Ioana Cristache-Panait assumed a repainting, attributing to Savu Poienaru only the refreshing of the old painting. Iona Rustoiu didn’t notice a superposition of the pictorial layers, attributing exclusively to the painters from Laz the execution of the components that do not belong to the XVIIIth century. As the actual degradation state of the construction doesn’t allow anymore observations to explain what happened, the motivation of inviting the Poienars’ in Tău is condemned to remain a mystery.

A retrospective of the last century existence of the wooden church from Tău detects the contradiction between the poverty of those who lived in a period with infinite more opportunities than their ancestors from the XVIIIth-XIXth centuries, but who were only capable to assist helpless to the ruin of the building, and the predecessors’ efforts, who invited in Tău some of the best painters of time, emblematic figures of the Brancovan and post-Brancovan art. Because,

from a statistical perspective, the church from Tău occupies the first place regarding the quantity of the works made by Popa Ivan from Rășinari, being, at the level of actual knowledge, the most important depositary of his work. The same position confers the icon made by Gheorghe Zugravul as long it will remain the only representation of Saint George known from his creation, and if attribution to Stan Zugravul of the decoration of the upper part of the catapetasma and of the Holy Trinity image is correct, the church from Tău offers another reason to regard it as one of the most important monuments of religious art from throughout the Alba County. With such a record, the discrete monument from Tău gets new dimensions, contributing decisively to unravelling some important pages from the Transylvanian Romanian art.

Key words: church, painter, Popa Ivan from Rășinari, Stan from Rășinari, Iacov Zugravul, Gheorghe the son of Iacov, mural painting, icon, Acmaru, Savu Poienaru, Simion Poienaru, Laz, painting centre, Sibiel, Tău.

Aparent retrasă privirilor, discretă în înfățișarea sa arhitecturală modestă și aproape îngenucheată sub povara acoperișului de țiglă, vechea biserică de lemn a satului Tău (com. Roșia de Secaș, jud. Alba) (fig. 1) nu încetează să uimească prin valoarea și complexitatea ansamblului pictural pe care l-a acumulat de-a lungul timpului. Subiect al unor cercetări minuțioase desfășurate în anii '70-'80 ai veacului trecut de Ioana Cristache-Panait¹ și foarte recent de Ioana Rustoiu², întrebările cele mai arzătoare pe care le-a ridicat fie și-au găsit deja răspunsul, fie păreau de nedezlegat, din cauza penuriei informaționale. Câteva dintre acestea din urmă și-au aflat rezolvarea în urma unui demers de recuperare a activității zugravilor de la Feisa, tardiv însă pentru a mai putea fi exploatate în materialul care le-a fost dedicat, publicat și el de curând. Vom încerca, în acest context, să completăm tabloul unui monument de excepție, după ce, în prealabil, vom proceda la o prezentare rezumativă a concluziilor deja exprimate.

Edificiul a fost înălțat cândva în secolul al XVIII-lea, fără a se putea preciza dacă anul 1780, reținut de istoricul parohiei³, se referă la momentul construirii sau doar la o renovare de mai mari proporții, prilej cu care biserică va fi fost și zugrăvită. Inscripția „Popa Radu 1820” de pe piciorul mesei altarului a fost menită, în mod cert, să rememoreze doar o importantă prefacere, ce a presupus prelungirea spre vest a navei și supraînălțarea sa cu o clopotniță la care, din motive de siguranță, s-a renunțat în 1921⁴.

¹ Ioana Cristache-Panait, *Biserici de lemn, monumente istorice din Episcopia Alba Iuliei, mărturii de continuitate și creație românească*, Alba Iulia 1987, p. 119-121.

² Ioana Rustoiu, *Zugravii Lazului. Pictura murală*, Alba Iulia 2008, p. 23-40.

³ Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 119.

⁴ „Clopotnița luată jos, așezată lângă biserică jos” – era cea de-a șaptea cerință a comitetului parohial care, în ședința sa din iulie 1921, pregătește contractul cu meșterii ce urmau să fie angajați pentru efectuarea reparațiilor; *apud* Ioana Rustoiu, *op. cit.*, p. 30.

Podoaba picturală a fost executată în mai multe etape. Într-o relativă ordine cronologică, edificiul a fost vizitat de zugravii Ivan din Rășinari, căruia i-au fost atribuite cele șapte icoane păstrate din zestrea bisericii, datate în prima jumătate a secolului al XVIII-lea⁵, apoi de un zugrav anonim căruia i se datorează pictura navei, total distrusă, probabil și partea superioară a tâmplii, intradosul și spatele acesteia⁶; între 1822-1829 poate fi plasată o a treia prezență artistică la Tău, zugravii Savu și Simion Poienaru din Laz fiind certamente autorii picturii din altar, ușile împărătești, crucea cu molenii și friza apostolilor de pe tâmplă fiind de asemenea opera lor⁷.

Din perspectiva unor preocupări colaterale, care și-au propus descifrarea contextului artistic în care s-a format Iacov Zugravul din Rășinari, întemeietorul școlii de pictură de la Feisa, grupul de icoane de la Tău atribuite lui Ivan din Rășinari a fost privit ca o sursă a unor foarte importante răspunsuri. Studiul lor s-a oprit însă la analiza celor dedicate Maicii Domnului și Mântuitorului, în care au fost descoperite suficiente indicii pentru a conchide în grabă că Popa Ivan din Rășinari a fost unul dintre maeștrii pe lângă care și-a făcut Iacov ucenicia⁸. Intenția de a alcătui un studiu aprofundat pe acest subiect a scos însă la lumină aspecte cu totul nebanuite, care, chiar dacă nu îl aduc neapărat pe Ivan mai aproape de Iacov, aduc Tăul foarte aproape de familia celui din urmă.

Astfel, în grupul celor șapte icoane atribuite inițial toate lui Ivan din Rășinari s-a dovedit că se afla una zugrăvită în realitate de Gheorghe, fiul lui Iacov, o temă pe care nu am mai descoperit-o în creația sa, chiar dacă subiectul reprezentat era însuși sfântul său omonim. Apoi, personajele din scena *Cinei celei de taină* de pe intradosul timpanului de est vădesc izbitoare asemănări cu figurile din creațiile lui Stan, fratele lui Iacov, alte obiecte, trecute până acum cu vederea, precum o cruce cu postament atribuibilă lui Vasile Ban și un prapor realizat de unul dintre ultimii meșteri zugravi de la Feisa, indicând o relație constantă și îndelungată cu centrul artistic de pe valea Târnavei mici. Vom proceda în continuare la o analiză a fiecărei piese, cu speranța că argumentația noastră în favoarea acestor atribuiri va fi suficient de credibilă pentru a considera încheiată, la biserica din Tău, măcar problematica ridicată de prezențele artistice.

Repertoriu

1. Popa Ivan din Rășinari, *Deisis*⁹ (fig. 2)

63 x 47 x 2 cm; tempera pe lemn, ramă profilată

Inscripții: *Is Hs; Mr Thu; Sti Ioan*

Semnătura lipsește

Datare: prima jumătate a secolului XVIII

⁵ Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 120-121.

