



STUDIA UNIVERSITATI
BABEȘ-BOLY



THEOLOGIA CATHOLICA

2/2008

STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA

2

- series theologia-philosophia -

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

COLEGIUL DE REDACȚIE:

REFERENȚI DE SPECIALITATE:

prof. dr. Yves-Marie Blanchard, Institutul Catolic Paris
dr. Jean-Yves Brachet OP, Universitatea Domuni
prof. dr. Isidor Mărtincă, Universitatea București
prof. dr. Jacques Servais SJ, Universitatea Gregoriana, Roma
prof. dr. Stanislaw Skobel, Universitatea Varșovia
prof. dr. Michelina Tenace, Universitatea Gregoriana, Roma
prof. dr. Paul van Tongeren, Universitatea Nijmegen

REDACTOR COORDONATOR:

prof. dr. Nicolae Gudea

SECRETAR DE REDACȚIE

lect. dr. Simona 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**

STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”

THEOLOGIA CATHOLICA

2

- series theologia-philosophia -

Editorial office Gh. Bilașcu no. 24, 400015 Cluj-Napoca,
Phone 0264-405352

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Florentin CRIHĂLMEANU	5
Fuoco in relazione alla Divinità. Possibili fonti del testo At 2 nella letteratura giudeo-ellenistica? – Focul în legătură cu Divinitatea. Posibile izvoare al textului Fapte 2 în literatura iudeo-elenistică?	
Florentin CRIHĂLMEANU	17
Fuoco in relazione alla Divinità. Possibili fonti del testo At 2 nel Libro di Enoc? – Focul în legătură cu Divinitatea. Posibile izvoare al textului Fp Ap 2 în cartea apocrifă a lui Enoh	
Victoria BOLFĂ-OTIC	23
Diaconesele în epistolele pauline – Le diaconesse nelle lettere paoline	
Victoria BOLFĂ-OTIC	41
Diaconesele în documentele canonice, secolele II-VI – Le diaconesse nei documenti canonici, i secoli II-VI	
Claudia Maria UDRESCU	73
I discorsi del santo padre Giovanni Paolo II nelle università del mondo – Discursurile sfântului părinte Ioan Paul al II-lea în universitățile lumii	

Robert LAZU	83
Cardinals and Evolutionism – Cardinalii și evoluționismul	
Dumitru Marius CERGHIZAN	89
Le relazioni tra Chiesa e Stato secondo <i>I fondamenti della concezione sociale</i> della Chiesa ortodossa russa – Raporturile dintre Biserică și Stat potrivit Fundamentelor concepției sociale a Bisericii ortodoxe ruse.	
Simona Ștefana ZETEA	109
L'Abbé Pierre, un charisme à communiquer – Abatele Pierre, o carismă de propagat	
Andrei Claudiu HRIȘMAN	125
Cultura morții: „consumismul”, excesul și dependența; poluarea și influențele ei asupra spiritualității – Le consommisme, l'excès et la dépendance; la pollution et ses influences sur la spiritualité	
Maria PAVEL	139
Abordarea teologică și psihologică a sensului vieții – Les perspectives théologique et psychologique sur le sens de la vie	
Elisabeta SÎNGEORZAN	151
Viața călugărească, trăire plenară a sensului vieții – La vie religieuse, une manière de vivre de façon plénaire le sens de la vie.	
Inocenție IOAN	155
L'amour d'amitié – analyse philosophique – Iubirea-prietenie – analiză filosofică	
RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE	165
Leonardo Boff, <i>Gesù Cristo liberatore</i> , traduzione: Anita Sorsaja, Cittadella editrice, Assisi 1990, coll. Orizzonti nuovi, 263 p., Vasile TRIFOI	
PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS/ ABKÜRZUNGEN	179

FUOCO IN RELAZIONE ALLA DIVINITA. POSIBILI FONTI DEL TESTO AT 2 NELLA LETTERATURA GIUDEO-ELLENISTICA?

Florentin CRIHĂLMEANU

REZUMAT. Focul în legătură cu Divinitatea. Posibile izvoare al textului Fp Ap 2 în literatura iudeo-elenistică? Articolul *Focul în legătură cu Divinitatea. Posibile izvoare al textului Fp Ap 2 în literatura iudeo-elenistică?* își propune o cercetare pe texte intertestamentare cu scopul de a descoperi posibile izvoare ale redactărilor textelor NT, fără a exclude, evident, lucrarea harică a inspirației divine. Scrierile incluse în categoria „literatura intertestamentară” nu sunt incluse în canonul Sfintei Scripturi. Ele sunt compuse de diferiți autori și redactori în perioada cuprinsă dintre secolele III î.C. și II d.C., fără a fi considerate texte inspirate sunt importante pentru critica textuală, pentru paleografie, pentru istoria textelor sacre ale VT și pot ajuta cercetarea textelor NT. S-ar putea afirma că îndeplinesc un rol de „punte” între VT și NT.

Prezenta cercetare efectuată asupra lucrărilor lui Filon din Alexandria precum și a celor atribuite lui (Pseudo-Filon), are scopul de a studia posibilitatea ca acest text să fi servit drept izvor de inspirație pentru evanghelistul Luca în procesul redactării cărții Faptelor apostolilor din canonul NT, în particular expresia „limbi de foc”, metafora simbolică utilizată pentru a desemna prezența Spiritului Sfânt (Fp Ap 2,3). Se analizează o serie de fragmente din opera lui Filon, considerată „capodopera culturii iudeo-alexandrine”, cu metode specifice analizei biblice. Se redă mai întâi textul cu sublinierea cuvintelor sau expresiilor importante după care urmează comentariul și posibilele ipoteze asupra temei propuse. Fragmentele studiate sunt din De Decalogo și respectiv Liber Antiquitatum Biblicarum. Se utilizează o bibliografie de referință care prezintă textul paralel grec-francez pentru Filon (Nikiprowetzky) și textul paralel latin-francez pentru Pseudo-Filon (Perrot-Bogaert). În textele studiate, focul reprezintă manifestarea vizibilă a Cuvântului divin și a Suflului Puterii divine. Focul supus Voinței divine poate fi dătător de viață (pentru cei drepți) sau arzător-distrugător (pentru cei răi), este semnul jertfei bine primite și „mijlocul” prin care îngerul Fadahel se înalță spre cer. În final se trasează și un itinerar al conexiunilor simbolice realizate în fragmentele analizate: Cuvântul lui Dumnezeu – Vocea divină invizibilă = suflet rațional = Suflul puterii divine – foc arzător și sunet de trâmbiță – limbi de foc – suflet uman – limbaj articulat – mesaj divin – ardoarea credinței – proclamarea faptelor minunate ale lui Dumnezeu. Având în vedere vechimea textelor și frecvența utilizării expresiei „limbi de foc” în context teofanic, se poate emite ipoteza că aceste opere ar fi putut sluji drept sursă de inspirație pentru metafora simbolică „limbi de foc” atribuită Spiritului Sfânt în Fp Ap 2,3. Se poate afirma chiar că aprofundarea filozofico-spirituală a lui Filon aduce contribuția necesară scenariului evenimentului Cincizecimii din Fp Ap 2.

1. Introduzione

A parte gli scritti dell'AT, esiste uno sfondo letterario giudaico per il NT, costituito da una grande diversità di scritti composti da vari autori e redattori fra il sec. III a.C. e il II d.C.

Gli scritti della letteratura intertestamentaria e giudaica (testi apocrifi dell'AT, testi di Qumran, dei Targumim, della letteratura giudeo-ellenistica, commenti rabbinici ...), senza essere considerati testi ispirati sono importanti per la critica testuale, per la paleografia, per la storia dei testi sacri dell'AT e aiutano a capire meglio i testi del NT. Si potrebbe affermare che fungono da „ponte” fra l'AT e il NT.

I testi di questa letteratura interessano anche il nostro tema, come possibile materiale-base di riflessione o sorgente ispiratrice per l'autore del libro degli Atti; di conseguenza passeremo in rassegna alcuni scritti noti nell'ambiente giudeo-ellenistico fino all'inizio del II sec. a.C.

Dove è stato possibile, la ricerca è stata fatta sui testi in lingua originale¹ e, in questi casi, i termini o le espressioni che ci interessano sono stati evidenziati e, fra parentesi, sono riportati nella lingua originale. Dopo ogni sequenza testuale sono state fatte delle osservazioni sui testi, tirando alcune conclusioni per portare avanti la ricerca proposta. Certamente non è una ricerca esaustiva: essa vuole proporre all'attenzione soltanto i passi più rilevanti della letteratura intertestamentaria e giudeo-ellenistica riguardanti il nostro tema.

2. Testi della letteratura giudeo-ellenistica

Riportiamo ora, alcuni testi di origine giudaica scritti da autori vissuti all'inizio dell'epoca cristiana, che però hanno scritto le loro opere in greco o sotto l'influsso della filosofia greca, rileggendo le Scritture in questa chiave. Filone è uno dei dotti sapienti del suo tempo che nei suoi scritti fa una sintesi fra la teologia biblica ebraica e la filosofia ellenistica.

a) Filone di Alessandria

Sulla vita del saggio scrittore alessandrino si conoscono pochi dati precisi². Secondo gli studiosi sembra che egli sia nato fra il 20 e il 10 a.C., da una ricca e potente famiglia ebrea stabilita in Alessandria. Ha ricevuto un alto livello di istruzione che gli ha permesso di continuare a passare la sua vita applicandosi allo studio, alla pratica della meditazione e alla contemplazione. La sua passione per la „filosofia” non è stato un impedimento nell'assumere impegni nel campo socio-politico quando erano messi in discussione i diritti della sua nazione. L'anno 50 d.C. è indicato come possibile data della sua morte. La maggioranza delle

¹ Per la letteratura giudeo-ellenistica, abbiamo seguito il testo originale in greco (*Filone*) o in latino (*Pseudo-Filone*) e abbiamo verificato con le traduzioni in francese e inglese.

² Precisamente si conosce che nel 39/40 d.C. si recò a Roma per difendere presso l'imperatore Caligola i diritti degli ebrei, e che intorno al 41 d.C. scrisse *Legatio ad Gaium*, da quest'opera risulta essere già avanti negli anni. Per altri dettagli interessanti sulla dottrina e l'opera di Filone si veda R. Radice (a cura di), *Filone, tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, Milano 1994, (cfr. la parte introduttiva e la prefazione ad ogni singolo trattato); V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden 1977; Z.A. Luca, *Philon din Alexandria. Comentariul alegoric al Legilor sfinte după Lucrarea de Șase zile*, București 2002.

sue opere ci è pervenuta integralmente³. L'opera di Filone può essere considerata „il capolavoro della cultura giudaico-alessandrina”. All'epoca di Filone sembra che in Alessandria l'ebraico avesse già cessato di essere una lingua viva. Alcuni studiosi affermano che Filone manteneva contatti culturali con il giudaismo palestinese, però i riferimenti a vocaboli ed etimologie ebraiche si possono spiegare ipotizzando l'uso di fonti di lingua greca. Filone sembra adattare la filosofia greca ai dati scritturistici⁴.

De Decalogo (Es 19-20)⁵

- §§ 33-35: „Mi sembra che Dio ha operato in questa occasione, un santissimo prodigio. Ha comandato che si produca nell'aria una *voce invisibile* (ἤχον ἀόρατον)⁶, più meravigliosa di tutti gli strumenti, adatta a delle armonie perfette: non un oggetto inanimato, ne portando (?) l'unione di un corpo e di un anima, alla maniera dell'organismo vivente, ma un'anima razionale (ψυχὴν λογικὴν)⁷ tutta ripiena di lucidità e di chiarezza, che comunicando all'aria forma e tensione, e trasformandosi in un *fuoco fiammeggiante* (πῦρ φλογειδές), che suonava lontano come il soffio di una tromba, una *voce* (φωνήν) articolata così potente che gli uditori più lontani credevano percepirla così distintamente che quelli che si trovavano più vicini. I suoni della voce umana che si emettono al massimo della portata s'indeboliscono naturalmente, così che gli uditori che sono a gran distanza non percepiscono più chiaramente le parole che l'aumento dell'intervallo rende progressivamente indistinti, tanto più che gli organi sono anche essi perituri. Ma questa *voce* (φωνήν) inaudita, era il *soffio di una potenza di Dio che la suscitava e la manteneva infiammata* (ἐπιπνέουσα Θεοῦ δύναμις ἤγειρε καὶ ἐζωπύρει), e che diffondendola dappertutto, e facendo apparire la fine più squillante (splendente) che

³ Le sue opere, c. 50, sono generalmente raggruppati in 5 grandi parti: 1) Opere contenenti il grande commento allegorico alla Genesi (19 trattati), 2) Opere dedicate all'esposizione della legge mosaica (che includono le citazioni dei testi riportati da *Decal.* e *Spec.*), 3) Opere di catechesi, 4) Scritti in difesa della causa ebraica, 5) Scritti di carattere puramente filosofico. I suoi scritti costituiranno uno dei punti di riferimento per la comprensione della storia del pensiero filosofico-teologico occidentale. Cfr. R. Radice, CLVI.

⁴ Filone ci informa sull'esistenza di esegesi allegoriche della Bibbia negli ambienti giudaici, parlando di alcuni „uomini ispirati” (*Spec. III*, 178) da lui ascoltati, i quali vedevano nelle cose contenute nelle Leggi dei „simboli visibili di cose invisibili”, „simboli esprimibili di realtà inesprimibili”. Filone attribuisce alla comunità ebraica degli esseni la pratica della meditazione della maggior parte dei passi della Bibbia, appunto mediante simboli (*Prob.* 75ss.) e alla comunità ebraica dei terapeuti (di Egitto) la pratica sistematica dell'interpretazione allegorica. Sono forse degli indizi che anche queste comunità hanno potuto agire in diversa maniera e misura sull'opera filoniana. Cfr. R. Radice, LII-LIII.

⁵ Per la letteratura giudeo-ellenistica, testi in greco (*Filone*), in latino (*Pseudo-Filone*) abbiamo utilizzato anche le traduzioni in francese e inglese. Testo parallelo greco-francese in V. Nikiprowetzky, *De Decalogo*, Paris 1965. Testo parallelo greco-inglese in *Philo*, trad. F. H. Colson, vol. 7, London, 1950, 22-31.

⁶ „Una voce invisibile” cioè sentire una voce che non proviene da nessun emittente visibile, benché il suo messaggio è percepito dagli occhi (cfr. Dt 4,12). Da notare che Filone usa per voce il termine ἤχον, lo stesso è utilizzato da Luca in At 2,2.

⁷ Questa espressione collega la „voce di Dio” allo Spirito Santo e agli Angeli (cfr. *Mos.* II,288; *Spec.* I,66; *Quaest. Ex.* II,13 e comparare Gn 22,11 con *Abr.* 176). Cfr. V. Nikiprowetzky, 57, nota 3.

l'inizio, creava nelle anime di ciascuno un altro modo di sentire superiore all'udito delle orecchie".

Filone rilegge la teofania del Sinai in termini della filosofia ellenistica, e spiega come la Voce invisibile di Dio essendo *un'anima razionale* comunica all'aria *forma e tensione* e così si trasforma in *fiamma di fuoco (fuoco ardente)*⁸. La voce si manifesta in mezzo al *fuoco*. Il suono e la *fiamma* costituiscono due aspetti di un'unica realtà o più esattamente la doppia impressione sensibile che essa produce⁹. Era una Voce che a differenza della voce umana si poteva sentire con la stessa chiarezza e intensità simultaneamente ai vicini e ai lontani. Le parole divine diventano più distinte, più splendide, più luminose con il prolungamento del discorso e l'effetto della rivelazione interiore. Filone spiega questa capacità soprannaturale proprio perché si tratta di *una potenza di Dio* che la suscitava e la manteneva *infiammata*. Di più è una Voce operante che agisce sulle anime creando un'altra modalità di sentire superiore all'udito delle orecchie. Sembra pertinente l'ipotesi che per offrire queste spiegazioni in categorie filosofiche Filone avrebbe dovuto utilizzare l'esegesi praticata nelle sinagoghe e che in seguito confluì nei testi dei Tg (Tg su Es 20), che riportano l'aspetto *infiammato* della Parola e il suo volteggiare in aria¹⁰.

Per la nostra ricerca risulta evidente il tragitto simbolico: Voce divina- anima razionale – *fuoco*, voce – soffio – *fuoco* vivificante.

Filone è uno dei pochi scrittori intertestamentari che tenta di spiegare l'origine dell'aspetto *infuocato* della Parola di Dio. Le *fiamme di fuoco* sono la forma visibile comunicata per volontà di Dio alla sua Parola invisibile (anima e potenza divina), per essere meglio percepita dagli uomini. La Sua Parola *infuocata* attua in tutti un nuovo modo di percepire, superiore al senso dell'udito, perché si tratta di un atto divino nuovo, creante e operante sull'anima: Dio mediante la *Parola – fuoco* apre „le orecchie” delle anime all'ascolto della fede¹¹.

- § 44: „Come era naturale, il luogo della Rivelazione è stato segnato da vari prodigi: colpi di tuono più violenti della capacità di sopportare delle orecchi, fulmini brillanti

⁸ La somiglianza ci ricorda i Tg su Es 20 nei quali la Parola di Dio era come *fiamma di fuoco* che volteggiava in aria prima di incidere sulle tavole dell'Alleanza. La materializzazione della Parola perché possa essere visivamente percepita dal popolo.

⁹ Infatti Filone afferma (cfr. *Deus* 82-84) che Dio parla per monadi: il verbo interamente incorporale non si distingue dell'Uno e non rompe l'unità divina, mentre il nostro senso dell'udito pone in gioco due fattori (Sal 61,12-13 LXX). Dunque se gli ebrei radunati attorno al Sinai hanno storicamente veduto la *fiamma* e sentito la tromba, queste apparenze sensibili non hanno che una sola realtà relativa alla natura umana, della quale la debolezza frammenta la monade divina secondo antropomorfismi sensoriali. Cfr. *Ibidem*, 134, nota compl. 3.

¹⁰ Filone mostra nelle sue riflessioni un certo influsso dell'esegesi palestinese. La spiegazione della trasformazione della Voce in *fuoco ardente* è molto vicina al midrash dei Tg sulla Parola. Cfr. J. Potin, I, 260-261.

¹¹ Non si possono ottenere molte informazioni seguendo la terminologia perché il greco di Filone è più elaborato di quello dei LXX. L'espressione *πῦρ φλογοειδές* è più vicina a *πῦρ φλέγον* che si ritrova in Es 24,17: „l'aspetto visibile della gloria del Signore appariva come *un fuoco divorante*” e in Ger 23,29: „Le mie parole non sono forse come *fuoco ardente*, dice il Signore”.

(ἀστραπῶν λάμψεσιν) con un fragore (splendore) suono di una tromba invisibile risonante con una forza estrema; discesa di una nuvola di cui la base rimaneva attaccata al suolo e la massa rimanente si alzava fino all'alto dell'etere; valanga di fuoco celeste (πυρὸς οὐρανόου φορᾶ); nuvola fitta oscurando tutto d'intorno. E infatti, l'arrivo di una potenza di Dio (θεοῦ δυνάμει) non poteva lasciare inerte alcuno degli elementi dell'Universo: tutti invece, invidiosi di dover ubbidire, dovevano d'accordo mettersi in movimento”.

Il testo descrive la partecipazione degli elementi naturali alla rivelazione del Sinai: colpi di tuono violenti, lampi brillanti, suoni di tromba, discesa di nuvola, valanga di fuoco celeste e fumo (cfr. Es 19,16-18; Dt 4,11). La manifestazione di una potenza di Dio sottomette ed interessa tutto il creato. Compiono i fenomeni uditivi e visivi caratteristici delle grandi teofanie (cfr. Sal 104,4; 148,7-8 TM; Sap 18,16). Il Creatore dirige questa *symfonia* della natura all'apparizione di una sua potenza. Filone riprende alcuni fenomeni dei §§ 33-35 ma li vede sotto una prospettiva diversa, cioè distingue chiaramente fra la luminosità (lo splendore) della voce divina e la Voce divina stessa. Il popolo partecipante ha effettivamente sentito il suono della tromba invisibile, ha sentito e veduto le parole di Dio. Sono dunque tre manifestazioni prodigiose.

- §§ 46-47: „Allora dal seno del fuoco che si diffondeva dal cielo squillò una voce assolutamente impressionante, la fiamma diventava il linguaggio articolato familiare (φωνὴ δ'ὲκ μέσου τοῦ ῥέντος ἀπ'οὐρανοῦ πυρὸς ἐξήχει καταπληκτικωτάτη τῆς φλογὸς εἰς διάλεκτος ἀρθρουμένης) agli uditori. Le parole che esprimeva questa voce erano pronunziate con una chiarezza così impressionante che si credeva piuttosto vederle che sentirle, come l'attesta la Legge nella quale sta scritto: «tutto il popolo vedeva le voci». L'espressione è carica di significato. La voce umana è udibile, la voce di Dio è veramente visibile¹². Perché? Perché tutte le parole che Dio pronunzia non sono delle parole (ῥήματα) ma degli atti (ἔργα) che gli occhi conoscono piuttosto che le orecchi”.

Il § 46 è un'omelia su Es 20,18, nella quale l'autore cerca di spiegare la visione collettiva che induce i partecipanti a credere che hanno percepito un effetto visivo delle parole divine¹³. Filone riprende la spiegazione sull'aspetto visibile della Voce divina originata

¹² La fiamma percepita con gli occhi del corpo si trasforma in illuminazione. La voce si distacca dalla fiamma e proclama delle parole visibili agli occhi dell'anima (cfr. anche *Migr.* 47; Sal 19,8; 119,130 TM).

¹³ La voce divina proveniente dal fuoco è un'immagine che si ritrova spesso in Dt, ricordando la teofania del Sinai (cfr. Dt 4,12.15.33.36; 5,22.24.26; 9,10;10,4). Una prima ragione dell'effetto visivo avrebbe avuto come origine la chiarezza con la quale sono state articolate le parole divine. Una seconda ragione sarebbe il fatto che tra un ordine divino e la sua esecuzione non si interpone nessun intervallo di tempo. Dio parla e il mondo è creato. Agire, per Dio, significa parlare. Similmente alla parola di Dio, la parola del saggio è anch'essa luminosa perché si esprime piuttosto tramite delle belle azioni che tramite belle parole (cfr. *Quaest. Ex.* II,44). Nel caso del Decalogo, non si sa come gli ordini divini avrebbero potuto immediatamente materializzarsi in fatti visibili. Le parole divine che sono atti e potenze (cfr. *Quaest. Gen.* IV,17) sono anche vicini a fatti visibili e di natura essenzialmente luminosa.

dal fuoco. *La fiamma diventa linguaggio articolato* comprensibile dagli uditori¹⁴. In pratica, sul Sinai il Signore opera un prodigio servendosi dell'aspetto del fuoco¹⁵. Paragonando *Decalogo* §§ 33-34 e § 46, si costata che l'effetto della tromba e quello della *fiamma* hanno tendenza a confondersi. Si tratta di una manifestazione in gran parte simultanea, dove l'insegnamento orale finisce in visione, secondo il progresso dei presenti. Ma Filone mette in guardia contro ogni assimilazione naturalista. La *fiamma* che gli ebrei hanno percepito era come del *fuoco* (forma) e non veramente del *fuoco* (materia)¹⁶. Il testo associa chiaramente *fiamma* e *linguaggio*, o meglio, *fiamma che diventa linguaggio* e offre un'immagine molto simile a quella della discesa delle lingue di *fuoco* sopra gli apostoli durante la Pentecoste (At 2,1-4). In seguito l'autore interpreta la paradossale espressione biblica di Es 20,18, spiegando che le parole divine a differenza di quelle umane sono degli *atti* conosciuti meglio dagli occhi che dalle orecchie, perché l'organo più adatto a percepire la Voce divina sarebbe la vista¹⁷.

- §§ 48-49: „Stupenda anche e preziosa è l'espressione che la voce proveniva dal *fuoco* (ἐκ τοῦ πυρός ἢ φωνῆ προέρχεσθαι) perché le parole di Dio sono state raffinate e purificate come l'oro nel *fuoco*¹⁸. E trasmette simbolicamente anche perché c'è la natura del *fuoco* che ha due proprietà: illumina (φωτίζειν) e brucia (καίειν), dunque coloro che si decideranno di

¹⁴ Non si deve concludere necessariamente che sul Sinai il Signore avesse parlato solo nel linguaggio familiare agli ebrei, perché in *Spec.* II, § 189, Filone mostra una concezione molto aperta, secondo la quale la Voce divina si sarebbe potuta sentire fino ai confini del mondo, invitando tutti i popoli a prestare ascolto alla Parola divina. Testo cfr. *Ibidem*, I, 237.

¹⁵ Una domanda importante per la nostra ricerca: In che modo le *fiamme*, *fiaccole*, (φλογός) diventano *linguaggio* (διάλεκτος – At 2,6) *articolato* per le persone dell'uditorio? Sembra chiaro che queste *fiamme* si dividono necessariamente per raggiungere in forma materiale (di *fuoco*) ogni persona e che solo in contatto con l'udito spirituale dell'anima o con quello fisico, per via naturale, diventano linguaggio intelligibile. In questa situazione siamo di fronte ad una chiara similitudine con le *lingue di fuoco* che a Pentecoste sono scese sopra gli apostoli.

¹⁶ V. Nikiprowetzky, 134, in nota compl. 3, opina che: „Lontano da rivelare qualunque cosa dell'essenza di Dio, la *fiamma* non era una potenza di Dio, ma la «gloria» di questa potenza, cioè la sua apparenza soggettiva”, (cfr. *Quaest. Gen.* II,54; *Quaest. Ex.* II,47).

¹⁷ Si potrebbe citare qui anche la spiegazione offerta in Migr. § 47ss : „...sebbene l'organo di percezione della voce per i mortali sia l'udito, la sacra Scrittura rappresenta le parole di Dio, come se fossero viste, alla maniera della luce. Afferma «tutto il popolo vide la voce» (Es 20,18), e non la «udì», dal momento che non si tratta di una percussione dell'aria, attraverso gli organi della lingua e della bocca, ma di luce di virtù la più splendente; la fonte stessa della ragione. (...) Mosé definisce udibile la voce che si divide in nomi e verbi e, in generale, nelle parti del discorso: giustamente, perché è l'udito che giudica. Ma qui si introduce la voce di Dio, che non si compone di verbi e nomi, e pertanto, con esattezza, essa è detta «visibile», in quanto è colta dall'occhio dell'anima. (...) in tal modo, mentre le parole di Dio hanno come organo di percezione la facoltà della vista *che è nell'anima*, quelle che si distinguono secondo le categorie dei nomi e dei verbi hanno come organo di percezione l'udito”. Testo cfr. R. Radice, 735.

¹⁸ Per l'immagine dell'oro provato al *fuoco*, cfr. Is 48,10; Zac 13,9; Prov 17,3; 27,21; Sir 2,5; Sap 3,6. Nell'opera di Filone in *Leg.* II,67; *Quaest. Gen.* IV,28. Per un paragone fra il frutto della saggezza o della Legge con l'argento, l'oro o l'oro provato cfr. Sal 12,7; 19,11 TM; Prov 3,14; 8,19. Cfr. V. Nikiprowetzsky, 64-65, nota 3.

mostrarsi docili agli oracoli, vivranno continuamente nella luce senza ombra, portando nella loro anima questi leggi come altrettante stelle che lo illumineranno. Ma coloro che rigetteranno il giogo, saranno bruciati senza interruzione e consumati dalle passioni interiori che, alla maniera della *fiamma* (*φλογός*), devasteranno la vita intera di coloro che le nutrono”.

In questo frammento Filone si sofferma sull'espressione *la voce proveniva dal fuoco*¹⁹ per spiegarne il senso simbolico. La spiegazione è fondata sull'argomento delle due proprietà della natura del *fuoco*, (illumina e brucia), applicata in seguito alla vita umana. La Parola di Dio è presentata come fosse la Legge, però nella quale è compreso anche il *fuoco* del giudizio. La Legge che guida nell'oscurità (nelle tenebre) è una luce di salvezza (cfr. Sal 18,29; 119,10.130 TM). La pratica della Legge trasforma l'anima del saggio in un „cielo pieno di stelle” (cfr. *Opif.* 82; *Leg.* III,39-40,104). Le stelle simboleggiano un'obbedienza perfetta e indefettibile agli ordini divini (cfr. Sir 16,27.28; I Enoch 2,1). D'altra parte, lo splendore luminoso è il segno visibile della giustificazione dei giusti e simboleggia anche il tesoro e la felicità dell'immortalità astrale (cfr. Dn 12,3; Sap 3,7; I Enoch 104,2). L'uomo porta dentro di sé un cielo, (dove la pratica della Legge accende delle stelle), che si accorda ai movimenti del cielo cosmico²⁰.

Quelli che ricevono le parole di Dio vivranno nella luce e saranno nelle loro anime come stelle splendenti. Al contrario, quelli che non le accettano saranno bruciati e consumati dalle passioni interne. Si tratta di un'applicazione per la vita spirituale ma anche di un'immagine con una forte portata escatologica (anche se non esplicita)²¹.

¹⁹ L'espressione *ad litteram* non si ritrova nei LXX. Per riprendere la rivelazione del Sinai la Bibbia usa l'espressione: *ἐκ μέσσην τοῦ πυρός* (LXX) e *vaeh' %oATmi* (TM). Nel libro del Dt l'espressione greca nella forma riportata si ritrova per 10 volte riferita alla teofania del Sinai. Rimane aperta la domanda da dove Filone abbia preso la citazione „*ἐκ τοῦ πυρός ἢ φωνῆ προέρχεσθαι*”.

²⁰ C'è una equazione tra cielo-ragione-Legge di Mosè, in cui le „potenze” parziali, astrali, idee, comandamenti, forniscono dei simboli interscambievoli. Il *fuoco* non sorge dalla Legge, ma la Legge dal *fuoco* che lascia dietro. La parola di Dio è anche la „potenza secondaria” incaricata di eseguire i giudizi di Dio e la sua vendetta, che col soffio della sua bocca fa morire i cattivi (cfr. Is 11,4; I Enoch 62,2; Sap 18,53). Il *fuoco* illumina il colpevole mentre lo castiga, lo porta a prendere coscienza del suo sbaglio e a convertirsi al bene. Distrugge il peccatore trasformandolo in giusto. Cfr. IV Esdras 13,25-53; *Quaest. Ex.* II,48 dove Filone spiega l'apparizione del *fuoco* divorante, che riveste la gloria divina secondo Es 24,17. La *fiamma* raffigura nello stesso tempo l'inferno delle passioni ma è anche, come la colonna nel deserto, la guida che permette di fuggire da esso (cfr. *Poster.* 31). Cfr. *Ibidem*, 137-138, nota compl. 7.

²¹ Si possono citare anche altri passi delle opere di Filone dove il *fuoco* ha altre connotazioni. Ad esempio in *Her.*, LXI. *I simboli allegorici della fiamma, del fuoco, del forno e delle torce e il loro significato*, § 307, dove rilegge in chiave spirituale e filosofica Gn 15,17, paragonando la virtù ad una *fiamma* che „brucia le colpe e riempie l'intelligenza intera dei suoi raggi” e l'anima di chi ama il sapere e spera nella perfezione ad un *forno* e vendendo nelle *torce di fuoco*, „i giudizi di Dio portatore di *fiaccola*: splendenti e luminose, con esse si è soliti passare in mezzo agli animali divisi, intendendo dire in mezzo ai contrari, dei quali tutto il cosmo è costituito”. In *LA IIGB*, LXXXIX. „La passione è come un *fuoco* che divora le buone disposizioni dell'anima” § 248, le passioni e l'istinto irrazionale è paragonato al *fuoco*. Cfr. R. Radice, 159, 841.

b) Pseudo-Filone

*Liber Antiquitatum Biblicarum*²²

Nel periodo intertestamentario vi sono produzioni letterarie che si possono inquadrare nel genere dei *midrashim*, che cercano di spiegare ed „attualizzare” la divina rivelazione. A questa categoria di scritti appartiene anche *LAB*. I temi popolari, con un messaggio vivo, colorito, intrecciato con qualche influsso ellenistico, fanno di *LAB* un affresco rimarcabile del giudaismo palestinese legato all’istituzione sinagogale all’inizio dell’epoca cristiana. Forse una pluralità di racconti conosciuti dal popolo e radunati dall’autore in un insieme organico, ripensato e redatto intorno ai 70 d.C., secondo il suo disegno²³. Attualmente si conserva solo la versione in lingua latina²⁴. Riportiamo alcuni testi sulla teofania del Sinai e anche altri testi dove il *fuoco* e in relazione alla divinità.

Il dono della Legge. Il Decalogo (Es 19,18-19; 20,18-19)²⁵

- § XI, 5: „Ecco che la montagna bruciava di fuoco, la terra tremava, le colline furono urtate, le montagne si ripiegavano, gli abissi fremevano, e tutta la terra abitabile si muoveva; i cieli si arrotolavano e le nuvole assorbivano l’acqua; le fiamme di fuoco bruciavano ardentemente (*flamme ignis exardescabant*), colpi di tuono e fulmini si affrettavano; venti e bufera muggivano; gli astri si radunavano e gli angeli fuggivano davanti, per questo momento quando Dio comunicherà la Legge dell’Alleanza definitiva ai figli di Israele e darà i comandamenti eterni che non passeranno”.

Il testo riporta lo sconvolgimento di tutti gli elementi naturali (terra, *fuoco*, acqua, tuoni, fulmini, astri) e anche soprannaturali (angeli) dell’Universo, come preludio al momento solenne quando Dio stabilirà l’*Alleanza definitiva con i figli di Israele*. Sembra una ri-creazione in cui le opere del creato si radunano. La presenza degli angeli alla teofania sembra un influsso di Ez. La presenza di una moltitudine di angeli sul Sinai è uno degli elementi caratteristici dei Tg studiati. Per l’autore questa è l’ultima e definitiva Alleanza che è indirizzata solamente ai figli di Israele. Il *fuoco* è incluso fra i segni apocalittici della teofania che illustrano la presenza divina sul Sinai.

²² Il titolo *Liber Antiquitatum Biblicarum* (*LAB*), non si trova in alcun manoscritto, sembra che risalga all’editore dell’edizione *princeps*, Johannes Sichardus, che intitola l’opera *Liber Antiquitatum*, forse per analogia con il celeberrimo libro di Giuseppe Flavio. Nella ristampa del testo, pubblicata a Lione nel 1552, si trova per la prima volta il titolo *Philonis Iudaei Antiquitatum Biblicarum Liber*. È il titolo che in seguito sarà ripreso da tutte le edizioni seguenti e diventerà il titolo abituale di questo libro. L’attribuzione a Filone è probabilmente dovuta al fatto che il testo è stato trasmesso insieme ad opere autentiche di Filone. Cfr. C. Perrot – P. M. Bogaert, *Pseudo-Philon, Les Antiquités Bibliques*, tome II, SChr. 230, 10.

²³ Il genere letterario del *LAB* si avvicina allo stile di Luca negli Atti perché l’autore è un abile narratore e fa parlare abbondantemente i personaggi. Come Luca, egli insiste su certi temi come: la preghiera, la Provvidenza divina, lo Spirito Santo e contiene racconti di annunciazione. Cfr. *Ibidem*, 30, 51.

²⁴ La versione latina utilizza il latino volgare delle prime traduzioni latine della Bibbia. Sembra però che nel sottofondo ci sia una versione in greco tradotta da un originale ebraico, (Cfr. *Ibidem*, 75) perciò sarebbe difficile seguire una linea terminologica.

²⁵ Per il testo parallelo latino-francese *Ibidem*, tome I, SChr. 229, 120-121.

- § XI, 14: „Quando il Signore cessò di parlare, il popolo preso dal terrore temeva fortemente, perché aveva veduto la montagna bruciare in torce di *fuoco* (*quia in lampadibus viderant montem ardentem igni*). Dicevano a Mosè: „Tu parlaci, ma che Dio non ci parli più, per paura di non morire. Ecco che oggi sappiamo che Dio parla a faccia a faccia all'uomo di tale maniera che l'uomo resta in vita. E adesso noi conosciamo che la terra ha portato la voce di Dio con terrore”.

Il popolo terrificato a causa della visione della montagna ardente, segno della presenza di Dio, chiede che la Voce divina non parli più. Mosè farà la „voce di Dio” Il popolo conosce un nuovo modo nel quale Dio si rivela parlando direttamente agli uomini. Il termine *lampadibus* rinvia alla classica terminologia ritrovata nei Tg (*dyPml; dyPl*) e nei LXX (*λαμπάδες*). I brani seguono il testo biblico di Es 19 e 20.

L'alleanza di Giosué²⁶

- § XXIII, 10: „Io li portai ai piedi del monte Sinai, inclinai il cielo e discesi: fissai la fiamma di *fuoco* (*flammam ignis*), chiusi i canali degli abissi, trattenni la corsa delle stelle, annientai il fragore del tuono, feci cadere la bufera di vento...”.

Il brano ricorda la teofania del Sinai. Il *fuoco*, insieme agli altri elementi della creazione, è sottomesso alla volontà divina. L'espressione *inclinare il cielo*, (col senso di prodigio operato da Dio), si trova anche in *Esd.* IV, in Tg PsJ su Es 19,18, nella *Mekhilta* su Es 20,22 e in Filone *Decal.* § 44.

La visione di Cenez. Sua visione e la sua morte (cfr. Ez 8,1)²⁷

- § XXVIII, 6-9: „Quando si calmarono, lo spirito santo (*spiritus sanctus*) che abitava in Cenez scattò; gli fece perdere i sensi, e Cenez si mise a profetizzare, dicendo: „Ecco dunque, vedo delle *fiamme* che non bruciano (*flammas non ardentis*), sento dei torrenti che si risvegliano e che non hanno sostegno (...). Dalla *fiamma* che io vedo e che non brucia (*flamma autem quam video non ardentem*), io vidi ed ecco, una scintilla è salita e si è fatta come uno zoccolo in pieno cielo”.

²⁶ Dallo stesso § XXIII, i vv. 6-7: „Gli ho detto: «Prendimi un vitello di tre anni, un capretto di tre anni, un ariete di tre anni, una tortora e una colomba». (...) Io gli inviai un sonno, e lo circondai di timore e lo posi in faccia al luogo dove saranno espriati gli atti di coloro che commettono iniquità contro di me; poi gli mostrai le torce di *fuoco* (*faculas ostendi ignis*) con i quali saranno illuminati i giusti che hanno creduto in me”. Il testo riprende la storia di Abramo raccontata da Giosué al popolo. Il racconto segue in genere il testo biblico di Gn 15 (gli animali da sacrificare, il sonno e il terrore che cadde su Abramo). Alcune differenze: – Abramo è portato da Dio al luogo del *fuoco*, luogo di espiazione dei peccati di quelli che peccano contro Dio; – Dio gli mostra le *torce infuocate* che illumineranno i giusti, anticipando il privilegio escatologico che avranno tutti quelli che hanno creduto in Dio. Questo segno, è considerato come una testimonianza fra Dio e Abramo sancita dalla presenza di Dio sotto l'aspetto delle *torce infuocate*. Il testo ha delle chiare affinità con i commenti allegorici di Filone su Gn 15,17 in *Per.* LXI § 307 (dove si interpretano le *torce infuocate* come giudizi divini); cfr. anche *Decal.* I § 49, (dove interpreta il simbolismo ambivalente della Parola-*fuoco* secondo le due nature del *fuoco*; quelli che hanno accettato la Parola divina vivranno nella luce e brilleranno come stelle). Testo cfr. *Ibidem*, 188-189.

²⁷ *Ibidem*, 226-229.

Il testo narra l'azione dello Spirito Santo su Cenez che ha una visione apocalittica (escatologica?) nella quale si intrecciano elementi visivi e uditivi, caratteristici delle visioni profetiche e delle teofanie. L'espressione *fiamma che non brucia* suppone un fuoco di una particolare natura che ricorda Es 3,2.

L'inno di Debora (Es 19)²⁸

- § XXXII, 7: „... il popolo gridò verso il Signore e la loro preghiera fu sentita: li fece uscire, li condusse al monte Sinai e manifestò il fondo del suo disegno, così come era preparato dalla nascita del mondo. Allora il fondamento (dell'universo) fu scosso, le milizie (celesti) spinsero i fulmini nella loro corsa, i venti riecheggiarono dai loro posti, la terra si muoveva sul suo zoccolo, le montagne tremarono e le rocce fremerono nei loro posti, le nuvole scagliarono le loro onde, tutti contro la fiamma di *fuoco* (*flammam ignis*) perché il mondo non bruci”.

Il testo riprende la teofania del Sinai come avvenimento iscritto nel piano salvifico di Dio col suo popolo. Gli elementi naturali e soprannaturali sono scossi, in pratica l'Universo intero sembra riunirsi e sconvolgersi a questo momento di rinnovamento dell'Alleanza con Dio.

Giairo (cfr. Dn 3)²⁹

- § XXXVIII, 3-4: „E Giairo disse: „Fatteli bruciare nel *fuoco*, perché hanno bestemmiato Baal”. I suoi servitori presero gli uomini per bruciarli nel *fuoco*. Mentre stavano mettendoli nel *fuoco*, l'angelo Natanaele che presiede al *fuoco* (*Nataniel angelus qui praeest igni*) uscì e spense il *fuoco* bruciando i servitori di Giairo. (...) Quando Giairo venne sul posto, fu bruciato dal *fuoco*, però prima di consumarlo, (...) il Signore gli disse: „... Quelli che sono bruciati da un *fuoco* deperibile, eccoli adesso vivificati dal *fuoco* vivo (*vivificanti sunt igne vivo*) e in libertà, (...) tu avrai il tuo soggiorno nella tua dimora del *fuoco* dove morirai”.

Il testo ricorda passi biblici simili a Dn 3,3-30 (i 3 giovani nella fornace ardente) o a 2Mac 7 (il martirio dei Maccabei)³⁰. Si menziona Natanaele come *angelo che presiede al fuoco*³¹. Il fuoco è presentato nella sua doppia valenza: brucia i malvagi, ma vivifica i servitori di Dio³². La natura del fuoco agisce secondo il beneplacito di Dio.

L'annuncio della nascita di Sansone (Gdc 6,21; 13,19-20)³³

²⁸ *Ibidem*, 248-249.

²⁹ *Ibidem*, 270-271.

³⁰ Si potrebbe citare anche § VI, 1-18, *La Tour de Babel. Abram dans la fournaise*, dove Abramo è gettato dal principe Iectan nella fornace ardente, però l'intervento salvifico di Dio lo mantiene sano e salvo. *Ibidem*, 87-97.

³¹ La tradizione giudaica riporta l'Arcangelo Gabriele come angelo che presiede al *fuoco*. Cfr. *Ibidem*, II, 185.

³² L'espressione *vivificati sunt igne vivo* si potrebbe tradurre e interpretare in vari modi: – „vivificati tramite il fuoco vivo” o „vivificati tramite il fuoco salvatore” o „tramite il fuoco del Dio vivo”. I sette uomini sono salvati (vivificati) mediante il *fuoco* del Dio salvatore che ha bruciato gli altri. Non si tratta di un *fuoco* di condanna o di purificazione, ma piuttosto un'allusione ad un *fuoco* di rigenerazione. Cfr. *Ibidem*, 186.

³³ *Ibidem*, 292-293.

- § XLII, 9: „Manoach costruì un altare sulla roccia e offrì sacrifici e olocausti. Avviene che mentre tagliava la carne e la poneva sul sacro luogo, l'angelo stese (la mano) e toccò il luogo con l'estremità del suo bastone. Il fuoco sorse dalla roccia e divorò gli olocausti e i sacrifici. L'angelo partì da loro salendo nella fiamma di fuoco (*flamma ignis*)”.

Il testo narra la storia di Manoach e della sua sposa Eluma (il cui nome è ignorato dal testo biblico), i quali offrono un olocausto alla presenza dell'angelo *Fadabel* (inviato da Dio per annunciare loro la notizia della nascita del loro figlio Sansone). Il fuoco è lo „strumento” mediante il quale l'olocausto è divorato, significando che l'offerta è stata gradita a Dio; però allo stesso tempo è una *fiamma* divina con la quale l'angelo sembra identificarsi e che diventa un *vehiculum* per salire in cielo. Il testo rimanda all'episodio dell'angelo di Dio presente nel *rovetto ardente* (Es 3,2), al *carro di fuoco*, „vehiculum” per Elia (2Re 2,11), al fuoco sceso dal cielo per consumare le offerte gradite da Dio (Lv 9,24; 1Re 18,38).

I testi che raccontano la teofania del Sinai usano il fuoco fra i segni apocalittici che indicano la Presenza divina. L'elemento naturale fuoco agisce secondo la Volontà divina: fuoco *vivificante* per i giusti, fuoco *bruciante* per i malvagi, segno dell'offerta gradita a Dio o „vehiculum” per l'ascensione dell'angelo *Fadabel*. I testi rileggono grandi temi biblici (Es 3;19;20; Dn 3; Gdc 6;13; 2 Re 2,11) con alcune variazioni che per la nostra ricerca non apportano elementi di novità.

3. Fuoco in relazione alla Divinità nella letteratura giudeo ellenistica

a) Il fuoco segno della presenza divina

Il fuoco di natura spirituale è uno degli elementi percettibili che rivelano la presenza della Divinità e allo stesso tempo è uno dei segni apocalittici che indicano la presenza divina.

b) La Parola di Dio – fuoco

Si approfondisce la riflessione sulla *Parola-fuoco*: – l'unità e la pluralità della Parola; – ogni profezia, colloquio o predicazione dei saggi sulla Scrittura attualizza e rinnova, in forza della potenza ardente delle Parole divine, la teofania del Sinai.

c) Voce e Soffio divino – fuoco

La Voce di Dio si trasforma in *fiamma di fuoco* e la *fiamma* diventa linguaggio articolato; le *fiamme* si dividono per raggiungere in forma materiale ogni persona e in contatto con l'anima umana diventano linguaggio intelligibile, messaggio divino.

d) Funzioni del fuoco

Il fuoco illumina i giusti, brucia i malvagi, accende, pervade, si divide per arrivare a tutti. Il fuoco è la manifestazione visibile della Parola divina e anche del Soffio della Potenza divina. Il fuoco è sottomesso alla Volontà divina: fuoco *vivificante* per i giusti, fuoco *bruciante* per i malvagi. Il fuoco divorante l'offerta è segno che era gradita a Dio. Fuoco *vehiculum* per l'ascensione dell'angelo *Fadabel*.

4. Conclusione

Osserviamo chiaramente che lo schema per la discesa delle *lingue di fuoco* sopra gli Apostoli a Pentecoste è pronto.

Se prendiamo in considerazione la connessione fra il fuoco e Divinità, come anche l'uso frequente dell'espressione „*lingue di fuoco*” in contesto teofanico, si può ipotizzare che gli scritti di Filone avrebbero potuto servire di fonte ispiratrice per il testo di At 2.

Si delineano le seguenti connessioni simboliche o tragitti archetipali:

Parola di Dio – Voce di Dio invisibile = anima razionale = Soffio della Potenza divina – *fuoco fiammeggiante* e suono di tromba – *lingue di fuoco* – anima umana – linguaggio articolato – messaggio divino – ardore della fede – proclamazione delle meraviglie divine.

Il nuovo approfondimento filosofico-spirituale di Filone offre il „ritocco” necessario allo scenario per l’evento della Pentecoste di At 2.

Rimane aperto il problema del modo e il momento del cambiamento archetipale dalla *Parola di Dio* allo *Spirito Santo* che ci invita a proseguire la ricerca osservando l’evoluzione storica della festa di Pentecoste.

Bibliografie selectivă:

R. Radice (a cura di), *Filone, tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, Milano 1994.

V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l’Ecriture chez Philon d’Alexandrie*, Leiden 1977.