⁶ *Ibidem*, 119-120; Ioana Rustoiu, *op. cit.*, p. 27 și fig. 2 (p. 24) și 7 (p. 28).

⁷ Ioana Rustoiu, *op. cit.*, p. 25-27, 31-40.

⁸ Ana Dumitran, Elena-Daniela Cucui, catalogul expoziției *Zugravii de la Feisa*, Alba Iulia 2008, p. 8.

⁹ Semnalări bibliografice: Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 121; Marius Porumb, *Dicționar de pictură veche românească din Transilvania. Sec. XIII-XVIII*, București 1998, p. 409; Ana Dumitran, Elena Cucui, *op. cit.*, p. 8, fig. 2.

Atribuirea făcută de Ioana Cristache-Panait este perfect îndreptățită, piesa găsiindu-și evidente analogii în icoanele executate de Popa Ivan din Rășinari păstrate la Muzeul de Artă din Brașov¹⁰, Muzeul de Istorie din Blaj¹¹ și la muzeul Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului¹².

2. Popa Ivan din Rășinari, *Deisis*¹³ (fig. 3)

71 x 47 x 1,7 cm; tempera pe lemn, ramă profilată

Inscripții: *Is Hs; Mr Thu; Sti Ioan*

Semnătura lipsește

Datare: prima jumătate a secolului XVIII

Atribuirea făcută de Ioana Cristache-Panait se poate susține cu aceleași analogii menționate pentru icoana anterioară.

3. Popa Ivan din Rășinari, *Maica Domnului cu Pruncul*¹⁴ (fig. 4)

64 x 44,5 x 3,5 cm; tempera pe lemn, ramă profilată

Inscripții: *Mr Thu; Is Hs; Ar. Mib[ail] și G[avriil]*

Semnătura lipsește

Datare: prima jumătate a secolului XVIII

Atribuirea făcută de Ioana Cristache-Panait este perfect îndreptățită, piesa găsiindu-și evidente analogii în icoana executată de Popa Ivan din Rășinari pentru biserica din Certeghe¹⁵, în cea păstrată într-o colecție particulară din Ohaba Streiului¹⁶ și într-o piesă cu temă similară de la Muzeul de Istorie din Blaj¹⁷.

4. Popa Ivan din Rășinari, *Maica Domnului cu Pruncul*¹⁸ (fig. 5)

73,5 x 43,5 x 2,5 cm; tempera pe lemn, ramă profilată

Inscripții: *Mr Thu; Is Hs*

Semnătura lipsește

Datare: prima jumătate a secolului XVIII

¹⁰ Semnată, datată 1723, executată pentru biserica din Poiana Mărului; M. Porumb, *Dicționar*, p. 193-194, cu fig., *Idem*, *Un veac de pictură românească din Transilvania. Secolul XVIII*, București 2003, fig. 27.

¹¹ Semnată, datată 1732, cu proveniență necunoscută; M. Porumb, *Dicționar*, p. 193-194, cu fig., Ana Dumitran, Elena Cucui, *op. cit.*, p. 8, fig. 1.

¹² Atribuită, datată între 1720-1730, proveniență necunoscută; M. Porumb, *Un veac de pictură românească*, fig. 94.

¹³ Semnalare bibliografică: Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 121.

¹⁴ Semnalări bibliografice: Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 120-121, cu fig., M. Porumb, *Dicționar*, p. 409, Ana Dumitran, Elena Cucui, *op. cit.*, p. 8, fig. 3.

¹⁵ Semnată împreună cu Nistor Dascăl din Rășinari, datată 1720; M. Porumb, *Dicționar*, p. 194, *Idem*, *Un veac de pictură românească*, fig. 29.

¹⁶ Atribuită, datată 1752; M. Porumb, *Dicționar*, p. 193-194, cu fig., *Idem*, *Un veac de pictură românească*, fig. 96.

¹⁷ Pereche a icoanei *Pantocratorului* descrisă la nota 11, datată, semnalată bibliografic la M. Porumb, *Dicționar*, p. 194.

¹⁸ Semnalări bibliografice: Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 120-121, Ana Dumitran, Elena Cucui, *op. cit.*, p. 8, fig. 4.

Atribuirea făcută de Ioana Cristache-Panait se poate susține cu aceleași analogii menționate pentru icoana anterioară.

5. Popa Ivan din Rășinari, *Arhanghelul Mihail*¹⁹ (fig. 6)

69 x 42 x 2,5 cm; tempera pe lemn, ramă profilată

Inscripții: *Arhanghel Mihail*

Semnătura lipsește

Datare: prima jumătate a secolului XVIII

Atribuirea făcută de Ioana Cristache-Panait este perfect îndreptățită, piesa găsimu-și evidente analogii într-o icoană păstrată la muzeul Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului²⁰.

6. Popa Ivan din Rășinari, *Sfântul Nicolae* (fig. 7)

70 x 42 x 3,5 cm; tempera pe lemn; ramă profilată

Inscripții: *Sti Nicolae, Is Hs, Mr Thu*

Semnătura lipsește

Datare: prima jumătate a secolului XVIII

Atribuirea făcută de Ioana Cristache-Panait este perfect îndreptățită, piesa găsimu-și evidente analogii în icoanele de la Muzeul de Artă din Brașov²¹, de la biserica „Sfinții Arhangheli” din Ocna Sibiului²² și de la biserica cu același hram de la Geogel²³.

7. Gheorghe Zugravul, fiul lui Iacov din Rășinari, *Sfântul Gheorghe* (fig. 8)

63,5 x 47,3 x 3 cm; tempera pe lemn; ramă aplicată

Inscripții: *Sfântul Marele Mucenic Gheorghe*

Semnătura lipsește

Datare: a doua jumătate a secolului XVIII

Artist de mare talent, Gheorghe Zugravul a practicat diverse maniere de execuție pe parcursul lungii sale cariere, ceea ce, aparent, ar trebui să îngreuneze atribuirea, mai ales că nu a mai fost descoperită până acum o icoană cu aceeași temă. Pentru stabilirea paternității acestei piese analogii au oferit icoanele dedicate *Pantocratorului*²⁴ și *Sfintei Paraschiva*²⁵ păstrate la Muzeul de istorie din Blaj, cele înfățișând-o pe *Maica Domnului cu Pruncul* de la bisericile din Ponor²⁶ și Poiana

¹⁹ Semnalări bibliografice: Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 121, M. Porumb, *Dicționar*, p. 409.

²⁰ Atribuită, nedată, cu proveniență necunoscută, inedită.

²¹ Semnătura se află pe o pereche a icoanei, cu reprezentarea *Pantocratorului*, datată 1723, executată pentru biserica din Poiana Mărului; Corina Nicolescu, *Icoane vechi românești*, București 1971, fig. 65, M. Porumb, *Dicționar*, p. 193-194, cu fig., *Idem*, *Un veac de pictură românească*, fig. 28.

²² Semnătura se află pe o pereche a icoanei, cu tema *Soborul Arhanghelilor*, datată 1724; M. Porumb, *Dicționar*, p. 194, *Idem*, *Un veac de pictură românească*, fig. 95.

²³ Atribuită, nedată, inedită.

²⁴ Atribuită; datată 1775, executată pentru biserica din Sânmiclăuș; Ana Dumitran, Elena Cucui, *op. cit.*, p. 68-69, cat. nr. 37.

²⁵ Atribuită, nedată, cu proveniența necunoscută; *ibidem*, p. 96-97, cat. nr. 79.

²⁶ Atribuită, datată 1772; *ibidem*, p. 76, cat. nr. 48.

Aiudului²⁷ și icoana *Arhanghelului Mihail* de la biserica din Ponor²⁸. Un impediment în calea acceptării acestei atribuiri ar fi faptul că toate analogiile invocate sunt, la rândul lor, icoane atribuite. Procesarea celei mai mari părți din opera păstrată a lui Gheorghe Zugravul, accesibilă prin intermediul catalogului dedicat zugravilor de la Feisa, sperăm să suplinească cu succes acest neajuns.

8. Stan din Rășinari, *Cina cea de taină* (fig. 9)

Personajele reprezentate în fragmentul de pictură murală situat pe intradosul timpanului de est al bisericii își găsesc evidente analogii în opera cunoscută a zugravului, din care am selectat spre ilustrare epitaful zugrăvit în 1771 pentru biserica de lemn din Acmaru (fig. 10). În ambele scene personajele se caracterizează printr-o fizionomie lipsită de gracilitate, executată din tușe groase, cu o anume preferință pentru negru. Talentul artistului răzbate însă din grija pentru detaliu, pentru individualizarea fiecărui personaj, nu doar prin trăsături diferite de ale celorlalți, ci și printr-o surprindere sensibilă a stării sufletești care îi animă.

9. Stan din Rășinari, *Arhidiaconii Ștefan și Laurențiu* (fig. 11-12)

Însoțite de atributele specifice: cădelnițele, imaginile au fost realizate pe spatele tâmplei, ca pentru a compensa, cumva, lipsa ușilor diaconești, al căror decor îl constituie în mod obișnuit. Analogii pentru atribuire pot fi, de asemenea, găsite în epitaful de la Acmaru, precum și în ansamblurile murale de la Sibiel și Mesentea, executate de artist în 1774-1775, respectiv 1781-1782.

10. Stan din Rășinari, *decorația părții superioare a tâmplei, constând din opt medalioane cu chipuri de prooroci, un medalion central cu Maria orantă și imaginile Arhanghelilor Mihail și Gavriil* (fig. 13²⁹)

Cu contururi maronii, la fel ca în fresca de la Sibiel, unde starea de conservare a picturii permite mai ușor identificarea unor analogii (fig. 14-15), folosind parcă mai puțin umbrele atât de caracteristice, Stan Zugravul a creat un ansamblu care trebuie să fi strălucit prin luminozitatea culorilor, nuanțele atât de deschise părând, la prima vedere, atributul unui alt meșter, format însă în atelierul său. Luând, deci, în calcul o asemenea ipoteză, cel mai firesc ni s-a părut să-l bănuim ca autor al tâmplei și al scenei *Sfintei Treimi* pe care o vom discuta la numărul următor pe Filip, fratele lui Stan, cel împreună cu care marele rășinărean executase, în 1771, tâmpla bisericii de lemn din Acmaru. Singura relicvă a acestei colaborări este astăzi epitaful de pe care, de altfel, fuseseră culese numele celor doi³⁰. În speranța că studiul său va oferi un indiciu cât de mic asupra apartenenței picturii de la Tău, nu mică ne-a fost surpriza (re)lecturii inscripției: „1771 [*cu slove*]. Stan zugraf i brat ego Iacov, sin popii Radul, i m[... *text ilizibil*]. Toma, 1771 [*cu cifre*]”. Textul ei nu conține nicăieri în porțiunea vizibilă numele Filip, iar în lunga parte care nu mai poate fi descifrată e puțin probabil că mai e vorba

²⁷ Atribuită, datată 1774, păstrată în colecția Arhiepiscopiei Ortodoxe de Alba Iulia; *ibidem*, p. 76-77, cat. nr. 49.

²⁸ Atribuită, databilă în 1772; *ibidem*, p. 86-87, cat. nr. 64.

²⁹ O imagine de ansamblu vezi la Ioana Rustoiu, *op. cit.*, p. 24, fig. 2, cu descrierea la p. 27.

³⁰ Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 57: „Stan zug[ravul] i Filip sin popii Radu (din Rășinari), Toma, 1771”. Piesa se păstrează în colecția Arhiepiscopiei ortodoxe de Alba Iulia.

de meșterii zugravi. Aceștia sunt nu frații Stan și Filip, ci frații Stan și Iacov, eventuala prezență a lui Iacov la Acmarium schimbând cu totul perspectiva asupra valorii ansamblului pictural astăzi pierdut al bisericii transferate în Alba Iulia. Spunem „eventuala” deoarece epitaful este categoric doar opera lui Stan, iar acesta obișnuia să-și transforme semnătura în adevărate pomelnice, prin completarea cu numele unora dintre rudele sale (tatăl Radu, mama Ana, soția Ilinca, fiica Anița, ginerele Ioan Zugravul, fratele Iacov). Singurul care l-ar fi putut ajuta efectiv la execuția lucrărilor este cel din urmă, dar contribuția sa nu mai poate fi azi probată decât cel mult prin opere colaterale³¹. De la Acmarium nu avem decât epitaful, iar acesta este doar creația lui Stan. El nu poate, deci, servi la lămurirea picturii tâmplei de la Tău în sensul atribuirii ei zugravului Filip, rudă sau doar ucenic al rășinarișilor, tot așa cum singura lucrare semnalată bibliografic semnată „Eu Filip Zugrav. An(n)o 1772, martie 15 zile”, provenind de la Ibănești (jud. Mureș), nefiindu-ne accesibilă, chiar dacă autorul ei „încearcă să copieze modele cunoscute [...] elaborate în special de pictorii din centrul de la Rășinari”³², nu poate fi nici ea inclusă în această dezbatere. Astfel, pe baza similitudinilor deja enunțate cu fresca de la Sibiel și în ciuda diferențierilor față de ceea ce cunoaștem acum din opera lui Stan Zugravul, îi atribuim acestuia întregul ansamblu mural de la Tău anterior prezenței acolo a lui Savu și Simion Poienaru din Laz.