Z. A. Luca, *Philon din Alexandria. Comentariul alegoric al Legilor sfinte după Lucrarea de Șase zile*, București 2002.

V. Nikiprowetzky, *De Decalogo*, Paris, 1965. – text paralel grec-francez. *PHILO*, trad. F. H. Colson, vol. 7, London 1950, p. 22-31 – text paralel grec-inglez.

C. Perrot – P. M. Bogaert, *Pseudo-Philon, Les Antiquités Bibliques*, tome I, SChr. 229, p. 120-121 – text paralel latin-francez.

Idem, tome II, SChr. 230, p. 10.

FUOCO IN RELAZIONE ALLA DIVINITA. POSSIBILI FONTI DEL TESTO AT 2 NEL LIBRO DI ENOC?

Florentin CRIHĂLMEANU

REZUMAT. *Focul în legătură cu Divinitatea. Posibile izvoare al textului Fp Ap 2 în cartea apocrifă a lui Enoh.* Articolul *Focul în legătură cu Divinitatea. Posibile izvoare al textului Fp Ap 2 în cartea apocrifă a lui Enoh?* își propune o cercetare pe texte intertestamentare cu scopul de a descoperi posibile izvoare ale redactărilor textelor NT, fără a exclude, evident, lucrarea harică a inspirației divine.

În afara cărților incluse în canonul Sfintei Scripturi, care face parte din fundamentul credinței creștine, există un tezaur mai puțin cunoscut și mai puțin valorificat: literatura intertestamentară. Sunt scrieri compuse de diferiți autori și redactori în perioada cuprinsă dintre secolele III î.C. și II d.C., care fără a fi considerate texte inspirate sunt importante pentru critica textuală, pentru paleografie, pentru morfologia ebraică, pentru istoria textelor sacre ale VT și pot ajuta cercetarea textelor NT. S-ar putea afirma că îndeplinesc rolul de „punte” între VT și NT.

Prezentul studiu efectuat asupra cărții lui Enoh are scopul de a cerceta posibilitatea ca acest text să fi servit drept izvor de inspirație pentru evanghelistul Luca în procesul redactării cărții Faptelor Apostolilor din canonului NT, în particular expresia „limbi de foc”, metafora simbolică utilizată pentru a desemna prezența Spiritului Sfânt.

Se analizează două fragmente semnificative din această carte utilizând traducerea italiană (P. Sacchi) și textul grec (M. Black), deoarece originalul (descoperit doar la sfârșitul sec. XVIII), este numai în etiopiană. Cartea este structurată în cinci părți care narează viziunile lui Enoh după răpirea sa la cer (Gen. 5,24). Cartea lui Enoh apare menționată explicit în Epistola catolică a Sf. Apostol Iuda la versetele 14-15.

Cercetarea efectuată conduce la concluzia că, având în vedere vechimea textelor analizate și frecvența utilizării expresiei „limbi de foc” în context teofanic, se poate afirma că această carte ar fi putut sluji drept sursă de inspirație pentru metafora simbolică „limbi de foc” atribuită Spiritului Sfânt în Fp Ap 2,3.

1. Introduzione

A parte gli scritti dell'AT, esiste uno sfondo letterario giudaico per il NT, costituito da una grande diversità di scritti composti da vari autori e redattori fra il sec. III a.C. e il II d.C.

Gli scritti della letteratura intertestamentaria e giudaica (testi apocrifi dell'AT, testi di Qumran, dei Targumim, della letteratura giudeo-ellenistica, commenti rabbinici ...), senza essere considerati testi ispirati sono importanti per la critica testuale, per la paleografia, per la morfologia ebraica, per la storia dei testi sacri dell'AT e aiutano a capire meglio i testi del NT. Si potrebbe affermare che fungono da „ponte” fra l'AT e il NT.

Dove è stato possibile, la ricerca è stata fatta sui testi in lingua originale e, in questi casi, i termini o le espressioni che ci interessano sono stati evidenziati e, fra parentesi, sono riportati nella lingua originale. Dopo ogni sequenza testuale sono state fatte delle osservazioni sui testi, tirando alcune conclusioni per portare avanti la ricerca proposta. Certamente non è una ricerca esaustiva: essa vuole proporre all'attenzione soltanto i passi più rilevanti della letteratura intertestamentaria e giudaica riguardanti il nostro tema.

2. Apocrifi dell'AT

Alcune opere precristiane provenienti dagli ambienti giudaici, benché trattino temi connessi con le Sacre Scritture, non furono accolti nel canone della Chiesa, nonostante siano citati, in seguito, dai Padri della Chiesa. Conservati in tradizioni marginali, sono stati dimenticati per molto tempo e soltanto negli ultimi secoli sono stati riscoperti. Gli apocrifi dell'AT, forniscono preziose informazioni sull'ambiente culturale del mondo giudaico precristiano.

a) Il libro di Enoc¹

Un manoscritto etiopico scoperto alla fine del sec. XVIII, contiene il *libro di Enoc*, ignorato dal fariseismo, ma citato nella Chiesa dei primi secoli². Lo scritto è considerato come un'opera del genere apocalittico, che riflette l'ideologia giudaica precristiana degli ultimi tre secoli a.C. L'opera possiede una stratificazione complessa e una struttura che attesta una lunga storia, con vari livelli redazionali, attribuiti a vari autori. Essa è giunta a noi strutturata in cinque parti³, che narrano delle visioni di Enoc rapito in cielo (Gen 5,24). Abbiamo scelto

¹ Per il libro di *Enoc* ci siamo serviti di una traduzione italiana e dei frammenti in greco, in quanto l'originale completo esiste soltanto in etiopico. I testi in italiano sono stati presi da P. Sacchi (a cura di) *et alii*, *Apocrifi dell'AT*, vol. I, U.T.E.T., Torino 1981. Per il § XIV, 485-487 e per il § LXXI, 570-571. Per il testo greco si è seguito M. Black, *Apocalypsis Henochi graece*, Ed. E. J. Brill, Leiden 1970, 28-29; 34.

² Lo scritto di Enoc è menzionato esplicitamente nel NT, nella Lettera di Giuda, ai vv. 14-15: „Profetò anche per loro Enoc, settimo dopo Adamo, dicendo: «Ecco, Il Signore è venuto con le sue miriadi di angeli per far il giudizio contro tutti, e per convincere tutti gli empi di tutte le opere di empietà che hanno commesso e di tutti gli insulti che peccatori empi hanno pronunziato contro di lui». Al v. 6 sembra presente un'altra citazione da Enoch: „... gli angeli che non conservarono la loro dignità ma lasciarono la propria dimora, egli li tiene in catene eterne, nelle tenebre, per il giudizio del gran giorno”, cfr. Enoc, VI-XII, secondo P. Sacchi, 423-424. In seguito, (425-429), l'autore elenca tutta una serie di passi nei quali è possibile scorgere una certa dipendenza anche letteraria fra il libro di Enoc e il NT; la maggioranza di questi passi appartengono al Libro delle Parabole. Il libro di Enoc è citato anche presso padri e scrittori ecclesiastici della Chiesa (Clemente Alessandrino, Ireneo di Lione, Tertulliano, Cipriano, Ippolito, Cassiano), e considerato da alcuni come scrittura. Dopo il sec. V° mancano notizie su Enoc, la sua tradizione essendo continuata soltanto nella Chiesa etiopica.

³ L'opera ha la seguente struttura: Libro dei Vigilanti (*LV*), Libro dei Giganti, sostituito nella versione odierna dal Libro delle Parabole (*LP*), Libro dell'Astronomia, Libro dei Sogni, Epistola di Enoc, i primi cinque capitoli servono di introduzione e gli ultimi tre di conclusione per l'opera. Sezioni del *LV* potrebbero risalire al 400 a.C.; il *LP* forse è della prima metà del I° sec. a.C. Cfr. *Ibidem*, 431. 440-441.

due testi, dal *Libro dei Vigilanti* (LV) e dal *Libro delle Parabole* (LP), sui quali seguiremo la terminologia riferita al fuoco in connessione alla divinità, in lingua greca⁴.

b) Libro dei Vigilanti

- § XIV, 9-22: „E mi portarono su, nel cielo, ed io vi entrai fino ad avvicinarmi a un muro costruito in cristallo, e lingue di fuoco (γλώσσης πυρός)⁵ lo circondavano. E (ciò) cominciò ad incutermi spavento.

Io entrai nelle lingue di fuoco (τὰς γλώσσας τοῦ πυρός) e mi avvicinai alla grande casa che era costruita in cristallo. E le pareti di quella casa erano come il mosaico di una tavola pittorica in pezzetti di cristallo ed il pavimento (era) cristallo. Il soffitto (era) come il corso delle stelle e dei fulmini: e in mezzo a loro (vi erano) cherubini di fuoco (χερουβιν πύρινα) e il loro cielo (era) acqua. E (vi era) fuoco che bruciava (πῦρ φλεγόμενοι) intorno alle pareti e le porte ardevano per il fuoco (πυρὶ καιόμεναι).

Ed io entrai in quella casa, calda come il fuoco (θερμόν ὡς πῦρ) e fredda come neve, e all'interno non vi era nulla, né voluttà né vita.(...) vidi, nella visione, un'altra casa, maggiore di quella, con tutte le porte aperte innanzi a me, e costruita con lingue di fuoco (γλώσσαις πυρός).(...)Il pavimento era fuoco (πυρός) e, su di esso, fulmine; e il corso delle stelle, ed anche il tetto era fuoco ardente (πῦρ φλέγον).

Io guardai e, all'interno, vidi un alto trono.(...) Da sotto il gran trono uscivano fiumi di fuoco ardente (ποταμοὶ πυρός φλεγόμενοι), e non era possibile guardarlo. (...) E non era possibile, per alcuno degli angeli, entrare; né l'aspetto del viso dell'Onorato e Glorioso era possibile, a qualunque creatura di carne, guardarlo. Fuoco di fuoco ardente (τὸ πῦρ φλεγόμενοι) (era) intorno a Lui e un gran fuoco (πῦρ μέγα) Gli era innanzi e, delle decine di decine di migliaia che Gli erano intorno e davanti, non vi era alcuno che si avvicinasse ed Egli, però, non abbisognava di santo consiglio”.

All'inizio del cap. XIV del LV, Enoc è presentato come mediatore fra il Santo e Sommo e gli angeli vigilanti. In seguito Enoc, chiamato e incitato a correre dagli elementi della Creazione (stessi elementi che accompagnano le teofanie: nuvole, nebbia, stelle, fulmini e venti), è portato nel cielo. La prima visione è quella del muro di cristallo⁶ circondato da lingue di fuoco. Enoc passa attraverso le lingue di fuoco (forse di grandi dimensioni) senza subire alcun

⁴ Accanto all'unica versione completa del libro di *Enoc* in etiopico antico (ge'ez), si conservano frammenti estesi del testo in greco (366 vv.) e aramaico a Qumran. Ci sono anche pochissimi versetti in versione latina, copta e siriana. Un contributo importante allo studio del testo è stato dato dalla scoperta dei frammenti aramaici nella grotta 4 di Qumran nel 1952, dei quali abbiamo riportato sopra 4Q Enoc^e (4Q204 [4QEn^e]). Sulla storia del testo vi sono più ipotesi. Alcuni studiosi ritengono l'originale fosse in greco dal quale in seguito sarebbe stato tradotto in etiopico; altri invece sostengono l'esistenza di un testo aramaico dal quale sarebbe stata fatta la traduzione direttamente in etiopico. Vi sono alcuni che sostengono anche l'ipotesi di un originale ebraico. Cfr. *Ibidem*, 456-461.

⁵ La traduzione *ad litteram* sarebbe lingua di fuoco (γλώσσης πυρός), però nell'apparato critico, in nota alla p. 28, l'autore stesso mette come probabile la versione γλώσσαις πυρός, come si ritrova già nel testo.

⁶ J. Potin, 239, preferisce tradurre al posto del termine italiano *cristallo* con *grandine* (grêle), rimandando a passi biblici dove la *grandine* e il *fuoco* compaiono insieme: Es 9,23-24; Ez 38,22; Sap 16,22.

danno. La prima casa che incontra è costruita in *crystallo*⁷. Qui il fuoco non è una „materia di costruzione” per questa casa, però compare intorno alle pareti e alle porte. La seconda „casa” sembra „costruita” proprio da *lingue di fuoco, fuoco* (il pavimento) e *fuoco ardente* (il tetto). Sembra che quanto più si avvicina alla Gloria divina tanto l’elemento *fuoco* diventa più intenso e più frequente: *fiumi di fuoco* che sorgono da sotto il gran trono, *fuoco di fuoco ardente* intorno all’invisibile viso dell’*Onorato e Glorioso* e un gran *fuoco* Gli sta dinanzi⁸.

Lo scritto fa parte del genere letterario apocalittico (come stile e ideologia), nel quale la visione ha il particolare ruolo di garantire il contenuto di quanto è stato narrato. Enoc fa da mediatore fra Dio e gli uomini. Il suo ruolo è di rivelare con *lingua di carne* delle realtà del mondo divino che, essendo rapito in cielo, gli sono state scoperte in visione⁹. Si deve tener conto che il linguaggio utilizzato dall’autore è altamente simbolico, perché trattandosi di una visione che oltrepassa le capacità normali di percezione umana e le categorie di espressione umane, è molto difficile „tradurla” in un linguaggio perfettamente comprensibile. Il *fuoco* di natura spirituale è un segno dell’avvicinarsi alla Divinità. Grazie ai suoi attributi, (illuminante, splendente, ardente, bruciante, terrificante), e anche alle „forme” che può assumere (*fiaccola*, *lingua di fuoco*, *fulmine*, *fiume di fuoco*¹⁰), il *fuoco* è uno degli aspetti visibili, percettibili, sotto il quale la Divinità o anche gli esseri che gli stanno vicini (le miriadi angeliche, i Cherubini di *fuoco*, i Serafini, etc.) si possono manifestare all’essere umano.

Riguardo alla terminologia utilizzata *γλώσσα πυρός, γλώσσας τοῦ πυρός, γλώσσαίς πυρός*, l’espressione non si ritrova nell’AT in contesto teofanico; *ποταμοὶ πυρός φλεγομένοι*, appare in Dn 7,10 LXX e *πῦρ φλέγον* compare in Es 24,17; Sal 104,4/103,4; Ger 23,29 in connessione alla divinità.

Il libro contiene un vocabolario ricco in espressioni riferite al *fuoco*¹¹, che si avvicina a Ez 1; 10; Dn 7,9-10; e Is 6,3.

⁷ Difficile da spiegare l’aspetto del soffitto „come il corso delle stelle e dei fulmini” (forse la „casa” nella quale Enoc si situa è in movimento veloce e allora le stelle pare che corrano).

⁸ La terminologia in aramaico si può seguire in parte sui testi di Qumran. L’autore del *LV*, nello stile giudaico, cerca di „proteggere” la trascendenza divina utilizzando per la Divinità vari termini: *il Santo e Sommo, la Grande Gloria, l’Onorato e Glorioso, l’Altissimo, Grande e Santo, la Grande Gloria*.

⁹ Può darsi che anche per la comunità apostolica di At 2, si tratti di una speciale grazia che rivela la presenza divina sotto l’aspetto del *fuoco* (*lingue di fuoco*), percepito solo dai membri della comunità e non dagli altri che pare abbiano sentito solo i segni premonitori, senza aver avuto la grazia della percezione visiva.

¹⁰ I *fiumi di fuoco*, secondo il commento a *4Q405*, (vedi sopra), non sono un fenomeno celeste separato della Gloria divina ma la forma visiva degli spiriti angelici che si muovono andando e ritornando.

¹¹ Un altro testo interessante però posteriore al *LV*, (prima metà del sec. I a.C.), che non ci è pervenuto in greco, è il *Libro delle Parabole* § LXXI, 1-2,5-6: „(...) Vidi i figli degli angeli camminare su *fiamme di fuoco* e i loro vestiti, ed anche le loro tuniche, (erano) bianche e la luce del loro volto (era) come grandine. E vidi due *fiumi di fuoco* e la luce di questo *fuoco* splendeva come giacinto ed io caddi sul mio volto, innanzi al Signore degli spiriti(...) E lo spirito nascose Enoc nel cielo dei cieli. E vidi colà, in mezzo a quella luce che vi era, in essa, (una casa) costruita di crystallo e, fra quei cristalli (vi erano) *lingue di fuoco vivo*. E il mio spirito vide un cerchio che circondava quella casa: *fuoco* dai quattro suoi lati, *fiumi pieni di fuoco vivo* (che) circondavano quella casa. E intorno, Serafini, Cherubini e Ofanin, cioè quelli che non dormono ma, custodiscono il trono della Sua gloria”.

3. Conclusione

Il *fuoco* è uno dei segni apocalittici che indicano la presenza divina. Il *fuoco* di natura spirituale è uno degli elementi percettibili che rivelano la presenza reale della Divinità. Quanto più si avvicina alla gloria divina tanto l'elemento *fuoco* diventa più intenso e frequente: *fiumi di fuoco, fuoco di fuoco ardente* (I Enoc).

Se prendiamo in considerazione la sua antichità, la connessione fra il *fuoco* e Divinità, come anche l'uso frequente dell'espressione „*lingue di fuoco*” in contesto teofanico, si può ipotizzare che il Libro di Enoc avrebbe potuto servire di fonte ispiratrice per il testo di At 2 e precisamente per la metafora simbolica di At 2,3.

Bibliografie selectivă:

M. Black, *Apocalypsis Henochi graece*, Ed. E. J. Brill, Leiden 1970, p. 28-29; 34.

P. Sacchi (a cura di) *et alii, Apocriifi dell'AT*, vol. I, U.T.E.T., Torino 1981. Pentru § XIV, p. 485-487 și pentru § LXXI, p. 570-571.

Da notare che il testo *amarico* (etiopico moderno) identifica nel *fuoco* lo *Spirito Santo* e nelle *lingue* i *dotti*. Cfr. P. Sacchi, 570-571, nota 4. Nel *Libro di Enoc* il termine *fuoco* da solo o in diverse espressioni compare per circa 65 volte (30 volte in contesto punitivo, 20 volte in contesto teofanico e anche in altri sensi). Più utilizzate sono le espressioni: *fuoco ardente* (per 11 volte), *fiumi di fuoco* (per 5 volte), *lingue di fuoco, fiamma di fuoco, colonne di fuoco* (per 4 volte ognuna). Riteniamo che l'unica espressione che compare solo in contesto teofanico sia *lingue di fuoco*.

DIACONESELE ÎN EPISTOLELE PAULINE

Victoria BOLFĂ-OTIC

RIASSUNTO. Le diaconesse nelle lettere paoline. La ricerca sulle origini del diaconato femminile risale alla testimonianza del Nuovo Testamento, al fine di stabilire se si possa verificare l'esistenza di donne diacono in epoca apostolica. I passi neotestamentari sui quali si concentra l'attenzione degli esegeti sono quelli in cui il titolo *διάκονος* è riferito esplicitamente o implicitamente a donne. Esistono due testi paolini nei quali si trova il titolo *διάκονος* riferito alle donne. In (*Rm* 16,1-2) il riferimento è esplicito e nel (*1Tim* 3,11) è implicito. Dopo un accostamento sull'uso della terminologia *διάκονος*, *διακονία*, *διακονέω* nell'insieme del Nuovo Testamento, la ricerca percorre gli studi esegetici su *Rm* 16, 1-2 e *1Tim* 3,11 e si conclude con alcuni commenti dei padri della Chiesa sui passi ricordati. Nell'analisi del termine *διάκονος* gli esegeti odierni evitano ogni anacronismo che porti a supporre una coincidenza con le donne diacono descritte più tardi dalla *Didascalia*. Tuttavia ciò non impedisce di considerarlo un titolo di ufficio ecclesiale. All'interno della ricerca sul diaconato femminile gli studiosi sono in sintonia a riconoscere che *διάκονος* in *Rm* 16, 1 si riferisce ad un servizio riconosciuto dalla comunità come funzione determinata. All'interno della ricerca la considerazione del testo della Scrittura è limitata alla possibilità di rispondere alla questione dell'origine storica del diaconato femminile. Il riferimento alla Scrittura nelle fonti sulle diaconesse prese in considerazione, mira ad aprirne il senso per la comunità e le istituzioni ecclesiali di un determinato tempo e luogo. Da una parte i testi biblici sono considerati come fondamento, vero o presunto, dell'istituzione. Il testo di *Rm* 16,1-2 assume valore di fondamento. Dall'altra parte, i riferimenti scritturistici provenienti dalle regioni in cui il diaconato femminile ha trovato ampia diffusione, non perseguono lo scopo di giustificare la prassi ecclesiale, ma provvedono ad un'attualizzazione della Scrittura in cui le diaconesse trovano il senso ultimo del loro esistere ed operare. Il senso di tale rimando appare iconicamente rappresentato nelle iscrizioni di Sofia a Gerusalemme, designata come seconda Febe, e di Maria ad Archelais, la cui attività è letta in corrispondenza alle parole di Paolo.

I. Ipoteze despre diaconatul feminin în Noul Testament

I.1. Diaconia în Noul Testament

Prin întruparea Cuvântului care este Dumnezeu și prin care toate s-au făcut, *Κύριος* s-a făcut *διάκονος* pentru toți oamenii. „Cristos, Dumnezeu fiind în chip, n-a considerat o știrbire a fi întocmai cu Dumnezeu, ci s-a golit pe sine însuși, luând chip de rob, făcându-se asemenea oamenilor” (*Fil* 2,6). Astfel, s-ar putea înțelege dintr-o perspectivă cristologică, care este esența creștinului, adică, participarea la *διακονία*, pe care Dumnezeu însuși a împlinit-o pentru oameni. El a venit pentru a sluji (*Mt* 20,28; *Mc* 10,45). La ultima cină s-a îmbrăcat ca un servitor și a spălat picioarele ucenicilor săi. Sensul autentic al preoției sale este slujirea celor din urmă, a marginalizaților (*Ev* 5,1). Este forma cea mai eficace și mai necesară, pentru că, asumând natura umană, făcându-se asemenea nouă, Cristos și-a dat viața

pentru mântuirea noastră. Slujirea pe care o oferă oamenilor este încredințarea de sine Tatălui, într-un etern act de cult, care rezumă întreaga sa viață (Ev 5,7-9).

Diaconia este caracteristica esențială a ministerului apostolic, deoarece apostolii sunt colaboratorii și servitorii lui Dumnezeu (1Tes 3,2; 1Cor 3,9,2), miniștrii lui Cristos și administratori ai ministerelor lui Dumnezeu (1Cor 4,1). În comunitatea apostolică avem deja colaboratori direcți ai apostolilor în ministerul apostolic (Silvan, Timotei, Tit, Appolo), numiți servitori ai lui Cristos. Diaconia s-a relevat ca bază a existenței creștine. Botezul conferă diaconia fiecărui creștin care, în virtutea participării la διακονία și λειτουργία Bisericii, cooperează la serviciul lui Cristos pentru mântuirea oamenilor.

I.2. Dificultăți terminologice

Termenul διάκονος corespunde verbului διακονεῖν și înseamnă „servitor, ajutor, protector”, corespunde și substantivului διακονία, – „minister, serviciu”. Cuvântul διάκονος este aproape absent în Vechiul Testament, în vreme ce termenul πρεσβύτερος este abundent folosit. În Septuaginta avem puține locuri în care este folosit διάκονος și înseamnă trimis, serv¹. În Noul Testament termenul δουλεύω înseamnă un serviciu cu caracter personal, de caritate.

În greacă termenii διακονέω, διακονία, διάκονος se puteau alege între δουλεύω (a servi ca servitor), θεραπεύω (cel care face acte de binefacere gratuit), λατρεύω (a sluji pe plată), λειτουργέω (cel legat de un oficiu public)². În limbajul Evangheliilor și în Faptele apostolilor διακονέω înseamnă „serviciul la masă”³. Verbul διακονεῖν desemnează aceeași misiune ca a lui Cristos, cea de serv (Mt 10,45; 12,18; Fp Ap 4,30; Fil 2,6-11. Acest termen arată și serviciul apostolilor (Mc 10, 43ss; Mt 20,26; 23,11; Lc 8,3; Rom 15,25), serviciile diverse ale Bisericii, mai ales serviciul apostolic de predicare a evangheliei și alte daruri carismatice. Termenii διακονεῖν și διάκονος sunt foarte generali în limbajul Noului Testament. Διάκονος poate fi întâlnit cu sensul de cel care servește la mese, servul Domnului, servul cu o putere spirituală, servul evangheliei lui Cristos, diaconii sunt servii Bisericii. Așadar, διάκονος are două semnificații: una generică de ministru, serv, emisar, mesager este folosită cel mai des și o a doua semnificație care arată un oficiu de subordonare sau coordonare⁴. Diaconii apar alături de ἐπίσκοποι în trei locuri, Fil 1,1 și 1Tim 3,8,12.

Versiunile latine antice ale Scripturii, precum Vulgata, au tradus termenul διάκονος, atunci când este folosit într-un sens mai general, cu *minister*, iar, atunci când este utilizat în sens restrâns, cu *diaconus*. Versiunile moderne urmează același criteriu. Însă termenii *minister*, *ministerium*, *ministrare* corespund și altor termeni grecești: ὑπερετές, λειτουργός. În Vulgata

¹ Cf. *Septuaginta*, vol. 3, coordonat de C. Bădiliță, F. Băltăceanu, M. Broșteanu, Polirom 2005: „Noi suntem slujitorii tăi și poporul tău, pe care i-ai răscumpărat cu puterea ta și cu mâna ta cea puternică” (2 Ez 11,10); „Eu am trimis la ei soli care au spus” (2Ez 16,3); „Sanballat l-a trimis la mine pe slujitorul său cu o scrisoare deschisă în mână” (2Ez 16,3).

² H.W. Beyer, *Diakoneo, diakonia, diakonos*, în *TbDNT* 2, Eerdmans 1964, 81-93.

³ E. Cattaneo, *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline, Milano 1997, 33-34; CTI, *Il diaconato in CC*, 1 (2003) 253-336.

⁴ J.N. Collins, *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*, Oxford University Press 1990, 36.

este folosit de trei ori termenul *diaconos*⁵, în cazul în care diaconul aparține unei Biserici, nu folosește termenul *minister*, ci păstrează cuvântul grec *diaconus*.

Am văzut că termenii care au rădăcina *διάκον-* sunt mulți în Noul Testament pentru a desemna ministerul apostolic al predicării sau o îndatorire de slujire. Cu toate acestea, când primele comunități au început să se structureze în slujiri stabile, termenul *διάκονος* va indica un oficiu de subordonare. Anticii au văzut în cei șapte bărbați din Faptele apostolilor (6,1-6) prototipul diaconilor⁶ pentru că, deși termenul nu apare, este unicul text în care este explicat tipul de slujire cerut, „slujirea de fiecare zi”. Părinții Bisericii au înțeles intenția sf. Luca care, chiar dacă nu a vorbit niciodată de diaconi, arată apostolilor să delege celor șapte o parte din *διακονία* lor, cea de servire la mese și altele, rezervând pentru ei *διακονία* predicării (FA 6,4). În această împărțire Părinții văd originea ministerului diaconal.

De fapt, în toată tradiția patristică a primelor trei secole diaconii sunt definiți în raport de dependență față de episcop. Ei sunt „ochiul episcopului”, „urechile și gura lui”, adică aceia care informează episcopul și împlinesc directivele lui. Dacă Cristos, raportat lui Dumnezeu Tatăl este numit *διάκονος* și dacă, în raportul lui Cristos cu Tatăl, toți miniștrii sunt *διάκονοι*, adică servitori, aceasta a dus la ideea ca episcopul să fie simbolizat ca reprezentându-l pe Dumnezeu Tatăl și diaconii pe Cristos⁷. În operele sf. Irineu, cele două titluri de episcop și prezbiter par să se aplice aceluiași ministru, în timp ce diaconii sunt succesorii celor șapte bărbați pe care apostolii i-au instituit, după ce s-au rugat și au pus mâinile asupra lor (FA 6,1-6).

În *Didache* (15,1-2) se menționează: „Episcopi și diaconi aleși din comunitate, care exercitau un minister *λειτουργία*” probabil altul decât cel al „profeților și învățătorilor”. Acest text obscur și discutat se poate lega de (FA 13,1-3), unde un grup de „profeți și învățători”, care exercitau o *λειτουργία*, își pun mâinile asupra lui Pavel și Barnaba trimițându-i în misiune din porunca Spiritului Sfânt. În sec. al II-lea, găsim acest ritual în scrisorile sf. Ignațiu din Antiohia și ale sf. Policarp. Nu se vorbește explicit de un rit special de hirotonie, dar rezultă că biserica este structurată într-o ierarhie în trei grade bine distincte: episcop, prezbiteri, diaconi⁸.

Începând cu sec. al III-lea, triada episcop – prezbiter – diacon compune clerul; acestora le este rezervată hirotonirea prin impunerea mâinilor. Ritul este considerat ca producător al unui har destinat special exercitării ministerului respectiv. Diaconii nu au sacerdoțiu, sunt în serviciul episcopului. Tradiția apostolică a lui Hippolit din Roma (†235) prezintă pentru prima dată statutul teologic și juridic al diaconului în Biserică. El îi enumără în grupul celor hirotoniți cu impunerea mâinilor *χειροτονία*, în opoziție cu cei care în ierarhie sunt numiți *instituti*, instituiți. Impunerea mâinilor era considerată ritual esențial al hirotonirii și

⁵ Fil 1,1; 1Tim 3,8.12 (*cum episcopis et diaconis*).

⁶ J. Lécuyer, Les diacres dans le Nouveau Testament, în *Diacre* (1966), 15-26.

⁷ Acest aspect este evident în tradiția siriacă îl expune Ignațiu de Antiohia în scrisoarea către trallieni, cf. Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, SC 10, Editions du Cerf, Paris 1969, 3. 1, 113 și apoi preluat de *Didascalía apostolilor*, cap. IX. Se pare că acest simbolism a fost abandonat după criza ariană din sec. al IV-lea.

⁸ Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique* I, SC 31, Editions du Cerf, Paris 1986, 49-50.

frecvent era indicată ca fiind cel care conferă harul Spiritului Sfânt și puterea primită de episcop pentru a o dăruia altora⁹.

I.3. Semnificația istorică și contextuală a termenilor ἡ διάκονος – διακόνισσα

Cercetarea istorică despre diaconatul feminin este profund marcată de discuțiile asupra semnificației istorice și contextuale a anumitor termeni specifici. La acest nivel, problema unei corecte hermeneutici a izvoarelor istorice se concentrează pe posibilitatea de a atribui o semnificație precisă anumitor termeni cheie.

Deseori este vorba despre indicații scurte descoperite de cercetători în timpul analizei textelor, însă J. Ysebaert¹⁰ prezintă un studiu dedicat în întregime terminologiei slujirilor ecleziale. După metoda lexicografică adoptată de el, obiectul căutării nu este conținutul imutabil al conceptelor, ci semnificația termenilor în contextul dezvoltării istorice. Centrul de interes se focalizează pe terminologia διάκονος, διακόνισσα și în mod particular pe evoluția folosirii substantivului διάκονος aplicat femeilor într-un sens general la titlul oficial și pe apariția neologismului διακόνισσα.

Termenul ἡ διάκονος este luat în cercetare ca un titlu care provine dintr-o folosire generică, care în Biserica antică asumă o valență oficială. Pe de o parte, se afirmă o dezvoltare total asemănătoare titlului masculin. Teza este susținută mai ales de Ysebaert, a cărui analiză asupra textelor individualizează o valență oficială a termenului din Rom 16,1 și aluzia la femeile diacon din 1Tim 3,11. Deoarece momentul apariției titlului oficial διάκονος este analog pentru femei și bărbați, Ysebaert crede în posibilitatea folosirii unui plural care să le cuprindă pe amândouă.

În direcția opusă, alți cercetători, între care principalul este Martimort¹¹, exclud că în perioada neotestamentară s-ar putea stabili o folosire oficială a termenului *diakonos* pentru femei. Semnificația oficială va apare mai târziu, în sec. III, cu *Didascalia apostolorum*. A. Kalsbach explică introducerea denumirii oficiale ἡ διάκονος având în vedere dezvoltarea termenului διακονία în direcția liturgico-clericală¹². Poziția oficială a văduvelor ar fi intrat în cadrul diaconiei din moment ce activitatea lor era limitată mai cu seamă la funcția caritativă și mai apoi s-a extins la funcții liturgice proprii.

Formarea neologismului διακόνισσα are loc în cadrul unei evoluții specifice a limbii grecești¹³. Probabil, dedus din folosirea numelor populare, sufixul feminin -ίσσα s-a bucurat de o mare expansiune. Primul text în care apare termenul διακόνισσα este can. 19 al conciliului din Niceea, dar acest titlu nu se substituie în totalitate termenul διάκονος, ci aceștia sunt folosiți alternativ în fiecare regiune unde este atestată existența diaconeselor, atât în izvoarele literare cât și în cele epigrafice. De aceea, se va găsi în continuare și titlul διάκονος pentru femei.

⁹ *Basilio di Cesarea, Le lettere II*, Società Editrice Internazionale, Torino 1985, 356.

¹⁰ Cfr. J. Ysebaert, *Die Amtsterminologie im Neuem Testament und in der alten Kirche*, Eureka, Breda 1994, 21.

¹¹ A.G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982, 14-15.

¹² A. Kalsbach, *Die altchristliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen*, Freiburg 1926, 18-19.

¹³ Cfr. P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, CP 29, The University of Chicago Press 1934, 109-110.

În Occident, latinul *diaconissa*, care apare pentru prima dată în textele exegetice ale lui Ambrosiaster și Pelagiu, se găsește alături de *diacona*, în timp ce în izvoarele târzii primește o semnificație ulterioară, desemnând-o pe soția diaconului. Cercetându-se scrierile și dezbaterile pe această temă se ridică problema dacă egalitatea titlului *diaconos* pentru femei și bărbați are corespondent și în egalitatea oficiului și în special dacă poate fi folosit un plural comun pentru femei și bărbați. În favoarea unei egalități în demnitate se exprimă printre alții, așa cum am văzut, Ysebaert, care afirmă o egalitate a ministerului în baza motivației că, într-o cultură atentă în mod special la titlurile oficiale, ar fi de neînchipuit să fie menținut același titlu pentru oficii diferite.

Părerea opusă a altor cercetători, printre care cel mai recunoscut, A. Martimort, susține o diferență substanțială între cele două instituții: diaconatul feminin și masculin. Demnitatea diferită a oficiului, totdeauna considerată în sensul valorii mai mici a diaconatului feminin față de cel masculin, este dedusă din confruntarea riturilor de hirotonire și mai ales din funcțiile încredințate. În limba română pentru a indica femeia diacon de obicei este folosit termenul diaconesă¹⁴.

II. Femeile diacon în scrisorile pauline

În epoca apostolică, diferitele forme de slujire diaconală ale apostolilor și ale femeilor, exercitate în cadrul comunităților, par a avea un caracter instituțional. Astfel apostolul Pavel recomandă comunității din Roma pe „Febe, sora noastră, diacon *διάκονος* a Bisericii din Chenhreea (Rom 16,1-2). Deoarece aici a fost folosită forma masculină *διάκονος* nu putem spune dacă desemnează funcția specifică de „diacon”, pe de o parte, pentru că în acest context, *διάκονος* înseamnă într-un sens general serv, iar, pe de altă parte, pentru că termenul „serv” nu are un sufix feminin, ci este precedat de un articol feminin. Ceea ce pare sigur este faptul că Febe a exercitat un serviciu în comunitatea din Chenhreea, recunoscut și subordonat ministerului apostolului Pavel. În altă parte chiar și autoritățile civile sunt numite de către Pavel *διάκονος* (Rom 13,4; 2Cor 11,14-15)¹⁵.

Părerile exegeților sunt împărțite în ceea ce privește textul din 1Tim 3,11. Menționarea femeilor imediat după diaconi poate duce cu gândul la femei diacon sau la soțiile diaconilor. În această scrisoare nu sunt scrise funcțiile diaconilor, ci numai condițiile de admitere. Se spune că femeile nu trebuie să învețe, nici să conducă bărbații (1Tim 2,8-15). Dar aceste funcții sunt rezervate episcopului (1Tim 3,5) și prezbiterilor (1Tim 5,17), nu diaconilor¹⁶. S-ar putea spune că apostolul Pavel schițează statutul diaconeselor în cadrul descrierii condițiilor cerute diaconilor, într-un context important și definitoriu pentru ceea ce vor fi ulterior treptele ierarhiei bisericești, prin introducerea unui text, care la o atentă privire pare a se referi la femeia diacon. De altfel, textele sunt lacunare și în ceea ce îi privește pe diaconi și episcopi.

¹⁴ În dicționarele limbii române nu este trecut termenul diaconesă, numai diacon cu specificația de masculin.

¹⁵ CTI, Il diaconato, în CC,1 (2003), 269-270.

¹⁶ *Ibid.*, 270

II.1. Febe, diaconesă a Bisericii din Chenhreea

„Vă încredințez pe Febe, sora noastră, care este diaconesă a Bisericii din Chenhreea, s-o primiți în Domnul, cu vrednicia cuvenită sfinților, să-i fiți de ajutor în orice ar avea nevoie de ajutorul vostru, pentru că și ea a ajutat pe mulți și pe mine” (Rom 16,1-2).

Textul acesta este așezat între anunțul proiectelor lui Pavel de a merge la Roma (15, 22-23) și lista lungă de salutări, care se deschide cu Priscila și Acvila (16,3). Apartenența originală a capitolului al șaisprezecelea al scrisorii către romani la epistolarul paulin, a fost mult disputată de către specialiști din mai multe motive. Încă din sec. al VIII-lea există o ipoteză că ar fi vorba despre o scrisoare separată adresată de Pavel efesenilor, din aceeași perioadă în care scria epistola către romani. Această presupunere se baza pe faptul că Pavel nu ar fi putut cunoaște atât de multe persoane din Roma, în salutul lui folosește douăzeci și șapte de nume, dintre care opt femei, din Roma; unele persoane amintite erau în legătură cu Biserica din Efes. Numărul lor ar putea crește dacă se ține cont de referirile indirecte la mama lui Rufus, la sora lui Marcu, sfinții din casa lui Narcis. Dificultățile derivă din faptul că Pavel nu a fondat comunitatea din Roma și nici nu a vizitat-o, mai mult unele dintre persoanele amintite locuiau în Efes¹⁷. Întrebarea care se pune este, cum putea să cunoască atâția creștini și grupuri ecleziale din capitală, el care nu fusese niciodată la Roma? O ipoteză ar putea fi că Pavel ar fi putut cunoaște mulți creștini care au fost expulzați de Claudius din Roma și după o perioadă s-au reîntors la Roma. Prin aceștia a cunoscut Biserica romană și probabil problemele cu care se confruntau.

Dificultatea de bază, care a cauzat nesiguranțe și variante referitoare la inserarea acestui text, provine din așezarea capitolului, separat de o linie de textul scrisorii în cel mai vechi papirus al scrisorii, *Papirusul Chester Beatty* (*P⁴⁶*) unul dintre cele mai vechi papirusuri ale sec. al III-lea, care inserează textul din *Rom* 16,25-27, doxologia finală, la sfârșitul cap. al cincisprezecelea¹⁸. Anumiți exegeți explică aceasta ca o tendință de universalizare a scrisorii către romani.

Pe aceste baze a fost formulată ipoteza că lista recomandărilor și salutările care actualmente încheie scrisoarea către romani, înainte de doxologia finală, făceau parte dintr-un bilet trimis de către Pavel Bisericii din Efes, unde el a propovăduit aproape trei ani stabilind o rețea de cunoștințe și relații cu creștinii. Când s-a făcut adunarea tuturor scrisorilor nu s-a găsit adresa originară de salut destinată efesenilor și astfel lista de salutări finale a fost adăugată la cea mai autoritară scrisoare, trimisă Bisericii din Roma.

Alte ipoteze mai complexe împart cap. al șaisprezecelea în mai multe secțiuni. Unii exegeți presupun că ar fi fost două ediții diferite ale scrisorii trimisă la Roma: una care se încheie cu cap. al 11-lea și alta trimisă de la Efes cu adăugarea textului cuprinzând versetele 1-23 din cap. al 16-lea¹⁹. Argumentele principale ale exegeților, care refuză ipoteza efesină, au

¹⁷ Cfr. M. Adinolfi, *Le collaboratrici ministeriali di Paolo nelle lettere ai Romani e ai Filippesi*, în *Bibbia e Oriente*, 1 (1975) Genova, 21-22; E. Käsemann, *Commentary on Romans*, Michigan 1980, 410-411; *Saint Paul Épître aux Romains*, trad., comentarii J. Huby, Beauchesne, Paris 1940, 90-495.

¹⁸ U. Vanni, *Le lettere di san Paolo*, Milano³ 1985, 263.

¹⁹ Cfr. J.M. Cambier, *La lettera ai Romani*. Introduzione al Nuovo Testamento 3. Lettere apostoliche, Roma 1978, 125-127.

fost sintetizate de James Dunn în mai multe puncte: formula „Dumnezeul păcii să fie cu voi cu toți” (15,33) nu este folosită de Pavel la toate scrisorile în sens concludiv; de, care deschide cap. al șaisprezecelea (16,1) arată o continuitate cu ceea ce precede; binecuvântarea cu care de obicei Pavel încheia scrisorile: „Harul Domnului nostru Isus Cristos să fie cu voi”, se găsește în 16,20; ar fi mai surprinzător dacă ar lipsi salutările cunoștințelor personale sau indirecte a atâtor persoane din capitala imperiului²⁰.

II.1.1. Analiza textului din Romani 16,1-2

Textul grecesc este compus dintr-o singură frază foarte articulată:

¹ Συνίστημι δέ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὐσαν [καὶ] διακονοῦν τὴν τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς, ² ἵνα αὐτὴν προσδέξησθε ἐν κυρίῳ ἅξιως τῶν ἁγίων καὶ π αραστήτε αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρῆσι πρᾶγματι . καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ²¹.

¹ Vă încredințez pe Febe, sora noastră, care este diaconesă a Bisericii din Chenhreea, ² s-o primiți în Domnul, cu vrednicia cuvenită sfinților, să-i fiți de ajutor în orice ar avea nevoie de ajutorul vostru, pentru că și ea a ajutat pe mulți și pe mine²².

Vă recomand: Pavel folosește termenul συνίστημι, care înseamnă a sta împreună, a prezenta, a recomanda; aici este folosită expresia clasică epistolară de a recomanda un prieten altor cunoștințe²³.

Febe: Este o femeie creștină de origine păgână, altfel necunoscută. Cu siguranță ea este persoana însărcinată să ducă scrisoarea la Roma. Numele Φοίβην Febe ne duce cu gândul la originile ei păgâne, este un nume de origine mitologică; printre altele, înseamnă „strălucitor, luminos” și era comun în lumea greco-romană a timpului²⁴.

- *sora noastră.* Pavel folosește termenul ἀδελφὴν pentru a indica o creștină. Este o persoană de încredere.

- *care este diaconesă*²⁵. Este unicul loc din Noul Testament care dă explicit titlul de διάκονος unei femei. Se știe că acest cuvânt indică frecvent în scrisorile pauline serviciul apostolatului și al carității față de săraci. În perioada scrierii Noului Testament, termenul grecesc διάκονος este folosit atât pentru masculin cât și pentru feminin, diakonissa va apărea

²⁰ J.D.G. Dunn, Romans 9-16, *Word Biblical Commentary 38b*, Word Books, Dallas, Texas 1988, 885.

²¹ *The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft United Bible Societies, Stuttgart 1994⁴, 563; Bible Works Version 7.0.012.

²² *Biblia*, versiune după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, IBMBOR, București 2001.

²³ Traducerile românești optează majoritatea pentru termenul „încredințez”. În textul grecesc avem conjuncția δέ în limba română tradus prin conjuncția „și” care leagă cap. al XVI-lea de restul epistolei. Conjuncția „și” o găsim în edițiile ortodoxe românești din 1688, 1818, 1914, 1982, în timp ce versiunea lui B. Anania o omite, la fel ca majoritatea traducerilor occidentale. Astfel v. 1 ar trebui să înceapă: „Și vă încredințez pe Febe”.

²⁴ J.A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1999, 861.

²⁵ B. Anania folosește în traducerea sa termenul diaconiță, iar într-o notă de subsol dă o explicație a diaconiței: „În Biserica primară exista instituția diaconițelor (diaconeselor), femei evlavioase în serviciul comunității, dedicate mai ales asistenței bolnavilor și săracilor; e posibil să fi avut un rol auxiliar și în ritualul botezării femeilor”.

mai târziu așa cum s-a specificat mai sus. Aceasta ne face să gândim că Pavel face aluzie la serviciul apostolic și caritativ al *διάκονος* Febe. E. Brown, asemenea altor exegeți moderni, crede că termenul *διάκονος* desemnează un titlu generic de slujitoare, cea care servește pe alții, sau specific *διάκονος*, membră a unui grup anume în interiorul comunității. Nu se poate afirma cu siguranță că termenul desemnează deja un „ordin” special al femeilor²⁶.

A. Oepke pare a se apropia cel mai mult de adevăr spunând: „Numirea lui Febe ca *διάκονος* a comunității din Chenhreea se găsește acolo unde carisma începe să devină punct de sprijin pentru misiune”²⁷.

Activitatea carismatică începe să se transforme în serviciu regulat al bisericii. Un serviciu, care pare să dea naștere unui minister precis, cum va fi mai târziu cel al diaconeselor. R. Fabris este de părere că titlul *διάκονος* dat lui Febe în Rom 16,1 în general în scrisorile pauline definește o îndatorire ecleziastică cu autoritate, aceasta manifestându-se desigur în slujirea surorilor și fraților din comunitățile creștine.

Acest termen este adoptat de Pavel după uzul profan, pentru a caracteriza îndatorirea autorității civile pusă în serviciul lui Dumnezeu (Rom 14,4.6).

În general apostolul Pavel pune diaconatul în relație cu Dumnezeu și planul său de mântuire, dar și cu comunitatea. Diaconia lui Febe este legată de biserica din Chenhreea, precum cea a episcopilor din Filipi este relativă comunității de care aparțin²⁸.

Traducerile acestui pasaj oscilează între redarea grecescului *διάκονος* cu tehnicul „diaconesă”, folosit în cea mai mare parte de traduceri²⁹, sau cu sensul mai general de „slujitoare”³⁰; asupra ultimului sunt de acord mai mulți autori moderni care consideră că nu se poate vorbi despre diaconat, ca sacrament. Sensul termenului este așadar foarte larg, lăsând loc interpretărilor în ceea ce o privește pe Febe. Ambele traduceri pot fi justificate câtă vreme la data scrierii epistolei *diaκonoj* avea atât sensul tehnic de diacon, cât și sensul mai general de slujitor³¹, însă ambele sunt reale doar parțial, deoarece Febe putea fi la fel de bine

²⁶ R.E. Brown, *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia 1997, 1136.

²⁷ R. Gryson, *Il ministero della donna nella chiesa antica*, Città Nuovo, Roma 1974, 25.

²⁸ R. Fabris – V. Gozzini, *La donna nell'esperienza della prima chiesa*, Paoline, Roma 1982, 45-46.

²⁹ La Bible de Jérusalem, Du Cerf, Paris 1973; The New Jerusalem Bible, New Revised Standard Version 1989; La Bibbia di Gerusalemme, Dehoniane, Bologna, 1989, 1991; Biblia Catalana. Traducție interconfesională 1993 – 2001; La Sacra Biblia Nuova Riveduta 1994; autori care traduc și comentează textul de la Romani: M.J. Lagrange, *Épître aux Romains*, EB, Victor Lecoffre, Paris 1916, 362-363; F.J. Leenhardt, *L'Épître de S. Paul aux Romains*, Delachaux & Niestlé, Neuchatel – Paris 1957, 213-214. Traducerile ortodoxe în limba română folosesc termenul diaconiță cum ar fi edițiile din 1982; B. Anania 2001, 2003; Cornilescu cf. BibleWorks versiunile 5, 6, 7.