11. Stan din Rășinari, reprezentarea *Sfintei Treimi* de pe bolta absidei altarului (fig. 16)

Cunoscută astăzi doar datorită unei imagini alb-negru publicată în 1987 de Ioana Cristache-Panait³³, deoarece bolta absidei altarului de la Tău s-a prăbușit între timp, această scenă este fără îndoială opera aceleiași mâini care a executat și pictura din partea superioară a tâmplei. Din considerentele discutate la numărul anterior, autorul ei este cel mai probabil Stan Zugravul din Rășinari.

12. Vasile Ban din Feisa, cruce cu postament

Ucenic și colaborator al celui de-al doilea fiu al lui Iacov care a îmbrățișat arta penelului, Popa Nicolae din Feisa, cum i-a plăcut să semneze, Vasile Ban a fost un artist care pare să fi excelat mai degrabă prin calitățile de sculptor decât prin cele de zugrav. Cruci similare cu cea de la Tău au mai fost identificate la Găbud (una datată 1819) și Lunca Mureșului³⁴.

Concluzii

Privind obiectele repertoriare ca documente capabile să contribuie măcar la nuanțarea dacă nu la lămurirea multelor necunoscute din istoria bisericească și a artei românilor ardeleni, observăm că vechea biserică a satului Tău este depozitara unui foarte prețios ansamblu informațional. Astfel, toate cele șase icoane ale lui Ivan din

³¹ O asemenea situație avem la Mesentea (jud. Alba), unde Stan a executat pictura murală, una dintre semnăturile sale încorporând, alături de numele mai multor rude, și pe acela al lui Iacov, prezent însă la Mesentea cu o icoană a *sfântului Nicolae*, care îi poate fi ușor atribuită, dar a cărei datare nu se poate spune dacă se suprapune peste cea a picturii murale.

³² M. Porumb, *Dicționar*, p. 128-129.

³³ Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 120.

³⁴ Ana Dumitran, Elena Cucui, *op. cit.*, p. 140-141.

Rășinari oferă argumente pentru o relație maestru-ucenic între acesta și Iacov din Rășinari. Combinația de culori, șabloanele după care sunt redată personajele, anumite clișee în maniera de execuție sunt comune și ușor vizibile și chiar dacă e vorba de elemente regăsite în opera tuturor zugravilor activi în primele decenii ale veacului al XVIII-lea, Ivan însuși învățând meserie pe lângă unii dintre aceștia, iar Iacov desăvârșindu-se de asemenea în preajma lor, apropierea care se pot face între creațiile celor doi rășinăreni se justifică prin mult mai mult decât principiile de exprimare artistică ale școlii brâncovenești. Nu am reușit să identificăm pe ce se bazează afirmația lui Vasile Drăguț conform căreia popa Radu, tatăl zugravilor Iacov și Stan, era „el însuși cunoscut ca zugrav”³⁵, dar descendența rășinăreană comună a lui Ivan și Iacov poate ascunde chiar o relație de rudenie, în acest caz de unchi și nepot și, în condițiile lipsei din conșcripții a popii Radu, ceea ce presupune o prematură dispariție, chiar o preluare de către Ivan a sarcinii de creștere și educare a fiilor fratelui său, pe care, motivat fiind și de extraordinarul lor talent, îi va fi dus cu sine pe șantierele unde a lucrat, precum și în sudul Carpaților, unde par să îl fi mânat și alte motivații decât cele legate de meșteșugul zugrăvirii³⁶. O apropiere între cei doi este de bănuț chiar și numai prin simplul fapt că împărțeau aceeași profesie și proveneau din aceeași comunitate, situație valabilă și pentru Nistor Dascăluț, celălalt zugrav rășinărean, colaborator al Popii Ivan, cu a cărui creație opera lui Iacov dovedește de asemenea destule tangențe³⁷, precum și pentru Stan, fratele lui Iacov, un studiu aprofundat al operei sale fiind de natură să ofere lămuriri suplimentare asupra formării și a măștrilor care i-au îndrumat pe fiii popii Radu.

În ce măsură pot contribui grupul de icoane și atribuirea zugrăvelii din secolul XVIII la lămurirea vechimii construcției bisericii este o întrebare al cărei răspuns trebuie cumva armonizat cu acel an 1780 reținut de istoricul parohiei. Dată fiind strânsa relație de rudenie între zugravii Stan și Gheorghe, am putea bănuț o prezență simultană a lor la Tău, Gheorghe sosind aici mai degrabă cu intenția vederii cu unchiul său, prilej folosit totuși de localnici pentru a-i comanda celebrului artist executarea unei noi icoane de hram. Acest eveniment a putut avea loc în 1780, anul zugrăvirii, rămas în memoria colectivă „ajutată” foarte probabil și de o pisanie astăzi pierdută, sfârșind prin a se confunda cu cel al edificării bisericii. Bănuț această confuzie pe baza următorului considerent: pare nefiresc ca grupul de șase icoane executate de Ivan din Rășinari să nu conțină și icoana de hram sau ca tocmai aceea să se fi deteriorat în așa măsură încât să necesite înlocuirea ori să fi dispărut între timp. Mai mult, în anii când Ioana Cristache-Panait a vizitat biserica, patru dintre ele împodobeau încă iconostasul, în vreme ce dublurile icoanelor împărătești, împreună cu icoana sfântului Gheorghe erau așezate în pronaos³⁸. Hramul, rarism între vechile noastre biserici, și locul periferic destinat tocmai icoanei care-l reprezenta ne fac să credem că,

³⁵ Vasile Drăguț, *Bisericile de lemn de pe Mureș, Arieș și Târnave în lumina mesajului lor istoric și artistic*, studiu introductiv la Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 23.

³⁶ În 1735 este amintit documentar ca eclesiarh al episcopului de Râmnic (*apud* M. Porumb, *Dicționar*, p. 194).

³⁷ Un studiu asupra acestei interferențe artistice se află în pregătire.

³⁸ Cf. Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 120-121.

inițial, biserica a avut o altă dedicație, cea a Sfinților Arhangheli, de altfel cea mai frecventă în actualul areal al județelor Alba și Mureș, vechea icoană de hram rămânând și pe mai departe la locul ei pe iconostas. Schimbarea de hram s-a putut produce tocmai în acel an 1780, când biserica a avut nevoie de o resfințire, după amplele lucrări de înfrumusețare suferite, evenimentul putând fi receptat ca o (re)întemeiere, în condițiile în care o biserică trebuie să fi existat în sat și înainte de această dată, cea mai evidentă dovadă constituind-o tocmai icoanele lui Ivan din Rășinari.

Dintr-un alt unghi de vedere, devine oarecum greu de înțeles de ce, la abia 40 de ani de la execuție, pictura lui Stan Zugravul a avut nevoie, în altar, de o înnoire de asemenea proporții încât s-a recurs practic la o repictare a pereților, inclusiv a părții superioare de pe spatele tâmplei, pe care a fost refăcută și friza Apostolilor. O catastrofă – o prăbușire sau un incendiu – sunt mai greu de acceptat, deoarece au rămas intacte scenele de deasupra, de pe bolta absidei și cea de pe intradosul timpanului, iar structura de bază a iconostasului nu pare să fi fost nici ea afectată. Să fi fost vorba doar de un capriciu al preotului care a păstorit în acei ani? Să fi fost necesară o înlocuire a unei părți importante a bârnelor care compuneau edificiul în acel loc? Să fi rămas acele părți nezugrăvite încă din 1780? Ioana Cristache-Panait bănuia o repictare, atribuindu-i lui Savu Poienaru doar împropiata vechii picturi. Ioana Rustoiu nu a sesizat o suprapunere de straturi picturale, atribuind exclusiv zugravilor din Laz execuția componentelor care nu aparțin veacului al XVIII-lea. Cum starea actuală de degradare a construcției nu mai permite observații în măsură să lămurească ce s-a întâmplat, motivația invitării la Tău a Poienarilor este condamnată să rămână o enigmă.

Privind retrospectiv ultimul veac din existența bisericii de lemn din Tău, surprinde discrepanța între sărăcia celor care au trăit într-o vreme cu infinit mai multe oportunități decât strămoșii lor din secolele XVIII-XIX, dar care n-au mai fost în stare decât să asiste neputincioși la ruinarea lăcașului³⁹, și eforturile antecesorilor, care i-au invitat la Tău pe unii dintre cei mai buni zugravi ai timpurilor, figuri emblematice ale artei brâncovenești și postbrâncovenești. Căci, într-o perspectivă statistică, biserica din Tău ocupă primul loc în ceea ce privește cantitatea lucrărilor executate de Popa Ivan din Rășinari, fiind, la nivelul cunoștințelor de la ora actuală, cel mai important depozitar al operei sale. Aceeași poziție o conferă icoana executată de Gheorghe Zugravul câtă vreme va rămâne singura reprezentare a *Sfântului Gheorghe* cunoscută din opera sa, iar dacă atribuirea lui Stan Zugravul a decorului părții superioare a tâmplei și a imaginii *Sfintei Treimi* este corectă, avem încă un motiv pentru a privi biserica de la Tău ca pe unul dintre cele mai importante monumente de artă religioasă de pe cuprinsul județului Alba. Cu un asemenea palmares, discretul lăcaș capătă noi dimensiuni, contribuind în mod hotărâtor la descifrarea unor importante pagini din istoria artei românești transilvănene.

³⁹ Pentru strădaniile de reparare și întreținere a edificiului în anii 1914, 1921, 1952 și 1954 vezi Ioana Rustoiu, *op. cit.*, p. 28-30.



Fig. 1 – Biserica de lemn cu hramul „Sf. Gheorghe” din Tău



Fig. 2 – Popa Ivan din Rășinari, *Deisis*,
icoană pe lemn, Tău



Fig. 3 – Popa Ivan din Rășinari, *Deisis*,
icoană pe lemn, Tău



Fig. 4 – Popa Ivan din Rășinari, *Maica Domnului cu Pruncul*, icoană pe lemn, Tău



Fig. 5 – Popa Ivan din Rășinari, *Maica Domnului cu Pruncul*, icoană pe lemn, Tău



Fig. 6 – Popa Ivan din Rășinari, *Arhanghelul Mihail*, icoană pe lemn, Tău



Fig. 7 – Popa Ivan din Rășinari, *Sfântul Nicolae*, icoană pe lemn, Tău



Fig. 8 – Gheorghe fiul lui Iacov Zugravul, *Sfântul Gheorghe*, icoană pe lemn, Tău



Fig. 9 – Stan din Rășinari, *Cina cea de taină*, pictură murală, Tău



Fig. 10 – Stan din Rășinari, epitaful de la Acmariu, pictură pe pânză



Fig. 11 – Stan din Rășinari, *Arhidiaconul Ștefan*, pictură murală, Tău



Fig. 12 – Stan din Rășinari, *Arhidiaconul Laurențiu*, pictură murală, Tău



Fig. 13 – Stan din Rășinari, partea stângă a tâmpiei bisericii din Tău, pictură murală



Fig. 14 – Stan din Rășinari, înger, pictură murală, Sibiel



Fig. 15 – Stan din Rășinari, heruvim, pictură murală, Sibiel



Fig. 16 – Stan din Rășinari, *Sfânta Treime*, pictură murală, Tău (apud Ioana Cristache-Panait)

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

DESPRE BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ ÎN CATACOMBE. 1948-1989. VICTORIA BOLFĂ-OTIC OSBM, ASPECTE DIN ISTORIA COMUNITĂȚII SURORILOR BAZILIENE DIN ROMÂNIA. FORMAREA ȘI PERIOADA DE PERSECUȚIE, 1948-1989. TÂRGU-LĂPUȘ 2007, 215 p. + 46 ILUSTRAȚII

Mots clé: L'Ordre de Saint Basile, soeurs de Saint Basile, communisme, l'Église roumaine unie, l'Église orthodoxe roumaine.

În editura „Galaxia Gutenberg” din Târgu-Lăpuș a apărut sub titlul mai sus menționat, o variantă scurtă a lucrării de licență a Victoriei Bolfă-Otic, sora Veridiana OSBM. În timp ce lucrarea de licență „Istoria surorilor Ordinului sfântului Vasile cel Mare din România. Formarea și perioada de persecuție”, Cluj-Napoca 2001, care cuprinde circa 1000 pagini și se baza aproape exclusiv pe metodele istoriei orale și sursele ei (de altfel uneori mai valoroase decât documentele oficiale), cartea analizată acum se bazează mai ales pe documente din arhivele CNSAS care provin de la instituțiile statului comunist care au aplicat persecuția (miliție, securitate, procuratură, tribunale etc). Așa că termenul „aspecte” se potrivește.

Cartea este structurată astfel: Cuvânt înainte 9-10; Prefață 11-12; Introducere 13-16; cap. I Înființarea comunității în 1946, 17-26; cap. II Desființarea BRU și a ordinului, 27-34; cap. III Surorile baziliene în perioada persecuției 1948-1989, 35-80; cap. IV

Formarea și organizarea surorilor 1970-1989, 81-94; cap. V Viața și activitatea surorilor în perioada persecuției, 115-132; Concluzii 133-136; cap. VII Aparat critic 137-148 (bibliografie, abrevieri, indici).

Ca o primă apreciere aș putea afirma că este cea mai bună carte de istorie a Bisericii scrisă în mediile ecleziastice greco-catolice actuale.

Lucrarea are o valoare deosebită: a). în primul rând pentru că arată pe baze documentare irefutabile că una din instituțiile clandestine ale BRU (clandestină și ea) a supraviețuit și s-a dezvoltat chiar (de la șase novice la cincizeci de surori) confirmând destul de direct existența BRU; b). în al doilea rând a prezentat sistematic modul de formare, de organizare și tipurile de activități ale surorilor, în condiții pe care cititorii de azi nici nu le pot bănuși; c). în al treilea rând a deschis un capitol de cercetare a istoriei BRU care va trebui tot mai mult lărgit și dezvoltat; d). în al patrulea rând autoarea – spre bucuria mea – a dat dovadă de o bună cunoaștere a metodologiei de cercetare, de publicare, a bibliografiei de referință, a izvoarelor.