³⁰ Darby – French Bible 1885; *Traduction Oecuménique de la Bible* 1988; *American Standard Version* 1901; *The Bible in Basic English* 1949 – 1964, *English Standard Version* 2001; Geneva Bible 1599; *New American Standard Bible* 1995; Versiuni în l. română: *Noul Testament*, tradus și adnotat de E. Pascal, Editions du Dialogue, Paris 1992; *Noul Testament al Domnului nostru Isus Cristos*, ediția a 2-a revăzută de Părinții franciscani, Roma 1967; *Noul Testament al Domnului nostru Isus Hristos* în traducerea dr. Ioan Bălan, Oradea 1995³.

³¹ C.K. Barrett, A Commentary on the Epistle to the Romans, în *Journal of Bible and Religion*, vol. 26, n. 3 (Jul.1958), 255-256.

corespondentul feminin al diaconilor, cât și o femeie fără o funcție oficială, care își punea la dispoziția Bisericii serviciile sale. Traducerea prin diaconesă riscă să proiecteze asupra termenului conținuturi semantice pe care le va dobândi abia ulterior, pe când traducerea prin slujitoare exprimă activitatea acesteia.

- *a Bisericii din Chenhreea*. Pavel folosește pentru prima dată în scrisoarea către Romani termenul de ἐκκλησία în sensul de „biserică locală”. Chenhreea era unul dintre cele două porturi ale Corintului antic; era situat pe partea orientală a istmului din Corint, în Golful Saronic. Febe este așadar, diaconesa unei comunități precise. Scrisoarea a putut fi scrisă fie din Corint, fie din Chenhreea.

- *s-o primiți în Domnul cu vrednicia cuvenită sfinților*. Febe trebuie să fie primită în comunitatea din Roma ca unul dintre membrii ei. Pavel îi asociază pe cititori cu sfinții, mai înainte chemați și aleși și cu Biserica mamă din Ierusalim, căreia i se potrivea acest titlu prin excelență.

- *să-i fiți de ajutor în tot ce are nevoie*. Este expresia tipică a unei scrisori de recomandare pentru a se referi la ajutorul de care ar putea avea nevoie cel care duce scrisoarea.

- *pentru că și ea a ajutat pe mulți și pe mine*. Pentru mulți comentatori termenul προστάτις este folosit aici pentru Febe în sens figurat „cea care a ajutat, a servit pe alții”. În lumea greacă termenul προστάτις are sensul general de apărător, patron, protector. În lumea iudaică, era folosit pentru a desemna un oficial al unei anumite comunități din diaspora. În latină corespunde termenului *patrona* și desemna datoria recunoscută juridic a celui care lua sub tutela sa un străin sau un libert. Se poate spune că Febe avea în comunitatea din Chenhreea un rol important, în mod special, în operele de asistență.

Termenul grec προστάτις folosit de Pavel pentru a caracteriza opera lui Febe nu se mai găsește în nici un alt loc în Noul Testament.

În textele profane, προστάτις desemnează opera juridic recunoscută a celui care lua sub tutela sa un străin sau un libert. Însă verbul corespondent προίστημι, la participiu, în scrisorile lui Pavel și în tradiția sa, descrie o operă ecleziastică de conducător autorizat și de serviciu în comunitățile creștine³². Plecând de aici, ne putem imagina rolul lui Febe în Biserica din Chenhreea. Acest oraș – port care aparținea Corintului oferea foarte multe ocazii pentru a exercita ospitalitatea. Apostolul Pavel a cunoscut-o pe Febe personal, probabil în timpul șederii de mai mult de un an în acel oraș. El a experimentat generozitatea acestei femei creștine, care a fost pentru mulți ani o „protectoare” a sa, dar în același timp i-a ajutat și primit și pe alții. Putem de asemenea să ne gândim că Febe și-a oferit casa pentru întrunirile Bisericii și probabil pentru celebrările liturgice, adică, a pus totul la dispoziția Bisericii: persoana proprie prin disponibilitatea de a-i primi pe toți și în același timp bunurile materiale

R. Gryson și A.G. Martimort afirmă că este un anacronism a da acestui text un sens precis, corespunzător unei instituții, cum ar fi cea a diaconeselor, care nu a apărut de la început într-o formă definită și bine organizată, decât la începutul sec. al III-lea.

Sunt însă unii teologi contemporani, printre care mai de seamă E. Théodorou și K. Fitzgerald care văd în textul de la Romani un fundament biblic de plecare a fondării instituției

³² P. Grelot, *La donna nel Nuovo Testamento*, Paoline, Milano 1996, 74; J. Hourcade, *Les Diaconesses dans l'Eglise d'hier... et de demain?*, Saint-Augustin, Saint Maurice 2001, 30.

asemenea, observă că această scrisoare este „compusă rău” sau că versetul 11 rupe dezvoltarea logică³⁵.

E. Brown este de părere că datorită faptului că între calitățile cerute pentru femei apare termenul grecesc *γυναῖκας*, ambiguu și că acestea sunt virtual identice celor numite în v. 8-9, și deoarece nu există o exortare asemănătoare pentru soțiile episcopilor sau ale prezbiterilor, autorul se referă probabil la diaconese³⁶. Mulți dintre exegeții moderni susțin aceeași ipoteză că dacă ar fi vorba despre soțiile diaconilor, mai sus trebuia să se vorbească despre soțiile episcopilor care puteau fi și ei căsătoriți, or nu este spus nimic. Paralelismul între formularea de la v. 8 și v. 11, pe de o parte, și calitățile cerute diaconilor și femeilor în discuție, pe de altă parte, vrea să arate că după episcop și diaconi este vorba de o nouă categorie de miniștrii, de sex feminin, cărora nu le este atribuit un titlu anume, fiind numite simplu „femei”.

După J.G. Davies, este vorba despre femei în general. Este o enumerare a virtuților care trebuie să le caracterizeze. Dar contextul din 1Tim 3 este destinat în totalitate ministerelor ierarhice, de aceea menționarea femeilor imediat după diaconi trebuie să aibă o semnificație. Să fie atunci vorba despre soțiile diaconilor? Într-o notă a Bibliiei TOB se spune că poate fi vorba atât de soțiile diaconilor, cât și de o posibilă legătură cu funcția de diacon a femeii din Rom 16,1; în alte ediții ale Bibliiei se specifică alte ipoteze: „Aceste femei sunt diaconesele din Rom 16,1”³⁷.

Din punct de vedere gramatical, ceea ce ridică probleme de interpretare este construcția *γυναῖκας ὡσαύτως* care deschide versetul 11. Lipsa articolului poate fi interpretată, potrivit lui Stiefel H. J., în mai multe moduri: poate indica faptul că substantivul fiind nearticulat denumește întreaga clasă, în cazul nostru femeile în general, deci femeile descrise ar fi separate total de diaconi; de asemenea, poate denumi soțiile diaconilor, datorită folosirii substantivelor nearticulate în cazul perechilor apropiate de substantive (bărbat/femeie, soț/soție); o a treia uzanță ar denumi activitatea feminină corespondentă masculinului folosit și, cum nu exista un feminin pentru *διάκονος*, apostolul, folosind *γυνή*, s-ar fi putut referi la o tagmă feminină a diaconilor³⁸.

Adverbul *ὡσαύτως* este întâlnit și în versetul 8 „Diaconii, de asemenea...” se referă la verbul subînțeles a fi – „trebuie să fie...” din versetul 2. Structura aceasta este ușor vizibilă: 3,2 Episcopii trebuie să fie...; 3,8 Diaconii de asemenea...; 3,11 Femeile de asemenea...” Este evident faptul că în enumerarea structurilor ecleziastice apare o a treia categorie care, dacă nu ar aparține acesteia, ar fi o mențiune inexplicabilă în text, mai ales că textul continuă descriind virtuțile cerute diaconilor. Același H.J. Stiefel, după ce face o analiză sintactică a versetelor 8-13, ajunge la concluzia că deși versetul 11 are o structură coerentă în sine, face parte integrantă din structura mai largă, fiind o „oglină abreviată” a versetelor 8-9 după cum

³⁵ C. Spicq, *Saint Paul. Les Épîtres pastorales*, EB I, Paris 1969, 456.

³⁶ R.E. Brown, *Nuovo Grande Commentario*, 1176.

³⁷ *La Sacra Biblia. Traduzione dei testi originali*, Paoline, Roma 1964, 1Tim, nota 9, 1260; *L'Épîtres de Saint Paul* traduction et commentaire de A. Lemonnyer, Bloud & Cie, Paris 1907, 139.

³⁸ H.J. Stiefel, Women Deacons in 1 Timothy: A Linguistic and Literary look at Women Likewise (1Tim 3.11) în *New Testament Studies*, 41 (1995), 445-446.

reiese din paralelismul virtuților; deci, în interpretarea identității femeilor vizate, trebuie să se țină seama și de contextul capitolului.

În acest sens au fost avansate mai multe ipoteze. Prima posibilitate ar fi ca femeile menționate în versetul 11 să nu fie neapărat incluse în ierarhia bisericească, ci să se refere la femei în general. Această posibilitate ar fi susținută de utilizarea nearticulată a substantivului *γυναῖκας*. J. Davies susține această ipoteză afirmând că versetul ar reprezenta o includere argumentată de lipsa generală de organizare a epistolei, fiind în legătură cu discuția anterioară despre femei din cap. 2,9-10, unde este folosită aceeași construcție *γυναῖκας ὡσαύτως*³⁹. H.J. Stiefel afirmă însă că nu s-ar explica totuși plasarea unui pasaj despre femei în general, în mijlocul unui context despre diaconi, integrarea sintactică fiind de asemenea fără reproș. În același sens, se exprimă și D. Fernández afirmând că trebuie exclusă această ipoteză, neavându-și locul o afirmație despre femei în general într-un catalog cu datorii profesionale cum este cel din Timotei capitolul al treilea⁴⁰. A doua posibilitate abordată de exegeți este ca termenul *γυναῖκας* să se refere la soțiile diaconilor. Există și în acest caz argumente pro și contra. Ipoteza este susținută, după cum s-a afirmat, de lipsa articolului, de faptul că femeile diaconilor erau probabil implicate în activitatea soților lor, însă și în acest caz, există anumite nepotriviri.

De exemplu, pluralul *γυναῖκας* ar contrasta în mod anormal cu cerința ulterioară ca diaconii să fie bărbați ai unei singure femei⁴¹. Lipsa posesivului – femeile lor – la care se adaugă lipsa descrierii soților episcopilor, înclină în defavoarea acestei ipoteze.

O a treia ipoteză propusă de H.J. Stiefel este cea a unui grup separat de femei care se ocupau de femeile comunității, teorie susținută sintactic de adverbul *ὡσαύτως*⁴², care introduce astfel o categorie distinctă de slujitori ai Bisericii. Această interpretare presupune faptul că aceste femei nu ar avea nimic în comun cu diaconii decât activitatea lor de tip diaconal și unele coincidențe ale virtuților cerute. Însă tot nu ar fi explicată integrarea lor în text în grupul diaconilor. Toate acestea converg spre o ultimă ipoteză. Există posibilitatea ca femeile vizate să fi făcut parte efectiv din tagma diaconilor, fiind corespondentul lor feminin. Astfel, ar fi explicată prezența lor între diaconi, virtuțile similare cerute, integrarea sintactică perfectă și întreaga logică a capitolului. Motivul pentru care nu este folosit un alt termen feminin pentru a defini aceste femei diacon este, după cum s-a afirmat, lipsa până în sec. al IV-lea a unui echivalent feminin al termenului *διάκονος* folosindu-se o construcție care favoriza gramatical un asemenea înțeles. Spre interpretarea aceasta se orientează majoritatea exegeților, deși există și păreri diferite⁴³. Tradiția patristică răsăriteană a reținut acest pasaj ca referindu-se la instituția diaconeselor.

J. Daniélou⁴⁴, este și el de părere că contextul poate lăsa să se înțeleagă că se vorbește de femei care exercită o funcție în cadrul comunității. Nu este precizat ministerul, dar faptul

³⁹ *Ibid.*, 451.

⁴⁰ D. Fernández, Los ministerios de la mujer en el Nuevo Testamento, în *Proyección* 42 (1995) 296.

⁴¹ M. Scimmi, *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo. Problemi di metodo*, Glossa, Milano 2004, 161.

⁴² H.J. Stiefel, *Women Deacons*, 452-453.

⁴³ M. Scimmi, *Le antiche diaconesse*, 160.

⁴⁴ J. Daniélou, Le ministère de femmes, în *La Maison-Dieu* 61 (1960), 78.

că aceste femei sunt menționate imediat după diaconi poate presupune că serviciul lor este analog cu cel al diaconilor.

Astfel, se poate spune că în versetul 11 nu este vorba despre femei în general, ci de un al treilea grup legat de diaconi, fie soțiile acestora fie diaconese. Exegeții încearcă să pună accentul mai mult pe a doua ipoteză, așezând acest verset într-o listă de slujitori ecleziiali, femeile încheind lista.

III. Comentariile părinților Bisericii la textele din Rom 16, 1-2 și 1Tim 3,8-11

III.1. Origene – Comentariu la scrisoarea către Romani

Origene a scris acest comentariu spre sfârșitul vieții, în timpul exilului la Cezarea. Se păstrează doar câteva fragmente din originalul grec și traducerea latină a lui Rufinus⁴⁵, scrisă în 405 la Roma. În traducere, acesta a făcut unele abrevieri unde textul era prea lung, numai cu gândul de a putea da o variantă latină a operei lui Origene, așa cum explică el în epilog⁴⁶. Făcând un comentariu exegetic la textul din Rom 16,1-2 cu referire la diaconese, Origene afirmă: „Acest text învață cu autoritate apostolică faptul că și femeile sunt constituite în ministeriul Bisericii (*etiam feminas in ministerio ecclesiae constituit*); Pavel recomandă insistent cu multe laude pe Febe, care a fost pusă în serviciu Bisericii din Chenhreea, enumerând faptele ei bune: ea a primit bine pe toți, i-a ajutat în nevoile lor, cum m-a ajutat pe mine în nevoile mele și în oboseala apostolică cu o pietate desăvârșită. Asemănă ospitalitatea ei cu a lui Lot, care prin faptul că totdeauna primea oaspeții, a meritat într-o zi să primească ca oaspeți pe îngeri. În același fel și Avraam, care mergea totdeauna înaintea oaspeților, a meritat ca însuși Domnul cu îngerii săi să treacă prin cortul lui. Tot așa această evlavioasă Febe, primind și servind pe toți, a meritat să-l primească și servească chiar pe însuși apostolul. Acest text ne învață două lucruri: așa cum am spus, în Biserică există femei destinate ministeriului (*feminas ministras*) și că trebuie angajate în minister (*in ministerium*) cele care au primit pe mulți și care prin faptele lor bune au meritat elogiul apostolului. Pavel face acest îndemn: cei care se consacră lucrărilor bune în Biserică, să primească în schimb de la frații lor și onoare, în așa fel ca să fie tratați cu onoare în orice serviciu, chiar și material atunci când este necesar”⁴⁷.

A. Kalsbach vede în comparațiile făcute cu referință la ospitalitate trimiterea la 1Tim 5,9-10 și crede că Origene consideră văduvia ca ulterioară diaconatului, iar R. Gryson crede că unica particularitate care ar autoriza afirmația lui Kalsbach este aluzia la ospitalitatea lui Lot și Avraam, atitudine pretinsă special pentru văduve. Ospitalitatea însă nu este o virtute exclusivă a văduvelor, toți creștinii trebuie să fie ospitalieri. Dacă Kalsbach este preocupat să descopere referiri la 1Tim 5,9-10, acolo unde se vorbește despre femeile diacon, este datorită faptului că el vede instituția văduvelor separându-se în două componente în sec. al III-lea, atunci când comunitățile se dezvoltă tot mai mult, iar diaconesele se disting de văduve. R. Gryson însă subliniază referirea textului lui Origene la autoritatea apostolului Pavel pentru a demonstra că și femeile sunt constituite diaconi în Biserică. În același timp Gryson admite că

⁴⁵ Rufinus era preot, originar din Aquileia a stat mai mulți ani în Orient și întors în Italia în 397, a scris numeroase opere și a făcut traduceri la operele lui Origene, Eusebiu și Vasile.

⁴⁶ F. Cocchini, *Origene, Commento alla lettera ai Romani I*, Marietti, Torino 1986, 35.

⁴⁷ *Ibid.*, 36.

în Egipt, în prima jumătate a sec. al III-lea, alexandrinii nu au putut cunoaște un diaconat feminin distinct de instituirea văduvelor, deoarece prima atestare clară a diaconeselor apare puțin mai târziu în *Didascalia*, în Siria⁴⁸.

Referindu-se la același text și la comentariile lui Gryson, Martimort este de acord cu sublinierea pe care o face acesta cu referire la expresia *feminas in ministerio Ecclesiae constitui*. Cazul lui Febe este pentru Origene dovada a două lucruri. Primul, este faptul că femeile sunt chemate să servească în Biserică asemenea lui Febe, iar al doilea că acest minister, această diaconie se pare că este consacrarea prin Biserică și pentru Biserică a unei activități caritative în serviciul fraților. El se întreabă dacă Origene se gândea la același minister ca al diaconilor bărbați? Tot el răspunde că din textul acesta nu poate să se înțeleagă dacă Origene văzuse o instituție a diaconeselor existentă în Biserica din Alexandria sau într-o altă Biserică din timpul său⁴⁹.

III.2. Ioan Crisostom

Trei exegeți ai școlii din Antiohia comentează textele cu referire la diaconese din epistolele pauline: Teodor care va deveni episcop de Mopsuestia, Teodoret care va deveni episcop de Cyr și Ioan care va ajunge episcop de Constantinopol.

În comentariul pe care-l face la scrisoarea către romani, în omilia XXX-a, Ioan Crisostom spune: „[...] Iată cât o onorează! O amintește înaintea tuturor și o numește soră și nu este puțin lucru a fi numită sora lui Pavel. Și adaugă demnitatea sa numind-o *διάκονον* [...]. Adică pentru Domnul, să fie onorată și de voi. Cel ce primește pe cineva pentru Domnul, chiar dacă nu primește pe cineva de rang mare, primește cu dragoste, iar ea fiind sfântă, considerați de cât respect era demnă. De aceea adaugă *în mod demn cuvenit sfinților*⁵⁰. Ioan Crisostom nu se oprește să explice ministerul diaconal al lui Febe, ci scoate mai mult în evidență sfințenia femeii. Gradul de demnitate al lui Febe ca diacon este pus în relație cu diaconatul și în comentariul pentru 1Tim 3,11 din omilia a XI-a: „În același fel femeile – vrea să spună diaconesele *διάκονοι* – să fie cuviincioase, neclevetitoare, cumpătate, credincioase în toate. Unii susțin că spune despre femei în general; dar nu este așa. De fapt, de ce a vrut ca în acel context să insereze ceva despre femei? El vorbește de cele care au demnitatea diaconatului. Diaconii să nu fie căsătoriți decât o singură dată și aceasta o spune că trebuie să fie și pentru femeile diacon”⁵¹.

Nici în această omilie Ioan Crisostom nu se oprește prea mult asupra temei diaconatului feminin, se limitează să interpreteze împotriva altor opinii exegetice referirea la femeile diacon și nu la soțiile diaconilor și adaugă condiția de a fi fost soțiile unui singur bărbat.

⁴⁸ A. Kalsbach, *Altkirchliche Einrichtung*, 33; R. Gryson, *Il ministero*, 69.

⁴⁹ A.G. Martimort, *Les diaconesses*, 79-80.

⁵⁰ B. de Montfaucon, *Joannis Chrysostomi. Opera omnia quae extant, vel quae ejus nomine circumferuntur*, Tom IX, PG 60, Migne, Paris 1862, 663-664; în limba română I. Crisostom, *Comentariu la Epistola către romani*, PSB, București 1984, 166.

⁵¹ *Ibid.*, Tom XI, PG 62, Migne, Paris 1862, 868.

III.3. Teodor de Mopsuestia

Teodor, exeget al școlii din Antiohia, episcop de Mopsuestia în Cilicia (392-428) este considerat de nestorieni ca unul dintre cei mai buni exegeți ai sfintelor Scripturi⁵².

Comentând textul care o amintește pe Febe în scrisoarea către romani spune: „Chenhreea este o mare aglomerație rurală a Corintului. Oamenii de aici rămân impresionați de predicarea lui Pavel și de curajul lui. În timp scurt el a umplut piețele nu doar în orașe, dar și în sate, astfel că adunarea Bisericii din Chenhreea era atât de considerabilă încât avea și o femeie diacon, nobilă și foarte cunoscută. Ea era bogată în fapte bune ceea ce a meritat laude din partea lui Pavel”⁵³.

Analizând acest text A. Martimort este de părere că Teodor înțelege prin acest text că Febe l-a găzduit pe Pavel în casa ei, a fost ospitalieră cu el și cu alții; nu vrea să spună că acele comunități care s-au dezvoltat și erau deja numeroase aveau diaconese.

Comentariul la textul de la 1Tim 3,11 conține anumite formulări interesante pentru tema noastră. El spune cu certitudine că aici nu se vorbește despre soțiile diaconilor, ci de femeile care exercită personal funcția de diacon: „Deoarece apostolul a vorbit despre diaconi, nume care este comun și femeilor care se formează pentru această slujire, adaugă: «femeile de asemenea să fie cuviincioase». Aici nu vrea să afirme soțiile diaconilor trebuie să fie astfel, ci faptul că femeile care se pregătesc să împlinească oficiul de diacon, să fie cuviincioase și să se distingă prin zelul practicării virtuților. [...] După ce a făcut această paranteză despre femeile care se pregătesc pentru diaconat, care se explică prin folosirea aceluiași nume – diacon – el reia înșiruirea a ceea ce a spus înainte despre diaconi: «Diaconii trebuie să fie căsătoriți o singură dată»”⁵⁴.

III.4. Teodor din Cyr

Teodor este tot exeget al școlii antiohene și episcop de Cyr (423-460). În interpretarea textului din Rom 16,1-2 Teodor consideră prezența diaconesei Febe ca un semn al succesului rapid al predicării evangheliei, nu numai în marile orașe, cum ar fi Corint, dar și în pretinsul sat Chenhreea:

„Chenhreea este o mare aglomerație rurală a Corintului. Trebuie admirată forța predicării. În puțin timp a umplut de pietate nu numai orașele, dar și satele; comunitatea Bisericii din Chenhreea era astfel încât avea o femeie diacon, una nobilă și celebră. Era atât de bogată în fapte bune încât a meritat lauda din gura apostolului [...] în fața ei s-a deschis lumea întreagă, și a făcut cunoscută femeie în tot pământul. Și nu au cunoscut-o numai romanii și grecii, ci și barbarii”⁵⁵.

⁵² Chiar dacă înainte de a muri s-a întors la Biserica catolică, 125 de ani mai târziu, conciliul Constantinopol II (553) l-a declarat eretic condamnând opera *Trei capitole*, cele șazeci de propoziții ale lui Teodor, scrierile lui Teodoret din Cyr împotriva lui Chiril și a conciliului din Efes (cfr. Conciliorum oecumenicorum decreta, 107-113).

⁵³ Theodory episcopi Mopsuesteni, *Interpretatio Epistolas ad Romani*, PG 82, col. 217D și 220A. (se păstrează doar fragmente din acest comentariu, începutul cap. XVI nu este în întregime).

⁵⁴ H.B. Swete, *Theodori Episcopi Mopsuesteni, In Epistolas b. Pauli commentari. The Latin version with the Greek fragments* II, 128-129 *apud* M. Scimmi, *Le antiche diaconesse*, 245.

⁵⁵ Theodory episcopi Cyresensis, *Interpretatio XIV Epistolarum sancti Pauli apostoli*, PG 82, 217. 220.

În comentariul la 1Tim 3,11, el merge pe aceeași linie cu Crisostom și Teodor de Mopsuestia și în același timp face o paralelă între diaconii bărbați și femeile diacon. „La fel femeile, vrea să spună femeile diacon δῆλονοῦς să fie demne și credincioase în orice lucru. Ceea ce a spus despre bărbați în termeni asemănători, a spus despre femei. Precum a cerut diaconilor să fie cucernici, tot la fel și femeile să fie cuviincioase. Cum le-a poruncit diaconilor să nu vorbească în două feluri, la fel a poruncit femeilor să nu fie clevetitoare. Așa cum a poruncit bărbaților să nu fie dedați la vin mult, la fel femeile trebuie să fie cumpătate⁵⁶”.

Concluzii

Făcând o sinteză a celor semnalate, nu s-ar putea spune că apostolul Pavel ar fi tratat explicit problema accesului femeii la ministerul ecleziastic, dar nici nu s-ar putea răspunde la întrebarea dacă în creștinismul primar a prevalat concepția ebraică despre impuritatea femeii, sau situația elenistico-romană prea „deschisă” pentru femeie.

Apare însă și întrebarea dacă, în acest cadru general al femeii în Biserica primitivă, se poate vorbi de ministere feminine? P. Sorci este de părere că „sunt foarte rare și greu de interpretat mărturiile istorice privitoare la exercițiul sau revendicările funcțiilor sacerdotale de către femei – cum inexistente sunt mărturiile la lectoratul, acolitatul sau subdiaconatul instituite, chiar dacă aceste funcții au fost totdeauna exercitate de către femei – de aceea problema unui minister feminin recunoscut de Biserică se identifică cu cel al diaconatului⁵⁷”. În fața puținelor informații care provin din Noul Testament se poate aminti că întreaga structură a ministerelor în Biserica apostolică este în mișcare, nu este stabilă, aceasta se va stabili în decursul secolelor care vor urma.

Prescurtări bibliografice

CC	Civiltà cattolica
COD	Concilium oecumenicorum decreta
CP	Classical Philology
CTI	Comisia teologică internațională
EB	Etude Biblique
MD	La Maison-Dieu
OCP	Orientalia christiana periodica
SC	Sources chrétiennes
ThDNT	Theological Dictionary of the New Testament

Bibliografie

Adinolfi, M., Le collaboratrici ministeriali di Paolo nelle lettere ai Romani e ai Filipesi, în *Bibbia e Oriente* 1 (1975).

Barrett, C.K., A Commentary on the Epistle to the Romans, în *Journal of Bible and Religion*, vol. 26, n. 3 (1958)

Basilio di Cesarea, *Le lettere II*, Societa Editrice Internazionale, Torino 1985.

⁵⁶ *Ibid.*, 809.

⁵⁷ P. Sorci, Diaconato ed altri ministeri liturgici della donna în *La donna nel pensiero cristiano antico*, a cura di Umberto Mattioli, Marietti, Genova 1992, 91.

Beyer, H.W., Diakoneo, diakonia, diakonos, în *Theological Dictionary of the New Testament* II, Eerdmans 1964.

Biblia, versiune după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, IBMBOR, București 2001.

Bible Works Version 7.0.012

Brown, R.E., *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia 1997.

Calot, J., *La donna e i ministeri della Chiesa*, Citadella Editrice, Assisi.

Cambier, J. M., *La lettera ai romani. Introduzione al Nuovo Testamento 3. Lettere apostoliche*, Roma 1978

Cattaneo, E., *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline, Milano 1997.

Chantraine, P., *La formation des noms en grec ancien*, Classical Philology, vol 29, The University of Chicago Press 1934.

Collins, J.N., *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*, Oxford University Press, 1990

Concilium oecumenicorum decreta, a cura di G. Alberigo, Dehoniane, Bologna 1991

CTI, Il diaconato: evoluzione e prospettive, în *CC*, 1 (2003).

Chrisostom, I., *Comentariu la Epistola către Romani*, PSB, București 1984

Cocchini, F., *Origene, Commento alla lettera ai Romani I*, Marietti, Torino 1986.

Daniélou, J., Le ministère de femmes, în *La Maison-Dieu* 61, 1960.

Dunn, J.D.G., *Romans 9-16, Word Biblical Commentary* 38b, Word Books, Dallas, Texas 1988.

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* I, SC 31, Editions du Cerf, Paris 1986.

Fabris, R. – Gozzini, V., *La donna nell'esperienza della prima chiesa*, Paoline, Roma 1982

Fernández, D., Los ministerios de la mujer en el Nuevo Testamento, în *Proyección* 42 (1995)

Fitzgerald, K.K., *Women Deacons in the Orthodox Church*, Brookline 1998.

Fitzmyer, J.A., *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1999.

Frohnhofen, H., Diaconesse nella Chiesa primitiva, în *Humanitas* 41, 1986.

Grelot, P., *La donna nel Nuovo Testamento*, Paoline, Milano 1996

Gryson, R., *Il ministero della donna nella Chiesa antica*, Città Nuovo, Roma 1974.

Hourcade, J., *Les Diaconesses dans l'Eglise d'hier...et de demain?*, Saint-Augustin, Saint Maurice 2001.

Kalsbach, A., *Die altchristliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen*, Freiburg 1926.

Käsemann, E., *Commentary on Romans*, Michigan 1980.

Lagrance, M.J., *Épître aux Romains*, EB, Victor Lecoffre, Paris 1916.

La Sacra Biblia. Traduzione dei testi originali, Paoline, Roma 1964

L'Épîtres de Saint Paul traduction et commentaire de A. Lemonnyer, Bloud & Cie, Paris 1907.

Lécuyer, J., Les diacres dans le Nouveau Testament, în *Diacre* (1966).

Leenhardt, F.J., *L'Épître de Saint Paul aux Romains*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel – Paris 1957.

Le lettere di Paolo 3, traduzione e commento di R. Fabris, Borla, Roma 1992.

Monntfaucon, B., *Joannis Chrysostomi. Opera omnia quae extant, vel quae ejus nomine circumferuntur*, Tom IX, PG 60. 62, Migne, Paris 1862.

Saint Paul Épitre aux Romains, trad. și comentarii de J. Huby, Beauchesne et ses Fils⁶, Paris 1940

Scimmi, M., *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo. Problemi di metodo*, Glossa, Milano 2004.

Septuaginta, vol. 3, coordonat. C. Bădiliță, F. Băltăceanu, M. Broșteanu, Polirom 2005.

Spicq, C., *Saint Paul. Les Epîtres pastorales*, EB I, Paris 1969

Stiefel, H.J., *Women Deacons in 1 Timothy: A Linguistic and Literary look at „Women Likewise...”* (1Tm 3.11) în *New Testament Studies*, 41 (1995)

Swete, H.B., *Theodori Episcopi Mopsuesteni, In Epistolas b. Pauli commentari. The Latin version with the Greek fragments II*, Cambridge University Press, 1880.

The Greek New Testament, Deutsche Bibelgesellschaft United Bible Societies, Stuttgart 1994

Theodory episcopi Mopsuesteni, *Interpretatio Epistolae ad Romanos*, PG 82.

Vanni, U., *Le lettere di san Paolo*, Milano³ 1985.

Ysebaert, J., *Die Amtsterminologie im Neuem Testament und in der Alten Kirche*, Eureka, Breda 1994

DIACONESELE ÎN DOCUMENTELE CANONICE, SECOLELE II-VI

Victoria BOLFĂ-OTIC

RIASSUNTO: La prima testimonianza esplicita dell'esistenza delle diaconesse si trova nel 19° canone del concilio di Nicea. Dal testo sembra che il concilio non conosca un rito di ordinazione per le diaconesse con l'imposizione delle mani. Gli interrogativi lasciati aperti dal concilio di Nicea trovano una risposta nella *Didascalia apostolorum* e nelle *Constitutiones apostolorum*. L'atto di nascita delle diaconesse ed il primo documento che ci informi di un ministero diaconale affidato alle donne è la *Didascalia apostolorum*, composta in Siria nella prima metà del secolo III. Sviluppando la tipologia di Ignazio, secondo il quale il vescovo è l'immagine del Cristo, mentre i presbiteri lo sono degli apostoli, la *Didascalia* aggiunge che la diaconessa deve essere onorata come figura dello Spirito Santo. La posizione della diaconessa è presentata come analoga a quella del diacono: uomini e donne diaconi sono collaboratori del vescovo, scelti da lui liberamente. Però, le attribuzioni delle diaconesse sono meno estese. Il loro ruolo consiste soprattutto nell'entrare nelle case dei pagani, quando l'ingresso dei diaconi maschi potrebbe dare occasione di maldicenza, visitare le donne cristiane inferme e lavarle quando cominciano a stare meglio, ungere il corpo delle donne che scendono nella piscina battesimale e accoglierle allorché ne risalgono, perché non è conveniente che gli uomini vedano la loro nudità, e insegnar loro a non infrangere il sigillo battesimale con una vita indegna. Le *Constitutiones apostolorum* scritte intorno al 380 sempre in Siria orientale, rappresentano la più vasta compilazione canonica e liturgica dell'antichità. Mentre la *Didascalia* parla due volte delle diaconesse, le *Constitutiones apostolorum* ne parlano spesso, presentando anche un rito di ordinazione con l'imposizione delle mani. La preghiera di ordinazione ha una struttura ed un contenuto analoghi alle ordinazioni dei diaconi, ma il ruolo delle diaconesse è inferiore: la diaconessa non benedice, non battezza, non fa l'oblazione, avendo solamente la custodia delle porte ed assistendo i presbiteri ed i diaconi nell'amministrazione del battesimo per motivi di decenza. In particolare essa non assiste il vescovo all'altare, né distribuisce la comunione. Il *Testamentum Domini* attribuisce un unico ruolo alla diaconessa, di portare la comunione alle donne incinte e malate che non possono venire in chiesa all'occasione delle Pasqua.

Introducere

Misiunea liturgică a diaconesei poate fi identificată în raport cu botezul femeilor. Conform *Didascalia apostolorum*, *Constitutiones apostolorum*, *Testamentului Domnului nostru Isus Cristos* și altor documente, atât bărbatul cât și femeia erau botezați complet goi, iar înainte de botez erau unși cu ulei pe tot corpul. Primirea botezului necesita o pregătire spirituală lungă și foarte serioasă, care se făcea etapizat: în domeniul ascetic, catehetic și liturgic; un proces complex de formare și instruire spre primirea botezului, un eveniment foarte semnificativ, care schimba viața celor ce-l primeau. În timpul celebrării botezului, diaconesele aveau datoria de a unge femeile cu ulei sfințit pe întreg corpul. Ritualul începea cu multe rugăciuni

pregătitoare, litanii, exorcisme și invocații (este prezentat de *DA* și *CA*) și examinarea asupra credinței Diaconeasa care s-a ocupat de instruirea unei femei în vederea botezului trebuia să fie alături de ea. La intrarea în fântâna baptisteriului, episcopul sau preotul ungeau catehomena cu semnul crucii pe frunte și spunea o rugăciune, apoi diaconeasa o introducea în fântâna baptilmală. Aici catehomena se dezbrăca de toate hainele și podoabele sale, iar diaconeasa ungea cu ulei sfințit fiecare parte a corpului ei. După ce a primit botezul, neofita, la ieșirea din fântâna baptilmală, era primită de diaconesă care continua instruirea. Așadar, diaconeasa avea rolul de a instrui și educa pe cea care se boteza: rolul catehetic; ea devenea astfel mamă spirituală¹. Această misiune de mamă spirituală a diaconesei este scoasă în evidență în *Viața sfintei Pelaghia*, operă a lui Iacob, diaconul episcopului Nonnus, cel prin care s-a împlinit convertirea Pelaghici. După ce a fost botezată, episcopul a dat-o în grija diaconesei Romana, care a continuat cu ea instruirea, mai mult, au primit-o în casa lor: „Atunci, după această mărturisire, sfântul episcop Nonnus a botezat-o pe Pelaghia, iar mama ei spirituală, diaconeasa Romana, a primit-o din apele botezului”².

Pe lângă această îndatorire în celebrarea botezului, *CA* încredințează diaconeselor și alte îndatoriri: păzirea ușilor, menținerea ordinii între femei și primirea femeilor la adunările liturgice. Diaconesele aveau rolul să propage credința creștină printre femeile păgâne, să le viziteze pe cele bolnave și să ducă împărtașania de Paști celor însărcinate și bolnave care nu puteau merge la biserică.

I. Diaconesele în legislația canonică

I.1. Conciliul de la Niceea I, anul 325

Primul conciliu ecumenic de la Niceea dă mărturie despre existența diaconeselor în can. al XIX-lea. Este unul dintre canoanele disciplinare în care este vorba despre o problemă apărută cu secta pauliniștilor în care intră în discuție și diaconesele, deși par a fi menționate doar în trecere. Problema pusă este despre reconcilierea membrilor sectei lui Paul de Samosata (260-272)³ cu Biserica catolică. În acest text apare pentru prima dată neologismul *diakonissa* (διακόνισσα), înainte se întâlnea doar forma diacon, la care se adăuga articolul feminin. În limba română poate fi tradus, prin calc lingvistic, cu diacona.

„În ceea ce-i privește pe pauliniștii care doresc să se întoarcă în Biserica catolică, trebuie să observe vechea prescriere, să fie rebotezați. Dacă vreunul dintre ei a aparținut în trecut clerului, după ce este rebotezat, poate fi hirotonit de episcopul Bisericii catolice. Dacă după examinare se constată alte abateri, e mai bine să fie depus. Acest mod de a acționa va fi folosit și pentru diaconese διακονισσών și cu toți care în general au un minister în biserică.

¹ K.K. Fitzgerald, *Women Deacons in the Orthodox Church*, Brookline 1998, 21; J. Hourcade, *Les Diaconesses dans l'Eglise d'hier... et de demain?*, Saint-Augustin, Saint Maurice 2001, 117-118.

² *Sfintele femei ale Orientului sirian*, Sophia, București 2005, 96; B. Ward, *Donne del deserto*, Qiqajon, Bose 1993, 94.

³ Pavel de Samosata, teolog creștin din Siria, devenit patriarh eretic de Antiohia. El nega persoanele Trinității și învăța că Logosul era în Cristos prin botez, dar Cristos nu poseda o altă natură decât cea umană, Logosul fiind un atribut exclusiv al lui Dumnezeu. Este excomunicat în conciliul local din Antiohia, anul 268.

În ceea ce le privește pe diaconese, amintim că ele, neprimind impunerea mâinilor, trebuie să fie numărate între laici⁴.

În acest canon este vorba despre reintegrarea pauliniștilor în Biserica catolică. Datorită ereziei lor părinții prezenți la conciliu consideră botezul lor invalid și prescriu rebotezarea lor. În ceea ce-i privește pe clerici, hirotonirea lor este invalidă, dar conciliul le dă posibilitatea să rămână în cler primind o nouă hirotonire din partea episcopului catolic. Aceeași normativă va fi aplicată și diaconeselor și tuturor acelor care au o slujire în Biserică, adică a persoanelor care desfășoară o misiune în limitele stabilite de legea ecleziastică și care primesc o susținere din partea Bisericii⁵. Pentru o bună interpretare referitoare la diaconese, nu trebuie uitat ceea ce afirmă norma: dacă persoana considerată aici este demnă de a exercita ministerul pe care-l împlinea în erezie, ea va putea continua să-l facă. Acesta pare a fi sensul cuvintelor „la fel, în același mod”. De altă parte, referitor la diaconese, canonul nu vorbește despre necesitatea unei noi hirotoniri, afirmând însă că acestea, neprimind impunerea mâinilor, sunt socotite în rândul laicilor. Am putea spune că pauliniștii nu confereau diaconeselor ministerul prin impunerea mâinilor; astfel ele sunt asimilate laicilor⁶.

I.2. Conciliul local din Constantinopol (360)

În anul 360 a fost convocat un conciliu local la Constantinopol cu scopul de a disciplina anumite situații particulare. Printre altele, au fost depuși diaconul Aeciu și unsprezece episcopi. Actele conciliului nu se păstrează, dar Sozomen, în *Istoria ecleziastică (IV-V)*, amintește despre această depunere și, printre alții, îl amintește pe Elpidiu, episcop de Satala, Armenia. „Ei l-au depus pe Elpidiu deoarece era asociat lui Baziliu pentru a tulbura Biserica; e instigator la dezordine, l-a restabilit în prezbiterat împotriva deciziilor sinodului din Melitene pe un anumit Eusebiu care a fost depus și a considerat-o demnă de diaconat pe Nectaria care era excomunicată pentru jurăminte, în timp ce, după legile Bisericii, nu putea participa la nicio onoare”⁷.

Printre motivele depunerii era așadar și faptul că admisesese la diaconat pe Nectaria, o femeie care era deja excomunicată, din cauza încălcării jurămintelor, probabil a făcut parte din rândul fecioarelor consacrate sau a văduvelor instituite.

I.3. Scrisorile sfântului Vasile cel Mare

Din epistolarul sfântului Vasile cel Mare, episcopul Cezareii Capadocei, două scrisori amintesc despre diaconatul feminin: scrisoarea 199 trimisă lui Anfilochiu din Iconiu ca răspuns la unele întrebări și scrisoarea 297 trimisă unei văduve. În corespondența avută cu episcopul Anfilochiu de Iconiu, sf. Vasile îi răspunde acestuia, prin scrisoarea 199, la întrebările referitoare la unele probleme legate de diaconese, răspunsuri care intră în colecțiile canonice, can. 44: „Diacona ἡ δίακονος care a comis păcatul desfrânării cu un păgân, poate fi admisă la cuminecare, dar nu va fi primită la jertfă decât după șapte ani, desigur cu condiția

⁴ Conciliul Niceea I, can. 19 în Concilium oecumenicorum decreta, Bologna 1991, 14-15.

⁵ P.H. Lafontaine, *Les conditions positives de l'ascension aux ordres dans la première législation ecclésiastique (300-492)*, Ottawa 1963, 46-53.

⁶ G. Alberigo, *Les conciles oecuméniques, tom III: Les Décrets*, Paris 1994, 54.

⁷ Sozoméne, *Histoire ecclésiastique*. Livres III-IV, ed. G. Sabbah – A.J. Festugière, SC 418, Cerf, Paris 1996, 330-333.

de a trăi în castitate. Păgânul care, după ce a primit credința, se întoarce la sacrilegiu, se întoarce la vărsatul lui. Dar noi, noi nu mai îngăduim ca trupul diaconesei, care a fost consacrat, să servească poftelor carnale”⁸.

Nu se poate spune dacă această penitență era sau nu prea grea, în raport cu pedeapsa dată desfrânaților: conform can. 22, pentru aceștia pedeapsa este de patru ani de interdicție de la cuminecare, iar, după can. 59, durata este de șapte ani și vinovații sunt readmiși la „comuniune” κοινωνία doar în al șaptelea an⁹. În ambele canoane este precizat că trebuie să treacă prin toate gradele penitenței publice. Se poate ca diaconeasa să fie exceptată de la ultima exigență, mai ales dacă se dă o semnificație tehnică termenului μετάνοια din can. 44.

Faptul că diaconeasa vinovată este lipsită de comuniune κοινωνία și constrânsă la penitență arată clar că nu este asimilată membrilor clerului, deoarece clericii de oricare grad care au căzut într-o greșeală mare și, în special, diaconul desfrânat¹⁰, sunt depuși, dar nu excomunicați, în virtutea faptului că nu trebuie pedepsită de două ori aceeași greșeală. Sesul nu este clar și nu este o logică care să unească prima frază cu a doua referindu-se la păgân. Apoi se vorbește din nou despre pedeapsa diaconesei. Se pare că aici, ca și în alte canoane,¹¹ sfântul Vasile exprimă sentimentele sale, după ce la începutul canonului a enunțat care e norma tradițională. Dacă interpretarea este exactă, înseamnă că Vasile impune diaconesei o regulă mult mai exigentă decât cea enunțată în prima parte a canonului. Pentru el, trupul diaconesei este consacrat, nu poate servi poftelor trușesti. Se poate pune întrebarea: Care este motivul pentru care trupul ei este consacrat? Este oare hirotonirea primită? Termenul folosit nu indică hirotonirea.

Scrisoarea 297, trimisă de sfântul Vasile unei văduve

Scrisoarea este trimisă printr-o diaconesă, care era în legătură cu Vasile cel Mare, el considerând-o ca pe o fiică a sa. Destinatară scrisorii era o femeie credincioasă și bogată. „Am socotit că, datorită vârstei tale și sincerei mele afecțiuni spirituale, îngăduit mi-ar fi să mă bucur de prezența vie a nobleței tale nepereche făcându-ți o vizită; cum însă nu a fost cu putință, pentru a nu te neglija, doresc să suplinesc cu o scrisoare ceea ce e de lipsă și, pentru că am găsit o diaconesă μὴ διάκονος în măsură să ducă domniei tale scrisoarea, te salut prin ea și te rog înainte de toate să împlinești lucrarea Domnului pentru ca Dumnezeu cel sfânt să te ajute să petreci cu cinste zilele exilului tău, cu toată evlavia și demnitatea, și să te faci demnă de bunurile viitoare. În al doilea rând, ți-o încredințez pe fiica de care-ți vorbesc, ca tu s-o primești ca pe fiica mea și ca pe sora ta. Tot ceea ce va pune de o parte sufletul tău nobil și pur consideră-l ca al tău și ocupă-te de ea, convinge-te înainte de toate că recompensa o ai de la Domnul, după ce ne-ai dăruit nouă bucuria, celor care în viscerele lui Cristos cerem să te copleșescă cu măsura carității”¹².

Femeia amintită ar putea fi o diaconesă și Vasile o trimite pentru că destinatară era bogată și cu influență, de aceea ar fi putut s-o ajute. Vasile folosește uneori termenul

⁸ Basile, *Lettres II*, scrisoarea 199, can. 44, ed. Y. Courtonne, Les Belles Lettres, Paris 1961, 162.

⁹ *Ibid.*, scrisoarea 217, can. 59, 211.

¹⁰ *Ibid.*, scrisoarea 188, can. 3, 123-125.

¹¹ A se vedea de exemplu can: 3, 4 18, 19.

¹² *Ibid.*, scrisoarea 297, 171-172.

diaconesă cu sensul de „purtător de scrisori” și pare exclusă o slujire ecleziastică. Benoît Gain evidențiază că existau multe dificultăți în vremea aceea pentru a găsi pe cineva disponibil să ducă o scrisoare, iar mesagerii nu erau destinați cu un termen tehnic, ci aveau diferite denumiri între care și δίακονος¹³.

I.4. Canoanele Niceno-arabe 410

Există o enigmatică culegere de canoane, păstrată în siriacă, în arabă și etiopiană, care se numește *Canoanele niceno-arabe*. Versiunea siriacă cuprinde șaptezeci și trei de canoane, atribuite greșit lui Marutha de Maiperqat. Se presupune că acest prelat le-ar fi prezentat la sinodul din Seleucie-Ctesiphon în 410 ca și canoane ale conciliului din Niceea. Astăzi se poate spune că acele șaptezeci și trei de canoane au fost compuse în siriacă și probabil în greacă, în regiunea Antiohiei spre sfârșitul sec. al V-lea. Cu toate acestea, în lumea greacă nu au avut nicio influență; aceasta probabil și datorită faptului că s-au răspândit pornind de la colecțiile nestoriene și mai târziu în traducerea arabă din colecțiile melkite.

Aceste canoane au devenit mai cunoscute din sec. al XVI-lea prin două versiuni latine: a lui Francisco Torres (Turrianus) și a maronitului Abraham de Hékel (Ecchellensis). Cele două versiuni diferite între ele, ar trebui să reprezinte două texte arabe diferite. În timp ce primii traducători apărau autenticitatea acestor canoane, astăzi acestea nu mai sunt admise, necăzându-se de acord asupra originii lor reale. De aceea, aceste canoane rămân un document dificil de folosit. Amintim ceea ce spun aceste canoane referitor la diaconese, prin paragrafele în care cei doi traducători sunt de acord. Can. 41. „Este voința Sinodului general ca bisericile din orașe să nu mai fie lipsite de clasa diaconeselor. Acestea trebuie să aibă un zel mare, să fie instruite în citirea scrierilor și mai cu seamă în psalmodiere. Vor fi alese cele care au dus o viață fără de cusur în tinerețe și după ce au împlinit vârsta de șaiszeci de ani, așa cum a poruncit Pavel discipolilor lui. Acestea trebuie să fie făcute diaconese doar pentru a împlini serviciul la botezul femeilor”¹⁴.