Desigur autoarea Victoria Bolfă-Otic (sora Veridiana OSBM), a pus accentul pe problemele comunității baziliene din România (a vorbit puțin despre ordinul bazilian în general): fondarea inițială frânată de la început (1 decembrie 1948) de desființarea BRU de către statul comunist în dulce colaborare cu Biserica Ortodoxă Română; viața comunităților izolate; refondarea din 1970 în plină epocă de persecuție și încadrarea în rezistența BRU; activitatea surorilor baziliene în plină prigoană, care a dus la o înflorire a ordinului; sacrificiul surorilor, sacrificiul îndrumătorilor spirituali, al legăturilor lor. Totul a fost extraordinar.

Este un fapt aproape de necrezut astăzi (când se cunoaște terorismul practicat de sistemul comunist român) ca un ordin catolic de femei (OSBM) s-a format, s-a organizat, a activat, s-a integrat universal într-o perioadă când teroarea care se aplica pentru tot ce nu era comunist era instrumentul de bază al politicii interne comuniste române.

Deci pe aceste aspecte a pus accent autoarea în chip special (și datorită statutului ei de viață): modul de formare al surorilor din punct de vedere uman, spiritual, liturgic; mijloacele principale de formare: rugăciunea, exercițiile spirituale, lectura, participarea la activitățile Bisericii; etapele de organizare ale comunității baziliene din România de jos în sus (de la surori izolate până la conducerea generală de la Roma); mijloacele de disimulare a activității; contactele cu ierarhia, cu spiritualii

OSBM sau SJ; crearea și aprobarea statutului, ceea ce a însemnat încadrarea în ordinul bazilian cu conducerea generală la Roma și recunoaștere internațională.

Un capitol scurt este dedicat persecuției generale. Mi se pare prea scurt și incomplet pentru că se referă mai mult la ierarhie și la instituțiile ei, fără să încadreze și comunitățile de laici. Cititorii și mai ales tineretul (mai întâi al nostru) ar trebui să știe că mulți oameni de lângă ei au suferit pentru credință, au luptat să-și păstreze credința, au învins prin credință. Deoarece lucrarea, deși prin aspectele ei tehnice prezintă instituția pentru istorie și istorici, a fost scrisă și pentru laicii neștiutori dintre care unii nici astăzi nu cred că s-a putut rezista, că s-a întâmplat așa ceva.

Mai important însă decât organizarea, reorganizarea, structurile, a fost activitatea surorilor cu laicii (copii, tineret, adulți, vârsta a treia). Autoarea nu a dat mai puțină atenție acestui aspect i-a dedicat numai câteva pagini (cap. VI, p. 117-126). Nu a sesizat probabil că apostolatul surorilor cu copii și tineri, participarea la educația sacramentală, distribuirea de texte și cărți (clandestine), de obiecte devoționale a stat la baza BRU de astăzi. Fără această activitate a surorilor (și desigur a altor părți ale Bisericii) BRU ar fi mult mai slabă decât este astăzi, atât numeric, cât și calitativ.

În mod sigur acest impact în laicat nu se putea face fără o bună organizare, nu se putea face fără o calitate anume a persoanelor în acțiune (fiecare călugăriță de fapt în text apare

cu câte un mic medalion descriptiv), nu se putea fără o conducere fermă, o credință fermă. Dar toate acestea nu se văd dinafară. Laicul nu le vede și nu le simte. Copilul însă simte căldura călugăriței care îl învață în forme blânde lucruri frumoase și bune. Tânărul se bucură de încrederea pe care i-o acordă călugărița, încredere pe care o găsește mai rar în jurul lui. Adultul și persoanele în vârstă se bucură în chip firesc de faptul că surorile susțin tradiția pe care ei o cunosc și o iubesc, tradiția noastră greco-catolică. Aici este meritul mare al călugărițelor OSBM din timpul persecuției, merit care este greu de apreciat încă la adevărata lui valoare.

Această parte poate ar trebui dezvoltată într-un stadiu amplu, tot atât de documentat, care să depășească faza de „aspecte”.

Autoarea noastră are și lipsuri: a). lipsește un rezumat amplu al cărții într-o limbă de mare circulație (am descoperit însă că autoarea nu l-a făcut deoarece cartea a apărut tradusă în întregime în limba engleză în același an; vezi Victoria Bolfă-Otic, *An Overview of the History of the Sisters of St. Basil the Great in Romania. Foundations and Time of Persecution 1948-1989*, trad. Mary M. McGlone, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2007); b). lipsește un glosar de termeni speciali pe care laicii cititori nu îl cunosc, de ex: noviciat, voturi simple, voturi temporare, voturi perpetue,

înveșmântare etc (glosar pe care îl avea făcut în lucrarea de licență); c). lipsește o hartă a României cu teritoriile episcopilor, cu locurile unde au existat, s-au dezvoltat și organizat activități pentru surori (cateheză, exerciții spirituale, pelerinaje, excursii educative etc); d). sunt câteva locuri care ar fi cerut referințe și chiar note care au scăpat autoarei; e). în text sunt citate de multe ori în paranteze o serie de cifre (A1, B7) care nu se găsesc explicate, căci explicația de la p. 22 nota 15 este insuficientă. Literele prescurtate era mai bine să fi fost explicate la prescurtări, căci chiar și un cititor avizat când întâlnește de mai multe ori A1 (în locuri diferite) ar putea fi derutat.

Aceste observații nu afectează însă fondul valoros al lucrării, dar fără aceste lipsuri lucrarea ar fi fost și mai întregă.

Eu ca profesor care predau metodologia cercetării științifice pentru studenții de la FTGC mă bucur că o fostă studentă, azi doctor în teologie catolică, a reușit o lucrare bună, documentată, care poate fi o mândrie a istoriografiei ecleziastice greco-catolice și care arată (dă pildă) rolul vieții spirituale în tăria unei comunități din punct de vedere istoric și teologic.

Nicolae GUDEA

CUVÂNTUL ÎN SLUJBA VALORILOR CREȘTINE SAU DESPRE O REEDITARE: ION AGÂRBICEANU, *SCRIERI CREȘTINE*, BUNA VESTIRE, BLAJ 2008, 390 p.

Mots clé: Agârbiceanu, prêtre, christianisme, homélie, communauté, paroisse, spiritualité, valeurs chrétiennes, éremites, disciple.

Trăim vremuri în care pentru unii trecutul nu mai înseamnă nimic, în vreme ce pentru alții înseamnă totul. Care este oare justa măsură în cultivarea și fructificarea reverenței față de trecut? Fără îndoială a renege trecutul înseamnă a ne reteza rădăcinile din care ne tragem seva, iar a trăi triumfalist în trecut înseamnă a neglija prezentul și a pune în primejdie însuși viitorul. Aceasta este însă o mai largă temă de meditație, iar eu îmi propun să fac aici o simplă prezentare a unei recente apariții editoriale, și anume a *Scrierilor creștine* ale lui Ion Agârbiceanu. Reformulez așadar întrebarea de mai sus: Ce rost mai are azi să scoatem din sertarul bunicilor lucrările prăfuite ale unui preot scriitor? Vor fi fiind depășite fără doar și poate, ar putea spune unii, câtă vreme vitrinele gem de noi apariții în domeniul spiritualității. Sunt de neegalat ar putea crede alții, negând orice valoare a celor publicate după '48 (punctul de referință ar putea fi oricare altul, în funcție de sensibilități).

Dar totuși o mână de oameni se încapățânează să desprăfuiască și să pună la îndemâna cititorilor de azi lecturile bunicilor, volumul de *Scrieri*

creștine fiind al treilea din seria unei reeditări a lucrărilor lui Ion Agârbiceanu, după *Căile fericirii* și *Fața de lumină a creștinismului*. Pentru această inițiativă se cuvine să îi mulțumim în primul rând doamnei Cornelia Lucia Frișan, un dascăl cu vocație (care fără îndoială crede că și noile generații sunt capabile să citească, să reflecteze, să-și asume modele, să-și găsească propria vocație în transmiterea valorilor creștine), domnia sa fiind susținută în acest demers de profesorul universitar Ion Buzași, căruia îi datorăm în mare parte efortul reeditării scrierilor creștine din filiația Școlii Ardelene și P.S. dr. Virgil Bercea, episcop de Oradea, cu a cărui binecuvântare și generoasă susținere a prins viață proiectul reeditărilor Agârbiceanu. Volumul a apărut la editura Buna Vestire din Blaj în anul curent, comportând o notă asupra ediției, respectiv un glosar, elaborate de Cornelia Lucia Frișan și o prefață redactată de Ion Buzași. Pentru a completa detaliile tehnice, ar mai fi de precizat că lucrarea are 390 p.

Volumul debutează cu două texte cu caracter catehetic-omiletic, unul despre minuni, iar celălalt despre pildele Domnului. Chiar dacă tonul și retorica sunt ușor desuete, acestea nu duc lipsă de elemente de actualitate. Aserțiunea (din chiar debutul cuvântului înainte al autorului la cateheza despre minuni) privind

aplecarea omului în vremuri tulburi spre a crede în miracole mai mult sau mai puțin veridice – realitate care de altminteri și justifică redactarea textului – pare a fi emisă în zilele noastre, iar nu la sfârșitul deceniului trei al veacului trecut. Textul face încă de la început explicit referire la răspândirea credinței în false minuni în contextul avântului sectelor și propune o învățatură sistematică pe această temă, fără accente polemice, în final penalizând și credințele în farmece, slujbe negre, rugăciunile împotriva semenilor. Dacă ar fi scris în zilele noastre, Agârbiceanu ar fi atins cu aceeași finețe publicitatea în cotidienele românești privind deschiderea Evangheliei și acordarea de sprijin *spiritual* contra cost doritorilor de către persoane pretins (?) consacrate, dar și practicile mai puțin ortodoxe răspândite în chiar sânul comunităților creștine tradiționale, dar poate încă mai mult superstiția și formalismul credinței multor români. Aceasta pentru că părintele scriitor dă dovadă în acest prim text al culegerii și în cel de-al doilea (*Din pildele Domnului*) de mult realism. Astfel, după ce prezintă practica Mântuitorului de a vesti Evanghelia în pilde, ca element esențial al pedagogiei lui și al universalității mesajului său și interpretează pe larg pilda talanților, autorul reflectează tocmai asupra realității îngropării talantului de către români. Agârbiceanu afirmă fără înconjur că indolența și superficialitatea sunt caracteristici ale unei mari părți dintre conaționali noștri, ceea ce determină starea deplorabilă a indivizilor, dar și

stagnarea țării. Nu știu care ar fi azi diagnoza lui Agârbiceanu în ceea ce privește fructificarea talanților de către neamul nostru, dar cred că a sa concluzie rămâne mereu valabilă: „România nu va înainta, nu va spori în bogăție, putere și fericire, decât prin munca încordată, chibzuită și cuminte a tuturor fiilor ei. Oricare încercare de a ajunge în rândul țărilor mulțumite și tari, de a ne asigura viitorul, este o înșelăciune, ca și când ne-am fura singuri căciula.” Autorul nu subscrie nici fatalismului specific românesc („Ce ți-e scris în frunte ți-e pus”), arătând că pilda talanților ne învață că sorta nimănui nu este dinainte stabilită, și că, dacă Dumnezeu nu îi înzestreașă pe toți cu aceiași talanți, nimeni nu este lipsit de darul său, de propria disponibilitate întru sporirea darurilor depinzând însă cursul luat de viața fiecăruia și răsplata aferentă. Interpretând pasajele evanghelice referitoare la locul modest ce se cuvine să-l ocupe cel invitat la un ospăț, dar și la îndemnul de a invita la masă pe aceia care nu îi pot întoarce gazdei această favoare, părintele Agârbiceanu găsește ocazia de a analiza arivismul unor categorii de români după cel dintâi război mondial, cu consecințele sale nefaste (oare ce ar avea de spus astăzi?), dar și de a propune soluții cât se poate de practice la o problemă foarte răspândită, și anume aceea a sărăciei unor membrii ai societății rurale. „Ar fi vremea ca să dovedim și noi românii, nu numai cu vorba, ci și cu fapta că mergem pe urmele Domnului Isus Cristos, că învățatura lui a rodit în sufletul nostru”, concluzionează Agârbiceanu pentru

contemporanii săi și la fel de bine pentru cititorii săi de astăzi.

O analiză încă mai pertinentă asupra societății românești – dar la fel de bine asupra rolului preotului în comunitatea parohială și asupra importanței comunității bisericești în societatea civilă – ne-o oferă textul literar *Luncușoara în Paresemi*, o colecție de schițe avându-l ca protagonist pe părintele Man, de-a lungul unor ani de pastorație. Confruntându-se el însuși cu scăderea entuziasmului cunoscut în perioada formării în viața spirituală (și, vai, cu toții știm cât de repede pierе entuziasmul oricărui început sau reînceput), părintele Man se vădește plin de înțelegere fraternală pentru scăderile enoriașilor săi, dându-i-li-se și fiind gata ca la rândul ei să primească de la ei învățăminte. Astfel, dacă în cel dintâi post al Paștilor petrecut în sânul comunității, părintele Man se preocupă să îndrepte prin predică sa diversele atitudini neconforme cu credința ale oamenilor încredințați lui spre păstorire, câțiva ani mai târziu învață de la măturătoarea bisericii să viziteze lăcașul de cult mai frecvent decât păstrase obiceiul pentru rugăciune. Confruntându-se cu patimile, dușmăniile, tradiționalismul și deopotrivă gustul de învățătură novatoare al enoriașilor săi, dar întâlnind la ei și dorința de a crește din punct de vedere spiritual, capacitatea de dăruire, de acceptare a suferinței, părintele Man transformă cu multă abilitate pastorală, încercările în fundamente pentru viața creștină a individului și comunității, corectând – fără rigorisme – vicii și adversități, convertind – cu dragoste părintească –

cutume și învățături contrare credinței în elemente ale unei adeziuni mature la esența creștinismului. Capacitatea de jertfă întru suferință sau rugăciune a unora dintre enoriașii săi sporesc zelul părintelui, comunitatea din Luncușoara experimentând un rodnic schimb de daruri. Date fiind toate acestea, *Luncușoara în Paresemi* este o lectură pe care cu căldură aș recomanda-o celor ce se pregătesc pentru preoție și celor care au primit deja darul slujirii comunității drept sursă de inspirație pentru lucrarea pastorală.