I.5. Conciliul de la Calcedon, anul 451

Al patrulea conciliu ecumenic, desfășurat în anul 451 în Calcedon, în regiunea Bosforului, pe lângă faptul că a avut cel mai mare număr de participanți a fost reprezentativ pentru Biserica orientală, deoarece doar cinci din cei șase sute de participanți proveneau din Occident. În can. 15, conciliul a tratat despre diaconese, referindu-se la vârsta admitterii lor la slujire. „Să nu fie hirotonită diaconesă o femeie δίακονου μη χειροτονείσθαι γυναίκα înainte de a împlini patruzeci de ani și numai după o atentă examinare. Dacă se întâmplă ca, după ce a primit impunerea mâinilor τὴν χειροτονίαν și după ce a exercitat pentru un anumit timp slujirea τῆ λειτουργίας, să încerce a încheia o căsătorie, disprețuind astfel harul lui Dumnezeu, să fie excomunicată împreună cu cel ce s-a unit cu ea”¹⁵.

Primul lucru care ne interesează este faptul că textul admite că diaconesele primeau o hirotonire prin impunerea mâinilor, legată cu interdicția de a contracta căsătorie. Termenii

¹³ B. Gain, *L'Église de Cappadoce au 4^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, OCA 225, PISO, Roma 1985, 23.25.

¹⁴ *Syriac and arabic documents regarding legislation relative to Syrian ascetism*, text siriac și traducerea în engleză de A. Vööbus, Stockholm, 1960, D. Gemmiti, *La donna nella chiesa*, Simone, Napoli 2004, 75.

¹⁵ Conciliul Calcedon, can. 15 în COD, 94-95.

χειροτονεῖν și χειροτονία coincid cu aceia folosiți pentru cei care aparțin clerului (cf. can. 2.6).

Al doilea aspect se referă la limita de vârstă de patruzeci de ani, pentru admiterea la diaconat, care pare a fi rezultatul unui compromis. Legislația anterioară tindea să fie mai severă și refuza accesul la hirotonire al femeilor relativ tinere; cerea șaiszeci de ani, vârsta simbolică a bătrâneții în antichitate, cum se întâmpla pentru înscrierea văduvelor (cfr. 1Tim 5,9). Limita de patruzeci de ani pare a fi una medie; este și vârsta minimă cerută pentru consacrarea solemnă a fecioarelor; este vârsta de la care o văduvă fără copii nu mai este interesată de căsătorie. De asemenea, această limită pare a atenua severitatea legislației precedente, în special cea emanată de împăratul Teodosius din anul 390, care prevedea vârsta de șaiszeci de ani. În realitate, era admis accesul femeilor și mai tinere (probabil pe diferite considerente), un caz foarte cunoscut este celebra diaconesă Olimpiada, care a fost admisă înainte de patruzeci de ani. Primirea hirotonirii este condiționată, pentru diaconesă și pentru alți clerici, de interzicerea încheierii unei căsătorii în viitor. Încălcarea acestui angajament duce la anatimizare pentru disprețuirea harului lui Dumnezeu. Conciliul se arată mai sever față de diaconese decât față de fecioarele consacrate care au încălcat voturile, acestea fiind lipsite doar de împărțășanie, iar episcopul îndemnat să fie indulgent cu ele, ceea ce nu se întâmplă și pentru diaconese¹⁶.

Tradiția manuscriselor ezită între termenii διακόνισσαν în loc de διάκονον și χειροθεσίαν în loc de χειροτονίαν și precizează că ultimii doi termeni nu aveau o semnificație specială în perioada conciliului¹⁷. Este evidențiată bine impunerea mâinilor, ceea ce înseamnă că acest conciliu recunoaște practica admisă probabil dintr-un ritual asemănător celui din *CA. A. Martimort* subliniază faptul că din plasarea canonului după acela privind-i pe cantori și înaintea aceluia relativ la fecioare precum și din severitatea prescrierilor referitoare la castitate, se poate deduce că este vorba despre o stare de viață apropiată aceleia a văduvelor din scrierile pauline¹⁸.

II. Diaconesele în colecțiile canonic-liturgice

II.1 Didascalia apostolilor – Siria

Creștinismul s-a răspândit în diecezele din Orient chiar de la început, astfel încât în sec. V-VI prezența Bisericilor în Siria este mai numeroasă decât în toate celelalte provincii ale imperiului. Antiohia, situată în partea occidentală a Siriei, capitala diecezelor din Orient, devine un important centru cultural creștin, care ajunge maximul punct de activitate în sec. al IV-lea și prima jumătate a sec. al V-lea. Siria occidentală a fost punctul de convergență a civilizațiilor antice, unde cultura orientală și semitică s-a întâlnit cu civilizația greco-romană și unde credința creștină s-a întâlnit cu cultura elenistică. În Siria orientală, cu capitala la Edessa,

¹⁶ *Ibid.*, can 16.

¹⁷ C. Vogel, L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident, în *La Maison-Dieu* 102 (1970), 60-65.

¹⁸ Martimort, A.G., *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982, 106.

creștinismul se prezintă cu caractere specifice zonei, din cauza răspândirii într-o zonă semitică de limbă siriacă¹⁹.

Grație unei mai mari autonomii de care se bucurau femeile în primele secole, instituția diaconeselor va cunoaște cea mai mare dezvoltare. Cu toate acestea, primele atestări explicite despre diaconese provin din regiunile Siriei orientale, cunoscută ca fiind mai legată de tradițiile semitice iudaice. Primul document care vorbește despre un oficiu diaconal încredințat femeilor este *DA*²⁰. Datarea celei mai vechi versiuni prin analiza textului s-a stabilit pentru prima jumătate a sec. al III-lea (anul 240), înainte de persecuția lui Deciu²¹. A fost cunoscută târziu după anul 1854 când Paul de Lagarde a publicat textul siriac după un manuscris de la Biblioteca națională a Franței. *DA* este o operă canonică-liturgică, dar care nu are caracter oficial. A fost reluată, cu anumite modificări și adăugiri, în marea compilație din sec. al IV-lea, *CA. Didascalia* se prezintă ca o operă pseudoepigrafică, folosind un stil literar oral, atribuit vorbirii celor doisprezece apostoli reuniți la Ierusalim cu ocazia amintită în Faptele apostolilor cap. 15. Ei ar fi prelungit acea întâlnire în prezența lui Iacob, episcopul Ierusalimului, împreună cu prezbiterii, diaconii și toată Biserica și au promulgat acest document²².

Autorul anonim al operei proiectează structura ministerială a timpului său pe origini, adică tripla ierarhie *episcop-prezbiteri-diaconi*. Acest cadru pare a fi doar opera redactorului final, care probabil s-a servit de un material mai vechi. Aceasta se poate deduce din faptul că în textul documentului tripla structură ministerială nu apare niciodată în această ordine, care se găsește în scrisorile sfântului Ignațiu de Antiohia. Ceea ce atrage atenția în *DA* este importanța minimală acordată prezbiterilor, în timp ce se scoate în prim plan, binomul episcop-diacon²³. Documentul vorbește destul de des și despre văduve, unele dintre ele sunt „institute” și constituie *ordo viduarum*. Ele trebuie să aibă cel puțin cincizeci de ani, ca o

¹⁹ În această zonă, după conciliul din Calcedon, apare un curent monofizit favorizat în special de către monahi și de episcopul Rabula de Edessa, care se va dezvolta în Biserica iacobită, separată de Roma în a doua jumătate a sec. al V-lea.

²⁰ Există o versiune siriacă de la începutul sec. al IV-lea și una latină de la sfârșitul sec. al IV-lea. În special după reconstituirile făcute după *Constitutiones apostolorum* se presupune că ar fi existat un original grec, din care se păstrează doar un fragment din cartea a III-a. Versiunile siriacă și latină au fost traduse în engleză de R.H. Connoly, *Didascalia Apostolorum. The syriac version translated and accompanied by the Verona latin fragments*, Clarendon Press, Oxford 1929; o confruntare între textele din *Didascalia* și *Constitutiones apostolorum* se găsește în F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, 2 vol. Paderborn 1905; o versiune siriacă în original și tradusă în engleză se găsește în A. Vööbus, *The Didascalia Apostolorum in Syriac I-II*, CSCO.SS 401,402, 407,408, Louvain 1979; versiunea latină în E. Tidner, *Didascalie Apostolorum, Canonum Ecclesiasticorum, Traditionis Apostolicae versiones latinae*, TUGAL 75, Akademie Verlag, Berlin 1963, 1-103; fragmentul grecesc a fost publicat de J.V. Barlet în *Journal of Theological Studies* 8 (1916/1917) 303.

²¹ A.G. Martimort descoperă anumite indicii cum ar fi: originea semitică a autorului, referințele la apocrifele Vechiului Testament, care duc la individualizarea patriei *Didascaliei* în Ceesiria, spre Edessa și Mesopotamia: locul păstrării marilor tratate iudeo-creștine mai ales în liturgie.

²² *DA.*, 6,8,1 (Funk 318; Vööbus 233).

²³ E. Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline, Milano 1997, 598.

garanție că nu se vor recăsători. Văduva trebuie să se roage pentru cei care fac daruri și pentru toată Biserica. Nu trebuie nici să boteze, nici să învețe, ceea ce pare că unele pretindeau să facă²⁴.

În scrierile de până acum am întâlnit doar aluzii la văduve sau la femei care exercită o slujire în Biserică. Cu *DA* ne găsim în fața unei constituții ecleziastice care tratează în mod concret despre situația juridică și funcțiile lor²⁵. În această operă se vorbește mult despre văduve, în sensul că ele împreună cu orfanii, săracii și străinii sunt persoanele de care episcopul trebuie să aibă grijă²⁶.

Pe lângă văduve se vorbește de două ori explicit despre femeile diacon, în cap. IX și XVI. Primul loc în care sunt menționate femeile diacon se găsește în cap. al IX-lea al versiunii siriace, în contextul unui discurs adresat credincioșilor despre onoarea care trebuie să li se dea episcopului, preoților, diaconilor și diaconeselor.

Cap. IX. „Cele care odată erau sacrificii, acum sunt rugăciuni, cereri și aduceri de mulțumire; cele care odată erau primiții, zeciuieli, părți alese, daruri acum sunt ofrandele care prin mijlocirea episcopilor sunt oferite Domnului Dumnezeu pentru iertarea păcatelor. Ei sunt pentru voi marii preoți. Cei care odată erau preoții și leviții acum sunt prezbiterii și diaconii, văduvele și orfanii, dar marele preot și levit este episcopul. El este servitorul cuvântului și mijlocitor. Pentru voi doctor și tată, după Dumnezeu, căci v-a renăscut prin apă. El este capul, conducătorul vostru și regele vostru puternic. El împărățește în locul Celui atotputernic. De aceea, să fie onorat de voi ca Dumnezeu, pentru că episcopul care prezidează între voi îl reprezintă pe Dumnezeu. Diaconul ține locul lui Cristos și voi trebuie să-l iubiți. Femeia diacon ̑ δῖάκονος să fie onorată de voi, pentru că-l reprezintă pe Spiritul Sfânt. Preoții să fie considerați drept cei care-i reprezintă pe apostoli. Văduvele și orfanii să fie considerați ca reprezentând altarul”²⁷.

Reluând tipologia formulată de Ignațiu din Antiohia, care spune că episcopul este imaginea Tatălui, diaconul imaginea lui Cristos, iar preoții imaginea apostolilor²⁸, *DA* adaugă că diaconeasa trebuie să fie onorată ca imagine a Spiritului Sfânt. În timp ce celelalte patru

²⁴ DA III 1,1; III 5,2; III 9,1-3. – aceste prescrieri par a fi și pentru diaconese după cum reiese din următorul citat: „Noi nu sfătuim pe nicio femeie să boteze, nici să se lase botezată de o femeie, pentru că este o încălcare a poruncii și un mare pericol atât pentru cel care este botezat cât și pentru cea care botează. Dacă era licit pentru o femeie să boteze, Învățătorul nostru s-ar fi lăsat botezat de mama sa, dar știm că a fost botezat de Ioan, ca și ceilalți din popor. Așadar fraților și surorilor, nu vă puneți în pericol acționând împotriva legii Evangheliei”.

²⁵ Aceasta o susține și A. Martimort spunând că *Didascalia* este actul de naștere al ordinului diaconeselor.

²⁶ P. Sorci, Diaconato ed altri ministeri liturgici della donna în *La donna nel pensiero cristiano antico*, a cura di Umberto Mattioli, Marietti, Genova 1992, 34-335.

²⁷ DA, II 26, 6 (Funk, 104, 7-8; Connolly, IX, 88, 3-4; 89, 2-3). Observăm că termenul folosit este ̑ δῖάκονος, adică diacon precedat de articol pentru a arăta forma de feminin. Din confruntarea cu *Constituțiile apostolice* apare clar că originalul grec nu cunoștea încă termenul δῖακόνισσα. (cfr. R. Gryson, *Il ministero della donna nella Chiesa antica*, Città Nuova, Roma 1974, 88).

²⁸ Ignace d'Antiochie, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, (Lettres. Aux Magnésiens, 6.10) texte grec, trad. et notes de P. Th. Camelot, Editions Du Cerf SC 10, Paris 1969, 84-85.

tipologii sunt reluate de mai multe ori în *DA*, analogia dintre femeia diacon și Spiritul Sfânt nu are precedent și nu mai este reluată niciodată.

În încercarea de a explica această comparație, R. Gryson amintește că în siriacă și în ebraică termenul care desemnează spiritul are forma de feminin, dar nu toți autorii sunt de acord cu această explicație. H. Frohnhofen este de părere că: „Pentru noi astăzi este dificil să spunem în ce măsură paralelismul dintre diaconesă și Spiritul Sfânt trebuie readus în mod exterior numai la genul feminin al termenilor corespondenți Spiritului Sfânt în ebraică și siriacă sau vădește mai degrabă o conexiune mai profundă între cei doi termeni”²⁹. Cu totul diferită este însă interpretarea lui E. Cattaneo care este de părere că, dat fiind faptul că autorul a scris *DA* în greacă, pare inutil să se recurgă la supoziția care face aluzie la genul feminin al termenului „spirit”, în limbile semitice. Este suficient să ne gândim că el are o concepție trinitară, Fiul și Spiritul Sfânt fiind văzuți ca mâinile Tatălui, tot așa fiind percepuți și episcopul, respectiv principalii săi colaboratori, diaconii bărbați și femei³⁰.

Un alt aspect care reiese din textul *DA* este locul diaconesei în enumerarea pe listă, imediat după diacon, înaintea prezbiterilor. O explicație ar putea fi că pentru autor era important să fie subliniată poziția principală a episcopului, în timp ce pentru ceilalți membrii ordinea în care sunt amintiți nu ar prezenta interes.

Al doilea text despre diaconese se găsește în cap. al XVI-lea, unde se recomandă episcopilor instituirea diaconilor, bărbați și femei și sunt descrise principalele lor funcțiuni:

Cap. XVI. „De aceea, o episcopule, instituie pentru tine lucrători ai dreptății, ajutoare care să colaboreze cu tine la mântuire. Pe cei care-ți plac din tot poporul, îi vei alege și institui diaconi: pe de o parte, un bărbat pentru administrarea numeroaselor lucruri necesare, pe de altă parte, o femeie pentru slujirea femeilor. Există case unde nu poți trimite un diacon pentru femei din cauza păgânilor, dar vei putea trimite o femeie diacon. De asemenea, în foarte multe alte slujiri o femeie diacon poate fi de folos. În primul rând, când femeile coboară în apă, se cere ca acestea să fie unse cu uleiul ungerii de către o femeie diacon. Acolo unde nu este o femeie diacon și nu sunt prezente nici alte femei, este necesar ca acela care botează s-o unșă pe cea care urmează să fie botezată. Dar, acolo unde sunt femei și mai ales o femeie diacon, nu este bine ca femeile să fie văzute de bărbați, iar când se face impunerea mâinilor îi unge doar capul. Așa cum se ungeau în trecut preoții și regii în Israel, în aceeași manieră tu să ungi capul celui care urmează să primească botezul, fie bărbat fie femeie. După aceea, din cei care sunt cu tine la botez, este bine să alegi diaconi sau preoți de baptisteriu și o femeie diacon care, așa cum am spus mai sus, va unge femeile. Dar să fie cu ea un bărbat care să recite asupra ei invocarea Numelor divine în apă. Când cea care a primit botezul iese din apă, femeia diacon o va primi, instrui și educa, până când sigiliul de neșters al botezului este în curăție și sfințenie. De aceea, noi spunem că ministerul unei femei diacon este în mod special și urgent necesar. Precum Domnul și Mântuitorul nostru a fost servit de femeile diacon: Maria Magdalena, Maria fiica lui Iacob și mama lui Iosif și mama fiilor lui Zebedei și de alte femei. Femeile diacon sunt necesare pentru multe lucruri: pentru casele păgânilor în care sunt femei credincioase, pentru că ea poate să intre și să le viziteze pe cele care sunt

²⁹ H. Frohnhofen, Diaconesse nella Chiesa primitiva, în *Humanitas* 41 (1986), 681.

³⁰ E. Cattaneo, *I ministeri*, nota 67, 616.

bolnave, să le servească cu ceea ce au nevoie și să le spele pe cele care au început să se simtă mai bine. În acțiunile lor diaconii să-i imite pe episcopi, dar să lucreze mai mult practic și să-și îndeplinească bine munca, fără să dorească câștig neonest. Numărul lor să fie proporțional cu numărul credincioșilor bisericii, pentru a putea împlini cererile femeilor în vârstă care nu mai au putere, a fraților și surorilor bolnave, împlinind cu promptitudine misiunea lor. Femeia diacon să fie solicitată pentru femei, iar diaconul pentru bărbați și să fie gata să meargă acolo unde episcopul îl trimite³¹.

Autorul *DA* insistă pe necesitatea alegerii și constituirii diaconilor atât bărbați cât și femei, pentru a fi colaboratorii episcopului la operele de dreptate și la mântuire. Apoi dă detalii referitoare la rolul, scopul și rezultatele slujirii diaconesei în comunitatea creștină. Slujirea ei este asociată ca fiind o colaborare cu slujirea diaconului și episcopului, și se referă la autenticitatea acestui minister făcând apel la modelul Domnului Isus Cristos care a voit să beneficieze personal de serviciul femeilor, încât le numește pe femeile care au fost în preajma lui, diaconese. Analizând acest text, A. Martimort evidențiază: „În timp ce prezența diaconilor vine de la sine, autorul simte nevoia să justifice instituirea diaconeselor și pentru aceasta, lucru surprinzător, nu o amintește pe Febe din Rom 16, 1-2 nici 1Tim 3,11, ci menționează exemplul femeilor din evanghelie, pe care le numește «diaconesele» lui Isus și ale apostolilor³². În continuare *DA* arată că ministerul diaconiei are ca model diaconia de slujire a lui Cristos, care a spălat picioarele apostolilor săi.

Din acest text al *DA* reiese că ministerul diaconal în Biserică cuprinde două ramuri: una masculină și alta feminină. Ideea autorului este de a convinge episcopul că, pentru serviciul adecvat în Biserică sa, are nevoie nu numai de diaconi bărbați, ci și de femei diacon. Locul lor este prezentat ca fiind egal. Această analogie este indicată de termenii *ἄνδρα διάκονος* pentru diaconul bărbat și *γυναῖκος διάκονος* pentru femeia diacon. Amândoi sunt colaboratorii episcopului, aleși chiar de el din popor, pentru a-l ajuta în misiunea pastorală. Desigur, nu se poate spune că îndatoririle femeii diacon sunt atât de ample ca ale diaconului. În timp ce diaconul poate fi delegat de către episcop să administreze botezul, diaconesei îi este interzis să boteze. Îndatoririle ei se restrâng la ungerea prebaptismală, la servirea femeilor bolnave și la cazurile în care decența sau obiceiurile locului nu permiteau episcopului, preotului sau diaconului să se apropie de cel asistat³³.

Ceea ce rezultă cu claritate din *DA* referitor la diferitele grupări feminine din Biserică primară este faptul subliniat și analizat bine de R. Gryson că văduvele și femeile diacon aparțin la două instituții diferite³⁴, iar A. Kalsbach observă că diaconatul feminin nu apare ca un *ordo*, ci ca un serviciu ocazional și numai în câmpul extra-liturgic. C. Vagaggini, chiar admitând aria largă a funcțiilor diaconului, este de părere că se poate vorbi despre un diaconat cu două ramuri, masculin și feminin și o slujire ecleziastică unică. La această formulare însă A. Martimort se opune, el preferând să definească diaconeasa ca fiind auxiliară

³¹ DA III. 12, 1 – 13, 14 (Funk 208, 8 – 214, 3; Connolly, 146, 1 – 148, 20).

³² A. Martimort, *Les diaconesses*, 37.

³³ C. Vagaggini, *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina*, în OCP 40 (1974) 151.

³⁴ R. Gryson, *Il ministero*, 89.

diaconilor. Aceasta se vede, spune el, după puținele îndatoriri pe care le are, după tipologia trinitară diferită și după faptul că sunt menționate doar în două locuri. Toate acestea arată indiciile poziției de subordonare față de diacon. În susținerea celei de a doua ipoteze alți autori evidențiază imaginea unui suflet în două corpuri, pe care *DA* ar atribui-o diaconului și diaconesei și nu cum spune Martimort, diaconului și episcopului³⁵.

Apare totuși întrebarea: diaconesele trebuie să fie plasate între clerici sau între laici?. Distincția nu se găsește în document, care în timp ce ignoră termenul cler, folosește frecvent termenul laic. Trebuie amintit că, pentru *Didascalía*, principala funcție a laicilor este de a vărsa zeciuiala sau de a onora pecuniar episcopul și miniștrii altarului. În popor cei care varsă zeciuiele, laicii, sunt numai bărbații creștini, cei care au, din punct de vedere financiar, responsabilitatea familiilor lor. În acest context femeia creștină își găsește cu greu locul propriu. Fecioară sau măritată, ea depinde de tatăl sau de soțul său, așadar nu poate acoperi funcția care-l definește pe laic³⁶.

Un alt aspect pus în evidență este insistența autorului asupra necesității ministerului diaconal feminin, o recomandare care a suscitat diferite interpretări. Mai întâi se pune problema dacă textul se referă la o instituție deja existentă sau una care trebuie creată. R. Gryson remarcă o prezență a diaconeselor limitată în anumite locuri, pe care autorul o apreciază și a cărui necesitate o subliniază. H. Frohnhofen³⁷ definește deja o instituție solidă a diaconeselor pe care o consideră destul de extinsă în partea siriacă. Diaconesele nu sunt un produs al creativității autorului, ci o instituție deja existentă, care necesită să i se acorde o importanță mai mare. O altă ipoteză cu referire la instituirea diaconeselor ar fi legată de creșterea necesităților misionare și catehetice, datorată creșterii considerabile a comunităților creștine din sec. al III-lea.

Anumite comentarii se opresc asupra distincției dintre diaconese și văduvele constituite, urmând două linii interpretative. Atent să evite orice confuzie între văduve și diaconese, R. Gryson aplică schema, stare de viață – minister, pentru a evidenția că unica îndatorire atribuită văduvelor trebuie să fie rugăciunea de contemplare sau de mijlocire. În concluziile analizei, el adaugă: „Fără îndoială era permis episcopilor, care alegeau cu libertate pe cei care-i ajutau ca diaconi în ministerul lor pastoral, să numească o văduvă pentru funcțiile de diaconesă. Dar nimic nu arată făceau aceasta în mod regulat. Unirea celor două calități în aceeași persoană nu putea fi decât accidentală și este puțin probabil că se întâmpla frecvent. Îndatorirea de infirmieră la domiciliu, în care consta serviciul zilnic al diaconeselor, se potrivește mai degrabă unor femei mai tinere și robuste decât unor femei înaintate în vârstă”³⁸.

³⁵ M. Scimmi, *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo. Problemi di metodo*, Glossa, Milano 2004, 215-216.

³⁶ A. Faivre, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne*, Cerf, Paris 1992, 211.

³⁷ P. Hünerman, *Conclusions regarding the female deaconate*, în *Theological Studies*, 36 (1975) 328; H. Frohnhofen, *Diaconesse nella Chiesa primitiva*, 681.

³⁸ R. Gryson, *Il ministero*, 90. În cartea sa, el se ocupă de toate ministerele instituite de Biserică pentru femei, din vremea apostolică până în sec. al VI-lea, așadar nu tratează numai problema diaconeselor, de aceea poate lansa aceste concluzii cu referire la specificitatea clasei văduvelor și a diaconeselor.

II.2. Diaconesele în *Constitutiones apostolorum*

Constitutiones apostolorum reprezintă cea mai mare colecție de texte canonic-liturgice din antichitate apărută în jurul anului 380 în Siria; se păstrează în originalul grec în mai multe manuscrise. Chiar dacă can. al doilea al conciliului Trullan (692) a declarat că această operă ar fi falsificată de eretici, răspândirea ei nu s-a oprit, continuând să fie considerată de origine apostolică. În ultima ediție îngrijită de Marcel Metzenger pentru *Sources Chrétiennes*, acesta ajunge la concluzia că autorul colecției este din Siria, din orașul Antiohia sau din împrejurimi și a redactat textul într-o perioadă de timp nu foarte îndelungată pentru a se putea atribui aceleiași persoane coordonarea a trei opere succesive: *Comentariului cărții lui Iov* (360), *CA* și aranjarea scrisorilor lui Ignațiu de Antiohia (380)³⁹.

Această colecție a exercitat pentru mult timp o mare influență în disciplina și ritul hirotonirilor în Orient, chiar dacă nu a fost niciodată oficial considerată canonică. Problema centrală privește valoarea documentară a *CA* față de situația Bisericii din Siria sec. al IV-lea. Opera este împărțită în opt cărți. Primele șase cărți reiau cu anumite interpolări textul *DA*. Cartea a șaptea este o revizuire a *Didaché* (cap. 1-32) adăugând anumite rugăciuni (cap. 33-49). Ultima carte, a opta, cuprinde o re-elaborare a *Tradiției apostolice* a lui Hippolit, precedată de un tratat despre carisme (cap. 1-2) și urmată de o concluzie (cap 46) și de optzeci și cinci de *Canoane apostolice* (cap. 47).

Problema centrală privește valoarea documentară a *Constituțiilor apostolice* în ceea ce privește situația Bisericii siriace din sec. al IV-lea. După un criteriu general, Bernard Botte face următoarea afirmație: „Cu excepția *DA* și a *Tradiției apostolice*, toate sunt apocrife și reprezintă idealul redactorului, nu o realitate trăită. Cu siguranță, în parte se bazează pe practica bisericii lor, însă a considera *Testamentum Domini* sau *CA* un reflex fidel al liturgiei în Siria este o eroare. Este un amestec de invenție apostolică, de reformă ideală și de realitate pe care se poate baza numai după o atentă critică”⁴⁰. A. Faivre în munca sa de reconstituire istorică a ministerelor ecleziastice semnalează aceeași dificultate: „Este greu de stabilit cu precizie care este contribuția personală a compilatorului. Nu se știe dacă autorul a creat texte urmărind practicile comunității sau dacă este vorba de rezultatul muncii la masa reformatorului”⁴¹.

În partea opusă, sunt și cercetători care susțin autenticitatea *CA*, considerând-o drept o operă credibilă după care Biserica s-a ghidat secole de-a rândul. Printre aceștia se numără și Ene Braniște care afirmă: „Cu siguranță, anonimul redactor nu a avut intenția de a face apologia ideilor sale sectare, ci a dorit să redacteze un corpus de regulamente din viața Bisericii timpului său, cărora voia să le atribuie o autoritate apostolică. Puținele umbre de erezie [...] nu duc la o gravă prejudecată a valorii documentare a colecției, atât din punct de

³⁹ *Les Constitutions apostoliques*, I, M. Metzenger, SC 320, 61. În citarea textelor voi folosi ediția lui M. Metzenger; o lucrare în trei volume, voi adăuga și ediția lui D. Spada – D. Salachas, *Costituzioni dei santi Apostoli per mano di Clemente*, Urbaniana, Roma 2001, tradusă după ediția critică a lui F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, care ține cont și de ediția lui M. Metzenger.

⁴⁰ B. Botte, *Les plus anciennes collections canoniques în Orient Syrien* 4 (1960), 77.

⁴¹ A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie*, *Théologie historique* (40) 1977, 77.

vedere canonic, cât și liturgic. *CA* sunt considerate între izvoarele literare de prima mână, care reflectă disciplina ecleziastică și cultul Bisericii din Orient, de la sfârșitul sec. al IV-lea⁴².

O observație din punct de vedere etimologic referitoare la folosirea termenilor *διάκονος* și *διακόνισσα*. Pentru desemnarea femeii diacon, autorul *CA* folosește termenul *ἡ διάκονος* doar în unele texte preluate din *DA* și folosește aproape exclusiv termenul *διακόνισσα*⁴³ în textele adăugate. Astfel, termenul diacon însoțit de articolul feminin *ἡ διάκονος* apare de opt ori: II.26.3; II.26.6; II.57.10; II.58.6; III.8.1; III.16.2; III.16.4; VIII.13.14; apoi, de două ori se specifică femeia diacon *γυναῖκα διάκονον*: III.16.1; III.16.2; iar, termenul diaconeasa *διακόνισσα* apare de opt ori: III.11.3; VI.17.4; VIII.19.1; VIII.19.2; VIII.28.6; VIII.28.7; VIII.28.8; VIII.31.2.

CA reiau așadar cele două texte din *DA* care vorbesc despre diaconese, cu anumite modificări, pe care le vom examina mai jos în paralel cu *DA*. Femeile diacon sunt amintite pentru prima dată în *CA* în cartea II, cap. XXVI, un text paralel cu *DA* cap. IX. În paragraful al treilea la lista celor care beneficiau de ofertele laicilor, autorul adaugă: lectorii, ușierii, diaconesele și fecioarele⁴⁴.

<i>Didascalia</i>	<i>Constituții apostolice</i>
Ei sunt pentru voi marii preoți. Cei care odată erau preoți și leviți, acum sunt prezbiterii și diaconii, văduvele și orfanii, dar marele preot și levit este episcopul.	Ei sunt pentru voi marii preoți. Preoții voștri sunt prezbiterii; leviții voștri sunt acum diaconii, lectorii, cantorii, ostierii, diaconele voastre αἱ διάκονοι ὑμῶν, văduvele, fecioarele și orfanii ⁴⁶ .
Diaconul ține locul lui Cristos și voi trebuie să-l iubiți. Femeia diacon <i>ἡ διάκονος</i> să fie onorată de voi, pentru că-l reprezintă pe Spiritul Sfânt ⁴⁵ .	Diaconul să-i fie aproape cum Cristos îl ajută pe Tatăl, îl servește în toate într-un mod ireproșabil ca și Cristos, care nu face nimic de la el însuși, ci totdeauna ceea ce-i place Tatălui. Considerați <i>ἡ δὲ διάκονος</i> ca pe Spiritul Sfânt, ea să nu zică sau să facă ceva fără diacon, cum nici Mângâietorul nu face și nu vorbește nimic de la sine, ci glorificându-l pe Cristos așteaptă voința sa; și precum nu este posibil a crede lui Cristos fără învățătura Spiritului, tot așa nici o femeie să nu se apropie de diacon sau de episcop fără diaconă ⁴⁷ .

La fel ca în *DA*, pentru diaconese s-a folosit titlul *ἡ διάκονος*. De asemenea, se poate observa poziția lor imediat după membrii masculini ai clerului, înaintea văduvelor și fecioarelor. *CA* reiau în acest text comparația dintre diaconeasă și Spiritul Sfânt propusă de *DA* și emit o dublă concluzie:

⁴² E. Branște, L'assemblée liturgique décrite dans les „Constitutions apostoliques” et les différentes fonctions dans son cadre, în *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée. Conférences Saint-Serge XXIII semaine d'études liturgiques*, Paris 1976, 99.

⁴³ Primul text în care apare termenul *διακόνισσα* este can. 19 din conciliul de la Niceea.

⁴⁴ Pentru o comparație a asemănarilor și deosebirilor dintre cele două opere textele care vorbesc despre diaconese vor fi puse în paralel.

⁴⁵ *DA*, II 26, 6 (Funk, 104, 7-8; Connolly, IX, 88, 3-4; 89, 2-3).

⁴⁶ *CA*, M. Metzenger, I, livre II, 26, 3, 236-237; D. Spada, *Costituzioni*, II: 26, 3, 43.

⁴⁷ *CA*, M. Metzenger, I, livre II, 26, 5-6, 238-239; D. Spada, *Costituzioni*, II: 26,5-6, 44.

- Așa cum Mângâietorul, care după plecarea lui Isus, nu face și nu spune nimic de la el însuși, ci îl glorifică pe Cristos împlinind voința sa (In 16,13-14), tot așa, diaconeasa, „chip” al Spiritului Sfânt, nu poate să spună sau să facă nimic fără diacon „chip” al lui Cristos.

- Precum nu este posibil a crede în Isus Cristos fără a fi instruit de Spiritul, tot așa nicio femeie nu trebuie să meargă la episcop sau la diacon, fără diaconesă.

Textul dezvăluie tema de subordonare, întrucât Fiul depinde de Tatăl și Spiritul Sfânt de Fiul. Astfel, după modelul trinitar sunt desemnate nu numai raporturile laicilor cu episcopul, cu diaconul și cu diaconeasa, ci și legăturile interne între membrii clerului în acord cu funcțiile lor. Episcopul conduce clerul și poporul, diaconul însoțește și servește episcopul. Diaconeasa nu vorbește și nu face nimic fără diacon și fără ea nici o femeie nu se prezintă diaconului sau episcopului.

Unii comentatori văd în aceasta, pe de o parte, supunerea diaconesei față de diacon, iar, de altă parte, o nouă funcție a diaconesei de a media relațiile dintre episcop, diacon și femei. De altă părere sunt R. Gryson și A.G. Martimort care văd aici o prevedere pentru a evita anumite suspiciuni, care amintesc de un text dintr-o scrisoare a lui Ieronim către Nepotianus, prin care se atestă obiceiul că atunci când o femeie merge să vorbească ceva cu preotul, să ia cu ea martoră o altă femeie: „Nu zăbovi când ești cu o femeie singură, când ești într-un loc izolat și fără martori. Dacă este vorba despre probleme mai personale, ea poate să aducă cu ea o doică sau o fată necăsătorită dintre cele mai în vârstă din casa ei sau o văduvă”⁴⁸.

Capitolul LVII al cărții a doua din *CA* reia descrierea celebrării euharistice din *DA*, cu adăugarea unui rol pentru diaconesă: păzirea ușilor bisericii. Se evidențiază că rolul de supraveghere a intrării femeilor în adunare este pus paralel cu rolul ușierilor. „Păzitorii să stea la ușile bărbaților pentru a le păzi; diaconele αἱ δὲ διακονοὶ la ale femeilor, precum însoțitoarele unei corăbii, deoarece același model era urmărit în cortul mărturiei și în templul lui Dumnezeu. Dacă se găsește vreunul care nu este așezat la locul său, să fie chemat de diacon, ca oficial de bord, să-l ia și să-l conducă la locul potrivit”⁴⁹.

În continuare, în cartea a II-a, cap. LVIII din *DA*, se subliniază comportamentul pe care trebuie să-l adopte episcopul, prezbiterii și diaconii când se prezintă un bogat sau un sărac în mijlocul unei celebrări. Diaconeasa nu este amintită pentru primirea femeilor. În *CA* însă, episcopul delegă pe diacon și pe diaconesă pentru toate primirile, atât pentru cei de rang înalt, cât și pentru cei săraci și străini.” În timp ce ești așezat dacă intră o persoană distinsă și ilustră din lume, străină sau din oraș, tu, episcopule, care stai expunând doctrina creștină sau ascultî psalmistul sau lectorul, nu ține cont de persoana intrată și nu abandona serviciul Cuvântului pentru a atribui acestui om primirea, ci rămâi liniștit, fără a te opri din cuvântare sau ascultare; frații îl vor primi prin mijlocirea diaconilor. Dacă nu este loc, diaconul îl va ridica pe cel mai tânăr, dar fără mînie și-l va da locul celui sosit; este normal pentru cine iubește să facă aceasta de la sine. Dacă refuză, să-l constrângă să se ridice și să-l pună în spatele tuturor, pentru a învăța să cedeze locul celor mai demni de onoare. Dacă

⁴⁸ S. Cola, *San Girolamo, Le lettere I*, Città Nuova, Roma 1962, 452.

⁴⁹ *CA*, M. Metzenger, I, livre II, 57, 10-11, 315; D. Spada, *Costituzioni*, II: 57, 10-11, 69. Nu există text paralel în *Didascalia* referitor la păzirea ușilor de către diaconese.

ajunge un sărac, un om de condiție joasă sau un străin, fie că este bătrân sau tânăr și nu sunt locuri, și acestora diaconul să le caute din toată inima un loc, pentru a nu fi în el părtinire umană și pentru ca serviciul să fie plăcut lui Dumnezeu. Diacona ἡ διάκονος să facă la fel cu femeile care se prezintă, fie bogate, fie sărace⁵⁰.

Observăm că diaconeasa nu mai este pusă în paralel cu ușierii, ci cu diaconii. Aceasta poate arăta, pe de o parte, superioritatea ei, iar, pe de altă parte, formulările artificiale sau inconsecvența autorului.

În timp ce în textul din *DA* văduvele sunt supuse episcopilor și diaconilor, *CA* adaugă la listă prezbtierii și diaconesele.

<i>Didascalia</i>	<i>Constituții apostolice</i>
Văduvele să fie curate, supuse episcopilor și diaconilor; să aibă blândete, frică și reverență față de episcop ca față de Dumnezeu. Să nu aibă putere asupra nimănui și să nu facă nimic fără dispoziția, sfatul sau porunca episcopului ⁵¹ .	Văduvele trebuie să fie supuse episcopilor, prezbiterilor, diaconilor și diaconeselor τοῖς διακόνοις, ἔτι μὴν καὶ ταῖς διακόνοις, să fie pline de respect și de blândete, să nu fie autoritare și să nu dorească să facă ceea ce este dincolo de prescripții fără acordul diaconului ⁵² .

Din acest text al *CA* reiese clar distincția dintre văduve și diaconese, mai mult văduvele trebuie să fie supuse și diaconeselor, în timp ce după *DA* trebuia să fie supuse doar episcopului și diaconului.

Autorul *CA* inserează în cartea a III-a două capitole scurte care nu se găsesc în *DA*: cap. al X-lea, care enumeră funcțiile sacerdotale interzise laicilor, și cap. al XI-lea, unde sunt specificate funcțiile diferiților membri ai clerului: „Nu permitem nici altor clerici să boteze precum ar fi: lectorii, cantorii, ușierii, ci doar episcopilor și prezbiterilor, ajutați de diaconi. [...] Nu permitem prezbiterilor să hirotonească diaconi, diaconese διακονίσσας, lectori, cantori sau ușieri, ci doar episcopilor; aceasta este dispoziția armonioasă bisericească”⁵³.

Diaconii sunt diferiți de restul clerului deoarece colaborează cu episcopii și prezbiterii în administrarea botezului. În lista hirotonirilor, în exclusivitate de competența episcopilor, diaconeasa este amintită după diacon prin termenul διακόνισσα⁵⁴. Diaconesele nu apar în lista celor care aparțin clerului și cărora nu le este permis să boteze. Ele au această interdicție exprimată în cap. al IX-lea, dedicat în totalitate interzicerii slujirilor ecleziastice de către femei. „Dacă puțin mai înainte am interzis femeilor să învețe, cum să li se permită să împlinească funcții sacerdotale împotriva ordinii firii? Este o greșeală a ateismului păgânilor de a hirotoni preotese pentru divinitățile feminine, nu o dispoziție a lui Cristos. Dacă ar fi dorit ca femeile să boteze, Domnul s-ar fi botezat primul de către propria mamă și nu de Ioan, sau, când ne-a trimis pe noi să botezăm, ar fi trimis și femei [...]”⁵⁵.

⁵⁰ CA, M. Metzenger, I, livre II, 58, 4-6, 322-323; D. Spada, *Costituzioni*, II: 58, 4-6, 71.

⁵¹ DA, 3, 6-8 (Funk 190 -198).

⁵² CA, M. Metzenger, II, livre III, 8, 1, 140-141; D. Spada, *Costituzioni*, III: 8, 1, 84-85.

⁵³ CA, M. Metzenger, II, livre III, 11, 1-3, 146-147; D. Spada, *Costituzioni*, III: 11.1-3, 86-87.

⁵⁴ Este singura dată când autorul *CA* folosește termenul *diakonissa* în cărțile preluate din *Didascalia*; va folosi acest termen frecvent în cărțile a VI și a VIII.

⁵⁵ CA, M. Metzenger, II, livre III, 9.

Pasul al doilea din *DA* despre diaconese este reluat cu diferite interpolări în cap. XVI și XIX, în timp ce în cap. XVII și XVIII, autorul *CA* se oprește mai ales asupra semnificației intrinseci a botezului.

Didascalia

De aceea, tu episcopule, să constituï pentru tine lucrători ai dreptății, ajutoare care să colaboreze cu tine la mântuire. Pe cei care-ți plac din tot poporul, îi vei alege și constitui diaconi: pe de o parte, un bărbat pentru administrarea numeroaselor lucruri necesare, pe de altă parte, o femeie pentru slujirea femeilor. Există case unde nu poți trimite un diacon pentru femei din cauza păgânilor, dar vei putea trimite o femeie diacon. De asemenea, în foarte multe alte slujiri o diaconă poate fi de folos. În primul rând, când femeile coboară în apă, se cere ca acestea să fie unse cu uleiul ungerii de către o femeie diacon. Acolo unde nu există și nu sunt prezente nici alte femei, este necesar ca acela care botează s-o ungă pe cea care urmează să fie botezată. Dar acolo unde sunt femei și mai ales o diaconă, nu este bine ca femeile să fie văzute de bărbați, iar când se face impunerea mâinilor îi unge doar capul. Așa cum se ungeau în trecut preoții și regii în Israel, în același fel tu să ungi capul celui care urmează să primească botezul, fie bărbat fie femeie. După aceea, din cei care sunt cu tine la botez, este bine să alegi diaconi sau preoți de baptisteriu și o femeie diacon, care așa cum am spus mai sus, va unge femeile. Dar să fie cu ea un bărbat care să recite asupra ei invocarea numelor divine în apă. Când cea care a primit botezul iese din apă, femeia diacon o va primi, instrui și educa, până când sigiliul de neșters al botezului este în curăție și sfințenie. De aceea, noi spunem că ministerul unei femei diacon este necesară în mod special și urgent. Precum Domnul și Mântuitorul nostru a fost servit de femeile diacon: Maria Magdalena, Maria fiica lui Iacob și mama lui Iosif și mama fiilor lui Zebedei și de alte femei. Slujirea femeilor diacon este necesar pentru multe lucruri. Cu adevărat, sunt necesare pentru casele păgânilor în care sunt femei credincioase, pentru că ele pot să intre să le viziteze pe cele care sunt bolnave, să le servească cu ceea ce au

Constituții apostolice

De aceea, tu episcopule, să-ți alegi cooperatori la slujirea vieții și artizani ai dreptății diaconi plăcuți lui Dumnezeu, pe care să-i prezinți întregului popor, să fie demni și disponibili la toate necesitățile slujirii. Alege de asemenea și o diaconă ̑ δίακονος credincioasă și sfântă pentru serviciul femeilor. Deoarece se întâmplă uneori ca în anumite case să nu poți trimite femeilor un diacon bărbat, ἄνδρα διάκονον din cauza păgânilor, trimite așadar o femeie diacon γυναίκα διάκονον, pentru a risipi suspiciunile celor răi.

Pentru multe nevoi noi recurgem la o femeie diacon γυναϊκὸς χρη̑ζομεν διάκονον. În primul rând, în timpul botezului femeilor; diaconul să le ungă doar fruntea cu ulei sfințit, în continuare să le ungă diacona ̑ δίακονος, deoarece nu este bine ca femeile să fie văzute de bărbați.

Episcopul să le ungă doar capul în momentul impunerii mâinilor, cum se făcea în trecut pentru regi și preoți; nu pentru că acum botezații sunt hirotoniți preoți, ci doar pentru a simboliza că sunt făcuți creștini de Cristos, preoție împărătească și popor sfânt, Biserica lui Dumnezeu, stâlp și fundament al camerei nupțiale. Ei care înainte nu erau popor, acum sunt iubiți și aleși, cărora le-a fost dat numele său nou, cum atestă profetul Isaia spunând: «Vor numi poporul cu numele său nou, cu care Domnul îl va numi» (Is 62,2).

Așadar tu, episcopule, după modelul vechii ungeri, vei unge capul candidaților, fie bărbați fie femei cu ulei sfințit, care semnifică botezul în Spirit; după aceea tu însuși sau un prezbiter supus ție, pronunțând asupra lor sfânta invocare a Tatălui, a Fiului și a Spiritului Sfânt, îi vei

<p>nevoie și să le spele pe cele care au început să se simtă mai bine. În faptele lor diaconii să-i imite pe episcopi; dar să lucreze mai mult practic și să nu dorească câștig neonest, pentru a-și împlini bine munca. Numărul lor să fie proporțional cu numărul credincioșilor bisericii, pentru a putea împlini cererile femeilor în vârstă care nu mai au putere, a fraților și surorilor bolnave, împlinind cu promptitudine misiunea lor. Femeia diacon să fie solicitată pentru femei, iar diaconul pentru bărbați și să fie gata să meargă acolo unde episcopul îi trimite⁵⁶.</p>	<p>boteza în apă. Apoi, dacă este bărbat, îl va primi diaconul, iar, dacă este femeie, o va primi diacona ἡ διακονος, pentru a se împlini în demnitate conferirea sigiliului de neșters, iar, după aceasta, episcopul să ungă pe cei botezați cu marele mir⁵⁷.</p>
--	---

Câteva diferențe între cele două texte: autorul *CA* nu mai vorbește despre cazul în care lipsește diaconeasa în timpul ritului de ungere al femeilor, precizează doar că ea va face ungerea întregului corp al femeilor. Omite să justifice ministerul lor cu exemplul femeilor din Evanghelie, iar după botez rolul îi este limitat doar la a o primi pe cea nou botezată. În *DA* este specificat că: „o va primi, instrui și educa”. Probabil pentru autorul *CA* este inadmisibil ca diaconeasa să catehizeze femeile. În schimb aduce o noutate, afirmând că, prin botez, creștinii participă la preoția împărătească, devenind poporul sfânt al lui Dumnezeu, iar Biserica este numită camera nupțială. A. Martimort este de părere că slujirea diaconeselor intrase fără îndoială în practica Bisericii, că nu mai este necesar să fie prea mult justificată și nici să se prevadă suplinirea lor⁵⁸.

În cartea a treia, cap. al XIX-lea, autorul se referă la unele funcții diaconale. Acestea sunt puse fie împreună, folosindu-se pluralul diaconi, fie în paralel diacon – diaconesă. Se vede parcă o identitate a îndatoririlor extra-liturgice a diaconilor fără deosebire de sex.

<i>Didascalía</i>	<i>Constituții apostolice</i>
<p>„Diaconii să imite pe episcopi în faptele lor, dar să fie mai activi în practică și să nu râvnească un câștig neonest, pentru a-și împlini bine ministerul lor. Să fie în număr suficient, după mulțimea din care e compusă Biserica, în așa fel ca să poată satisface nevoile femeilor bătrâne, slabe și a acelor frați și surori care sunt în boală, împlinind cu promptitudine slujirea lor. Femeia [diacon] să fie solicitată pentru femei, în timp de diaconul care e bărbat spre bărbați și să fie gata a pleca acolo unde episcopul îl trimite pentru minister și slujire.</p> <p>Fiecare să-și cunoască propriul rol și să-l îplinească cu grijă. Să aveți un singur gând, un singur suflet în două trupuri, în așa fel încât să cunoașteți cât de mare este misterul diaconiei, cum spune Domnul în evanghelie: «Cel ce vrea să fie cel mai mare între voi, să fie slujitorul vostru; și care vrea să fie primul între voi, să vă fie vouă slugă.</p>	<p>„19.1. La fel diaconii să fie ireproșabili în toate, precum episcopul, dar mai activi și în număr proporționat cu mărimea Bisericii, pentru a putea să-i ajute pe cei bolnavi, precum muncitorii care nu au de ce să le fie rușine (2Tim 2,15). Femeia [diacon] se va ocupa de slujirea femeilor. Și unii și alții vor fi disponibili în orice circumstanță să servească drept trimiși: călătorii, slujire, ajutor. Așa a vorbit profetul Isaia despre Domnul declarând că va fi justificat dreptul «care i-a</p>

⁵⁶ DA III, 12, 1 – 13, 14 (Funk 208, 8 – 214, 3; Connolly, 146, 1 – 148, 20).

⁵⁷ CA, M. Metzenger, II, livre III, 16, 1-4, 154-159; D. Spada, *Costituzioni*, III: 16, 1-4, 89-90.

⁵⁸ A.G. Martimort, *Les diaconesses*, 58.

După cum și Fiul Omului n-a venit să i se slujească, ci ca să slujească El și să-și dea sufletul răscumpărare pentru mulți» (Mt 20,26-28). Așa deci trebuie să faceți și voi diaconilor, adică să vă dați viața pentru frații voștri, dacă necesitățile slujirii voastre o cer. Nu fiți nehotărâți, deoarece nici Domnul și Mântuitorul nostru nu a ezitat să ne slujească, cum este scris în Isaia: «Va fi îndreptățit Dreptul care i-a servit pe mulți» (53,11) Așadar, trebuie ca voi diaconii să-i vizitați pe toți cei care sunt în nevoi, pe cei ce suferă, și să-l informați despre toate pe episcop: voi trebuie să fiți sufletul și să cunoașteți gândurile lui, gata să împliniți orice lucru și să-l ascultați⁵⁹.

slujit pe mulți» (53,11).

19.7. Se cade deci ca voi, diaconii τοὺς διακόνους să-i vizitați pe toți cei care au nevoie de o vizită și să semnați episcopului vostru pe cei ce suferă, pentru că trebuie să fiți sufletul lui, să-i cunoașteți gândurile lui, atenți și ascultători în toate lui ca episcop, tată și învățător al vostru⁶⁰.

În cartea a șasea se găsesc o serie de prescrieri asupra căsătoriei și celibatului clerului, în care sunt incluse și diaconesele, într-un pasaj care nu are text paralel în *DA*:

17.1. „Episcopul, prezbiterul, diaconul, când sunt constituiți – așa cum am spus – trebuie să fi fost căsătoriți o singură dată, fie că soțiile lor încă trăiesc, fie că sunt moarte; celor care sunt celibi nu le este permis să se căsătorească după hirotonire sau celor care sunt văduvi să se recăsătorească, trebuie să se mulțumească cu ceea ce aveau la hirotonire. 2. Slujitorii altarului, cantorii, lectorii și ușierii să fie căsătoriți o singură dată; dacă au intrat în cler celibi, le permitem să se căsătorească dacă doresc, pentru a nu păcăui și să ajungă în pedeapsă. 3. Poruncim ca niciun membru al clerului să nu se căsătorească cu vreo curtezană, servitoare, văduvă sau femeie repudiată, cum prescrie și legea. 4. Diaconeasa διακόνισσα să fie o fecioară curată; sau, în lipsă, o văduvă căsătorită o singură dată, credincioasă și onorată⁶¹.

Pentru a doua oară este folosit neologismul διακόνισσα într-o adăugire care nu are paralelă în *DA*. Din cele prezentate putem deduce cine este diaconeasa. O fecioară castă sau o văduvă care a fost căsătorită o singură dată. Conform *DA*, episcopul alege pentru ajutor în slujirea pastorală „pe cei care-i vrea din întreg poporul” și îi constituie diaconi: bărbații – pentru a împlini multe lucruri care sunt necesare, iar femeile – pentru serviciul femeilor. Însă conform *CA*, numai diaconii bărbați pot fi aleși din tot poporul⁶², în timp ce diaconeasa trebuie să fie o fecioară curată sau, în lipsa acesteia, o văduvă care a fost căsătorită o singură dată, credincioasă, onorată. Așadar, diaconesele sunt alese din două grupuri de femei, de preferință al fecioarelor sau a văduvelor.

Între prescrierile pentru celebrarea euharistică incluse în cartea a VIII-a, cercetătorii care s-au ocupat de diaconatul feminin individualizează două formule care ar putea include diaconesele, care sunt explicit amintite numai la momentul împărțășaniei.

Prima se găsește într-o ectenie: „Ne rugăm pentru toată diaconia și slujirea în Cristos ca Domnul să le dea harul unei slujiri vrednice⁶³. După unii autori, aici ar fi incluse și

⁵⁹ *DA*, 3, 13 (Funk 212-216).

⁶⁰ *CA*, M. Metzenger, II, livre III, 19, 1. 7, 160-163; D. Spada, *Costituziuni*, III: 19, 1. 7, 91-92.

⁶¹ *CA*, M. Metzenger, II, livre VI, 17, 1-4, 346-349; D. Spada, *Costituziuni*, VI: 17, 1-4, 145.

⁶² *DA* III,12 1 – *CA* III,16,1

⁶³ *CA*, M. Metzenger, III, livre VIII, 10, 9, 168-169; D. Spada, *Costituziuni*, VIII: 10, 9, 212.

diaconesele, dar sunt și alții care nu sunt de aceeași părere. Sunt amintite în schimb cu claritate, în lista care stabilește ordinea de respectat în momentul împărtășaniei: „Se vor cumineca episcopul, apoi prezbiterii, diaconii, subdiaconii, lectorii, cantorii, asceții și dintre femei, diaconele αἱ διάκονοι, fecioarele și văduvele, apoi copiii și la sfârșit tot poporul, în ordine, cu respect, pietate și fără zgomot”⁶⁴. Ordinea amintită relevă supremația diaconeselor între femei, dar în același timp și poziția lor nesigură în cler. Dacă mai înainte erau amintite printre membrii clerului, de această dată, sunt numite clar în afară, printre celelalte femei. A. Martimort face o analiză cu referire la un text paralel din *Testamentum Domini*, care conduce la stabilirea excluderii diaconeselor din cler: „Numai în momentul împărtășaniei descoperim cu adevărat prezența lor [...] Este întâietatea arătată de *Testamentum*, fie că la acest punct s-a inspirat din *CA*, fie că și unul și celelalte au folosit aceleași izvoare; diaconesele nu fac parte din cler, nici chiar din cel inferior, sunt pur și simplu în fruntea cortegiului de femei”⁶⁵.

Cartea a opta conține o serie de rugăciuni pentru hirotonirea episcopilor, prezbiterilor, diaconilor, diaconeselor, subdiaconilor și lectorilor prin impunerea mâinilor și epicleză, amândouă excluse pentru mărturisitori, fecioare, văduve și exorcști. Secțiunea referitoare la diaconese este atribuită apostolului Bartolomeu:

19.1. „Referitor la diaconese Περὶ δὲ διακονίσσης eu, Bartolomeu, prescriu:

2. Tu, o episcopule, vei impune mâinile asupra ei, în prezența prezbiteriului, a diaconilor și a diaconeselor τῶν διακόνων καὶ τῶν διακονισσῶν și vei spune: 20.1. Dumnezeu veșnic, Tatăl Domnului nostru Isus Cristos, creatorul bărbatului și al femeii, care ai umplut de Spirit pe Miriam, Debora, Ana și Hulda, care n-ai socotit lucru nevrednic ca Fiul tău unul-născut să se nască dintr-o femeie, care în cortul mărturiei și în templu ai instituit femeile ca păzitoare ale porților sfinte, 2. Tu însuși privește acum spre slujitoarea ta aceasta, care a fost aleasă spre diaconie, dăruiește-i Spiritul Sfânt și purific-o de toată murdăria trupului și a sufletului ca să împlinească cu demnitate lucrarea ce i-a fost încredințată spre mărirea și lauda Cristosului tău, prin care să-ți fie mărire și închinare în Spiritul Sfânt în vecii vecilor. Amin”⁶⁶.

A. Martimort⁶⁷ contestă traducerea lui M. Metzger și a lui R. Gyson, care traduc „dăruiește-i ei Spiritul Sfânt”, adică, articulează substantivul spirit. La o analiză mai atentă a rugăciunii de hirotonire a preotului și a diaconului, vom vedea că nici acolo termenul spirit nu este articulat. La preot se spune: „Privește spre acest slujitor al tău, care cu votul și judecata întregului cler a fost cooptat la preoție și umple-l de Spirit de mulțumire și de sfat, αὐτὸν Πνεῦμα χάριτος”⁶⁸. La diacon este altă formulă: „[...] luminează fața ta asupra acestui slujitor al tău care este instituit pentru diaconat și umple-l de Spirit și putere καὶ πλησον αὐτὸν Πνεύματος καὶ δυνάμεως”⁶⁹.

⁶⁴ CA, M. Metzger, III, livre VIII, 13, 14, 210-211; D. Spada, *Costituziuni*, VIII: 13, 14, 226.

⁶⁵ A.G. Martimort, *Les diaconesses*, 63-64. 284.

⁶⁶ CA, M. Metzger, III, livre VIII 19, 1-2, 220-221; VIII, 20, 1-2, 223-224; D. Spada, *Costituziuni*, VIII: 19, 1-2, 229; VIII: 20, 1, 229.

⁶⁷ A.G. Matimort, *Les diaconesses*, 66.

⁶⁸ CA, M. Metzinger, III, livre VIII, 16,4, 218-219.

⁶⁹ CA, M. Metzinger, III, livre VIII, 18, 2, 220-221.

Prezența prezbiterilor și a diaconilor este prevăzută și în hirotonirea episcopilor, preoților și diaconilor, în timp ce subdiaconii și lectorii sunt hirotoniți de episcop fără a fi cerută prezența altor clerici.

În rugăciune sunt amintite figuri feminine din istoria mântuirii aparținând atât Vechiului cât și Noului Testament: Miriam, Debora, Hulda și Ana (care ar putea fi, ori mama lui Samuel ori fiica lui Fanuel, despre care se vorbește în Lc 2,36. Din Noul Testament este amintită nașterea lui Isus dintr-o femeie, dar lipsește orice referire la evenimentele ulterioare ale istoriei apostolice. Se scoate în evidență valoarea femeii, creată ca și bărbatul de Dumnezeu și ridicată la demnitatea de a-l purta în pânțele și a-l naște pe Fiul lui Dumnezeu. Se face apoi iar referire la femeile care păzeau ușile cortului mărturie și se invocă asupra ei darul Spiritului Sfânt.

Dacă facem o comparație cu rugăciunea de hirotonire a prezbiterilor și diaconilor, observăm că rugăciunea de hirotonire a diaconesei are formă identică și conținut analog cu celelalte hirotoniri, ceea ce ar demonstra că diaconeasa aparține clerului. R. Gryson pare a fi convins de aceasta, afirmând că: „Nimic nu arată că în mintea autorului este o oarecare diferență între această hirotonire și cea a clericilor de sex masculin”⁷⁰. A. Martimort dă un răspuns critic la această afirmație, el nerecunoscând în hirotonirea diaconesei un act sacramental în sensul modern al termenului, care ar trebui afirmat atunci și pentru subdiacon și lector, ci îl consideră un minister inferior⁷¹. Indiciile care probează se deduc din confruntarea cu hirotonirea diaconului: diaconeasa are funcții mai restrânse, nu sunt făcute referi la instituții din Noul Testament și la un minister liturgic propriu, numai pentru diacon este indicată posibilitatea de a accede la un grad superior.

R. Gryson introduce replica printr-un alt articol susținând că nu există indicii că autorul *Constituțiilor apostolice* ar face distincții între diferitele rituri de hirotonire, de aceea nu se poate apela la concepții proprii teologiei moderne și continuă să refuze cele trei particularități care ar distinge hirotonirea nesacramentală a diaconesei de cea sacramentală a diaconului. În primul rând, referirea aproape în exclusivitate la Vechiul Testament este prezentă în toate rugăciunile de hirotonire. Dacă în special pentru prezbiter lipsesc trimiterile la Noul Testament în timp ce pentru episcop se face referire imediat la apostoli, atunci se poate spune că hirotonirea episcopului este sacramentală pe motivul menționării asemănării cu ministerul apostolilor, iar hirotonirea prezbiterului nu este sacramentală? Aceeași noțiune de minister propriu liturgic ar trebui să fie măcar precizată. Sau citirea evangheliei de un diacon ar fi un minister propriu liturgic, în timp ce citirea Scripturilor profetice de către un lector nu ar fi? Ungerea cu ulei făcută de un diacon în timpul unui exorcism asupra unui bărbat ar fi liturgică, în timp ce aceeași ungere făcută de o diaconesă nu ar fi?⁷².

⁷⁰ R. Gryson, *Il ministero*, 124.

⁷¹ Cfr. A.G. Martimort, À propos des ministères féminins dans l'Église, în *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 74 (1973)107-108. Disputa pe această temă a dus la apariția a două articole între cei doi autori.

⁷² R. Gryson, L'ordination des diaconesses d'après les Constitutions apostoliques, în *MSR* 31 (1974) 43-44.

Despre obiecția că diaconeasa nu poată să accedă la gradele prezbiteratului și episcopatului nu poate fi vorba, deoarece ar intra în discuție problema sacerdoțiului feminin care îi este refuzat în altă parte de autorul *CA* precum și în celelalte opere antice. Dacă ambientul și funcțiile diaconesei sunt mai limitate decât ale diaconului, nu trebuie uitat că aceeași observație poate fi făcută și în ceea ce privește diaconul și prezbiterul, fără ca aceasta să împiedice egalitatea sacramentală a respectivelor hirotoniri.

Într-o notă, R. Gryson precizează că hirotonirea diaconesei, a subdiaconului și a lectorului pot fi evaluate diferit în baza tradiției posteroare. Mărturia *CA* pentru subdiacon este izolată și contrazisă de tradiția orientală posteroară, în timp ce pentru diaconesă este întărită de aceeași tradiție. Asimilarea diaconatului feminin la ordinele sacramentale în *CA* este reprezentativă pentru tradiție. Promovarea subdiaconatului și a lectoratului la același rang nu este decât o opinie proprie a autorului și respinsă de tradiție. Așadar, se poate găsi un argument teologic în primul caz, nu în al doilea⁷³.

Liturgistul C. Vagaggini, consideră că rugăciunea de hirotonire a diaconesei ar fi precedentă *CA*: „Poate trezi mirare faptul că rugăciunea nu face referire la Febe (Rom 16,1-2), nici la 1Tim 3,11, nici la alte numeroase și importante funcții liturgice și extraliturghice pe care *CA* le recunosc diaconesei. Teologia acestei rugăciuni este cea mai săracă decât cea care motivează felul în care schițează *CA* portretul diaconesei. Aceasta însă poate confirma că rugăciunea nu este o noutate a autorului”⁷⁴. C. Vagaggini pune și el accentul pe structura identică a hirotonirilor episcopului, prezbiterului, diaconului, diaconesei, subdiaconului și lectorului. De aceea, nu există în cartea a opta a *CA* distincții între ordinele majore și cele minore sau, între sacrameinte și sacramentalii, dar imediat se pune în gardă „de a crede *a priori*, cu mentalitatea tipic occidentală, că dacă între diferitele hirotoniri nu se poate releva nicio diferență în ceea ce privește punctele semnalate, chestiunea ar fi rezolvată în ea însăși, în sensul că, în realitate o asemenea diferență nu a fost făcută. Nu se poate exclude că o asemenea diferență era percepută și expusă în alte circumstanțe ale aceluiași rit. Tot el face referire la necesitatea prezenței prezbiterilor, diaconilor și diaconeselor, amintind că într-un text al lui Teodor de Mopsuestia, aproape contemporan *CA*, este menționată interdicerea hirotonii subdiaconilor și lectorilor în fața altarului”⁷⁵.

Analizând *CA*, A. Martimort scoate în evidență diferența de plan privind ordinea listei hirotonirilor și de doctrină, referitor la distincția între ordinele majore și ordinele minore, respectiv la *Tradiția apostolică*, izvorul cărții a opta din *CA*. El face un avertisment: „Nu trebuie niciodată să se piardă din vedere un aspect important: datorită faptului că diaconeasa primește impunerea mâinilor și că se cere pentru ea un Spirit Sfânt, teologul nu poate trage nicio concluzie, doar să admită aceeași concluzie pentru subdiacon și lector”⁷⁶. În ceea ce privește necesitatea prezenței prezbiterilor, diaconilor și diaconeselor aceasta ar putea însemna doar o celebrare mai solemnă decât hirotonirile subdiaconului și lectorului, unde nu este cerută decât prezența episcopului și a diaconului. În concluzie A. Martimort se oprește la

⁷³ *Ibid.*, nota 1, 44.

⁷⁴ C. Vagaggini, *L'ordinazione delle diaconesse*, în OCP 40 (1974) 170.

⁷⁵ *Ibid.*, 246.

⁷⁶ AG. Martimort, *Les diaconesses*, 65.

două elemente care atrag atenția istoricilor. În primul rând impunerea mâinilor extinsă la diaconese, subdiaconi și lectori, pe care autorul o consideră a fi primită oriunde, întrucât alte documente inserate în cartea a VIII-a sunt în sintonie cu *Tradiția apostolică*. În al doilea rând, necesitatea prezenței prezbiterilor, diaconilor și diaconeselor la hirotonirea unei diaconese a fost clarificată anacronic de C. Vagaggini când s-a referit la riturile din secolele posterioare. În timp ce liturgia bizantină va introduce impunerea mâinilor pentru toate ministerele, textul rugăciunii nu va mai fi folosit. Și apare întrebarea: „Acest ritual este doar opera compilatorului sau practica reală a unei Biserici locale? E greu de spus, din cauza puținului succes, și personal aș fi tentat s-o atribui compilatorului, mai ales dacă este adevărat că trebuie identificat cu falsificatorul scrisorilor sfântului Ignațiu”⁷⁷.

În cartea a opta a cap. XXVIII, găsim delimitate îndatoririle unor clerici și definite anumite aspecte care o privesc pe diaconesă:

28.1. „Din nou eu [Simon din Cana] referitor la canoane. [...] 4. Diaconul nu binecuvântează; nu dă *eulogia*, ci o primește din partea episcopului și a prezbiterului, nu botează, nu oferă, când oferă episcopul sau prezbiterul, distribuie poporului, dar nu ca preot, ci ca slujitorul preoților. [...] 6. Diaconesa *Διακόνισσα* nu binecuvântează și nu împlinește nimic din ceea ce fac prezbiterii și diaconii, ci păzește porțile și asistă prezbiterii în timpul botezului femeilor pentru decență. 7. Diaconul poate exclude subdiaconul, lectorul, cantorul, diaconesa *διακόνισσαν*, când este necesar în absența prezbiterilor. 8. Nu este permis subdiaconului, lectorului, cantorului, diaconesei *διακόνισση*, să excludă un cleric sau un laic, pentru că ei sunt slujitorii diaconului”⁷⁸.

Din acest text rezultă că funcțiile diaconesei sunt păzirea porților și ajutorul prezbiterilor la botezul femeilor. În ultima parte diaconesele sunt enumerate între miniștri care sunt supuși diaconului: diaconul în caz de necesitate poate exclude diaconesa, în timp ce diaconesei îi este interzis să excludă vreun cleric.

Ultima amintire a diaconeselor în *CA* se referă la distribuirea *eulogiai*⁷⁹: „Pâinile binecuvântate care rămân de la celebrările sfinte, cu aprobarea episcopului sau a prezbiterilor diaconii să le împartă clerului: patru părți episcopului, trei părți prezbiterilor, două părți diaconului și o parte altora, adică subdiaconilor, lectorilor, cantorilor și diaconeselor *διακόνισσαις*. Este un lucru bun și bine plăcut în fața Domnului ca fiecare să fie onorat după demnitatea sa: iar Biserica este școală nu de dezordine, ci de bună ordine”⁸⁰.

Această distribuire a *eulogiei* este pusă în paralel cu porțiile distribuite la *agape*⁸¹. Aici ordinea este clară: episcop-prezbiter-diacon, 4-3-2, iar o porție gradelor inferioare. După unii comentatori acest pas include evident diaconesele în lista clerului după subdiaconi, lectori și cantori.

⁷⁷ *Ibid.*, 70-71.

⁷⁸ CA, M. Metzenger, III, livre VIII, 28, 1.4, 230-233; D. Spada, *Costituzioni*, VIII: 28, 1. 4-8, 233.

⁷⁹ Gr. *eulogiai*. De înțeles aici pâinile donate de credincioși pentru celebrarea euharistică, care au întrecut necesitățile celebrării, neconsacrate, dar binecuvântate.

⁸⁰ CA, M. Metzenger, III, livre VIII, 31, 2, 234-235; D. Spada, *Costituzioni*, VIII: 31, 2, 234.

⁸¹ CA, D. Spada, *Costituzioni*, II: 28. 2-5.

Studiul textelor *CA* despre diaconese este substanțial plasat în două moduri diferite. După o viziune sintetică a documentului în jurul a trei centre de interes: modalitatea de alegere, funcțiile și rolul liturgic și poziția în comunitate și în cler. În ceea ce privește alegerea, este subliniată diferența că diaconii sunt aleși de întreg poporul iar diaconeasa din grupul fecioarelor sau văduvelor. În timp ce funcțiile sunt destul de extinse și expuse paralel cu ale diaconilor, rolul liturgic al diaconeselor este foarte limitat. Chiar dacă au titluri asemănătoare, diaconeasa fiind corespondentul feminin al diaconului bărbat, funcțiile lor nu sunt identice. Nu asistă episcopul și preoții la altar și nu ajută la distribuirea împărtășaniei.

În cartea a opta ritul de hirotonire al diaconesei este pus imediat după diacon, înaintea subdiaconului și lectorului. În lista de hirotoniri rezervate episcopului din cartea a treia, diaconeasa se găsește imediat după diacon, înaintea altor clerici, dar sunt și lista în care diaconeasa nu este pusă imediat după diacon, ci după toate ordinele masculine. Diaconeasa este așezată uneori în interiorul clerului, dar poziția ei în ierarhie rămâne nesigură, deoarece uneori este numită imediat după diaconi, iar altă dată ultima din lista după toate rolurile masculine. Aceeași nesiguranță se găsește și în alte documente posterioare *CA*, de aceea, determinarea locului sigur al diaconesei între membrii clerului sau în afara clerului este greu de stabilit.

II.3. Canoanele ecleziastice ale apostolilor

Opera *Canoanele ecleziastice ale apostolilor*, care sunt cunoscute și sub denumirea *Constituția ecleziastică a apostolilor* este considerată a fi redactată în sec. al IV-lea în Egipt. Se păstrează originalul grecesc și câteva versiuni antice în latină, siriacă, coptă, arabă și etiopiană. Ca stil literar opera se aseamănă cu *DA*, presupunând un stil oral direct (apostolii, după înălțarea lui Isus la cer, sunt adunați la Ierusalim pentru a întocmi un document pe care vor să-l trimită tuturor Bisericilor). Este un text scurt, în care fiecare apostol intervine pentru a-și spune părerea. Canoanele 4-14 sunt constituite din primele patru capitole din *Didachê*; de la can. 15 se vorbește despre hirotonirea episcopului, prezbiterului, diaconului, lectorului și văduvei. Textul se încheie cu can. 24-28 despre ministerul feminin. Este un text interesant și și curios din mai multe puncte de vedere:

24. „Andrei spuse: Este un lucru folositor fraților să se constituie o slujire *diakonian* pentru femei. 25. Petru zise: Am dat deja dispoziții, dar în ceea ce privește oferirea trupului și sângelui trebuie să ne pronunțăm cu precizie. 26. Ioan zise: Nu vă amintiți fraților, că atunci când Învățătorul a cerut pâinea și potirul le-a binecuvântat zicând: Acesta este trupul meu și sângele meu, nu a permis femeilor să stea în picioare cu noi. Marta zise: Din cauza Mariei, pentru că a văzut-o surâzând. Maria zise: Nu a fost din cauză că am râs. Deja mai dinainte El ne-a spus prin învățatura sa: Cel slab va fi salvat prin cel tare. 27. Chefa zise: Amintiți-vă și că a poruncit femeilor să nu se roage în picioare, ci așezate pe pământ. 28. Iacob zise: Așadar, cum vom putea încredința un minister femeilor, dacă nu acel minister care constă în a le ajuta pe cele nevoiașe?”⁸².

⁸² Th. Schermann, *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgie und kirchliche Überlieferung*, I: *Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts*, Fr. Schönigh, Paderborn 1914, 31-33; D. Gemmiti, *La donna*, 24; R. Gryson, *Il ministero*, 95.

Motivele interzicerii ministerului femeilor nu se regăsesc în textele Sfintei Scripturi. Conform acestui text, problema ministerului femeilor este pusă de apostolul Andrei, care spune că este necesar să se constituie o slujire ecleziastică a femeilor. Petru pare a le aminti celorlalți că deja s-au dat dispoziții în această privință, adică este constituită o slujire a femeilor; probabil este vorba de cea a văduvelor despre care s-a vorbit în capitolele anterioare. Totuși Petru își dă seama că există o confuzie referitoare la oferirea euharistiei și în aceasta ar trebui făcută o clarificare. Se pune așadar problema dacă femeile pot fi admise să aibă vreun rol în oferirea euharistiei. Apostolii se completează unul pe altul, Ioan amintind celorlalți că problema este clară: în timpul ultimei cene Isus nu a permis femeilor să stea în picioare cu apostolii. Autorul vrea să spună că a sta în picioare reprezintă poziția celor care celebrează euharistia. Evangheliile însă menționează că Isus și apostolii erau așezați la masă, acesta era de fapt obiceiul vremii⁸³.

Marta intervine în discuția apostolilor spunând că de fapt nu aceasta a fost intenția lui Isus; dacă a acționat așa a fost așa a fost din cauza Mariei care a surâs, ceea ce denotă lipsă de seriozitate pentru un moment atât de solemn. Maria se dovedește a fi ucenica care a stat la picioarele lui Isus și a ascultat cuvântul, folosindu-se în răspuns de cuvintele lui Isus: „Cel slab va fi mântuit de cel tare”, prin aceasta vrând probabil să spună femeia prin bărbat. Euharistia fiind aducătoarea harului mântuirii, nu este bine ca femeia s-o ofere bărbatului. Detaliul acesta este unic, nu se găsește ceva asemănător în niciun alt loc. Concluzia discuției îi este atribuită lui Iacob, care consideră că este imposibil să li se atribuie femeilor o slujire ecleziastică, afară de cea a ajutorării femeilor nevoiașe.

Ce-ar putea semnifica această discuție ciudată? J. Daniélou și G. Huls sunt de părere că rezultatul discuției se concentrează pe nevoia de instituire a diaconeselor, fără o participare activă în celebrarea euharistiei⁸⁴. R. Gryson însă nu crede că este vorba despre diaconese, deoarece în niciun document egiptean nu apare specificat acest termen, așa că nu poate fi vorba de ele nici în canoane⁸⁵.

II.4. *Testamentum Domini* – Bisericele monofizite din Siria

Lucrarea apocrifă *Testamentul Domnului nostru Isus Cristos*, se încadrează în grupa scrierilor care se numesc cu un titlu general: *Rânduiești sau orânduiri bisericești*⁸⁶. Titlul acesta a făcut ca opera, parte integrantă a uneia mai extinse, cunoscută sub numele de *Octatevul lui Clement*, să se bucure de aceeași trecere ca și celelalte apocrife liturgice mai cunoscute, cum sunt: *Didahia*, *Tradiția apostolică*, *DA*, *CA*.

Dispozițiile privitoare la cultul creștin și la viața creștină în general sunt prezentate printr-o ficțiune literară, ca dictate de Isus apostolilor săi, sau de către aceștia ucenicilor lor și culese apoi de un autor. În urma dezbaterilor asupra *Testamentului* s-a ajuns la concluzia că probabil ar fi vorba de o colecție dependentă de *Tradiția apostolică*, apărută în a doua jumătate a sec. al V-lea poate într-un mediu monofizit din Siria orientală. A fost scris în greacă, dar originalul s-a pierdut, dar textul s-a păstrat într-o versiune siriacă a lui Iacob de Edessa (687)

⁸³ Cfr. Lc 22,14; In 13,12.23.25.28.

⁸⁴ J. Daniélou, *Ministère des femmes*, 84.

⁸⁵ R. Gryson, *Il ministero*, 97.

⁸⁶ *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*. ed. bilingvă, trad. N. Achimescu, Polirom, Iași 1996.

în cadrul operei *Octateubul lui Clement*, care constituie primele două cărți; în etiopiană și arabă⁸⁷.

Primul editor al textului siriatic și traducătorul în limba latină al textului este patriarhul unit al Siriei, Ignatie Efrem al II-lea Rahmani⁸⁸. El a voit să facă dovada că *Testamentul* a apărut în sec. al II-lea, indus în eroare de faptul că scrierea îi părea foarte veche prin dispozițiile cuprinse în ea. În anul 1901, F.X. Funk⁸⁹, făcând un studiu critic asupra acestei scrieri, respinge datarea lui Rahmani, susținând că lucrarea a apărut în sec. al V-lea. Unii liturgiști ruși n-au acceptat părerea expusă de Funk și au plasat apariția *Testamentului* în sec. al III-lea. În general liturgiștii români și greci, sunt de aceeași părere cu cercetătorii occidentali care au stabilit apariția *Testamentului Domnului* în sec. al V-lea⁹⁰.

În această operă autorul vrea să descrie riturile botezului vrând parcă să urmeze *Tradiția lui Hippolit*. În *Testament* apar atât diaconesele cât și văduvele, însă văduvele par a avea o importanță mai mare, poziții și funcții care în alte documente sunt atribuite diaconeselor. Poziția inferioară a diaconeselor se observă foarte ușor în versiunea siriatică chiar în primul text în care sunt amintite acestea și văduvele. În ceea ce privește terminologia folosită, nu știm dacă în originalul grecesc titlul pentru diaconesă a fost η διάκονος sau διακόνισσα, deoarece, așa cum semnalează J. Ysebaert în traducerea sa din siriatică, Rahmani traduce διακόνισσα și nu oferă nicio explicație la terminologia folosită de original⁹¹.

Poziția superioară a văduvei față de diaconesă se observă din primul text în care sunt amintite cu referire la locul lor în locașul de cult⁹².

<i>Versiunea siriatică</i>	<i>Versiunea etiopiană</i>
I.9.7. Locul preoților să fie în interiorul vălului, lângă locul de pomenire. Locul ofertei și al tezaurului să fie lângă diaconicon. Locul citirii să fie în afara altarului, dar nu departe de el. Locuința episcopului să fie aproape de locul numit atriu. De asemenea, tot acolo să fie locuința văduvelor, care sunt socotite că au întâietate la ședere. Locuința preoților și a diaconilor să fie în spatele baptisteriului. Diaconesele să rămână la ușa casei Domnului ⁹³ .	10. Locul unde stau preoții să fie în spatele unui văl spre locul memorialului. Locul primirii darurilor să fie lângă casa diaconilor. Locul citirii să fie puțin separat de altar. Locuința episcopului să fie lângă atriul bisericii, a preoților și diaconilor să fie lângă intrarea în baptisteriu, iar diaconesele să locuiască în fața porții bisericii. Să se construiască în apropierea bisericii o casă unde protodiaconul va primi străinii ⁹⁴ .

⁸⁷ *Testamentum Domini éthiopien*. Édition et traduction R. Beylot, ed. Peeters, Louvain 1984. Se pare că versiunea arabă încă nu a fost tradusă și publicată.

⁸⁸ Versiunea siriatică a fost publicată și tradusă în latină de I.E. Rahmani, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Moguntiae, Kirchheim, 1899 (cu text paralel latin); a apărut apoi o traducere în franceză de F. Nau, *La version syriaque de l'Octateuque de Clement*, care a fost reeditată de P. Cipriotti, *La version syriaque de l'Octateuque de Clement*, Giuffrè, Milano 1967.

⁸⁹ F.X. Funk, *Das Testament des Herrn and die verwandten Schriften*, Mainz 1901, 133.

⁹⁰ Cf. P. Vintilescu, *Încercări de istorie liturgică. Liturgia creștină în primele trei veacuri*, București 1930, 110.

⁹¹ J. Ysebaert, *Die Amtsterminologie*, 144.

⁹² Din cauza faptului că există diferențe între versiunea siriatică și cea etiopiană o să pun textele paralel.

⁹³ *Testamentul Domnului*, 47-49.

⁹⁴ R. Beylot, *Testamentum Domini éthiopien*, 158.

Versiunea etiopiană nu amintește locul văduvelor, în timp ce în textul siriac ele au un loc privilegiat chiar lângă episcop, înaintea preoților și diaconilor, iar diaconesele trebuie să rămână lângă ușile principale de la intrarea în biserică.

Al doilea text în care sunt amintite diaconesele se referă la locul în care stau clericii și ceilalți care îi însoțesc îndeaproape în timpul jertfei liturgice. Din nou avem un loc privilegiat pentru văduve (care aici sunt numite canonice) imediat după preoți, chiar înaintea diaconilor, iar diaconesele sunt pe ultimele locuri. Un aspect care merită evidențiat este faptul că atât văduvele cât și diaconesele stau în interiorul vâului, adică în altar, în timpul celebrării liturghiei.

<i>Versiunea siriacă</i>	<i>Versiunea etiopiană</i>
I.23.1. În timp ce episcopul aduce jertfa, perdeaua ușii să fie întinsă spre închipuirea rătăcirii vechiului popor, și s-o aducă în partea dinăuntru a perdelei, împreună cu preoții, diaconii, văduvele canonice, subdiaconii, diaconesele, lectorii și carismaticii. Primul în mijloc să sta episcopul și îndată după el să stea preoții de o parte și de cealaltă, și după preoții care sunt în partea stângă să urmeze imediat văduvele, după preoții care sunt în partea dreaptă să stea diaconul și după aceea lectorii și după ei subdiaconii și apoi diaconesele ⁹⁵ .	16. Despre ordinea la jertfă. În timpul celebrărilor vâul să fie tras. Episcopul să ofere în interior cu preoții, diaconii, văduvele monahii, subdiaconii, diaconesele, lectorii și cu carismaticii. În timpul jertfei episcopul să stea în mijlocul lor, preoții la dreapta și la stânga, văduvele în spatele lor pe partea stângă, diaconii la dreapta și lectorii în spatele lor, subdiaconii în spatele lectorilor și diaconesele după subdiaconi ⁹⁶ .

În schimb, în timpul împărtășaniei, văduvele se cuminecă împreună cu clerul, iar diaconesele cu poporul. În lista clerului, se precizează că văduvele se împărtășesc înaintea lectorilor și subdiaconilor. Un alt aspect care se observă este separarea bărbaților de femei și acela că unica persoană care stă în timpul celebrării împreună cu clericii în altar, dar care nu se împărtășește cu ei, ci cu poporul este diaconeasa.

<i>Versiunea siriacă</i>	<i>Versiunea etiopiană</i>
I.23.14. Mai întâi să se împărtășească clerul în următoarea ordine: episcopul, apoi preoții, după aceea diaconii, apoi văduvele, lectorii, subdiaconii, apoi cei care se bucură de carisme și cei botezați recent, apoi copiii. Iar poporul, în această așezare: bătrânii, tinerii necăsătoriți, apoi ceilalți. Dintre femei mai întâi diaconesele, apoi celelalte ⁹⁷ .	16. Preoții vor fi primii astfel: episcopul, preoții, diaconii, văduvele, lectorii, subdiaconii, apoi cei care au carisme, noii botezați, copiii. Poporul va urma ordinea astfel: feciorii și apoi ceilalți, diaconesele și femeile celelalte ⁹⁸ .

⁹⁵ *Testamentul Domnului*, 60-61. La nota 26 trad. N. Achimescu explică că văduvele canonice erau cele înscrise în canonul sau lista Bisericii, fiind socotite pe atunci slujitori inferiori ai Bisericii.

⁹⁶ R. Beylot, *Testamentum Domini etiopian*, 165.

⁹⁷ *Testamentul Domnului*, 72-73.

⁹⁸ R. Beylot, *Testamentum Domini etiopian*, 172.

Testamentul desemnează numărul clericilor pentru o biserică: doisprezece preoți, șapte diaconi, patru subdiaconi și lectori, trei văduve și psalmiști pentru a-i sluji pe preoți⁹⁹. Observăm că diaconesele nici măcar nu sunt amintite, ceea ce ne face să credem că autorul fie nu le acordă importanță, fie este inconsecvent în ceea ce scrie. Se vede inconsecvență și în amintirea văduvelor după subdiaconi. În alte versiuni diferă numărul văduvelor. Chiar dacă uneori este amintită după subdiacon, văduva are un statut diferit. În timp ce hirotonirea subdiaconului și a lectorului constă într-o simplă numire, în cazul văduvei, episcopul pronunță asupra ei o rugăciune asemănătoare celei de la hirotonirea diaconului și prezbiterului. Asemenea episcopului, prezbiterului și diaconului, văduva este hirotonită după ce a fost „aleasă”, termen care indică o alegere anterioară examinării. Pentru a putea fi aleasă, era necesar să fi rămas fără soț de mult timp, să fi fost cerută în căsătorie de mai multe ori și să nu fi acceptat pe motive de credință¹⁰⁰.

Avem așadar un element – criteriul alegerii – din care s-ar putea spune că hirotonirea văduvei era asemănătoare cu cea a clerului major, a episcopului, prezbiterului și diaconului. Textul însă nu precizează cine făcea alegerea. Pentru paralelismul cu episcopul, prezbiterul și diaconul se poate presupune că poporul avea un rol determinant în acest sens. După o analiză completă a capitolelor care privesc văduva, se poate spune că în responsabilitatea încredințată ei, grija sufletelor, caracteristica principală rămâne asceza, prioritate care rezultă din multele cereri și invocații din conținutul rugăciunii de hirotonire și din descrierea rugăciunilor pe care este invitată să le recite.

Expresia care indică alegerea văduvei nu este aceeași cu cea legată de alegerea episcopului, prezbiterului sau diaconului, ci corespunde cu cuvintele din 1Tim 5,9: „să fie femeia unui singur bărbat”. Există o diferență mare care rezultă din compararea textului *Testamentului* cu cel al *Tradiției apostolice* și al *DA*: Atât într-un izvor cât și în altul văduva nu are nici o funcție ministerială, rugăciunea este rolul ei principal. *Testamentul* menține aceste exigențe, mai mult, le dezvoltă, descriind ritmurile și formele rugăciunii văduvelor. În același timp adaugă responsabilitățile pastorale și rolul liturgic pe care *DA* le prevede pentru diaconese.

În ecteniile proclamate de diacon, după rugăciunile pentru episcop, prezbiteri și diaconi se spune: „Să ne rugăm pentru bătrâne, ca Domnul să asculte rugăciunile lor, să păstreze cu desăvârșire inimile lor în harul Spiritului și să le ajute în osteneala lor. Ne rugăm pentru subdiaconi, lectori și diaconese, să primească răsplătă într-o răbdare”¹⁰¹.

În timp ce pentru instituirea diaconeselor lipsesc indicații specifice, prescrierile pentru văduve ocupă patru capitole în versiunea siriacă (I 40-43), care corespund capitolelor 36-38 din textul etiopian. Îndatoririle prescrise pentru văduve arată că acestea au o responsabilitate pastorală destul de extinsă în ceea ce privește femeile: să le învețe pe catehumene, să le instruiască pe cele neștiutoare, să încurajeze pe cele care doresc să trăiască în feciorie, să se

⁹⁹ *Testamentul Domnului*, nota 49, 115. Aceasta fiind valabil pentru versiunea copto-arabă.

¹⁰⁰ *Testamentul Domnului*, 128-133. Făcând o paralelă cu alți membri ai clerului s-ar putea deduce că poporul intervenea în alegerea văduvei.

¹⁰¹ *Testamentul Domnului*, 118-119. În nota 52 Achimescu explică că bătrânele sunt așa numitele $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\iota\delta\epsilon\varsigma$ sau văduvele întâi-șezătoare *praesidentes* amintite în can. 11 de la Laodiceea.

roage cu ele, să le corecteze pe cele care duc o viață greșită, să viziteze femeile bolnave, să ungă femeile în momentul botezului și să le acopere cu un văl pentru ca nuditatea lor să nu fie văzută de episcop; să fie atente ca femeile care intră în biserică să nu fie îmbrăcate în mod provocator. Dar, ceea ce caracterizează văduva pe primul loc este idealul său de viață, rodul renunțării, rugăciunii și ascezei. În text este indicată și o funcție specială în raport cu diaconesele: „văduva să urmărească diaconeasa sau, cum spune versiunea etiopiană, să examineze diaconeasa”¹⁰².

Continuând lectura documentului se găsesc și alte funcții încredințate văduvelor: datoria de a fi atente la îmbrăcămintea femeilor în biserică și asistența în timpul botezului femeilor. „Fiecare femeie să-și acopere capul și părul. Femeile să păstreze decența în îmbrăcăminte; să nu-și împletească părul și să nu se împodobească cu pietre prețioase pentru ca tinerii care sunt în biserică să nu fie captivați, ci să se aranjeze cu modestie și înțelepciune. Altfel, să fie mustrate de văduvele care stau în față și, dacă persistă în aceeași îndrăzneală, să fie dojenite de episcop. Femeile să fie unse de văduvele care au întâietate la șederea în biserică, în timp ce prezbiterul recită rugăciunile asupra lor. Tot văduvele să le țină pe femei înlăuntrul perdelei, în timp ce episcopul spune cuvintele mărturisirii; la fel, când spune cuvintele lepădării”¹⁰³.

A. Martimort observă că în descrierea ritului botezului, autorul *Testamentului* este mai atent decât autorul *DA*, în a urma indicațiile *Tradiției apostolice*. Pasajul despre femei, inserat în mod greșit după prima ungere postbaptismală, riscă să reprezinte un obicei real, pentru că în loc de a relua *DA* conține două diferențe importante: „Pe de o parte, precauțiile cerute sunt mai stricte, pentru că intervenția unui minister feminin pentru ungere este obligatoriu și un văl trebuie să ascundă de ochii episcopului nuditatea candidatelor în timpul întrebărilor baptismale, pe de altă parte, acest minister nu este încredințat diaconeselor, ci văduvelor care au întâietate”¹⁰⁴.

Testamentul vorbește și despre diaconese, dar demnitatea lor este cu mult inferioară celei a văduvelor. Unică funcție atribuită lor este, de a duce Euharistia femeilor însărcinate care nu pot merge la biserică în ziua de Paști. Dar este singurul loc din toate documentele în care se menționează că diaconeasa poate dispune de ministerul pastoral de a purta sfânta împărtașanie. „În același fel, dacă o femeie însărcinată este bolnavă și nu poate posti în aceste două zile, să postească a doua zi, iar în prima zi să mănânce pâine și apă. Dacă nu poate merge la biserică, o diaconesă îi va duce împărtașania. Se va face cunoscut episcopului despre cei care sunt bolnavi, ca episcopul să-i viziteze dacă poate; fiindcă se aduce mare mângâiere celui bolnav, când marele preot își amintește de el, mai ales dacă este credincios”¹⁰⁵.

J. Ysebaert, care analizează doar versiunea siriacă, subliniază extraordinara îndatorire pe care *Testamentul* o încredințează diaconeselor, de unde se poate deduce că au primit o

¹⁰² R. Beylot, *Testamentum Domini etiopian*, 204.

¹⁰³ *Testamentul Domnului*, 156-157; 170-171.

¹⁰⁴ A.G. Martimort, *Les diaconesses*, 44.

¹⁰⁵ *Testamentul Domnului*, 184-185.

hirotonire diaconală: „Faptul de a duce împărtășania în anumite condiții, lucru rezervat episcopilor, prezbiterilor și diaconilor, arată că au primit efectiv o hirotonire diaconală”¹⁰⁶.

Concluzii

Din documentele prezentate rezultă că funcțiile diaconeselor sunt mai mult sau mai puțin extinse, după epoci și regiuni. Funcțiile lor încep de la cateheza pre și post baptismală a femeilor mature, ungerea cu ulei pe tot corpul înainte de botez, primirea neofitelor după botez pentru completarea instruirii, apoi grija spirituală și ajutorul fizic pentru femeile bolnave; ungerea și pregătirea defunctei pentru înmormântare. În adunarea eclezială: păzirea ușilor bisericii, supravegherea ordinii în adunările liturgice, îngrijirea locului de cult, rugăciunea pentru Biserică, conducerea rugăciunii liturgice și proclamarea evangheliei în mănăstiri, în absența preotului sau diaconului; distribuirea împărtășaniei la femeile însărcinate și bolnave în special de Paști, a surorilor din mănăstiri (pentru cele care erau diaconese în mănăstiri), împlinirea altor slujiri încredințate de episcop.

În anumite biserici, plecând de la *DA* și de la *CA*, adică de la începutul sec. al III-lea, diaconatul este conferit femeilor printr-un rit liturgic, care în Orient folosește formula „Harul divin” – considerată esențială pentru episcopat, prezbiterat și diaconatul bărbaților – impunerea mâinilor și o rugăciune de epicleză care evocă modele biblice din Vechiul și Noul Testament, mai ales profetesele, apoi invocă coborârea Spiritului Sfânt asupra celei alese pentru a putea împlini cu demnitate slujirea sa. Ca semn exterior îi este înmânat orarul (*orarion*) diaconal, iar la Constantinopol și potirul cu sângele lui Cristos.

Faptul că modelele evocate sunt diferite față de diaconatul bărbaților și că aspectul „impurității” sexuale (moștenire din iudaism) și poate o anumită neîncredere în capacitatea femeii de a împlini slujirile masculine nu-i împiedică pe unii să considere diaconatul feminin egal cu cel masculin, deși se poate spune că nu era egal din punct de vedere al rolurilor, ci doar în formula ritului de hirotonire. În decursul istoriei, rolul diaconilor nu a suferit variații prea multe și profunde, trecând de la cateheza și vestirea itinerantă a Evangheliei la importante funcții administrative în Biserica locală, la delicate îndatoriri diplomatice în serviciul episcopului și al Bisericii și, în sfârșit, pentru aproape un mileniu, la citirea cântată a evangheliei în liturghiile solemne și împărtășirea credincioșilor ca ministru extraordinar. Chiar dacă pare anacronic de a aplica categoriile de sacramentalitate proprii teologiei latine, plecând de la teologia scolastică, la epocile anterioare și la culturi diferite, nimic nu arată în rituri și în rugăciunile de hirotonire, cel puțin a anumitor Biserici, o perspectivă teologică diferită asupra diaconatului conferit femeilor.

Prescurtări bibliografice

CA	Constituțiile apostolice
COD	Concilium oecumenicorum decreta
DA	Didascalia apostolorum
CSCO.SS	Corpus scriptorum christianorum orientalium scriptores syri
JACE	Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband
MD	La Maison-Dieu
MSR	Mélanges de science religieuse

¹⁰⁶ J. Ysebaert, *Die Amtsterminologie*, 144.