Al doilea text literar din volumul *Scriseri creștine, Pustnicul și ucenicul său*, este o savuroasă poveste a unei căi spirituale, ce ar putea – promovată corespunzător – egala succesul *Alchimistului* lui Paulo Coelho. Nichifor Preda, un tânăr de douăzeci și unu de ani, cunoaște – ca toți tinerii, fie că azi o recunosc ori nu – o criză existențială, accentuată de o serie de experiențe negative în viața familiei. Însetat de a înțelege cine este și încotro se îndreaptă, de a afla dacă este ceva dincolo de materie, dacă există Dumnezeu – întrebări fundamentale de care nimeni nu este scutit – tânărul nostru nu-și sufocă frământările în frenetica goană după satisfacții facile, ci – salvat în chip paradoxal de orgoliu – începe ucenicia spirituală pe lângă un pustnic. Treptat, Ilarion (asumându-și o nouă viață tânărul își schimbă și numele, după obiceiul monastic) învață valoarea muncii și rugăciunii, a tăcerii și comuniunii, a ascultării și umilinței, fiind gata să-și consacre viața întreagă sihăstriei. Îndemnat de îndrumătorii lui să se întoarcă în lume pentru a fructifica spre folosul multora darurile

cu care a fost înzestrat și experiența spirituală dobândită în anii de pustnicie, Nichifor Preda revine între ai săi și răspunde vocației descoperite cu ajutorul maștrilor lui, convertindu-și familia, reorientând viața unor oameni cu autoritate, aplecându-se cu dăruire asupra nevoilor celor în suferință. Spre sfârșitul vieții, Ilarion se întoarce la viața călugărească, spre consolidarea credinței comunității în care se integrează. *Pustnicul și ucenicul său* este o parabolă despre devenirea unui om, despre posibilitatea convertirii unor patimi în virtuți, despre valoarea mântuitoare a suferinței, despre sensul vieții. Mai mult poate decât celelalte texte adunate între *Scrierile creștine*, acesta lăsat de îngrijitorul ediției la urmă are un mesaj universal, mai actual decât oricând: omul este chemat să se cunoască și să se depășească, să caute

dincolo de lucrurile imediate scopul ultim, să nu se teamă de a se lepăda de sine, de a se consacra altora și de a ținti spre Dumnezeu, căci toate acestea sunt trepte sau, mai bine spus, însăși calea împlinirii.

Volumul *Scrieri creștine* sub semnătura părintelui Agârbiceanu, a cărui apariție o salutăm, vădește felul în care se poate pune scriitura în slujba valorilor creștine. Dacă părintele Agârbiceanu nu a îngropat talantul, ci l-a făcut să rodească, să ne simțim fiecare la rându-ne îndemnați a ne valoriza calitățile și experiența spre zidirea proprie, a comunității civile și a celei bisericesti, pentru mai mare gloria lui Dumnezeu. Iată care este, în opinia mea, noima readucerii la lumină a acestor vechi, dar nu învechite, scrieri.

Simona Ștefana ZETEA

**PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS /
ABKURZUNGEN**

1Cor	Epistola întâi către corinteni
1In	Epistola întâi a lui Ioan
1Tes	Epistola întâi către tesaloniceni
2Co	La seconda lettera ai corinzi
2Cor	Epistola a doua către corinteni
Ac	Les actes des apôtres
Adevărul	Adevărul, jurnal București
Adevărul de Cluj	Adevărul de Cluj, cotidian clujean, actualmente Făclia
AER	American Ecclesiastical Review, Washington
CIC	Codex iuris canonici
Concillium	Concillium, revistă internațională de teologie
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, Viena 1866 și urm.
Deut	Deuteronom
DC	Documentation Catholique, Paris
EnchVat	Enchiridion Vaticanum, Documenti ufficiali della Santa Sede. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, ed. a XIII-a 1985
Ex	Exod
Femmes et hommes dans l'Église	Femmes et hommes dans l'Église, bulletin international, Paris
Fil	Epistola către filipeni
Fp Ap	Faptele apostolilor

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

Gândul	Gândul, cotidian București
Gal	Epistola către galateni
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Berlin 1897-1969
In	Evanghelia după Ioan
Is	Cartea lui Isaia
JEGTFF	Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen, Louvain
Jn	Évangile selon Jean
Katechetische Blätter	Zeitschrift für Religionsunterricht, Gemeindekatechese, Kirchliche Jugendarbeit. Deutschen Katecheten Verein (DKV), München.
L'Orient syrien	L'Orient syrien, revistă publicată de Facultatea de teologie a Universității Sfântului Duh din Kaslik (Liban)
Lc	Evanghelia după Luca
Le Monde	Le Monde, revistă de actualitate, Franța
Le Muséon	Le Muséon, revistă de studii orientale, Louvain (Belgia)
Lev	Levitic
Lumière et vie	Lumière et vie, revistă a dominicanilor din provincia Lyon
Mc	Evanghelia după Marcu
Mt	Evanghelia după Matei
Notre histoire	Notre histoire, Paris
OCA	Orientalia christiana analecta
OR	L'Osservatore romano, Roma
OstkStud	Ostkirchliche Studien (Würzburg)

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

PL	Patrologiae cursus completus. Series latina (Ed. J.-P. Migne), Paris 1841-1864
PG	Patrologiae cursus completus. Series graeca (Ed. J.-P. Migne), Paris 1857-1866
RA	Il Regno attualità, Bologna
RD	RD Il Regno – documenti
Revue des questions historiques	Revue des questions historiques, Paris (1866-1939)
Rom	Epistola către romani
Românul canadian	Românul canadian, revistă a românilor din Canada
RTL	Revue Théologique, Louvain
SC	Sources chrétiennes, Paris 1941 și urm
Theologica Xaveriana	Theologica Xaveriana, revistă a Universității Javeriana, Bogotá, Columbia
ThS	Theological Studies, Oxford
TQ	Theologische Quartalschrift, Berlin
Unirea	Unirea, Blaj
Ziua	Ziua, jurnal București