OCA	Orientalia christiana analecta
OCP	Orientalia christiana periodica
PISO	Pontificium Institutum studiorum orientalium
SC	Sources chrétiennes
SSAC	Sussidi allo studio delle antichità cristiane
TUGAL	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur

Bibliografie

- Alberigo, G., *Les conciles oecuméniques, t. III: Les Décrets*, Paris 1994.
- Basile, *Lettres*, I – II, ed. Y. Courtonne, Les Belles Lettres, Paris 1961.
- Botte, B., Les plus anciennes collections canoniques în *Orient Syrien* 4 (1960).
- Braņiște, E., L'assemblée liturgique décrite dans les „Constitutions Apostoliques” et les différentes fonctions dans son cadre, în *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée. Conférences Saint-Serge XXIII semaine d'études liturgiques*, Paris 1976.
- Cattaneo, E., *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline, Milano 1997.
- Cola, S., *San Girolamo, Le lettere I*, Città Nuova, Roma 1962.
- Concilium oecumenicorum decreta, a cura di G. Alberigo, Dehoniane, Bologna 1991.
- Daniélou, J., Le ministère de femmes, în *La Maison-Dieu* 61, 1960.
- Didascalia apostolorum, ed. R.H. Connoly, ed., The syriac version translated and accompanied by the Verona latin fragments, Clarendon Press, Oxford 1929.
- The Didascalia apostolorum in Syriac*, ed. trad. A. Vööbus, CSCO.SS, I 401,402; II, 407,408, Louvain 1979.
- Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 vol., ed. F.X. Funk, Paderborn 1905
- Didascaliae apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditionis apostolicae versiones latinae, TUGAL 75, trad. E. Tidner, Akademie Verlag, Berlin 1963.
- Faivre, A., *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne*, Editions du Cerf, Paris 1992.
- Idem*, Naissance d'une hiérarchie, în *Théologie historique* (40)1977.
- Fitzgerald, K.K., *Women Deacons in the Orthodox Church*, Brookline 1998.
- Frohnhofen, H., Diaconesse nella Chiesa primitiva, în *Humanitas* 41, 1986.
- Funk, F.X., *Das Testament des Herrn and die verwandten Schriften*, Mainz 1901.
- Gain, B., *L'Église de Cappadoce au 4^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, OCA 225, PISO, Roma 1985.
- Gemmiti, D., *La donna nella chiesa. Donne e ministeri nella Chiesa dell'Oriente cristiano*, Simone, Napoli 2004.
- Gryson, R., *Il ministero della donna nella Chiesa antica*, Città Nuova, Roma 1974.
- Idem*, L'ordination des diaconesses d'après les Constitutions apostoliques, în *MSR* 31 (1974)
- Hourcade, J., *Les Diaconesses dans l'Eglise d'hier... et de demain?*, Saint-Augustin, Saint Maurice 2001.
- Hünerman, P., Conclusions regarding the female diaconate, *Theological Studies*, 36 (1975).

Ignace d'Antiochie, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, texte grec, trad. et notes de P. Th. Camelot, Editions du Cerf SC 10, Paris 1969.

Lafontaine, P.H., *Les conditions positives de l'ascension aux ordres dans la première législation ecclésiastique (300-492)*, Ottawa 1963.

Martimort, A.G., *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982.

Idem., À-propos des ministères féminins dans l'Église, în *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 74 (1973).

Les Constitutions apostoliques, Metzger, M., ed., I, SC 320 ; II, SC 329 ; III SC 336, Editions du Cerf, Paris 1985.

Schermann, Th., *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgie und kirchliche Überlieferung, I: Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts*, Fr. Schönigh, Paderborn 1914.

Scimmi, M., *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo. Problemi di metodo*, Glossa, Milano 2004.

Sfintele femei ale Orientului sirian, Sophia, București 2005.

Sorci, P., Diaconato ed altri ministeri liturgici della donna în *La donna nel pensiero cristiano antico*, a cura di Umberto Mattioli, Marietti, Genova 1992.

Sozoméne, *Histoire ecclésiastique. Livres III-IV*, ed. G. Sabbah – A.J. Festugière, SC 418, Editions du Cerf, Paris 1996.

Spada, D. – Salachas, D., *Costituzioni dei santi Apostoli per mano di Clemente*, Urbaniana, Roma 2001.

Syriac and arabic documents regarding legislation relative to Syrian ascetism, text siriac și trad. engleză de A. Vööbus, Stockholm 1960 .

Testamentum Domini *éthiopian*, ed. et trad. Beylot, R., Peeters, Louvain 1984.

Testamentum Domini nostri Jesu Christi, trad. I.E. Rahmani, Moguntiae, Kirchheim, 1899.

Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos. ed. bilingvă, trad. N. Achimescu, Polirom, Iași 1996.

Vagaggini, C., L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina, in *OCP* 40 (1974).

Vintilescu, P., *Încercări de istorie liturgică. Liturghia creștină în primele trei veacuri*, București 1930.

Vogel, C., L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident, în *La Maison-Dieu* 102 (1970).

Ward, B., *Donne del deserto*, Qiqajon, Bose 1993.

Ysebaert, J., *Die Amtsterminologie im Neuem Testament und in der alten Kirche*, Eureia, Breda 1994.

I DISCORSI DEL SANTO PADRE GIOVANNI PAOLO II NELLE UNIVERSITÀ DEL MONDO

CLAUDIA-MARIA UDRESCU

REZUMAT. Discursurile sfântului părinte Ioan Paul al II-lea în universitățile lumii. Sfântul părinte papa Ioan Paul al II-lea a dedicat mare parte din pontificatul său întâlnirilor cu tinerii, adresându-se reprezentanților diferitelor universități din lumea întreagă sau vizitând direct universitățile pentru a duce mesajul său dedicat în special generației tinere. În acest articol am parcurs teme din câteva din discursurile sfântului părinte elaborate cu ocazia acestor întâlniri, în care este reamintită vocația profesorilor, misiunea universității, datorile pe care tinerii studenți le au în fața propriului viitor, valorile pe care tinerii trebuie să le cultive în viața academică. Ioan Paul al II-lea, dincolo de misiunea pontificală, a vorbit în numele experienței personale, de profesor-maestru în universitățile poloneze. Univers fără limite, universitatea trebuie să formeze și să educe pe cei care o frecventează. Mari teme precum adevărul, prietenia, sensul vieții sau iubirea, alături de menirea universității transpar din mesajul dăruit lumii de sfântul părinte în aceste discursuri *din* universitate și *despre* universitate. „Cuvintele «catolicitate» și «universitate» sună aproape sinonim. Nici Biserica și nici universitatea nu admit granițe” a spus în diverse ocazii papa Ioan Paul al II-lea. Despre universitate afirma: „într-adevăr, universitatea nu poate avea ca finalitate numai dobândirea cunoașterii. Ea are o vocație esențialmente educativă care, prin căutarea dezinteresată a adevărului, țintește spre edificarea armonioasă a personalității și se împlinește întru respectarea ordinii care guvernează organizarea intrinsecă a cunoștințelor”. Dascălilor le zicea: „Să aveți pasiune pentru această slujire educativă a voastră. Misiunea intelectuală se împărtășește întrucâtva din preoție, dacă orice studiu și orice învățatură înseamnă căutare, cucerire și transmitere a adevărului și *se omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*. Să aveți imprimată în voi arta vieții: faceți-vă iubiți înainte de toate!” Iar tinerilor le spunea: „Eu cred în tineri, eu cred în voi, am încredere în prospețimea voastră, în generozitatea voastră, în setea voastră de bine. Voi, viitorul lumii, sunteți și viitorul Bisericii, sunteți speranța noastră a tuturor.”

1. Il perchè della scelta dei discorsi di Giovanni Paolo II

„Le parole «cattolicità» e «università» suonano quasi come sinonimi. Né la Chiesa né l'università ammettono confini” affermava in varie occasioni Giovanni Paolo II.

Durante il suo ponteficio, il santo padre Giovanni Paolo II ha concentrato l'attenzione sui giovani del mondo, cattolici o no, iniziando le Giornate mondiale della gioventù, oppure andando in pellegrinaggio in tantissime università del mondo, cattoliche o laiche, per portare il suo messaggio di audacia e di speranza ai professori e universitari che incontrava in questa occasione. Una Parola di saggezza indirizzata a coloro che hanno la responsabilità della formazione dei giovani che rappresentano la speranza della Chiesa nell'opera dell'evangelizzazione. La parola del santo padre è tanto più importante quanto ai nostri giorni

viviamo le trasformazioni della vita privata e viviamo soprattutto in un mondo pieno d'inquietudine, in un mondo che sta perdendo la speranza.

Possiamo parlare del suo ponteficato come di una sorte di *peregrinatio academica*, nel senso di andare a portare la luce del messaggio cristiano nel mondo. Lo ricorda nei discorsi durante le varie università, e si ricorda soprattutto i momenti di appartenenza al mondo accademico, quando, nel 1953 teneva all'Università Jagellonica un corso di etica sociale, oppure nel 1954 quando inizia l'attività didattica alla facoltà di filosofia dell'Università cattolica di Lublino, insegnando corsi come „Atto ed esperienza morale”, „Bontà e valore”, „Norma e felicità”, „Teologia e metodologia dell'etica”¹.

Ha privilegiato perciò lo spazio universitario, perchè l'università, oltre la sua funzione di ricerca che contribuisca allo sviluppo delle conoscenze umane, ha la missione, inseparabile dalla prima, di aiutare gli studenti a sviluppare se stessi, in piena onestà e moralità, come lo testimonia ad un incontro con i docenti e studenti dell'Università di Ancona, nel 1984. Allo stesso tempo „l'università è *sede di incontro* tra persone di diverse generazioni, che danno «naturalmente» vita a un confronto e a un dialogo, in cui ciascuno può e deve dare il proprio contributo. Dirò anzi che essa è *sede privilegiata di incontro*, in quanto, oltre alle finalità istituzionali della ricerca scientifica e dell'attività didattica, deve contribuire alla crescita o maturazione del giovane, orientandone il futuro e l'inserimento nella società”².

L'università rappresenta anche luogo di incontro tra fede e cultura, una fede che aiuta l'uomo a sottrarsi all'ideologia del consumismo, che altera quasi sempre la capacità di pensiero e di azione della persona umana. L'università è sinonima di libertà, in quanto la ricerca libera contribuisce al risolvere dei problemi attuali della società. Ma non solo, l'università è da sempre luogo di confronto tra varie culture, in cui il dialogo tra queste diventa possibile se riesce ad abituare gli studenti allo spirito critico.

Il docente deve studiare, guidare, formare e assistere quegli che studiano nella loro crescita come uomini, all'esempio di Carlo Borromeo, ai tempi lontani studente all'università di Pavia, che ha favorito la cultura e la formazione dei giovani. „Studiosi e cultori del uomo, che è immagine vivente di Dio” i docenti vegliano al futuro degli uomini, un futuro più umano e sereno.

Non in ultimo luogo, la responsabilità tocca agli studenti. Da loro è attesa una „risposta personale” per contribuire alla grande missione dell'università, vivendo in un mondo in cui il sapere generale va di passo con singole discipline, l'apprendimento e la ricerca.

I grandi temi dei discorsi

Le università cattoliche rappresentano un punto importante nei discorsi. Secondo Giovanni Paolo II un'università cattolica deve offrire una cultura integrale, che comprenda la

¹ George Weigel, *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II*, protagonista del secolo, Oscar Mondadori 2001, p. 152.

² Giovanni Paolo II, Discorso ai professori e agli alunni dell'Università di Pavia, il 3 novembre 1984, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1984/november/documents/hf_jp-ii_spe_19841103_universita-pavia_it.html

persona umana nella sua totalità, avendo come valori l'intelligenza, la volontà, la coscienza, la fraternità, una cultura e un'insegnamento che si aprono alla comunità e alla società di cui facciamo parte. Alla formazione scientifica si aggiungono la formazione morale, cristiana, creando un'armonia tra „fede e ragione, tra fede e cultura, tra fede e vita”³. La responsabilità appartiene al docente, che trasmette le conoscenze e allo stesso tempo educa ed è testimone di una vita cristiana autentica. L'insegnamento dunque esige la partecipazione di tutti in libertà e in modo coscente per condurre alla formazione dei giovani. Il periodo di formazione nello spazio universitario è mirato a offrire un senso alla vita professionale e sociale per il futuro dei giovani, per renderli capaci di fare delle scelte che possano testimoniare la presenza di Gesù Cristo nelle loro vite. Ritornando al ruolo del docente, questo è paragonato a un *maestro*: „Egli non trasmette il sapere come se fosse un oggetto d'uso e consumo; ma stabilisce anzitutto una relazione sapienziale, che, anche quando non può giungere, per il numero troppo elevato degli studenti, all'incontro personale, si fa parola di vita prima ancora che trasmissione di nozioni. *Il Docente istruisce* nel significato originario del termine, offre cioè un apporto sostanziale alla strutturazione della personalità; egli *educa*, secondo l'antica immagine socratica, aiutando a scoprire e ad attivare le capacità e i doni di ciascuno; egli *forma*, secondo la comprensione umanistica, che non restringe questo termine alla pur necessaria acquisizione di competenze professionali, ma le inquadra in una costruzione solida e in una correlazione trasparente di significati di vita. All'insegnamento siete stati chiamati. E' una *vocazione*, una vocazione cristiana. A volte essa è sentita come proprio progetto fin dalla più giovane età; a volte si svela attraverso gli accadimenti, apparentemente casuali, ma in realtà provvidenziali, che segnano la biografia di ciascuno. Lì, sulla cattedra, Dio vi ha chiamato per nome, a un servizio insostituibile alla verità dell'uomo”⁴.

L'università cattolica ha una missione ancora più grande: „è precisamente il ruolo dell'università cattolica di superare tanto la semplice organizzazione pragmatica degli insegnamenti, quanto un pluralismo etico o intellettuale senza assoluto: questo infatti finirebbe col rendere insipido il sale dello spirito, e ad inghiottire l'umanità stessa dell'uomo in uno scipito meccanismo di adattamento sociale, privato di reale profondità e sprovvisto di questa ampiezza illimitata che nel medesimo tempo è l'essenza e l'onore dello spirito umano, creato a immagine di Dio”⁵.

La verità, associata alla missione delle università, è un altro tema caro al Santo Padre. Come esseri umani, viviamo con l'esigenza di essere sempre e in ogni azione fedeli alla Verità, la Verità di che ci libera dalle ideologie e dalle violenze del mondo contemporaneo e

³ Giovanni Paolo II, Discorso agli universitari cattolici nella spianata del santuario di Guadalupe, il 31 gennaio 1979, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790131_messico-guadalupe-univ-catt_it.html

⁴ Giovanni Paolo II, Messaggio del santo padre ai partecipanti al VI Incontro nazionale dei docenti universitari cattolici, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/october/documents/hf_jp-ii_spe_20011005_docenti-cattolici_it.html

⁵ Giovanni Paolo II, Discorso durante la visita alla comunità accademica di Lovania Nuova, il 21 maggio 1985, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/may/documents/hf_jp-ii_spe_19850521_comunita-accademica-lovanio_it.html

ci chiede di offrire la nostra attenzione alla persona umana. A questa fine, l'università cattolica per vocazione ed esigenza è aperta alla verità, a tutta la verità, tanto necessaria al futuro e alla dignità degli uomini: „perché questa verità è una montagna affascinante: la sua cima si immerge nella nube luminosa del mistero di Dio, di cui l'invisibile si è reso visibile ai nostri occhi nel Verbo incarnato; in lui si manifestano alla nostra intelligenza illuminata dalla fede, nella stessa persona fatta carne, la verità di Dio e la verità dell'uomo”⁶. E il santo padre aggiunge „solamente nella verità l'uomo può essere libero. Così si può apprezzare pienamente il ruolo delle Università, che vivono per la verità, che fanno vivere gli altri per la verità e che così fanno vivere tutti per la libertà. Per un uso proprio, degno della libertà. È questo che ci porta verso il bene, è questo che ci porta verso una piena destinazione dell'essere umano”⁷.

Un'altro tema presente nei molti discorsi di Giovanni Paolo II è quella dell'*amicizia*, una parola che ha portato nel Filippine all'occasione del incontro con i studenti dell'Università di Santo Tomaso, nel 18 febbraio 1981. Amicizia significa „amore sincero, un amore scambievole che desidera ogni bene per l'altra persona, un amore che genera unione e felicità”⁸, e, così come Gesù Cristo ha dato la sua amicizia ai suoi discepoli, il santo padre vive in amicizia con i giovani del mondo intero e porta per loro la Parola. E' proprio per questa amicizia che Gesù ha svelato la triplice missione che i giovani hanno nel mondo, ripresa anche in *Gravissimum educationis*: una missione in tanto che „adulti pienamente maturi, servitori della società e rappresentanti del Vangelo”⁹. Come accennava anche Pio XII, i giovani sono responsabili della direzione della società di domani, della comunità e questa responsabilità sorge dalla chiamata di Gesù Cristo di essere seguito e, a questa fine, l'università si trova in mezzo alla società, perchè l'università dall'inizio significava *communitas docenti* e studenti. Durante la vita universitaria, gli studenti sono chiamati allo studio, ma anche alla generosità, perseveranza e abnegazione, per raggiungere lo scopo finale, ossia arrivare alla Verità: „L'assimilazione della verità è condizionata dalla cultura circostante. Innanzi tutto dovete personalmente fare un esame critico e cercare di formare una sintesi organica. Solamente così uno studente universitario sarà in grado di portare il suo contributo attraverso il servizio qualificato, impegnativo e creativo che la società si aspetta da lui o da lei”¹⁰. Lo stesso per i docenti che hanno la missione e la vocazione di fare aprire al mondo le

⁶ Giovanni Paolo II, Discorso durante la visita alla comunità accademica di Lovania Nuova, il 21 maggio 1985, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/may/documents/hf_jp-ii_spe_19850521_comunita-accademica-lovanio_it.html

⁷ Giovanni Paolo II, All'università di Perugia, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861026_univ-perugia_it.html

⁸ Giovanni Paolo II, Discorso del Santo Padre agli studenti dell'università di Santo Tomaso, 18 febbraio 1981, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1981/february/documents/hf_jp-ii_spe_19810218_manila-universitari_it.html

⁹ *Ibidem*

¹⁰ *Ibidem*

frontiere della cultura, e di diffondere le conquiste della ricerca, un „compito difficile ma splendido”¹¹.

Il *significato della vita*, del destino rappresenta un altro tema presente in molti discorsi del santo padre, soprattutto in un mondo sempre in cambiamento sociale, politico o tecnologico. Per poter compiere questo destino di cui i giovani sono responsabili, loro devono considerare la vita e la natura nella loro totalità, aprendosi all'altro, un altro bisognoso, povero, infelice, malato, dell'altro che si trova in difficoltà: „aiutando gli altri che sono nel bisogno voi diventate per essi una fonte ed un segno di speranza. Nel contempo la noia, lo scoraggiamento e anche la disperazione possono essere allontanate dalla forza della speranza che si sprigiona dagli altri. Questa è la missione della gioventù di oggi: far fronte insieme alle sfide della vita, sentirsi responsabili l'un dell'altro e rimanere uniti nello sforzo per raggiungere gli scopi della vita così come gli scalatori sono impazienti di raggiungere la vetta della montagna”¹².

La speranza accompagna questa missione dei giovani, una speranza nel domani, nelle loro forze, speranza che è sinonima al valore che si dovrebbe dare alla propria vita.

Ed è proprio a questo punto che possiamo introdurre un altro tema molto caro al santo padre, l'*amore*, un amore che nasce non dal sentimento, ma dal „io” spirituale di ognuno di noi e dalla nostra volontà. Nell'amore ci lasciamo guidare dal proprio e vero bene e anche dai nostri sentimenti. Un amore così grande si educa con molta pazienza e perseveranza, come ci è stato insegnato dal Vangelo, seguendo l'esempio di Gesù. Solo restare uniti in questo amore si può guardare con speranza verso il futuro. Aprendo il cuore a questo amore, l'amore di Dio, riceviamo anche i doni dello Spirito Santo, la gioia, la libertà e la carità, come il santo padre avverte durante l'incontro del Belgio, con la comunità universitaria di Lovanio, nel 1985. Ognuno di noi dobbiamo rispondere a questo amore seguendo le nostre possibilità, seguendo le nostre capacità o i nostri limiti: „amare veramente e pienamente sa soltanto colui che è capace di «possedere» la sua anima, possedere se stesso: possedere per diventare «dono per gli altri». Tutto ciò ci insegna Cristo non solo con la sua parola, ma anche con il suo esempio”¹³.

Oltre la Chiesa, tocca a l'Università di avere questo compito quasi pedagogico, di „rendere l'uomo capace di volere e di amare”, ossia di essere al servizio della persona umana. Amare significa anche amarsi se stessi, come misura dell'amore per gli altri, come ci insegna il Vangelo. „Chi non rispetta gli altri, non rispetta, di fatto, nemmeno se stesso come uomo. Non ama il proprio vero bene chi non ama gli altri come *se stesso*”¹⁴.

¹¹ Giovanni Paolo II, Discorso agli intellettuali e agli artisti coreani nel Auditorio dell'Università cattolica Sogang, Seul, il 5 maggio 1984, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1984/may/documents/hf_jp-ii_spe_19840505_intellettuali-seoul_it.html

¹² Giovanni Paolo II, Discorso al incontro con i giovani, a Budokan, Giappone, il 24 febbraio 1981, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1981/february/documents/hf_jp-ii_spe_19810224_giappone-tokyo-giovani_it.html

¹³ *Ibidem*

¹⁴ Incontro con il mondo della cultura nell'Università di Sassari, nel 1985 http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/october/documents/hf_jp-ii_spe_19851019_visita-universita-sassari_it.html

Ci sembra importante insistere sulla missione dell'università, così come lo fa il santo padre ad ogni occasione d'incontro con gli universitari. Non è a caso che le sue visite si sono concentrate sull'incontro con giovani, studenti, professori, rappresentanti del mondo della cultura, un mondo a cui Giovanni Paolo II ha donato il suo messaggio che riguarda l'università, intesa come *Universitas docentium et discentium* oppure *Universitas studiorum*, come veniva chiamata nel Medioevo. „L'università, per sua natura, rappresenta ed è questo progetto di fondamentale ricerca della verità, che tutti attrae e sovrasta e che tende ad armonizzare i particolari aspetti delle varie specializzazioni”. Questa ricerca della verità è un'avventura, e siamo chiamati a viverla in umiltà: „umiltà nella ricerca sincera della verità: umiltà nella accoglierla; umiltà nel trasmetterla agli altri”¹⁵. Come il re Salomone, che afferma nel Libro della Sapienza „senza frode imparai e senza invidia io dono, non nascondo le sue ricchezze”, i professori devono trasmettere la loro sapienza, le loro conoscenze agli studenti in tutta umiltà. Quest' umiltà non è altro che „limpida e rasserenante autocoscienza della propria pochezza, del proprio limite, della propria contingenza e creaturalità nei confronti dell'Eterno, dell'Onnisciente”, come affermato durante l'incontro dell'Università di Perugia, nel 1986.

In mezzo alla comunità universitaria di Ca' Foscari, a Venezia, il Santo Padre ricorda che le funzioni dell'Università sono la ricerca scientifica e l'insegnamento, per diffondere il risultati della ricerca e per contribuire allo sviluppo della persona umana, alla sua formazione: „Perché la vita dell'università diventi un'esperienza significativa del compito che l'Università stessa è chiamata a svolgere, occorre che ricerca e insegnamento trovino stimolo reciproco in un rapporto umano comunitario tra docenti e studenti. La Chiesa guarda all'esperienza universitaria sotto il profilo del suo contributo alla *formazione integrale della persona*: pur nel pieno rispetto dell'autonomia della scienza e delle sue leggi intrinseche, questo fine può essere perseguito solo se la ricerca e l'insegnamento si svolgono in modo tale da avere sempre come punto di riferimento la crescita dei grandi valori i quali, nella misura in cui sono autentici, sono anche in potenziale sintonia col messaggio cristiano. Se nei docenti e negli studenti vi è la viva coscienza di questa finalità, la loro vita all'interno dell'Università non potrà non orientarsi verso l'attuazione di una *comunità solidale*, fondata su di un fecondo rapporto umano tra maestri e allievi. Non a caso la Chiesa ha sempre guardato e guarda all'università come a una comunità di *persone*, riconoscendo in essa non solo l'oggetto della sua sollecitudine pastorale, ma anche il soggetto di idee, prospettive, proposte, meritevoli di attenta considerazione”¹⁶. L'uomo – di maggior importanza nella pastorale di Giovanni Paolo II e scopo finale della missione universitaria – è colui che unisce Università e Chiesa, l'uomo come immagine di Dio.

L'università deve ricoprire una dimensione umanistica, nel senso di approfondire le conoscenze, di trasmetterle in modo giusto e di adempiere la sua missione educativa. „Nella formazione universitaria, la *caritas intellectualis* stabilisce, inoltre, rapporti interpersonali significativi che offrono a ciascuno la possibilità di esprimere in pienezza la propria

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ Giovanni Paolo II, Il Santo Padre a Ca'Foscari, Venezia, 1985, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/june/documents/hf_jp-ii_spe_19850617_comunita-universitaria_it.html

irrepetibile identità e di porre al servizio di tale obiettivo gli strumenti per l'esercizio della professione"¹⁷. È proprio questa dimensione umanistica che si trova all'incrocio tra dinamiche del sapere e parola del Vangelo, come lo spiega Giovanni Paolo II durante l'incontro con i responsabili della pastorale universitaria delle conferenze episcopali, nel 1999. Di conseguenza, la cultura deve essere a misura della persona umana, superando la tentazione del pragmatismo e evitando di perdersi nell'erudizione, che spesso non aiutano cercare o trovare un senso alla propria vita. Una cultura senza verità, avverte Giovanni Paolo II rappresenta un rischio per la libertà, potendo diventare effimera, o strumento della violenza dei più forti.

„Infatti, l'università non può essere soltanto finalizzata all'apprendimento del sapere. Essa possiede una vocazione essenzialmente educativa che, attraverso la ricerca disinteressata della verità, mira all'edificazione armoniosa della personalità, e si realizza nel rispetto dell'ordine che presiede all'organizzazione intrinseca delle conoscenze"¹⁸. All'occasione dell'incontro alla LUMSA, il Santo Padre cita Luigia Tincani, per quanto riguarda la missione degli insegnanti: „Abbiate la passione di questo vostro ministero educativo. La missione intellettuale partecipa un poco del sacerdozio, se ogni studio e ogni insegnamento è ricerca, conquista e trasmissione di verità e *se omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*. Abbiate impressa in voi l'arte della vita: fatevi anzitutto amare!" L'università significa allo stesso libertà, libertà nel trovare delle risposte ai problemi della società, di offrire questo servizio al mondo, e, di conseguenza, di impegnarsi alla crescita dell'uomo.

Conclusioni

I discorsi del santo padre si riferiscono quasi senza eccezione ai giovani, ai quali regala sempre delle parole molto semplici ma piene di senso, del senso della vita. È il caso dell'incontro con i giovani a Kazakhstan, occasione in cui ricorda ad ogni giovane: „Ecco, tu sei un pensiero di Dio, sei un battito del cuore di Dio. Affermare questo, significa dire che tu hai un valore infinito, che tu conti per Dio nella tua individualità insostituibile"¹⁹. I giovani, riconoscendo che non sono padroni di loro stessi, si aprono all'amore verso Colui che gli ha creati e gli rende liberi e dignitosi. Aprendo la loro vita a Dio, loro imparano a ascoltare la Sua voce e a non avere paura del sacrificio, a scoprire la verità su loro stessi. Il santo padre parla proprio dalla sua esperienza di studente, che si ricorda sempre con emozione e pensa che questo periodo di formazione, che è la vita nell'università deve essere attraversato dalla saggezza. „Sappiate essere «saggi», sappiate cioè acquistare la vera sapienza, per approfittare pienamente di questo periodo tanto bello. È dalla maniera con cui oggi vivete questa stagione

¹⁷ Giovanni Paolo II, Incontro alla LUISS, Libera Università Internazionale di Studi Sociali, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1998/november/documents/hf_jp-ii_spe_19981117_luiss_it.html

¹⁸ Giovanni Paolo II, Discorso ai docenti e agli studenti della libera università Maria Santissima Assunta (Lumsa), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1999/october/documents/hf_jp-ii_spe_29101999_lumsa_it.html

¹⁹ Giovanni Paolo II, Visite pastorale au Kazakhstan. Rencontre avec les jeunes, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010923_kazakhstan-astana-youth_fr.html

culturale e spirituale che dipenderà, in gran parte, il vostro avvenire”²⁰. È un problema di scelta personale e di risposta personale e anche questo si impara nell’università. Il santo padre ha insistito molto sulla missione dei giovani, avvenire dell’umanità, che devono non arrendersi, ma agire per cambiare qualcosa. Durante l’incontro con gli studenti della diocesi di Aversa, nel 1984, Giovanni Paolo II confessa: „io credo in giovani, io credo in voi, ho fiducia nella vostra freschezza, nella vostra generosità, nella vostra ansia di bene. Voi, avvenire del mondo, siete anche l’avvenire della Chiesa, siete la speranza di tutti noi!”²¹ Purchè questo non rimanga un bel sogno, i giovani sono chiamati a non essere indifferenti. Questo include il fatto che devono compiere i doveri scolastici e fare attenzione ogni giorno ai valori quali amicizia, solidarietà, onestà, rispetto, discernimento e di scegliere con attenzione una professione valida.

E forse l’ultima parola del santo padre, pelegrino di fede e di speranza come si dichiarava all’arrivo a Bucarest nel lontano 1999, è questa: „Sono venuto qui per incoraggiarvi”!

Bibliografia

Giovanni Paolo II, Agli studenti di Aversa, 29 marzo 1984, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1984/march/documents/hf_jp-ii_spe_19840329_pellegrinaggio-studentesco_it.html

Giovanni Paolo II, All’università di Perugia, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861026_univ-perugia_it.html

Giovanni Paolo II, Discorso agli universitari cattolici nella spianata del santuario di Guadalupe, il 31 gennaio 1979, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790131_messico-guadalupe-univ-catt_it.html

Giovanni Paolo II, Discorso agli studenti dell’università di Santo Tomas, 18 febbraio 1981, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1981/february/documents/hf_jp-ii_spe_19810218_manila-universitari_it.html

Giovanni Paolo II, Discorso agli intellettuali e agli artisti coreani nel Auditorio dell’Università cattolica Sogang, Seul, il 5 maggio 1984, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1984/may/documents/hf_jp-ii_spe_19840505_intellettuali-seoul_it.html

Giovanni Paolo II, Discorso ai docenti e agli studenti della libera università Maria Santissima Assunta (Lumsa), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1999/october/documents/hf_jp-ii_spe_29101999_lumsa_it.html

Giovanni Paolo II, Discorso ai professori e agli alunni dell’Università di Pavia, il 3 novembre 1984, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1984/november/documents/hf_jp-ii_spe_19841103_universita-pavia_it.html

Giovanni Paolo II, Discorso al incontro con i giovani, a Budokan, Giappone, il 24 febbraio 1981, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1981/february/documents/hf_jp-ii_spe_19810224_giappone-tokyo-giovani_it.html

²⁰ Giovanni Paolo II, Agli studenti di Aversa, 29 marzo 1984, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1984/march/documents/hf_jp-ii_spe_19840329_pellegrinaggio-studentesco_it.html

²¹ *Ibidem*

I DISCORSI DEL SANTO PADRE GIOVANNI PAOLO II
NELLE UNIVERSITÀ DEL MONDO

Giovanni Paolo II, Discorso durante la visita alla comunità accademica di Lovania Nuova, il 21 maggio 1985, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/may/documents/hf_jp-ii_spe_19850521_comunita-accademica-lovanio_it.html

Giovanni Paolo II, Il Santo Padre a Ca'Foscari, Venezia, 1985, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/june/documents/hf_jp-ii_spe_19850617_comunita-universitaria_it.html

Giovanni Paolo II, Incontro alla LUISS, Libera Università Internazionale di Studi Sociali, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1998/november/documents/hf_jp-ii_spe_19981117_luiss_it.html

Giovanni Paolo II, Incontro con il mondo della cultura nell'Università di Sassari, nel 1985 http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/october/documents/hf_jp-ii_spe_19851019_visita-universita-sassari_it.html

Giovanni Paolo II, Messaggio del santo padre ai partecipanti al VI Incontro nazionale dei docenti universitari cattolici, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/october/documents/hf_jp-ii_spe_20011005_docenti-cattolici_it.html

Giovanni Paolo II, Visite pastorale au Kazakhstan. Rencontre avec les jeunes, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010923_kazakhstan-astana-youth_fr.html

Weigel, George, *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II, protagonista del secolo*, Oscar Mondadori 2001

CARDINALS AND EVOLUTIONISM

ROBERT LAZU

REZUMAT. Cardinalii și evoluționismul. Una dintre polemicile cele mai semnificative ale ultimilor ani este aceea dintre susținătorii neo-darwinismului și reprezentanții diferitelor comunități creștine. Din partea Bisericii Catolice, două din vocile notabile care s-au făcut auzite sunt cele ale Cardinalilor Avery Dulles S.J., de la Fordham University (New York), și Christoph Schönborn, Arhiepiscopul Vienei. Articolul „Cardinalii și evoluționismul” rezumă criticile aduse de acești distinși teologi doctrinei neodarwiniste, focalizând intervențiile lor din reviste notorii precum New York Times și First Things. De asemenea, este prezentată lucrarea Cardinalului Schönborn *Chance or purpose?* apărută în cursul anului trecut (2007).

Theology in *The New York Times*

In the context of the debates caused by the „Intelligent Design” movement, an important catholic contribution was made when Cardinal Christoph Schönborn published an article entitled „Finding Design in Nature”¹ in the The New York Times issue of July 7th 2005. His Eminence’s essay had an explosive effect, in accordance to the author’s confessed wish „to awaken Catholics from their dogmatic slumber about positivism in general and evolutionism in particular”². If in the view of certain Catholics the Darwinist doctrine does not seem to contradict Christian faith, Schönborn proved that the situation is not that simple.

In the first part of his essay in The New York Times, the Cardinal discussed the statements of the two pontiffs – John Paul II and Benedict XVI – that appear to favor Darwinism. In a letter from 1996, Pope John Paul II stated that the concept of evolution could be „more than just a hypothesis”. Assuming this qualification, the media kept it in the public attention for so long that it created the false impression of harmony between the beliefs of the Catholic Church and Darwinism. Enhancing the list of quotations extracted from the Polish pontiff’s magisterium, Schönborn presented lesser known texts that proved the opposite. For instance, in a 1985 meeting, the Pope indicated that the internal finality present in living beings obliges us to admit the existence of a supreme, creative Intelligence. By rejecting any interpretation based on concepts such as „chance,” Pope John Paul II stated that the agnostic and atheist perspectives imply abdication from human intelligence.

By referring to the doctrine on knowledge supported by the Catechism of the Catholic Church and related to Saint Paul’s teaching in the Epistle to the Romans (1, 19-20), Schönborn then focuses on a document of the International Theological Commission (a body under the Congregation for the Doctrine of the Faith). This document is entitled

¹ Cardinal Christoph Schönborn’s text can be read online at: <http://www.millerandlevine.com/km/evol/catholic/schonborn-NYTimes.html>

² According to the article „The Design of Science”, published by the catholic magazine *First Things*: http://www.firstthings.com/article.php3?id_article=71

„Communion and Stewardship: Human Persons Created in the Image of God,” and was elaborated and discussed during 2000 – 2002 and published in 2004³. By opposing those who sought to present Pope Benedict XVI as a thinker who was entirely content with evolutionism, the Viennese prelate presents fragments from the document which excludes this possibility. Therefore, in the document mentioned above, it is stated that Pope John Paul II’s text from 1996 „cannot be read as a blanket approbation of all theories of evolution, including those of a neo-Darwinian provenance which explicitly deny to divine providence any truly causal role in the development of life in the universe”. This is followed by an unequivocal mention: „An unguided evolutionary process – one that falls outside the bounds of divine providence – simply cannot exist”. Maintaining the order of ideas and criticizing evolutionism, Benedict XVI emphasized in his inaugural pontifical liturgy on April 24th 2005: „We are not some casual and meaningless product of evolution. Each of us is the result of a thought of God. Each of us is willed, each of us is loved, each of us is necessary.”

Cardinal Christoph Schönborn concludes by conjuring the necessity of protecting human reason against neo-Darwinist movements that obdurate any reference to the aim and design of a world that might include a Creator in the context of modern sciences.

Catholic „Designers”?

From the multitude of authors who reacted negatively to the Cardinal’s text, a noticeable presence was Stephen M. Barr, a Bartol Institute physicist from Delaware University specialized in the study of elementary particles. In a polemical article published in October 2005 in *First Things* magazine, he begins by stating that catholic theology has never been in conflict with evolutionism. Beyond such statements meant to thinly polish evolutionism with religious elements, Barr stands out in his opacity with regard to the philosophical outlook at the foundation of Schönborn’s analysis. In reply His Eminence wrote another article⁴ that revealed the epistemological and ideological substratum specific to the mechanistic thinking pictured by Darwinism.

Cardinal Schönborn’s idea is worth remembering: firstly, he notes how evolutionism and its apologists – such as Stephen Barr – exclude metaphysics. By marginalizing the cognitive virtues of Aristotelian-Thomistic philosophy almost to the point of elimination, most scientists are nowadays placing themselves in a position of empiric epistemology inspired by the famous Bacon-ian myth of science denounced by Karl R. Popper and Giovanni Reale. As a consequence, – as Étienne Gilson proved in his work *D’Aristote à Darwin et retour* (Paris: Vrin, 1971) – all of modern science is now in a process of eliminating two of the four Aristotelian causes: the ‘formal’ and the ‘final’. Referring to nature as a reality that represents the meeting point of two intellects, divine and human, Cardinal Schönborn reminds us of the perennial value of Saint Thomas’ thinking – a crucial mark of any seeker of metaphysical Truth.

Revealing the manner in which modern thinking disposed of metaphysical knowledge, the Viennese Bishop reopens the discussion on the conflict between classical Christian

³ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_en.html

⁴ The article is the one mentioned at note 2.

theology and science, in which science substitutes the hope of Resurrection with that of genetic engineering. Without making general assumptions, Schönborn suggests that a significant number of scientists today – some of which are Catholic – are on the point of excluding the value provided by the natural light of the intellect, in favor of empirical thinking.

Cardinal Avery Dulles S.J. and the beginning of things

Cardinal Schönborn's position was supported throughout the year 2007, by His Eminence, Avery Dulles S.J., professor of the Fordham Jesuit University in New York. In an essay, also published in *First Things* (October 2007)⁵, Dulles resumes the entire debate by firstly presenting the ideas of his Viennese colleague. Agreeing with Schönborn's metaphysical perspective, Dulles sums up the major view points regarding the relationship between Christian theology and Darwinism, namely, the possible links discussed by authors such as Kenneth R. Miller and Stephen M. Barr, the „anthropogenic principle” hypothesis developed by Francis S. Collins, the movement known as „Intelligent Design”, represented by authors as Phillip. E. Johnson, Michael Behe and William A. Dembski, and, finally, Étienne Gilson's perspective. Admitting that his own vision approaches Thomism, Cardinal Dulles S.J. recognizes the legitimacy of all positions that are trying to find bridges between science and theology, and at the same time he draws attention to an essential aspect that cannot be ignored: Divine Providence. Emphasizing, along with Phillip E. Johnson, the danger of deism (that he succinctly describes as „the theory that God had created the universe and ceased at that point to have any further influence”), His Eminence distances himself from Darwinist Christians who „run the risk of conceding too much to their atheistic colleagues,” supporting an evolutionism in which God can no longer be found. Moreover, referring to the theologians who have embraced scientism, he points out that theologians „must ask whether it is acceptable to banish God from his creation in this fashion”.

Nothing is accidental

Cardinal Schönborn's volume released in 2007, *Chance or Purpose? Creation, Evolution and a Rational Faith* (San Francisco: Ignatius Press; original edition: *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht vernünftigen Glaubens*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH)⁶ is the first synthesis of all these opinions. The volume contains his 2005-2006 catechism lessons dedicated to the theme of the creation of the world⁷.

Throughout the nine chapters of the book the author offers his readers arguments that picture the rational character of faith in the existence of an almighty God, creator „of heaven and earth”. Another recurrent important topic in the architecture of the book is the crucial and particularly subtle doctrine of the so-called *creatio continua*. Before embarking on a road of reflections that are difficult – if not impossible – to follow for atheist thinkers, Cardinal Schönborn emphasizes the fact that the first verses of the sacred text of Genesis

⁵ http://www.firstthings.com/article.php?id_article=6038

⁶ I would like to take this opportunity and thank Andrei Codrescu, without whose generosity I would not have read Cardinal Schönborn's volume so soon.

⁷ German version of the catechizes can be read at: <http://stephanscom.at/evolution/> 0

(„In the beginning God created the heavens and the earth”) represents „the foundation on which everything else that Christians believe is based” (p. 17). Furthermore, this faith with cosmological implications is deeply connected with the ethical fundamentals themselves; the teaching about creation has had an essential role from the very beginnings. Despite the prudent tone taking into account agnostic or atheist variants of Darwinism, Schönborn focuses on ideas emphasized by Cardinal Dulles S.J, namely that „God did not just make his creation at one time, but he is sustaining it and guiding it toward a goal” (p. 18).

In a context such as this it is only natural for the reader to wonder about the need for all these. Why a theologian specialized in patristic studies, Cardinal of the Holy Roman Church, would dedicate so many essays, catechesis and conferences to a doctrine that appears to overlook the Christian faith?

The answer is given by the description of Darwinism proposed by the Cardinal: „When in 1859 Darwin published his famous and historically highly influential book *On the Origin of Species*, the basic message was that he had discovered a mechanism that explained a self-operating mode of development for plants and animals, without requiring a Creator” (pp. 25-26). Attempting to enlighten the epistemological premises of Darwinism, Schönborn firstly offers for consideration one of the theological doctrines often conjured by its critics, deism, postulating a creator but rejecting Divine Providence. In order to explain his intervention, the Viennese hierarch quotes scientists’ opinions (people like Will Provine, Peter Atkins or Richard Dawkins) who reject any possible reference to Christian cosmology. What makes them angry about Schönborn’s and other Christian thinkers’ attitude is, perhaps paradoxically, the lack of scientific character of their point of view. In *Chance or Purpose?* Schönborn declares that any denial of the existence of Divinity which comes from a positive scientist „is not science but ideology” (p. 28). Taking turns in blaming the opponents for being unscientific, neo-Darwinists are struggling to find a paradigm that, for the time being, would still protect their warm seats in the universities and research centers in the English speaking world.

Schönborn systematizes the four ideas unfolded in his catechesis (pp. 38-39) conjuring – against any temptation to fideism – the capacity of reason to recognize the Creator in the things and beings of the created world: 1) the existence of an almighty, free and sovereign God, who created everything that exists out of nothing (*ex nihilo*); 2) the variety of species; 3) that creation is being permanently supported by God; 4) that creation is guided by Divine Providence. The method used by the Cardinal is the philosophical investigation based on the cognitive virtues of reason, therefore supporting any person’s right to the judgment of the „scientific” research of those who pretend to have discovered life’s mysteries. Towards the end of his work, Schönborn proposes as a model of a Christian Scientist the controversial Jesuit paleontologist Theilard de Chardin. This „mystic of evolution,” apologist of „the omega point” (Jesus Christ the Savior – towards Whom the entire evolution process is oriented), dedicated his entire work to edifying a synthesis of science and theology. Starting from Chardin’s hypothesis, Schönborn proposes a balanced report between religion and science, fields of knowledge that are distinct but need not be separated. In the author’s view, science would ideally recognize the necessity of the wide, metaphysical horizon of faith. (p. 143).

An unfinished debate: science or/and faith?

Although he supports the Thomistic doctrine of Aristotelian inspiration, the author does not mention, however, a few subjects worth discussing. For instance, the main idea that Darwin built his entire system on the idea of the immutability of the species⁸. If we read the textbooks of Thomistic philosophy used in the 20th century, we see that, according to classical Aristotelian doctrine, one of the contra-arguments used against evolutionism was that the immutability of any species resulted from conjugating the „matter” (gr. hyle) and „form” (gr. morphé). Considering that „form” cannot decompose and that it cannot know any variety and any transformation, the hypothesis of a possible external evolution is out of the question. From this perspective, Stephen M. Barr’s statement – according to which, although the soul is, indeed, the incorruptible „form” of the human body, the latter could have evolved from ape to human – seems a little hazardous. If we think of its implications, Barr’s hypothesis is rather strange: who could ever imagine an ape with a human soul? Avoiding such discussions suggests the hesitation of the Cardinal to state his opinion in the same manner as presented above, in *First Things*. Surprised by the violence of certain reactions, he censured his tone and avoided categorical restatement of classic metaphysics systematized by Saint Thomas d’Aquino and recommended by Pope Leon XIII in the encyclical *Aeterni Patris* (1879).

The implications of the following proposition are also worth a consistent debate: „The correct path to follow is not to choose between the «Darwinian story» and «creationism», as people like to suggest, but a coexistence of «Darwin’s ladder» and «Jacob’s ladder»” (p. 169). His Eminence’s suggestion is similar to Cardinal Avery Dulles S.J.’s, who also seems to militate for the harmony between science and faith, or at least for a peaceful report between them. However, we question if such harmony is possible. Writers such as Paul Hazard, Ioan Petru Culianu and Jean Borella suggest that, directly influenced by the French Enlightenment, modern science defined itself as a stronghold against Christian theology and faith. Pope Benedict XVI’s diachronic analysis in the encyclical *Spe Salvi* emphasizes that the course of thinking inspired by authors such as Francis Bacon generated a new correlation between science and practice which began by denying the classical Christian perspective on the rapport between man and nature; thus, the Holy Father’s encyclical brings back into discussion the possibility of an authentic dialog between theology and science.

⁸ Schönborn cites the fragment from *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, 1859, p. 20, where Darwin explicitly states: „I am fully convinced that species are not immutable”.

LE RELAZIONI TRA CHIESA E STATO SECONDO I FONDAMENTI DELLA CONCEZIONE SOCIALE DELLA CHIESA ORTODOSSA RUSSA

DUMITRU MARIUS CERGHIZAN

REZUMAT. Raporturile dintre Biserică și Stat potrivit *Fundamentelor concepției sociale a Bisericii ortodoxe ruse*. Primul document de doctrină socială intitulat *Fundamentele concepției sociale a Bisericii ortodoxe ruse* a fost aprobat de Sfântul Sinod al aceleiași Biserici, la Moscova în anul jubiliar 2000. Acest document ne oferă principiile fundamentale referitoare la relațiile dintre Biserică și stat, relație asupra căreia m-am oprit în articolul de față. Doctrina socială poate fi un punct de întâlnire dintre ortodocși și catolici, dintre Occident și Orient pentru ca Europa să poată respira cu adevărat cu cei doi plămâni ai săi.

Introduzione

Il dialogo tra Occidente ed Oriente europeo, mai interrotto ma a lungo offuscato a causa dei due conflitti bellici e dei regimi totalitari, oggi più che mai, va ripreso perché queste due facce dell'Europa¹, solo unendo le loro sinergie potranno, nell'immediato futuro, dare vita ad un organismo sopranazionale che assicuri le risorse necessarie ad affrontare il terzo millennio. Anche Giovanni Paolo II, si è impegnato a superare questa divisione dell'Europa in due blocchi. E stato lui ad esprimere questo disegno con l'immagine dei due polmoni: „On ne peut pas respirer en chrétien – je dirais plus: en catholique – avec un seul poumon; il faut avoir deux poumons, c'est-à-dire oriental et occidental”². Il polmone bizantino è parte costitutiva dell'organismo europeo, spiritualmente e culturalmente. Per Giovanni Paolo II, la Russia era parte integrante dell'Europa. Anche quando parlava dei „due polmoni” del nostro continente, si riferiva proprio alla latinità e all'ortodossia, all'Europa occidentale e a quella slava.

Se il cristianesimo vuole giocare un ruolo nel mondo, la sfida di un rinnovato rapporto tra ortodossia russa e cattolicesimo è un appuntamento cruciale, e poi l'esigenza di acquistare e maturare una nuova comprensione approfondita della cultura bizantina deve costituire per l'Europa occidentale una sfida intellettuale. Per questo gli ortodossi propongono come via per l'unità europea è quella „della reciproca accettazione delle differenze”³. Lo stesso Morozzo in un saggio sulla Chiesa ortodossa e identità europea ha osservato che: „la via ortodossa verso l'unità europea vuole essere dunque quella di un'Europa al plurale, che non sia la semplice estensione di uno dei singolari. (...) Gli ortodossi temono un

¹ Da vedere la carta geografica riportata nel libro: S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2006, p. 229.

² Giovanni Paolo II, Discorso alla nunziatura di Parigi, *La documentation catholique* 6-7 (1980), p. 634.

³ R.M. della Rocca, *L'ortodossia balcanica e L'Europa*, in A. Canavero, J.-D. Durand (a cura di), *Il fattore religioso nell'integrazione europea*, Milano 1999, p. 93.

monoculturalismo occidentale e ammoniscono che ogni cultura, per grande che sia, è relativa⁴. Quindi dal punto di vista geoculturale e geospirituale il collegamento tra Roma cattolica e Mosca ortodossa è cruciale. Per questo penso che il cattolicesimo abbia bisogno dell'ortodossia, così come loro di noi. Essa ci richiama alle sorgenti spirituali della fede, mentre agli ortodossi il cattolicesimo porta l'attenzione alla dimensione sociale. Una qualche osmosi esiste già. Va coltivata.

Nell'anno 2000 la Chiesa ortodossa-russa in un Concilio locale⁵ tenuto a Mosca dal 13 al 16 agosto, ha approvato il documento *I fondamenti della concezione sociale*,⁶ dove „vengono esposti i principi fondamentali della sua dottrina sulle questioni dei rapporti tra Stato e Chiesa e su una serie di problemi attuali di rilevanza sociale”.

I. La preparazione del concilio e la ricerca di un nuovo modello di relazione tra Chiesa e società.

La fine dei governi comunisti in Russia ha avuto due grandi conseguenze sul piano culturale: da un lato abbiamo una ripresa di molteplici contatti e relazioni con i paesi dell'Europa occidentale e con il resto del mondo, dall'altro lato si sente la necessità di recuperare la propria tradizione culturale che, negli ultimi decenni, la politica marxista aveva cercato di sradicare. Dopo la caduta di questi regimi, nasce la necessità di sviluppare un dialogo culturale, per giungere a una integrazione culturale europea, per poter riaffermare insieme la condivisione di una serie di valori fondamentali. Per poter realizzare questa, è necessario promuovere la conoscenza e il dialogo con l'ortodossia, che sta acquistando un ruolo molto importante nelle società dell'Europa orientale.

Nel giorno del 16 agosto del 2000 la Chiesa ortodossa russa ha approvato il primo documento ufficiale sulla dottrina sociale⁷ intitolato *I fondamenti della concezione sociale (Osnovy sotsial'noikontseptsi)*⁸. Alcuni studiosi della dottrina sociale hanno cercato di vedere nel documento approvato della Chiesa ortodossa russa una copia del magistero sociale della Chiesa cattolica, invece altri lo hanno paragonato alla Costituzione pastorale *Gaudium et spes*,

⁴ R.M. della Rocca, Chiesa ortodossa e identità europea, *Europa Europe* 2 (2000), p. 89.

⁵ In italiano questo termine sempre viene tradotto con il sinodo dei vescovi. È sbagliato. Il Sinodo è l'organismo dirigente della Chiesa ortodossa russa, che affianca il patriarca nella sua attività quotidiana ed è composto da una quindicina di vescovi. Il Concilio dei vescovi è l'autorità più alta del sinodo e comprende tutti i vescovi e si riunisce ogni tre o quattro anni. Ma l'autorità più alta della Chiesa ortodossa russa è il Concilio locale, di cui fanno parte tutti i vescovi. Il Concilio locale si riunisce ogni cinque anni e ha la potestà di eleggere o di dimettere il patriarca. *Regno-att.* 2 (1990), p. 19; *Regno-doc.* 7 (1990), p. 228; *Regno-doc. Supplemento* 1 (2001), p. 7-40.

⁶ Il testo si trova pubblicato in *Regno-documenti* 1 (2001). È disponibile anche sul sito Internet ufficiale del Patriarcato di Mosca all'indirizzo www.russian-orthodox-church.org.ru.

⁷ Il documento non vuole essere una „dottrina” cioè un corpo di insegnamenti coerenti e sistematici ma una base da cui trarre delle idee sociali.

⁸ Faro riferimento all'edizione italiana che può essere trovata nella rivista: *Il Regno-documenti. Supplemento* 1 (2001), p. 7-40. La versione inglese si può trovare nel website del Patriarcato di Mosca: www.russian-orthodox-church.org.ru

anche se il documento tratta dei temi molto diversi⁹. Alcuni di questi temi possono essere collegati alla Dottrina sociale, invece gli altri all'insegnamento morale della Chiesa; ma altri temi vanno situati piuttosto nella parte ecclesiologica, con la speranza che attraverso la Chiesa si sviluppi un insegnamento sociale consistente¹⁰.

Tantissimi storici e professori delle diverse facoltà di teologia hanno sostenuto che questo documento *I fondamenti della concezione sociale* è il primo documento in materia sociale nella storia delle Chiese ortodosse. Questa mancanza si spiega attraverso il fatto di lasciare allo Stato il compito sociale, mentre la Chiesa si dedicava alla salvezza delle anime. La Chiesa era dominata da una spiritualità monastica e per questo motivo non esisteva nessun interesse a „tradurre” la fede cristiana nella società¹¹, pure se gli interventi dei vescovi ortodossi su temi sociali sono molti e poi l'insegnamento sociale sottolineava l'agire del uomo divinizzato nella società¹². Proprio la natura divinoumana della Chiesa renderà possibile la divinizzazione e la purificazione del mondo, che si attua nella storia attraverso la collaborazione creativa – la sinergia – fra le membra e il capo del corpo della Chiesa¹³. Quindi, l'insegnamento sociale della Chiesa ortodossa era centrato sugli effetti che la vita in Cristo portava dentro ogni fedele. Ma dopo la caduta delle ideologie ateiste all'interno della Chiesa ortodossa russa è cambiato qualcosa, hanno riscoperto attraverso i legami con il mondo occidentale il ruolo che lo può giocare la Chiesa nella società. Quindi l'anno 1988 ha segnato per la Chiesa ortodossa russa l'uscita dalla condizione d'oppressione e di emarginazione che ha caratterizzato la sua esistenza durante settant'anni di potere sovietico. Nell'agosto 2000, in occasione del concilio, il patriarca Aleksij II ha riassunto così la storia della Russia del „secolo breve”¹⁴ cioè dal 1917 al 1988: „è stato un secolo drammatico (...) Due guerre mondiali, la guerra civile, la fame e le repressioni, la dissoluzione dello stato unitario, le distruzioni economiche e politiche, i sanguinosi conflitti nazionali: è il giogo tragico della storia del XX

⁹ I temi trattati di questo documento sono: 1) Principi teologici fondamentali; 2) Chiesa e nazione; 3) Chiesa e Stato; 4) Etica cristiana e diritto laico; 5) Chiesa e politica; 6) Il lavoro e i suoi frutti; 7) la proprietà; 8) La guerra e la pace; 9) Crimine, castigo riabilitazione; 10) Questioni di morale individuale, familiare e sociale; 11) La salute individuale e sociale; 12) Problemi di bioetica; 13) La Chiesa e l'ecologia; 14) Scienza, cultura e educazione laica; 15) I mass media; 16) Relazioni internazionali, globalizzazione e secolarismo.

¹⁰ Cfr J.-Y. Calvez, *Una dottrina sociale dell'ortodossia russa?*, CC 2 (2001), p. 469.

¹¹ Cfr V. Solov'ëv, *Tre discorsi in memoria di F. Dostoevskij (1881-1883)*, Roma 1923.

¹² Per il verbo „agire” intendiamo tutte le attività creative del uomo. Invece per „uomo divinizzato” si intende il figlio di Dio chiamato a portare tutto il creato a Cristo.

¹³ *I fondamenti della concezione sociale*, I.2. Per avere anche una immagine sintetica dei punti fondamentali dell'insegnamento sociale della Chiesa ortodossa russa dobbiamo vedere anche l'impostazione di Florovsky in M. De Salis Amaral, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Pamplona 2003, p. 272-284.

¹⁴ J. Ellis, *The Russian Orthodox Church: a Contemporary History*, London 1986, (trad. It. *La Chiesa ortodossa russa. Una storia contemporanea*, Bologna, 1989). Sul periodo dal 1917 al 1945 si può leggere anche Aa. Vv., *L'autunno della Santa Russia*, in A. Mainardi (a cura di), *Atti del VI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità in Russia in un tempo di crisi e di persecuzione (1917-45)*, Magnano 1999. Un altro libro è O. Vasil'eva, *Russia martire. La Chiesa ortodossa dal 1917 al 1941*, Milano 1999.

secolo. La Chiesa russa ha vissuto persecuzioni senza precedenti (...) Molte migliaia di vescovi, preti, monaci, laici hanno reso gloria a Dio con una morte da martiri”¹⁵.

Dopo tutte le persecuzioni nel 1 ottobre 1990¹⁶ viene approvata una nuova legge sovietica sulla libertà di coscienza, che restituisce alle strutture ecclesiali la personalità giuridica garantendo alla Chiesa la possibilità di partecipare pienamente alla vita sociale del paese. Questo cambiamento è anche un segno che esprime la volontà di una rottura definitiva con il passato. La rivoluzione di questa legge costituisce „la premessa e la garanzia per il definitivo superamento del confessionismo bolscevico caratterizzato dal conferimento al partito, centro di verità e quindi centro di potere, di un ruolo di pseudo Chiesa, e dal peculiare e infausto connubio tra partito e Stato, basato sulla *συμφωνία* tra i due Enti”¹⁷. All’inizio del XXI secolo la chiesa ortodossa russa prova grande soddisfazione vedendo la rinascita della vita ecclesiale, in un paese dove la Chiesa era stata soppressa per tantissimi decenni, rinascita accompagnata dalla consapevolezza delle sfide che la Chiesa deve affrontare. Per questo si deve impegnare di più anche se sente la mancanza di sacerdoti, con una formazione adeguata, sia teologica che secolare, e capaci di dare delle risposte alle domande della gente. La formazione teologica occupa un posto centrale fra le diverse sfide della Chiesa, perché deve acquistare un nuovo profilo all’interno di una società che conosce un processo molto rapido di secolarizzazione¹⁸. Per questo nella Chiesa russa c’è la consapevolezza della necessità di un impegno all’interno della società. Un’altra cosa importante nella Chiesa russa è l’aspetto missionario che avviene in un contesto di confronto con l’azione di propagazione della fede da parte delle Chiese cristiane.

Il compito non è facile per l’ortodossia russa, dove mancano i modelli, devono rivedere tutto in una società diversa da tutti i punti di vista. Per esempio l’urbanizzazione massiccia del periodo sovietico ha modificato profondamente la società russa. La tradizione bizantina colloca i rapporti fra Stato e Chiesa nel quadro ideale della *συμφωνία* fra i due poteri, civile e religioso¹⁹. Questa concezione si sviluppa in stretta unione fra le due istituzioni e, anche se conoscono momenti di crisi, costituisce il costante riferimento ideale e pratico sia per la politica ecclesiastica dei governi dei paesi di tradizione ortodossa che per la vita delle Chiese. Questo rapporto stretto tra la Chiesa e lo Stato si identifica sempre con il destino nazionale perché l’ortodossia costituisce uno dei primari fattori di identità. Per questo nella coscienza ortodossa il rapporto tra Chiesa e Stato rappresenta un elemento costitutivo. Secondo il modello bizantino lo Stato e la Chiesa sono un organismo unico in cui i sudditi

¹⁵ Relazione del patriarca di Mosca, e di tutte le Russie Aleksij II al Concilio giubilare dei vescovi della chiesa ortodossa russa, in <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/s2000r03.htm>.

¹⁶ La traduzione di questa legge è stata tradotta in italiano nella rivista *L’altra Europa* 1 (1991), p. 115 e ss.

¹⁷ G. Condevilla, Laicità dello Stato e separatismo nella Russia di Putin, in *Chiesa cattolica ed Europa centro-orientale. Estratto*, V&P Università, p. 142.

¹⁸ Per leggere di più su questa cosa si può vedere le pagine dedicate a questo problema nella relazione del patriarca al Concilio dei vescovi nell’agosto 2000, su: <http://www.russian-orthodox-church.org.ru:81/s2000r03.htm>.

¹⁹ Cfr. J. Meyendorff, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato 1984, p. 256-262.

vivono governati materialmente e moralmente dai due poteri che si trovano più o meno sempre d'accordo. Sono memorabili le parole del patriarca di Costantinopoli, Antonio IV, in risposta al principe Vasilij di Mosca, il quale nel 1397 chiedeva il permesso per i russi di omettere la commemorazione liturgica dell'imperatore: „Non è possibile per i cristiani avere la Chiesa e non avere l'Impero; perché Chiesa e Impero formano una grande unità e comunità; e non è possibile per essi essere separati l'uno dall'altro²⁰. In Russia l'eredità bizantina si è radicata nell'esperienza di uno stato imperiale nel quale l'unione fra Stato russo e Chiesa ortodossa costituisce un elemento importantissimo²¹, perché la Chiesa ortodossa russa fino al 1917 ha vissuto con la convinzione di essere l'erede dell'impero bizantino e della sua tradizione. Con la Russia zarista ha visto la fine il modello di stato ortodosso, di eredità costantiniana che si ispirava alla dottrina bizantina in sintonia tra Stato e Chiesa, anche se risultasse una forma un po' deformata, cioè „protestante”, in cui esisteva una sottomissione della Chiesa allo Stato sotto la forma sinodale che era stata introdotta da Pietro I. Per esempio quando lo zar ortodosso abdicò e il potere autocratico cessò di esistere, la chiesa rimaneva priva del suo capo e delle sue infrastrutture. Per la chiesa lo zar era qualche cosa di sacro, perché lui veniva unto con il santo crisma al momento dell'incoronazione. La monarchia russa era l'erede della missione imperiale bizantina cioè aveva il compito di difendere la „vera fede”, dell'ortodossia. Nel pensiero globale della chiesa ortodossa non si pensava che si potesse essere una contrapposizione o separazione fra la Chiesa e lo Stato, rappresentato dal monarca ortodosso, ma un'unità armonica. Questo archetipo è radicato nella coscienza della chiesa ortodossa, la cui realizzazione, pur in regimi di separazione fra Chiesa e Stato, resta fra gli ideali dell'ortodossia. Questo legame tra la Chiesa e lo Stato è visto da Bulgakov come un „amore mistico”²². Ma Bulgakov quando ha visto l'agonia del potere imperiale, assistendo al suo fallimento, era convinto che: „il fallimento dell'impero fosse il fallimento della Russia, e la rovina della monarchia fosse anche la rovina della Russia”²³.

La sfida che oggi la Chiesa ortodossa russa deve affrontare è di ripensare il suo rapporto con il potere secolare, che non è quello monarchico, né quello antireligioso e nemmeno quello di uno stato laico nel senso occidentale di una sua neutralità rispetto alle questioni religiose. Il documento sulla dottrina sociale si è precisato che un rapporto privilegiato non equivale ad una sottomissione della Chiesa allo Stato. La distinzione tra le due sfere di competenza, politica e religiosa, deve stare alla base dei rapporti fra i due enti. La Russia è stata colpita da una crisi dell'identità nazionale, anche perché la Russia non si è formata come uno stato-nazione, ma come un impero. Anche l'autocoscienza nazionale russa moderna è un'autocoscienza di una nazione imperiale, con un'idea estremamente mobile delle frontiere, spostate sistematicamente durante la sua storia in ogni direzione²⁴.

²⁰ *Ibidem*, 259.

²¹ Cfr. A. Salmine, L'Eglise orthodoxe russe et les institutions politiques soviétiques, *Hérodote* 56 (1990), p. 126.

²² S. Bulgakov, *Pravoslavie. Očerki učenija pravoslavnoj cerkvi*, Moskva 1991, p. 339.

²³ S. Bulgakov, *Agonia*, *La nuova Europa* 5 (1997), p. 27.

²⁴ Cfr. N. Strada, *La questione russa. Identità e destino*, Venezia 1991, p. 119.

Anche dopo la caduta della monarchia la chiesa ha mantenuto la coscienza di essere l'unica istituzione in grado di difendere l'unità del popolo russo nel territorio post-sovietico. Le sfide della chiesa ortodossa russa sono tema di riflessione e di dibattito. Nella Chiesa sorgono dei movimenti per trovare e formare una nuova coscienza ecclesiale della missione della chiesa e del suo ruolo nella società contemporanea. Un altro punto importante di questo dibattito²⁵ sarebbe il rapporto con la tradizione. Tale dibattito, svolto nel febbraio 2000, evidenziava il posto centrale occupato dalla tradizione nella riflessione teologica e nella vita ecclesiale della chiesa russa, sottolineando l'importanza della teologia patristica. La questione del rapporto con l'eredità dei santi Padri della chiesa è complessa e costituisce un passaggio chiave per comprendere il rapporto con la „Tradizione”, che „è la coscienza perenne e comune della chiesa”, che „celebra i santi Padri come fedeli interpreti di questa coscienza, autentici testimoni della fede della chiesa”²⁶. La fedeltà alla tradizione è un elemento importante per la coscienza ecclesiale russa. Oltre all'aspetto spirituale dobbiamo vedere anche il ruolo che la tradizione ha giocato nel periodo sovietico. Per la Chiesa è stata una forma di resistenza al potere comunista. Un altro punto chiave di questo dibattito teologico sottolineato dal metropolita Filaret, sulla scorta di padre Georgij Florovskij, è quella di un „libero incontro con l'Occidente”. L'incontro con l'Occidente è oggi necessario e urgente per poter superare insieme le tantissime difficoltà accumulate nell'arco dei diversi decenni.

La difesa di un'identità russa ortodossa di fronte alla modernità richiede un serio impegno per poter rispondere efficacemente. Kirill, metropolita di Smolensk e Kaliningrad, invita tutti i paesi, che appartengono alla tradizione spirituale e culturale ortodossa a presentare alla comunità internazionale il proprio modo di vedere i problemi per richiamarla ad una riapertura della discussione sulle mutate condizioni storiche. Per questo la Chiesa non deve rinunciare alla concezione di avere una missione nel mondo, cioè di favorire la rinascita spirituale dell'intera società in tutte le sue componenti. Rimangono aperte le domande su quale modalità la Chiesa possa e debba compiere questa missione in un mondo che si secolarizza.

In verità, il vero ponte tra le due Europe è quello della santità, dei martiri del XX secolo, che costituiscono un'eredità e un tesoro comune che occorre imparare a scoprire e a condividere.

II. La Chiesa e la Nazione

La Chiesa, per sua natura, ha un carattere universale e, di conseguenza, soprannazionale, perché dentro la Chiesa „non c'è distinzione fra giudeo e greco” (Rm. 10,12). È per questo la Chiesa, non può operare divisioni di nazionalità o di classe sociale fra gli uomini. Nel pensiero di oggi il concetto di „nazione” viene inteso in due modi: Il primo è quello di una comunità etnica e l'altro è visto come un insieme di cittadini di un determinato stato. Per questo i rapporti tra Chiesa e nazione devono essere intesi attraverso questi due significati qui esposti. Nell'Antico Testamento per indicare il popolo vengono utilizzati due concetti: «'am » e «gôj», quindi nella Bibbia ebraica troveremo che queste due parole hanno

²⁵ Cfr. Filaret, Metropolita di Minsk, La vocazione del pensiero cristiano, *La nuova Europa* 3 (2000) p. 66-75.

²⁶ *Ibidem*, p. 71.

un significato concreto: con 'am viene designato il popolo di Israele, eletto da Dio, invece con il secondo, gôj che al plurale fa gôjîm, vengono indicati i popoli pagani. Nella lingua ebraica 'am fa riferimento all'idea di parentela, sottolineando anche l'idea della comunione di vita e destino. Da una semplice nazione si deve passare a una vera comunione in cui i membri non sono uniti tra loro soltanto in virtù della discendenza ma anche perché partecipano, nella giustizia e nell'amore. Quindi 'am 'elohim, è „il popolo di Dio”, nel quale tutti i membri vengono uniti tra di loro anche per il fatto di essere insieme nella comunione. Se gli uomini non diventeranno fratelli, se non diventeranno figli dello stesso padre, non diventeranno mai una comunità: „Abiterò in mezzo ad essi e con essi camminerò; sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo” (2Cor. 6,16). L'incontro tra Dio e l'uomo determina tutta la storia di Dio con Israele, che continua attraverso tutta la storia. L'incontro avvenne sotto forma di un'esperienza di salvezza. La liberazione dall'Egitto nel libro dell'Esodo dà inizio alla storia del popolo, che già è tuttavia annunciata in (Gen. 50,24), quando Giuseppe dice: „Io sto per morire, ma Dio verrà a visitarvi e vi farà uscire da questo paese verso il paese che egli ha promesso con giuramento ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe”. La liberazione dall'Egitto unisce la storia dei patriarchi alla storia del popolo e su di essa si fonda l'unione di tutte le tribù nel culto di Jahvé. Nel LXX (Bibbia greca) il primo termine cioè, 'am viene tradotto con laos, (λαός) che significa popolo o demos (δῆμος), popolo come formazione politica, invece il secondo, gôj, lo troveremo tradotto con la parola éthnos, che significa nazione e che al plurale fa éthnē che significa pagani²⁷. Questa differenziazione tra il popolo eletto d'Israele e gli altri popoli la troveremo in tutti i libri dell'Antico Testamento. L'Israele era il popolo scelto perché era amato da Dio (Dt. 7, 6-8) Nell'Antico Testamento il concetto di popolo eletto è sempre collegato al concetto religioso. Il popolo di Israele, attraverso le alleanze, diventa il popolo di Dio che ha la vocazione: „di conservare la fede nell'unico vero Dio e testimoniare questa fede davanti agli altri popoli, affinché, per mezzo di esso, fosse rivelato al mondo il Salvatore di tutti gli uomini, il Dio-uomo Gesù Cristo”²⁸. La garanzia dell'unità del popolo di Dio è l'appartenenza di tutti i suoi membri ad una sola religione, dalla comunanza di razza, di lingua e della terra. La comunanza di razza e collegata „al fatto di avere origine da un unico patriarca, Abramo. Abbiamo Abramo per padre” (Mt. 3,9; Lc. 3,8). Quindi gli antichi ebrei sottolineavano l'appartenenza alla stirpe di colui che Dio aveva predestinato a diventare „padre di una moltitudine di popoli” (Gen. 17,5). I matrimoni con delle persone di razza diversa non erano approvati, perché attraverso di loro „la stirpe santa” si mescolava „con le popolazioni locali” (Es. 9,2), anche perché il popolo d'Israele ha ricevuto da Dio la terra di Canaan, la terra promessa, dopo la sua liberazione dal giogo egiziano e, la città di Gerusalemme divenne il principale centro spirituale e politico del popolo eletto. Anche la lingua ebraica era considerata la lingua della rivelazione, perché attraverso di essa Dio parlava al popolo d'Israel. Anche nel momento quando la lingua greca fu elevata al rango di lingua ufficiale, l'ebraico continuò ad essere considerato la lingua sacra.

²⁷ M. Cimosà, Popolo/Popoli, in P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Torino 1988, p. 1189-1202.

²⁸ *I fondamenti della concezione sociale*, II, 1, p. 8.

Abbiamo visto fin qui che la Chiesa è un organismo unitario, un corpo (1Cor. 12,12). L'apostolo Pietro per descrivere la Chiesa come popolo di Dio, riprende espressioni tipiche che l'Antico Testamento usava per indicare Israele: „Ma voi siete una stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce; voi, che un tempo eravate non popolo, ora invece siete il popolo di Dio” (1Pt. 2,9-10). È facile riconoscere la provenienza delle espressioni: „stirpe scelta, organismo sacerdotale, regale, popolo santo” provengono da Es 19,6 e le ultime espressioni sono riprese da Os. 1,6.9; 2,1.23. Quindi l'unità del popolo è data non dall'unità nazionale, culturale o linguistica, ma dalla fede in Cristo e nel Battesimo. Il nuovo popolo di Dio quaggiù non ha nessuna città stabile, ma cerca „quella futura” (Ebr. 13,14). Quindi tutti i cristiani devono essere coscienti che la patria spirituale non è né la Gerusalemme terrena, ma quella „di lassù” (Gal. 4,26), e il Vangelo di Cristo, adesso, viene predicato in tutte le lingue e non soltanto nella lingua sacra che era comprensibile soltanto da un solo popolo (At 2,3-11). Il Vangelo deve essere proclamato da tutti i popoli anche perché „nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre” (Fil. 2, 10-11)²⁹.

II.1. Il principio della patria terrena

Carattere universale della Chiesa, tuttavia, secondo il documento *I fondamenti della concezione sociale*, non significa che i cristiani non abbiano il diritto a una propria identità nazionale e a una lingua nazionale. Secondo il documento, la Chiesa riunisce in sé il principio universale con quello nazionale. Quindi la Chiesa ortodossa, pur „essendo universale”, è costituita da tantissime Chiese locali, che sono chiamate anche „autocefale”.

Il documento sociale della Chiesa ortodossa russa sottolinea che: „il patriottismo del cristiano ortodosso deve essere efficace. Esso si manifesta nella difesa della patria dal nemico, nel lavoro per il bene della patria, nella sollecitudine per l'organizzazione della vita del popolo, anche mediante la partecipazione al governo dello stato. Il cristiano è chiamato a custodire e a sviluppare la cultura nazionale e l'autocoscienza del popolo³⁰, ma nello stesso momento gli autori del documento riconoscono che „i sentimenti nazionali possono indurre a convinzioni e fenomeni di peccato, quali il nazionalismo aggressivo, la xenofobia, la pretesa supremazia nazionale, l'ostilità interetnica. Nella loro espressione estrema questi fenomeni spesso portano alla restrizione dei diritti di individui e di popoli, alle guerre e ad altre manifestazioni di violenza”³¹. A questo proposito voglio portare un esempio di nazionalismo ortodosso verificatosi pochi anni fa in Russia. Le cose sono saltate in aria dopo che il Vaticano aveva elevato le quattro amministrazioni apostoliche a diocesi e alla creazione della sede metropolitana nella Federazione russa a Mosca³². Per il Vaticano non si trattava propriamente di introdurre nuove strutture ecclesiastiche in quei territori, quanto piuttosto di ripristinare quelle già preesistenti, aggiornandole all'attuale situazione, dando una normalità

²⁹ *I fondamenti della concezione sociale*, II.1., p. 9.

³⁰ *Ibidem* II.3.

³¹ *Ibidem*, II.4.

³² Cfr. Si spezza il filo del dialogo, *Il Regno-attualità* 4 (2002), p. 84.

all'esistenza della Chiesa cattolica in Russia, secondo l'ordinamento canonico. Anche il Patriarcato di Mosca ha fatto appello alla solidarietà ortodossa, ottenendo l'appoggio di due patriarcati orientali: quelli di Antiochia e di Belgrado. Hanno trovato adesione anche da alcuni uomini impegnati nella politica russa „che speravano di utilizzare l'ortodossia cristiana come una nuova ideologia dello stato, dopo il crollo della precedente, legata al binomio partito-stato di marca sovietica”³³. In questa battaglia è scesa in campo anche la Duma (camera bassa del Parlamento russo) che ha incaricato una delle proprie commissioni di chiedere al Ministero degli esteri „di non rilasciare visti ai rappresentanti del Vaticano in seguito all'aggravarsi della situazione e delle azioni arbitrarie, riguardanti il cambiamento dello statuto delle diocesi cattoliche”³⁴. Questa iniziativa legislativa è partita dal politico ultranazionalista Vladimir Zhirinovskiy, iniziativa che contraddice la Costituzione e la legislazione russa. Il discorso nazionalistico può andare molto più in là per degenerare in conflitti. Qui offrirò un altro esempio: quello che si è svolto sul terzo canale della televisione nazionale, quando, nella rubrica *La casa russa*, il conduttore del programma Alessandro Krutov dichiarava che: „Il Vaticano ha dichiarato la Russia una propria provincia ecclesiale. L'Occidente usa il nostro paese come strumento per imporre i suoi valori. La cooperazione con l'Occidente si mostra una strada a senso unico dove chi comanda è l'Occidente. A tutti questi fenomeni la Chiesa ortodossa russa si oppone attuando la missione di riconciliazione tra le nazioni ostili e i loro rappresentanti. Ma la cosa più difficile per uscire da questo isolazionismo di pensiero nazionalistico è quello di illuminare i fedeli. Questo è anche il problema del movimento ecumenico. Il fatto di essere ortodosso deve significare una vita in Cristo, nello Spirito Santo, a gloria del Padre. È una vita cristiana e non una vita che si definisce contro.

II.2. La Chiesa russa e l'autocoscienza nazionale

Le origini del cristianesimo russo si collegano con il Patriarcato di Costantinopoli, attraverso il primo contatto missionario, stabilito al tempo di Fozio, la principessa russa Olga si fece battezzare a Bizanzio nel 957, ma soltanto dopo che si convertì il principe Vladimir (989) impose ufficialmente il cristianesimo al suo popolo³⁵. Da qui, nell'863 il patriarca Fozio inviò i fratelli Cirillo e Metodio³⁶ in Moravia, per predicare il vangelo. I due fratelli portarono

³³ A. Krassikov, Presenza cattolica e nazionalismo ortodosso, *Il Regno-attualità* 6 (2002), p. 191.

³⁴ *Ibidem*, p. 191.

³⁵ Cfr. V. Peri, *La grande chiesa bizantina l'ambito ecclesiale dell'ortodossia*, Brescia 1981, p. 152-156.

³⁶ Costantino-Cirillo e Metodio, santi: noti come „apostoli degli slavi”. Costantino (827-869) e Metodio (815-885), fratelli, originari di Salonnico, appartenenti al clero di Costantinopoli, dopo aver svolto intensa attività missionaria nell'area di Bagdad e nella regione del Mar Nero presso i cazari, furono inviati dall'imperatore di Costantinopoli Michele III a evangelizzare la Moravia, dove iniziarono la loro attività nell'863. Per diffondere la fede cristiana tra le popolazioni slave della Moravia, Costantino che prima di morire, a Roma, emise la professione monastica prendendo il nome di Cirillo inventò, sulla base dell'alfabeto greco, un alfabeto adatto ai fonemi della lingua slava, che prese da lui il nome di alfabeto cirillico.

con loro la traduzione slava che essi stessi avevano fatto della Bibbia e dei testi liturgici. Contrariamente alla Chiesa d'Occidente, che insisteva sull'uso esclusivo del latino come lingua liturgica, i missionari bizantini si servirono della lingua del popolo al quale predicavano. Ciò favorì tra gli slavi la formazione di chiese „autocefale” con una marcata identità nazionale. La Bulgaria, la Serbia e la Russia adottarono questa forma di organizzazione ecclesiastica.

In Oriente, per una lunga serie di eventi non molto belli dal punto di vista storico, e di divergenze dottrinali si cercò innanzitutto di minimizzare il principio stesso della potestà primaziale della Sede Romana, per poter giungere al momento di misconoscere l'autorità suprema di un capo visibile universale della Chiesa. Tale misconoscimento portò alla costituzione di Chiese autocefale³⁷, in cui i credenti formerebbero „una comunità fraterna” sotto Cristo, Capo unico ed invisibile della Chiesa, a Lui uniti mediante lo Spirito Santo nella professione della stessa fede, nell'uso degli stessi sacramenti, amministrati da una gerarchia di origine apostolica.³⁸

L'autocefalia divenne non soltanto l'elemento caratteristico della struttura ecclesiastica di questi paesi ortodossi, essi adottarono anche la dottrina, proveniente da Bisanzio, della „sinfonia” tra Chiesa e Stato. Nell'ordinamento politico di stampo bizantino l'imperatore e il patriarca formano un „corpo organico”. Di solito un conto è la teoria e un altro la pratica, perché nella pratica l'imperatore, in quanto „immagine e rappresentante di Dio” interferiva pesantemente nelle faccende della Chiesa, che di fatto la teneva nelle sue mani.

La Chiesa ortodossa russa che era molto legata all'impero, era dunque costretta da una parte a prendere delle distanze dalle tendenze monopolistiche dei Vecchi credenti, che manifestavano attraverso le loro azioni una tendenza di isolare la cultura russa, e dall'altra parte la Chiesa doveva sostenere le ambizioni internazionali della politica statale. Da sottolineare qui la questione d'Oriente e la guerra di Crimea (1853-1856); due eventi che erano profondamente condizionate da fattori di natura religiosa³⁹. Il problema di questi due eventi era la difesa dei diritti dei cristiani ortodossi nell'impero ottomano, perché la Russia, come unico stato sovrano di religione ortodossa, era l'unico garante. La conquista turca di Costantinopoli nel 1453 segna un rottura: l'impero cristiano d'Oriente cessa di esistere. Per la

I due fratelli operarono una vera e propria inculturazione della fede cristiana tra le popolazioni della Moravia, traducendo nella lingua autoctona la Sacra Scrittura e i libri liturgici, introducendo così la lingua slava nella liturgia in sostituzione del greco. Queste traduzioni fatte da questi due fratelli facilitarono la diffusione del cristianesimo tra le altre popolazioni slave (serbi, bulgari, russi), che tra il IX e il X secolo si cristianizzarono entrando a far parte dell'ambito ecclesiale orientale di Costantinopoli. Costantino-Cirillo e Metodio mantenevano buoni rapporti nello stesso periodo sia con Costantinopoli sia con Roma. Loro sono venerati come santi sia della Chiesa cattolica sia della chiesa ortodossa e sono stati dichiarati come patroni dell'Europa da Giovanni Paolo II.

Su di loro si consulti K. Douramani, Cirillo (Costantino Filosofo), in E. G. Farrugia (a cura di), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Roma 2000, p. 158. Anche *ibid.*, p. 488-489.

³⁷ Cfr. A. Pacini, Introduzione, in *L'Ortodossia nella nuova Europa*, Milano 2003, p. XXII-XXIII.

³⁸ *Lumen Gentium* 12.

³⁹ Cfr. F. Heyer, *Die Orientalische Frage im kirchlichen Lebenskreis. Das Einwirken der Kirchen des Auslandes auf die Emanzipation der orthodoxen Nationen Südosteuropas 1804-1912*, Wiesbaden 1991.

società inizia una nuova fase storica, che vale anche per le chiese ortodosse. Quindi, sotto il dominio ottomano la chiesa ortodossa diviene in qualche modo l'unica istituzione in grado di trasmettere e maturare non solo la fede cristiana, ma anche la cultura bizantina che ad essa si ispira per poter giocare un ruolo nel mondo.

A questo punto sottolineare per forza anche il coinvolgimento della Russia nel movimento di liberazione dei Balcani, visto nella prospettiva dei concetti di nazione e di ortodossia. L'impegno della Russia nei Balcani cominciò con la guerra russo-turca (1768-1774) quando prese parte ai movimenti di liberazione dei popoli ortodossi che si trovavano sotto il giogo ottomano. Quelli che avevano risvegliato l'interesse della società russa verso i problemi dei loro correligionari e, almeno fratelli di sangue sottomessi all'occupazione turca, erano i numerosi raccoglitori di elemosine: monaci, sacerdoti, vescovi, patriarchi. Da questo risultano due fatti molto importanti, che sono: l'impegno della Russia nei movimenti di liberazione dei popoli balcanici, è infatti, condizionato dalla comunanza di razza (slava) e di fede ortodossa. Per comprendere meglio la portata del coinvolgimento russo nell'Europa sudorientale farò alcuni riferimenti cronologici: nell'1821 ha inizio l'insurrezione greca e la Russia si schiera al fianco degli indipendentisti, come già era avvenuto una prima volta, nel 1770⁴⁰, e cinque anni più tardi, cioè nel 1827 prenderà parte, insieme alla Gran Bretagna e alla Francia, alla Convenzione di Londra, per convincere la Turchia a riconoscere l'autonomia della Grecia. In Bulgaria, i movimenti di liberazione si sono verificati nell'anno 1876, anche se la Russia aveva già sostenuto i Bulgari in altri diversi modi di liberazione. La Russia si è impegnata anche in Serbia, alleata naturale della Russia che soffriva sotto il giogo inumano dei Turchi. Come si può constatare le diverse tappe dell'impegno russo nei movimenti di liberazione dei popoli balcanici erano evidentemente di natura politica, perché la Chiesa ortodossa russa non poteva rifiutare il suo aiuto dal momento che lo Stato si proclamava difensore degli ortodossi oppressi dagli ottomani. Un grande ruolo nei movimenti di liberazione dei Balcani durante il XIX secolo lo hanno avuto le élite intellettuali, che hanno compiuto i loro studi in Europa occidentale, oppure in Russia. Questi erano sostenuti dai numerosi comitati slavi di beneficenza. Da questa opera di promozione della cultura ecclesiastica trassero vantaggio soprattutto i monasteri. I monaci, educati in Russia, al momento del ritorno in patria portarono con loro dei libri russi contribuendo così allo sviluppo delle lingue nazionali. Tutti questi movimenti di liberazione intrapresi dalla Russia avevano il compito storico di liberare le nazioni slave in nome dell'ortodossia e riunirle sotto l'egida dello zar, unico sovrano ortodosso.

Prima della Rivoluzione del 1917, la Chiesa ortodossa russa occupava un posto speciale nella vita dello Stato. Vale la pena qui sottolineare anche che nell'impero plurinazionale bizantino, tre caratteristiche definiscono il rapporto tra il sovrano e i suoi sudditi: il primo è il riconoscimento della persona dell'imperatore e del suo potere autocratico conferito da Dio, il secondo è l'appartenenza alla fede ortodossa e l'ultimo è l'assimilazione alla cultura greco-cristiana, il cui veicolo è la lingua greca, unica lingua dell'amministrazione statale, della chiesa e dell'istruzione. Quindi la Chiesa era l'unica che poteva essere considerata come una istituzione della società civile nell'Impero russo.

⁴⁰ Vedi F. Venturini, *La rivolta greca del 1770 e il patriottismo dell'età dei Lumi*, Roma 1986.

Sottolineo che in quel periodo, altre istituzioni pubbliche non esistevano, quindi la Chiesa era l'unica che rappresentava una forza pubblica e spirituale, che aveva anche la forza di influenzare in un modo molto forte la vita dello stato, della società e del popolo. Era l'unica forza che dava una forma allo stato, perché la Russia come stato unitario si formò grazie al fattore religioso, che ha svegliato nel popolo l'autocoscienza nazionale. Una volta sviluppatasi questa autocoscienza nazionale, si diceva che essere russo significava essere ortodosso, mentre quelli che professavano un'altra fede appartenevano ad un'altra etnia e ad un'altra cultura, cioè erano visti come stranieri.

La Chiesa aveva una grande importanza specialmente nei momenti di crisi politiche e militari, perché il fattore religioso giocò un ruolo importante nel preservare l'autocoscienza nazionale del popolo russo, che si trovò sotto il giogo mongolo-tartaro⁴¹, e anche nella formazione di uno stato unitario intorno a Mosca. L'ascesa di Mosca come centro politico e religioso fu favorita dalla sua centrale posizione geografica, all'incrocio fra la via che dalla regione sud-occidentale (Kiev-Ucraina) conduceva a quella nord-orientale e la via che dalla regione nord-occidentale (Novgorod) portava alla regione sud-orientale. La prima era la via dell'emigrazione verso i territori bagnati dal Volga e dall'Oka, invece la seconda era la via del commercio e Mosca si arricchiva coi dazi di transito. La forza politica e religiosa cresceva continuamente dal momento che il granprincipato e il patriarcato russo furono trasferiti da Vladimir a Mosca. Un altro motivo molto importante era anche il fatto di avere una buona posizione geografica, che veniva collegata alle grandi qualità personali di questi grandi principi di Mosca, che, attraverso tutti i mezzi, accrescevano l'ampiezza del territorio. Quindi alla potenza politica si unì quella economica. Questi sono stati i motivi dell'ascesa politico-religiosa-culturale di Mosca⁴². Dopo tutti questi motivi, un secolo più tardi sotto Ivan III, che regnò dal 1462 al 1505, tre fenomeni importanti si realizzarono: l'unificazione della Russia settentrionale e orientale, costituendo lo stato della Moscovita; la liberazione dal dominio dei tartari e la ripresa dei rapporti politico-intellettuali con l'Europa occidentale e delle relazioni internazionali. Quindi lo stato di Moscovita con la fine della dominazione tartara, la Russia diventa una nazione indipendente.

Oggi per tantissimi motivi si discute molto del problema della „nazione”. Su questa problema il metropolita Kyrill descrive due possibili estremi: da una parte sottolinea il carattere ecumenico dell'Ortodossia rischiando di negare il concetto stesso di patriottismo cristiano cioè il diritto del cristiano alla sua identità nazionale, e dall'altra parte si riduce la fede ortodossa a un semplice attributo della identità nazionale. In questo modo si sostituisce Dio con la nazione, che può produrre dei atteggiamenti sbagliati, per esempio: il nazionalismo aggressivo, la xenofobia, la distinzione dei popoli in migliori e cattivi e l'inimicizie interetniche. Il documento *I fondamenti della concezione sociale* il primo documento di dottrina sociale della Chiesa ortodossa russa sottolinea il carattere ecumenico della Chiesa di

⁴¹ Cfr. A.M. Ammann, *Storia della Chiesa Russa*, Torino 1948, p. 44-47.

⁴² Cfr. E. Šmurlo, *Storia della Russia*, vol. I, Roma 1928, p. 66-73. Vedi anche V. Gitermann, *Storia della Russia*, vol. I, Firenze 1992, p. 129-136.

Cristo⁴³ sia dell'idea ortodossa di patria. Il documento menzionato più su dà molto spazio al patriottismo ortodosso⁴⁴ che si esprime attraverso la partecipazione alla vita politica.

Una differenza si può cogliere tra l'Occidente e l'Oriente europeo è la frequente adesione delle chiese ortodosse all'ideologia nazionale. È probabile che questo sia dovuto sia al fatto che in Europa orientale il concetto di nazione era percepito come una traduzione millet ottomano, sia al fatto che i movimenti di liberazione balcanici lottavano per l'indipendenza contro uno stato a sua volta religiosamente legittimato, l'impero ottomano, in cui il soltanto deteneva la più autorità religiosa in ambito islamico.

La subalternità politica e giuridica in cui i cristiani si trovavano tenuti nel sistema politico musulmano rafforzava la loro volontà di emancipazione e di indipendenza da un potere percepito come oppressore, che univa i politici e religiosi. Da qui la spontanea e ardente adesione ai movimenti di liberazione nazionale di intellettuali ortodossi, vescovi, gran parte del clero parrocchiale e dei monaci, che a loro volta favorivano la partecipazione ai questi movimenti di liberazione.

III. Chiesa e Stato

Abbiamo visto che la Chiesa è un organismo divino-umano. Così secondo la sua natura umana la Chiesa entra in contatto anche „con il mondo esterno” e quindi con lo Stato che ha il compito di organizzare la vita della società. Nella storia della Russia i rapporti tra lo Stato e il mondo religioso ha avuto un costante cambiamento nel tempo.

Dall'Antico Testamento sappiamo che la famiglia è stata la prima cellula della società, testimoniando in un certo modo anche il fatto che lo Stato non si formò immediatamente. La forma dello Stato cominciò a prendere forma nell'epoca dei Giudici, periodo guidato dalla provvidenza di Dio. Quindi, nell'Antico Testamento esisteva un governo teocratico, cioè un governo di Dio. Dopo che i popoli cominciavano ad allontanarsi da Dio, che era percepito come un criterio guida „nelle vicende del mondo”, hanno cominciato a riflettere sulla necessità di scegliere un sovrano terreno, allontanandosi così da Dio: „Il Signore rispose a Samuele: „Ascolta la voce del popolo per quanto ti ha detto, perché costoro non hanno rigettato te, ma hanno rigettato me, perché io non regni più su di essi... Ascolta pure la loro richiesta, però annunzia loro chiaramente le pretese del re che regna su di loro” (1Sam. 8,7-9), comunicandoli nello stesso tempo a coloro che si aspettano da questa autorità di essere fedele ai suoi comandamenti, di promuovere e compiere delle opere buone (1Sam. 12,13-15).

Il Figlio di Dio, anche, se „domina sul cielo e sulla terra” (Mt. 28,18), attraverso l'incarnazione, si sottomise all'ordine terreno rendendo „a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio” (Mt. 22,21). Anche San Paolo incoraggia la comunità di Roma a fare questa cosa: „Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che vi si oppongono attireranno su di loro la condanna. I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non avere da temere l'autorità? Fa il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è

⁴³ *I fondamenti della concezione sociale*, II.1.

⁴⁴ *Ibidem* II.3.

infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza. Per questo dunque dovete pagare i tributi, perché quelli che sono dediti a questo compito sono funzionari di Dio. Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo, il tributo; a chi il rispetto il rispetto” (Rm. 13,1-7).

Anche l’apostolo Pietro concordò con la stessa idea: „State sottomessi a ogni istituzione umana per amore del Signore: sia al re come sovrano, sia ai governatori come ai suoi inviati per punire i malfattori e premiare i buoni. Perché questa è la volontà di Dio: che, operando il bene, voi chiudiate la bocca all’ignoranza degli stolti. Comportatevi come uomini liberi, non servendovi della libertà come di un velo per coprire la malizia, ma come servitori di Dio” (1Pt. 2,13.16). Su la stessa linea si trovavano anche gli apostoli che insegnavano ai cristiani a obbedire alle autorità statali. Anche nel periodo apostolico si insegnava la stessa cosa, periodo nel quale la Chiesa di Cristo era perseguitata. Ma questa cosa non impedì ai martiri e agli altri cristiani di pregare per i loro persecutori.

Dopo la caduta di Adamo e l’uccisione di Abele da parte di Caino (Gen. 4,1-16) gli uomini sono diventati consapevoli della loro disposizione al male. Per questo motivo le società cominciano a stabilire delle leggi per poter guidare il popolo. Anche per il popolo dell’Antico Testamento il legislatore fu Dio che aveva dato a Mose i dieci comandamenti. Dio benedice lo Stato come elemento indispensabile della vita del mondo guastato dal peccato, nel quale la persona e la società hanno bisogno di protezione da forme pericolose di peccato⁴⁵. Anche la Chiesa chiede ai suoi fedeli „di obbedire all’autorità statale, indipendentemente dalle idee e dalla religione di chi la detiene, ma anche di pregare per essa, perché possiamo trascorrere una vita calma e tranquilla con tutta pietà e dignità” (1Tm. 2,2)⁴⁶. Quello che edifica e fa crescere la Chiesa come „corpo di Cristo” è lo Spirito Santo. E questa cosa succede attraverso i tre elementi basilari che sono: la predicazione, i sacramenti in quanto azioni e segni che santificano l’uomo e lo aiutano e lo edificano come „Corpo vivo e Santo del Cristo”⁴⁷ e attraverso la crescita dei suoi membri. La Chiesa, non dobbiamo dimenticare che adempie anche una missione di liberazione dell’uomo dopo il peccato originale e „questo avviene non soltanto attraverso la predicazione ma anche attraverso altre opere che sono rivolte a un miglioramento della situazione spirituale, morale e materiale del mondo. A questo scopo la Chiesa si relaziona con lo Stato anche se questo non ha impronta cristiana, con varie associazioni sociali e con persone che non sempre si identificano nella fede cristiana. La Chiesa spera di condurre gli uomini alla pace, all’unità e alla prosperità, che rappresentano le condizioni migliori per la sua opera di salvezza”⁴⁸, perché attraverso la sua esistenza la chiesa è proiettata verso il futuro grazie al dono ricevuto dal Padre per mezzo del suo Figlio e l’aiuto dello Spirito Santo.

Quello che rimane più importante per la Chiesa è di indicare i limiti della competenza statale. Infatti, nel documento „I fondamenti della concezione sociale” della Chiesa

⁴⁵ *I fondamenti della concezione sociale*, II.3.

⁴⁶ *La divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo*, Grottaferrata 1960, p. 37.

⁴⁷ L. De Lorenzi, Chiesa, *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Paoline 1988, p. 250-268.

⁴⁸ *I fondamenti della concezione sociale*, I.4.

ortodossa russa approvato nell'anno giubilare 2000, si può leggere che: „i cristiani devono evitare di rendere assoluto il potere dello Stato e riconoscere il suo valore puramente terreno, provvisorio e passeggero e la sua funzione di limitare il peccato nel mondo. Lo Stato non deve in nessun modo diventare un'istituzione autosufficiente. Sappiamo che più volte nella storia è successo questo e sappiamo anche quali conseguenze pericolose questo può avere”⁴⁹.

III.1. Chiesa è stato, finalità diverse

Le relazioni tra la Chiesa e Stato seguiva no il modello bizantino. Custodire delle relazioni armoniose tra il potere spirituale e quello temporale era il punto centrale e importante nella filosofia politica bizantina. Questo principio è diventato il principio dirigente nell'evoluzione politica e religiosa della Russia durante i secoli. Così si spiega il fatto che la gerarchia ecclesiastica russa ha voluto sempre mantenere delle buone relazioni con lo Stato, anche se storicamente la confessione ortodossa fu nello stesso tempo sottomessa e protetta dallo Stato. Per quanto possa apparire strano a prima vista, i settan'anni del regime sovietico passarono sotto il segno di una certa continuità nei rapporti Stato-Chiesa. La massima associazione religiosa del paese, gravemente danneggiata dalle repressioni e dalle persecuzioni dello Stato ateo era tuttavia utilizzata, come nei secoli precedenti, ai fini dello Stato nei confronti dell'estero, silenzioso sui temi sociali all'interno, fino ad arrivare all'anno 1929 in cui le associazioni religiose venivano giuridicamente private del diritto di occuparsi dei problemi sociali.

Dopo la caduta del totalitarismo marxista si aprì per la Chiesa ortodossa russa, e per le altre chiese esistenti nel territorio russo, la possibilità di stabilire un contatto libero e diretto con la società e di esprimere pubblicamente il proprio parere su tutto quello che riguardava la vita sociale. Per la prima volta si verificava questo in oltre mille anni di storia nella Russia. La sola cosa che ci si chiede è fino a che punto il clero odierno è pronto per un tale libero contatto, ovvero se si è liberato completamente della mentalità del passato. La questione dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato è stato affrontato e studiata già dalle chiese cristiane sorelle. Per esempio si possono valorizzare i risultati degli altri cominciando per esempio con la dottrina sociale della Chiesa cattolica.

Ambedue le forme devono tener conto della loro diversità. La Chiesa, come tutti sappiamo è stata fondata da Dio stesso, il Signore nostro Gesù Cristo, mentre l'origine dell'istituzione del potere statale appare nel processo storico in maniera mediata⁵⁰, da qui le diverse finalità, cioè quella della Chiesa „corpo di Cristo” (1Cor. 12,27), „colonna e sostegno della verità” (1Tm. 3,15) e la salvezza eterna degli uomini, mentre quello dello stato consiste nella realizzazione del benessere terreno. Per questo uno dei problemi centrali da risolvere riguardava il carattere dei rapporti Stato-Chiesa.

Alla base del rapporto Chiesa-Stato sta il principio della non interferenza reciproca nei rispettivi affari, anche se la Chiesa non può essere d'accordo con lo Stato quando stabilisce „l'eliminazione della religione da tutti gli ambiti della vita, l'indifferenza quando essa invece

⁴⁹ Cfr. V. Pessenko, I fondamenti della concezione sociale della Chiesa russo-ortodossa: una presentazione, *La società* 5 (2000) 819-835.

⁵⁰ *I fondamenti della concezione sociale*, III.3.

potrebbe contribuire a trovare delle soluzioni rilevanti per la società, oppure la negazione del diritto delle associazioni religiose a giudicare l'operato delle autorità statali⁵¹. Anche il professor Sergej N. Bulgakov rilevò che sarebbe stato „inammissibile un ritorno alla statalizzazione della chiesa”. Bulgakov, dal dogma dell'incarnazione di Gesù Cristo, trasse il principio fondamentale dei rapporti tra Chiesa e Stato: „La Chiesa deve portare nell'organismo statale la luce e la grazia, come dovunque, e in tutti gli aspetti della vita”. Secondo lui il compito della chiesa che rimane pienamente coinvolta nella vita nazionale è quello di far penetrare nelle strutture sociali dello stato lo spirito del cristianesimo. Anche il potere civile deve considerare se stesso come un servizio cristiano, altrimenti „la struttura statale si trasformerà nel regno della bestia”. La collaborazione della Chiesa con lo Stato deve essere limitata a certi settori basandosi sul principio di non ingerenza reciproca. Anche il principio della laicità dello Stato non si può concepire una „radicale esclusione della religione da tutti gli ambiti della vita del popolo”⁵². Per poter rispettare questo principio c'è bisogno di una precisa separazione degli ambiti, cioè quelli che sono di competenza della Chiesa da quelli che sono invece di competenza dello Stato, per poter realizzare „la non ingerenza reciproca”. Anche il patriarca attuale, Alessio II, da sempre ha sottolineato l'impossibilità del ritorno allo statuto di religione di Stato. Secondo lui la Chiesa deve essere separata dallo Stato ma non dalla società, per poter liberamente esprimere il punto di vista cristiano sulla politica dei governanti e sulle condizioni di vita materiale e spirituale del popolo, anche se lo stato riconosce che il benessere terreno non si può realizzare senza osservare delle regole morali, che sono necessarie anche per l'uomo per poter raggiungere il Paradiso. Quindi su alcuni punti l'attività della Chiesa e dello Stato possono coincidere non soltanto per quanto riguarda le cose terrene ma anche per la realizzazione della missione salvifica della Chiesa. La Chiesa, quindi non ha il diritto di assumersi funzioni dello Stato, ma nello stesso tempo può rivolgersi alle autorità statale per sostenere o combattere delle leggi che sono opposte all'insegnamento sociale della Chiesa. Lo Stato, invece, come sottolinea „i fondamenti della concezione sociale” della Chiesa ortodossa russa, „non deve intromettersi nella vita della Chiesa o nel suo governo, nella sua dottrina, nella vita liturgica e nella pratica religiosa ecc., come pure in generale nell'attività delle istituzioni ecclesiastiche canoniche, ad eccezione di quegli ambiti nei quali la Chiesa deve operare come persona giuridica instaurando inevitabilmente determinati rapporti con lo Stato, con i suoi organi legislativi e di governo. La Chiesa si aspetta dallo Stato il rispetto delle sue leggi canoniche e delle altre disposizioni interne”⁵³. Quindi lo Stato insieme al cristianesimo deve decidere il destino dell'intero paese o dell'intera umanità. La ragione dell'esistenza dello Stato deve essere quella di difendere l'umanità dal male prodotto dall'esterno e dall'interno. Il vero bene sociale è quello di realizzare la solidarietà di tutti, la giustizia e la pace. Il male non è altro che questa solidarietà calpestata. Secondo Soloviov, il disprezzo della solidarietà si può realizzare in tre modi: *primo* quando una nazione viola l'esistenza o la libertà di un altro stato; *secondo* quando una classe della società ne opprime un'altra e il *terzo* si realizza quando l'individuo si ribella contro

⁵¹ V. Pessenko, *art. cit.*, p. 819-835.

⁵² *I fondamenti della concezione sociale*, III.3.

⁵³ *Ibidem*, III, 3.

l'ordine sociale commettendo qualche delitto pubblico. Nella città di Dio lo straniero deve essere il fratello che abita lontano; il proletario è il fratello amareggiato che ha bisogno di essere aiutato e quello che commette un crimine e il fratello caduto che dev'essere aiutato a rialzarsi. Quindi lo Stato, attraverso le strutture deve essere capace di compiere la solidarietà assoluta di ciascuno e di tutti nello stesso tempo. Secondo Soloviov, lo Stato deve abbracciare la fede cristiana. La verità fondamentale del cristianesimo è la perfetta l'unione tra il divino e l'umano, compiuta perfettamente dalla persona di Gesù Cristo e dal punto di vista sociale dal mondo cristiano dove il divino è rappresentato attraverso la Chiesa e l'umano attraverso lo Stato. Questo rapporto intimo tra lo Stato e la Chiesa presuppone il primato di essa perché è superiore all'umano. Soloviov sostiene che l'eresia mina questa perfetta unità del divino e l'umano che si compie nella persona di Gesù Cristo, per poter rovinare il legame che si è realizzato tra la Chiesa e lo Stato per poter attribuire allo Stato una indipendenza totale. Il vero progresso sociale, secondo Soloviov, si può realizzare in una alleanza intima della Chiesa e dello Stato senza mescolarsi ma anche senz'allontanarsi una dall'altra⁵⁴. L'una senza l'altra non potrà mai istaurare sulla terra la giustizia e la pace cristiana.

Il documento *I fondamenti della concezione sociale della Chiesa ortodossa russa* sottolinea che „è inammissibile la partecipazione della suprema autorità della Chiesa e dei ministri del culto, e di conseguenza di tutta la gerarchia ecclesiastica, ad attività di carattere politico ed elettorale, quali il sostegno pubblico alle organizzazioni politiche in lizza oppure a singoli candidati, le campagne elettorali e così via. Non è ammessa la presentazione di candidature di ministri del culto alle elezioni di qualsiasi organo del potere rappresentativo a ogni livello”⁵⁵. Ma non si deve dimenticare che è stato un periodo nella storia della Chiesa in cui tutta quanta la Chiesa ha offerto il proprio sostegno a diverse dottrine, idee, organizzazioni e personalità politiche, per poter difendere gli interessi vitali della Chiesa nelle condizioni estreme delle persecuzioni antireligiose da parte delle autorità non cristiane. Tutto questo è avvenuto nel XX secolo quando i ministri del culto e le autorità della Chiesa sono entrati a far parte di diversi organi elettivi del potere dai consigli locali fino alle assemblee legislative. Queste cose hanno complicato le attività pastorali e missionarie del sacerdote che è stato chiamato a essere: „per tutti” (1Cor. 9,19). Seguendo San Paolo, il patriarca Tichon nell'8 ottobre 1919, si rivolse al clero della Chiesa russa con un messaggio, nel quale invitava i sacerdoti a non interferire con la lotta politica e, in particolare, affermava che i servi della Chiesa „secondo la propria dignità devono stare al di sopra e al di fuori di ogni interesse politico, devono tenere a mente le norme canoniche della santa Chiesa, con le quali essa proibisce ai suoi servi di intromettersi nella vita politica del paese, di appartenere a qualsivoglia partito politico, e a maggior ragione di trasformare riti religiosi e celebrazioni liturgiche in uno strumento di dimostrazioni politiche”⁵⁶. Invece, settant'anni dopo, cioè nell'27 dicembre 1988, alla vigilia delle elezioni dei deputati, il Santo Sinodo dichiarò „di benedire i rappresentanti della nostra Chiesa, nel caso della loro affermazione e della loro elezione come deputati del popolo, per questa attività, esprimendo con questo la nostra

⁵⁴ Cfr. V. Soloviov, *Rusia și Biserica universală*, Iași 1994, 13-43.

⁵⁵ *I fondamenti della concezione sociale*, V, 2.

⁵⁶ *Ibidem*, V, 2.

fiducia che essa servirà al bene dei credenti e di tutta la nostra società”⁵⁷. Una volta cambiato il regime nel 1989, la Chiesa ortodossa russa si è messa a riflettere sui due problemi nuovi per essa: „in primo luogo, fino a che punto la Chiesa possa assumersi responsabilità in ordine alle decisioni politiche senza compromettere la sua autorità pastorale, e, in secondo luogo, se sia lecito alla Chiesa rinunciare a partecipare alla creazione delle leggi e alla possibilità di esercitare la sua influenza morale sul processo politico, quando dall’assunzione di una decisione dipende la sorte del paese”⁵⁸. Dopo aver riflettuto, il santo Sinodo ha deciso che la partecipazione di rappresentanti del clero alle campagne elettorali deve essere decisa dalle autorità supreme della Chiesa, cioè il santo Sinodo per l’episcopato e i vescovi per il clero subordinato⁵⁹. Attraverso i documenti approvati dai Concili dei vescovi della Chiesa ortodossa russa si possono osservare dei cambiamenti. In pochi anni da questo punto di vista su quello che riguarda l’impegno dei ministri del culto nella politica, in una delle deliberazioni del Concilio dei vescovi si dice: „Si conferma l’inammissibilità per tutta la gerarchia ecclesiastica di appoggiare un qualsivoglia partito politico, movimento, coalizione, associazione e organizzazione politica analoga, e anche loro singoli attivisti, in primo luogo durante le campagne elettorali... Si ritiene pure estremamente disdicevole l’appartenenza dei ministri del culto a partiti politici, movimenti, associazioni, coalizioni politiche e organizzazioni simili che conducono in primo luogo a una battaglia elettorale”⁶⁰. Tutti gli altri Concili dei vescovi svilupparono il dialogo e i rapporti tra la Chiesa e i partiti politici. Ritenevano come una cosa buona queste relazioni per gli scopi utili per la Chiesa e per il popolo, ma escludendo che queste relazioni venissero interpretate come sostegno politico. Ma il fatto che tutta la gerarchia ecclesiastica dovesse astenersi dal partecipare alla lotta politica, all’attività dei partiti politici non significava rinunciare ad esprimere pubblicamente le sue posizioni su questioni socialmente rilevanti e a presentare queste posizioni agli organi di potere. D’altra parte nulla impedisce l’impegno dei laici ortodossi all’attività degli organi del potere legislativo, esecutivo e giudiziario e delle organizzazioni politiche. I laici, moralmente hanno l’obbligo di dare il proprio contributo per il bene della società in cui vivono. L’obbligo del loro impegno è importante anche perchè la loro partecipazione alle attività politiche è stato ostacolato sotto il dominio delle ideologie non cristiane e sotto il regime dell’ateismo di stato. Per questo il loro impegno deve essere in conformità con la dottrina della Chiesa, con i

⁵⁷ *Ibidem*, V, 2.

⁵⁸ *Ibidem*, V, 2.

⁵⁹ Anche se il santo Sinodo ha approvato una regola del genere, alcuni rappresentanti del clero, senza aver ricevuto la debita autorizzazione, parteciparono alle campagne elettorali ed alle elezioni. Dopo tutto questo, il santo Sinodo che si è riunito nel 20 marzo 1990 con un può di rammarico dichiarò che: „la Chiesa ortodossa russa respinge la responsabilità morale e religiosa della partecipazione di queste persone agli organi elettivi del potere”. Tre anni più tardi, cioè nel 1993, durante la sessione allargata del santo Sinodo fu presa la decisione di ordinare ai ministri del culto di astenersi di partecipare alle elezioni parlamentari. Adesso, invece, i ministri del culto che avessero violato questa decisione sarebbero stati destituiti dalla dignità ecclesiastica. Un anno dopo il Concilio dei vescovi della Chiesa ortodossa russa del 1994 approvò questa ordinanza del santo Sinodo.

⁶⁰ *I fondamenti della concezione sociale*, V, 2.

suoi principi morali e con la sua posizione ufficiale sulle questioni sociali, così si potrà dire che si è realizzata una tipica missione della Chiesa nella società.

Avendo delle nature diverse, Chiesa e Stato usano modi diversi per poter raggiungere le proprie finalità. La Chiesa usa come mezzo la parola offrendo ai suoi fedeli i precetti morali che ha ricevuto attraverso la rivelazione. Per questo motivo non ha il diritto di tacere, di non predicare la verità „*Io sono la via, la verità e la vita?*” (Gv. 14.16), anche se questi insegnamenti vanno contro quelli dello Stato e anche se la Chiesa più volte nella storia ha subito persecuzioni da parte dei nemici di Cristo. Invece lo Stato si basa sulla forza della legge e della coercizione per poter raggiungere le proprie finalità.

V. Conclusione

La Chiesa russa costituisce un'istituzione religiosa importantissima da molti punti di vista: numeri di fedeli, per diffusione nel mondo e per importanza delle sue relazioni intercristiane e sugli scenari internazionali⁶¹. Inoltre oggi, la Chiesa russa essendo consapevole della propria leadership si sente capace di partecipare e di giocare un ruolo significativo a livello mondiale. Un'altra cosa è che la Chiesa di Mosca è una pietra d'inciampo o una chiave nel rapporto tra Roma e il mondo ortodosso. „Le vicende degli ultimi anni hanno mostrato con chiarezza che la Chiesa russa ha la forza di compattare il mondo ortodosso a sostegno delle sue posizioni, come è avvenuto nel caso dell'opposizione alla richiesta della Chiesa greco-cattolica ucraina di ottenere dal papa il riconoscimento dello statuto patriarcale: in questa circostanza, infatti, tutte le Chiese ortodosse, sollecitate dal patriarcato di Mosca, hanno espresso in modo inequivocabile la propria avversione a quest'eventualità”⁶².

Ricordo che nell'anno 2004 all'Università di Bari, il metropolita di Smolensk e Kaliningrad Kiril sosteneva che la Chiesa russa attribuisce una grande attenzione al dialogo con la Chiesa cattolica. Secondo il metropolita Kiril, „le due Chiese devono presentarsi unite di fronte al mondo contemporaneo: il loro punto di vista, solo se sarà comune potrà misurarsi con le altre forme di pensiero. Aggiungo che sono d'accordo che non è possibile costruire l'Europa senza la Russia e che l'Europa ha bisogno della Russia nelle condizioni della globalizzazione. Ma vorrei dire proprio lo stesso anche riguardo alla Russia. La Russia ha bisogno dell'Europa nelle condizioni della globalizzazione, soprattutto alla luce della sua collocazione assolutamente particolare nella carta geopolitica del mondo. Noi siamo tra l'Europa e la Cina, tra l'Europa e il mondo musulmano. Queste frontiere di civiltà passano attraverso il corpo della Russia. Tuttavia essa ha coscienza di essere un paese multinazionale, ma con una forte tradizione cristiana. E come paese cristiano ritiene di essere parte dello stesso spazio comune, che forma l'Europa. Per questo dal dialogo tra Russia ed Europa, dal dialogo tra Chiesa ortodossa e Chiesa cattolica, dal nostro dialogo comune con i rappresentanti dell'etica laica, dipenderà in buona parte il profilo dell'Europa”⁶³. Ultimamente

⁶¹ Cfr. A. Roccucci, La chiesa ortodossa russa nel XX secolo, in A. Pacini, (a cura di), *L'Ortodossia nella nuova Europa. Dinamiche storiche e prospettive*, Torino 2003, p. 237-283.

⁶² A. Roccucci, Roma – Mosca, volo senza scali, Limes, *Supplemento 2* (2005), p. 85.

⁶³ Intervento del metropolita di Smolensk e Kaliningrad Kiril a Bari nel 2004, in occasione del convegno „Cristianesimo ed Europa: il pensiero sociale della Chiesa ortodossa russa”. Il frammento è stato riportato da: A. Roccucci, Roma-Mosca, volo senza scali, Limes, *Supplemento 2* (2005), p. 91.

sta risultando che i processi geopolitici favoriscono un avvicinamento tra cattolicesimo e l'ortodossia russa, e si deve tener conto che lo spazio russo non deve essere guardato come un territorio di evangelizzazione. Oggi i rapporti tra Mosca e Roma sono un appuntamento decisivo per il futuro del cristianesimo. Secondo Berdjaev, „bisogna accorgersi che è imminente una nuova epoca mondiale e riconoscere i nuovi compiti che il cristianesimo deve affrontare per superare il provincialismo della propria confessione⁶⁴. L'alleanza che si può fare tra Chiesa cattolica e Chiesa ortodossa russa è decisiva per il futuro del cristianesimo. Questa alleanza, secondo me può cominciare con la dottrina sociale perché è una cosa che può avvicinare le due chiese senza fare un grande sforzo.

Quello che posso dire è che il cattolicesimo ha bisogno dell'ortodossia, e viceversa. Questo legame ci richiama alle sorgenti spirituali della fede, mentre agli ortodossi il cattolicesimo sollecita l'attenzione sulle dimensione sociale. Credo pertanto che il capitolo della dottrina sociale sarà uno di quelli che può avvicinare le due chiese sorelle. Da non dimenticare che Giovanni Paolo II sosteneva che la Russia era e resterà per sempre parte integrante dell'Europa. Quando parlava dei „due polmoni” si riferiva all'Europa che doveva e deve respirare con tutte le due parti: occidentale ed orientale.

⁶⁴ N. Berdjaev, Ecumenismo e confessionalismo, *La nuova Europa*, n. 1 (1999), p. 6.

L'ABBÉ PIERRE, UN CHARISME À COMMUNIQUER

Simona Ștefana ZETEA

REZUMAT: Abatele Pierre, o carismă de propagat. Abatele Pierre, pe numele său adevărat Henri Grouès (1912-2007) este un personaj marcant al Franței contemporane. Aparținând prin naștere unei familii burgheze bogate, Henri Grouès renunță la vârsta de șaptesprezece ani la lume pentru viața de mănăstire, intrând în ordinul capucin. Idealul său, inspirat și de o educație atentă la nevoile celor din jur, era acela de a se pune în slujba lui Dumnezeu și a oamenilor. Devenit preot diecezan, Henri Grouès se implică în timpul războiului în sprijinirea evreilor, a altor categorii de persoane urmărite de poliție și în mișcarea de rezistență împotriva ocupației germane. După război are o scurtă carieră politică, animat fiind de dorința de a contribui la construirea unei societăți mai drepte. În 1949 fondează mișcarea Emaus, din dorința de a veni în sprijinul unor persoane aflate în dificultate, mai cu seamă oameni fără adăpost, vagabonzi, foști pușcăriași, persoane adesea marginalizate de societate, care pierduseră sensul vieții. Sprijinul pe care li-l acordă este unul foarte concret, dar nu se mărginește la o asistență primară și, mai mult, la una care să-i determine să se complacă în pasivitate. Comunitate Emaus oferă membrilor săi hrană și adăpost, dar și, ceea ce este încă mai important, demnitatea pierdută, posibilitatea reintegrării în societate, respectiv posibilitatea de a deveni utili celor aflați în suferință. Căci abatele Pierre credea că „lenea generează nebulie. Nu este de ajuns să mâncăm ca să trăim, ci trebuie și să ne simțim de folos”. El mai spunea că „avem tot atâta trebuință de rațiuni pentru a trăi ca și de cele necesare pentru trai”. Astfel, foștii vagabonzi devin constructorii de locuințe pentru familii aflate în imposibilitatea de a avea o casă a lor într-o Franță marcată de criza locuințelor, într-o Franță în care faptul de a munci nu asigură în chip necesar o viață demnă. Spiritul mișcării Emaus schimbă și mentalitatea francezilor în materie de solidaritate, inspirând o adevărată „insurecție a bunătății” în iarna lui 1954 și, ulterior, o serie de inițiative în favoarea categoriilor marginalizate. România actuală cunoaște un context asemănător Franței anilor '50 în care abatele Pierre și-a început activitatea. Majoritatea populației se află la limita sărăciei, criza locuințelor este comparabilă cu aceea din Franța de după război. Cu toate că misiunea Bisericii este fundamental una spirituală, ea nu poate să nu se preocupe de binele integral al persoanei umane; prin urmare, inițiativele sale în favoarea celor săraci se cer diversificate și înmulțite, de ce nu și pornind de la modelul abatelui Pierre.

Introduction. L'appel de la pauvreté

Notre monde connaît des milliers de désastres et calamités et autant d'effusion sentimentalistes de pitié, dues en grande partie aux journaux et aux campagnes initiées par les médias. Les inondations, les tremblements de terre, les attentats terroristes, etc. secouent les consciences à court terme et suscitent des réactions. Qu'est-ce qu'il en reste pourtant, vu qu'il y a toujours une pauvreté latente pour laquelle (et non pas contre laquelle) personne (ou presque personne) ne lutte? Le pape Jean Paul II, qui a sans cesse parlé sur la pauvreté et sur notre responsabilité à son égard, disait en un certain contexte que le véritable problème du

monde actuel ne consiste pas tellement en l'absence ou la diminution de ses ressources, comme l'on aime nous faire croire, quant en leur distribution irresponsable. Je me rappelle à ce propos une nouvelle concernant le tremblement de terre en Chine (mai 2008); on y parlait d'une communauté isolée pendant une quinzaine de jours qui avait survécu grâce à la capacité de ses membres de partager le peu qu'ils détenaient, c'est-à-dire cinq kilos de riz, préparé avec des herbes et de l'eau de pluie. Si l'on était prêt à partager avec les plus pauvres ce qu'on détient ou au moins le superflu, si l'on comprenait que personne n'est assez pauvre pour ne pas avoir quelque chose à offrir aux autres, si l'on n'était pas si attaché aux biens matériels, à la mentalité consumériste, productiviste, individualiste, notre monde serait non seulement meilleur, mais tout simplement plus humain. Et cela chaque jour et en tout contexte, ci-inclus celui ecclésiastique, non seulement à l'occasion des événements épouvantables, aux moments de crise, tels ceux cités avant, car la valeur de la vie ne peut et ne doit être proclamée sporadiquement, mais perpétuellement. Il est bien étrange que les médias ne savent pas se pencher sur la souffrance commune, lançant par contre des campagnes en faveur des démunis uniquement au moment où les désastres dépassent un certain niveau émotionnel, en restant pourtant presque indifférents à la souffrance qu'on rencontre chaque jour dans les rues. Il est tout aussi bizarre que l'Église même, dont la vocation imprégnée par le Seigneur est celle d'alléger la douleur – quelle qu'elle soit – dirige ses collectes vers ceux qui souffrent accidentellement, suivant parfois les mêmes impulsions des médias, au lieu d'être plutôt le ferment de tels mouvements de solidarité, et cela à tous les niveaux. Or, comme le disait l'abbé Pierre, la splendeur d'une ville ne réside pas en ses monuments et pas même dans ses cathédrales, mais en l'absence de la misère. Notre civilisation est appelée plus que jamais à vivre quotidiennement la solidarité et la charité.

Or, la solidarité „n'est (...) pas un sentiment de compassion vague ou d'attendrissement superficiel pour les maux subis par tant de personnes proches ou lointaines. Au contraire, c'est la détermination ferme et persévérante de travailler pour le bien commun, c'est-à-dire pour le bien de tous et de chacun parce que tous nous sommes vraiment responsables de tous. Une telle détermination est fondée sur la ferme conviction que le développement intégral est entravé par le désir de profit et la soif de pouvoir (...). Ces attitudes et ces «structures de péché» ne peuvent être vaincues – bien entendu avec l'aide de la grâce divine – que par une attitude diamétralement opposée: se dépenser pour le bien du prochain en étant prêt, au sens évangélique du terme, à «se perdre» pour l'autre au lieu de l'exploiter, et à «le servir» au lieu de l'opprimer à son propre profit (cf. Mt 10, 40-42; 20, 25; Mc 10, 42-45; Lc 22, 25-27).¹ Voilà l'idéal d'une société véritablement humaine et solidaire. Le fondement de la pratique de la solidarité est justement la reconnaissance de la valeur de la personne humaine dans la société, indépendamment de son statut social et de ses ressources matérielles. „Ceux qui ont plus de poids, disposant d'une part plus grande de biens et de services communs, devraient se sentir responsables des plus faibles et être prêts à partager avec eux ce qu'ils possèdent. De leur côté, les plus faibles, dans la même ligne de la solidarité, ne devraient pas adopter une attitude purement passive ou destructrice du tissu social, mais, tout en défendant leurs droits légitimes, faire ce qui leur revient pour le bien de tous. Les

¹ SRS, 38

groupes intermédiaires, à leur tour, ne devraient pas insister avec égoïsme sur leurs intérêts particuliers, mais respecter les intérêts des autres.” Car chaque personne et chaque groupe peut contribuer à la construction du bien commun, à sa façon particulière, les catégories riche et moyenne n’ignorant pas les besoins des plus pauvres et ceux-ci ne se résignant pas à devenir des simples assistés. Le pape Jean Paul II remarquait d’ailleurs la croissance du nombre des initiatives des pauvres pour les pauvres et leur combat pacifique contre la pénurie, auquel l’Église même adhère en vertu de sa mission. La solidarité entre les individus doit se manifester selon les mêmes principes aussi entre les nations, tous devant jouir des biens de la création et des fruits de la production industrielle, au-delà de toute prétention impérialiste, en esprit de collaboration, en visant la paix et le développement, vu que „la paix est le fruit de la solidarité”. Car „la solidarité nous aide à voir l’«autre» – personne, peuple ou nation – non comme un instrument quelconque dont on exploite à peu de frais la capacité de travail et la résistance physique pour l’abandonner quand il ne sert plus, mais comme notre «semblable», une «aide» (cf. Gn 2, 18. 20), que l’on doit faire participer, à parité avec nous, au banquet de la vie auquel tous les hommes sont également invités par Dieu. D’où l’importance de réveiller la conscience religieuse des hommes et des peuples.”²

D’ailleurs, on a là la perspective biblique. „S’il y a chez toi un pauvre d’entre tes frères, dans l’une de tes portes, au pays que Yahvé, ton Dieu, te donne, tu n’endurciras pas ton coeur et ne fermeras pas ta main à ton frère pauvre; mais tu lui ouvriras ta main, et tu lui prêteras de quoi pourvoir à ses besoins selon ce qui lui manque. Prends garde qu’il ne s’élève dans ton coeur cette pensée basse: «La septième année, l’année de rémission, approche!» et que ton oeil ne soit mauvais envers ton frère pauvre, de peur que tu ne lui donnes rien, et qu’il ne crie à Yahvé contre toi, et que tu ne sois chargé d’un péché. Tu dois lui donner, et, en lui donnant, que ton coeur n’ait pas de regret; car, à cause de cela, Yahvé, ton Dieu, te bénira dans tous tes travaux et dans toutes tes entreprises. Il ne manquera jamais de pauvre au milieu du pays; c’est pourquoi je te donne ce commandement: Tu ouvriras ta main à ton frère, à l’indigent et au pauvre dans ton pays.” (Dt 15,7-11).

Des paroles éternelles, toujours actuelles... La voix de la Justice et de l’Amour absolus va penser un croyant... Une voix justicière et charitable devra reconnaître tout homme de bonne volonté. On y lira de toute façon un conseil, un message et, plus encore, un cri, une menace même, de quelque chose ou Quelqu’un de supérieur, au nom de la pauvreté (de toute société, de tous les temps), pauvreté que l’abbé Pierre appelait „muette”, adressé à tout pouvoir (qui a, de nos jours, tant de formes – à partir de l’autorité de l’État et jusqu’à l’opinion publique), pouvoir que le même abbé Pierre jugeait d’„aveugle”. Plus que jamais, dans la seconde moitié du XX^e siècle et au début du XXI^e (période plus „civilisée” que toute autre, mais, pour autant, pas épargnée de ses pauvres), une réponse à la pauvreté s’avère nécessaire: une réponse de chacun d’abord, une prise de conscience générale ensuite (au niveau de chaque nation et au niveau international) et, finalement, une véritable réponse du pouvoir. Si la multitude qui souffre (de faim, de froid, d’injustice) ne peut pas s’exprimer, si le pouvoir ne peut ou ne veut pas savoir, quelqu’un, même au risque d’être appelé „fou”, peut se faire la porte-parole de la première pour éveiller ce dernier.

² SRS, 39

Heureusement, l'histoire a connu plusieurs de ces fous-là. L'abbé Pierre est l'un d'eux, homme avant tout, homme de l'Église ensuite, véritable initiateur d'un phénomène social dans la France de l'après-guerre et jusqu'à nos jours, porte-parole de la pauvreté, porte-drapeau de l'éternel combat pour la justice. Il fallait dans la France des années '50 un abbé Pierre et une communauté Emmaüs pour „une insurrection de la bonté” au milieu du peuple français et une urgente (bien que trop ajournée) solution du grave problème du logement de la part de l'État. Une voix à écouter, un modèle à suivre pour tout jeune homme qui voudrait agir à ce moment-ci, quelque part dans le monde (pourquoi pas dans la Roumanie actuelle?), pour tout jeune homme animé par un idéal de justice ou tout simplement par l'amour. „Tout feu, le franc-tireur de l'idéalisme agissant, ne craignant pas de démasquer, quoi qu'il en coûte, les injustices, les cruautés, les aberrations tolérés par la société, et d'y apporter des solutions taxées d'anarchisme”, en voici l'abbé Pierre caractérisé par Boris Simon.

L'abbé Pierre, un charisme...

Qui est l'abbé Pierre?

L'abbé Pierre, de son vrai nom Henri Grouès, naquit le 5 août 1912 à Lyon, dans une famille appartenant à la riche bourgeoisie. Il était durant son adolescence membre de l'association des scouts de France. À 16 ans, il veut entrer dans l'ordre franciscain, renonçant à tout (il offrit la partie qui lui revenait du patrimoine familial pour des oeuvres charitables) pour le couvent des capucins où il fut admis à 17 ans et demi. Sa vocation remontait à son enfance, son père lui faisant connaître la misère et la voie de la charité dans les quartiers pauvres de Lyon dès l'âge le plus tendre; à douze ans, son père l'avait emmené à la confrérie séculaire des Hospitaliers veilleurs, où les bourgeois se faisaient coiffeurs barbiers pour les pauvres. Il passa quelques années dans le monastère, en menant une vie austère. Obligé de quitter le monastère pour raisons de santé, il fut nommé prêtre (ordonné en 1938) à Grenoble. Sa vocation de charité continua à se manifester pendant la guerre, lorsqu'il lutta pour la résistance (fabriquant des actes pour des personnes chassées par la police, les aidant de se cacher – il a accueilli des enfants juifs, il a soutenu les opposants du Service du travail obligatoire – faisant même le „contrebandier passeur d'hommes” par les montagnes – il aida à passer en Suisse le frère du général de Gaulle parmi d'autres). Il a été même arrêté par les Allemands. Il doit le nom d'„abbé Pierre” à la période de la résistance. Ses expériences durant la guerre le rendirent profondément engagé pour la construction d'une société plus juste. Après la guerre, il fut l'un des prêtres élus au Parlement, sa carrière politique finissant en 1951 pourtant pour qu'il se consacra exclusivement aux oeuvres charitables. Il fonda en 1949 le Mouvement Emmaüs et, depuis, l'„aventure” commença. Il a aussi créé la Fondation abbé Pierre pour le logement des défavorisés. Tour à tour ouvrier, chiffonnier, bâtisseur, il posa sa vie toute entière au service des pauvres, se faisant leur député. L'abbé Pierre est mort le 22 janvier 2007. Admiré ou contesté³, l'abbé Pierre est un „phénomène” de la France contemporaine, étant désigné entre 1989 et 2003 dix-sept fois comme personnalité préférée des Français.⁴ L'abbé Pierre disait à-propos de l'admiration qu'il pouvait susciter que le fait

³ Surtout à cause de certaines opinions négationnistes et antisémites, mais aussi à cause de certaines prises de position divergentes par rapport à la morale et la discipline officielles de l'Église.

⁴ Abbé Pierre

de l'idolâtrer „c'est souvent (une) façon inconsciente de se dérober à (son) véritable devoir”. Il disait encore: „Sur ma tombe, à la place de fleurs et de couronnes, apportez-moi les listes de milliers de familles, de milliers de petits enfants auxquels vous aurez pu donner les clés d'un vrai logement.”⁵

Le premier appel

„Car le pauvre ne disparaîtra jamais au milieu du pays...” En effet, chaque pays, à toute époque, a ses pauvres. Ceux de la France de l'après-guerre étaient les „sans-abri” ou bien les „mal-logés” (sept millions selon les statistiques)⁶ et les „sans travail” – „couche dehors”. La première catégorie comprenait surtout des familles d'ouvriers, très souvent des jeunes ménages, parfois d'anciens travailleurs trop âgés pour continuer leur travail, tous vivant une même histoire, l'histoire monotone et sinistre de la pauvreté (le taudis surpeuplé, l'hôtel trop cher, la paie engloutie par le loyer, l'expulsion, la rue) ayant comme conséquence une sorte de déshumanisation, une génération condamnée (alcoolisme, divorce, enfants abandonnés). Ces gens savaient qu'il n'y avait pas de lois qui leur assurèrent une existence digne (lorsque ce n'était que cela qu'ils auraient voulu prétendre à la société par rapport à laquelle ils faisaient pourtant leur devoir) et que, par contre, il y avait des lois réprimant le vagabondage auquel ils étaient pourtant condamnés, que les oeuvres fermaient leurs portes devant eux, pendant que les tribunaux et les prisons les tenaient ouvertes. Au coeur de cette pauvreté il y avait un cri muet, un appel sourd qui semblait invoquer la justice: „C'est la vie qui doit créer la loi, et non pas la loi figer la vie!” croyait l'abbé Pierre.⁷

Les marginalisés de la société, les exclus, les gens qui, à la suite d'un échec, une faute, ne pouvaient plus (ou l'on ne leur permettait pas) s'intégrer dans la société formaient la deuxième catégorie de pauvres. „Clochards”, „ratés”, „ivrognes”, „voleurs”, „assassins”, ils étaient un autre résultat des problèmes historiques et sociaux tels la guerre, le travail perdu, le foyer détruit, l'injustice. Ils demandaient le minimum de confiance dû à toute personne, même après avoir commis une erreur, et rien d'autre que la possibilité de vivre dignement de ce qu'ils gagnaient en travaillant, tout comme la possibilité d'obtenir un emploi. De leur silence obstiné, un autre appel sourd surgissait: „Si nous-mêmes avons été placés dans les mêmes circonstances: hérédité, éducation, difficultés de travail, de logement, ne serions-nous pas aussi des épaves, voleurs, assassins? Peut-être plus indignes qu'eux?” se demandait l'abbé Pierre à juste raison.⁸

Un appel au secours... Qui allait donc y répondre? Qui allait donc construire en France des maisons pour ce peuple, pour les sept millions de mal-logés (qui n'étaient pas les mendiants, mais les travailleurs de la France)? Qui allait donc accorder une chance de salut à tous ceux qu'on considérait les inadaptables et les bons à rien et qui n'attendaient que cette chance-là pour démontrer le contraire?

⁵ Abbé Pierre

⁶ Simon

⁷ Simon

⁸ Simon

L'abbé Pierre – une vie offerte au pauvre

Tout commença au mois d'octobre '47. L'abbé Pierre acheta une grande maison presque en ruine dans la banlieue de Paris et se mit aussitôt à la rendre habitable. Et la maison s'ouvrit bientôt à toute rencontre de jeunes (scouts, séminaristes, chorales), pour des ouvriers hebdomadaires et, un peu plus tard, elle abrita même des réunions internationales (telle celle du Mouvement universel pour une confédération mondiale)⁹. Ce fut à ce moment-là que la maison fut nommée Emmaüs, au souvenir de l'auberge biblique, endroit où les apôtres de Jésus avaient retrouvé leur Maître et l'espoir. Et, bientôt, ce nom s'avéra mieux choisi qu'on ne l'eût cru, car la maison, tout en continuant d'être une auberge accueillante, commença en même temps à devenir un abri permanent et une source d'espérance pour des désespérés. „Emmaüs, c'est le nom d'un petit village de la banlieue de Jérusalem. Or, nous aussi, nous étions dans un village de la banlieue de la capitale et il y avait une auberge pour accueillir les gens qui voulaient retrouver le Bon Dieu. Alors, c'était un peu comme Emmaüs, comme cette auberge où des hommes qui étaient désespérés après la passion, la mort de notre Seigneur, avaient retrouvé notre Seigneur ressuscité et étaient repartis pleins de courage, transformés, n'ayant plus peur de la police, rentrant dans la capitale et commençant, comme les apôtres, à devenir des militants pour répandre la parole de notre Seigneur à travers le monde. On l'avait donc appelé «Emmaüs». À ce moment, on ne doutait pas que ce nom était encore mieux choisi qu'on ne le pensait, parce que cette maison allait être, non seulement une auberge, mais une maison qui accueillerait des désespérés.”¹⁰

Cette partie de l'histoire débuta en novembre 1949, quand eut lieu la rencontre de l'abbé Pierre avec Bastien, un premier pauvre que le prêtre fut appelé (au sens propre du mot) à sauver après une tentative de suicide. „Un jour, on est venu m'appeler en disant: «Père, venez vite, c'est tragique. Dans la commune d'à-côté, il y a un homme qui vient d'essayer de se tuer; il n'est pas mort, venez vite!» J'arrivai et je trouvai cet homme. C'était un ancien forçat. Condamné à perpétuité, gracié après vingt ans de travaux forcés, il était rentré depuis peu de semaines; il avait trouvé une situation de famille si épouvantable qu'après quelques semaines, il avait voulu mourir. Je vis tout de suite qu'il n'y avait plus d'espoir qu'il reprenne coeur. Il n'avait plus de raison de vivre. Dans son malheur, c'était évident que si je l'abandonnais, il recommencerait. Alors, je lui ai dit: «Écoute. Tu es bien malheureux, mais moi, j'ai besoin qu'on vienne m'aider. Regarde. Je n'en peux plus. Viens avec moi. Ensemble, on fera de belles choses». C'est ainsi qu'il est arrivé à la maison”.¹¹ Et l'abbé Pierre ne se présenta pas en sauveur, mais en sollicitant, ce fut lui qui demanda l'aide de ce désespéré, de celui qui avait perdu tout sens de vivre. Il allait d'ailleurs le retrouver à Emmaüs; il disait plus tard: „Pour lui, le pauvre type en vaut un autre; et d'ailleurs il n'y a pas de pauvres types pour lui. Notre passé ne compte pas.”¹² L'abbé disait à son tour, en soutenant le principe d'un véritable soutien des pauvres: „L'oisiveté rend fou. Il ne suffit pas de manger pour vivre, mais il faut se sentir utile.” Ou encore: „Nous avons autant besoin de raisons de vivre que de

⁹ Le Boursicaud

¹⁰ L'abbé Pierre; Abbé Pierre

¹¹ L'abbé Pierre

¹² Simon

quoi vivre”. En effet, il savait donner plus qu’un pain et un toit aux démunis, il savait leur rendre avant tout la dignité.¹³

Un deuxième arriva: Etienne (un jeune d’une quinzaine d’années, à peine sauvé d’une maison de correction); ensuite un troisième – Djibouti, devenu clochard après avoir mené une vie normale, qui a pourtant perdu son sens au moment où, après la guerre, il n’avait plus trouvé sa femme chez eux; elle l’avait quitté. Il avait pourtant retrouvé le courage de tout recommencer. Il travaillait comme chauffeur sur un camion mais, à la suite d’un accident, il finit en prison, perdant en même temps son travail. Après cela, il n’avait plus aucune envie de vivre. Il devint un sans-abri, un assisté, vivant au jour le jour. Il avait pourtant gardé la dignité de ne jamais rien demander à personne gratuitement. Tout courage perdu, il tenta un jour sa chance chez un prêtre qui l’envoya à la communauté Emmaüs. De cette manière, la communauté s’agrandissait. Chacun avait sa propre tragédie, n’ayant plus presque aucun courage d’exister. Tous allaient retrouver une maison, l’espoir, la raison de vivre: l’amitié du père, la dignité d’un travail, d’une responsabilité, d’une aide accordée aux autres. „Le père se refusait à les appeler des déçus, des coupables, des ratés, des clochards; il voyait en eux surtout des victimes de la guerre, de l’injustice sociale, de la maladie, d’un foyer détruit, de leur hérédité, de leur éducation – des hommes frappés par le malheur, voilà ce qu’ils étaient pour lui, et toujours, malgré tout, dignes de confiance. Quelques-uns alcooliques, d’autres d’anciens délinquants, d’autres encore incapables de s’adapter à un travail régulier: la société leur avait refusé toute chance de salut. Mais le père ne les jugeait pas ainsi: pour lui, un homme n’était jamais perdu; il faisait confiance à l’âme qui vit sous la gangue de leur pauvre apparence. Si humains, pensait-il, si reconnaissants, bien qu’ils disent rarement «merci», si dévoués, si amicaux, tellement plus généreux au fond (rendus par leur propre souffrance plus perméables à la souffrance des autres) que tant de gens qui se disent «bons chrétiens»”.¹⁴

Le père commençait à vivre pleinement et d’une manière absolue sa vocation et plus encore: la véritable réponse à l’appel de la souffrance. Il allait dire plus tard: „Cette aventure d’Emmaüs est survenue et m’a saisi comme dans une tempête. Elle m’a mis face à face à l’homme plus que rien autre en ma vie, elle m’a fait du même coup être tendu vers Dieu pour tous et pour moi plus que je l’espérais possible”¹⁵. Son père lui avait dit lors de sa jeunesse: „Il faudrait assumer la misère complètement, s’y enfoncer dedans corps et âme, comme un grain de blé dans la terre noire”; c’était ce que l’abbé Pierre faisait.¹⁶

Une petite communauté s’était déjà formée au coeur même de la pauvreté, pour que les compagnons s’en sauvent, tout en tendant la main aux plus pauvres, conformément à la loi d’Emmaüs.

... communiqué

L’esprit d’Emmaüs, une réponse à la pauvreté

Eh bien oui, les pauvres répondaient à l’appel des plus pauvres, car personne n’est aussi pauvre pour ne pouvoir pas donner ou se donner. Les anciens marginalisés, les „bons à

¹³ Abbé Pierre

¹⁴ Simon

¹⁵ Le Boursicaud

¹⁶ Simon

rien”, accueillirent une toute première famille sans-abri, en construisant ensuite une maison pour elle. C’était la préfiguration des cités futures, le début d’une véritable aventure. Plusieurs familles se présentèrent à Emmaüs, sollicitant l’aide du père. Un cas relevant est celui de la famille Vatier, un jeune ménage pauvre dès le début de sa vie commune. Marcel était ouvrier; sa femme, Germaine, était enceinte et ils avaient déjà une fille. N’ayant jamais pu avoir une maison à eux, ils changeaient les chambres aux hôtels, jusqu’à ce qu’il devint impossible de trouver un pièce à cause de l’enfant. Ils habitèrent treize mois sous une bâche, dans un champ, conditions où leur vie devint insupportable. Ils avaient de plus perdu le nouveau-né après quelques jours seulement. Germaine rencontra par hasard l’abbé Pierre et Emmaüs fut le salut de cette famille. Les compagnons recommencèrent à bâtir. Cinq autres ménages furent logés, encore huit, etc. Ils avaient retrouvé un toit, une vie digne, la paix du foyer et, pour la première fois peut-être, la sûreté et, de plus, l’exigence d’aider à leur tour les autres. Des cas désespérés mais isolés, croyait encore le père (mais il allait bientôt changer d’avis). Et pourtant, de telles familles venaient toujours et l’affluence en augmentait, à l’époque même où l’abbé perdit son indemnité parlementaire (qui avait jusqu’alors assuré la subsistance des compagnons et la continuité des travaux de construction).

Ce fut en 1951 que la première cité (Clos Fleuri) fut bâtie; elle allait abriter vingt familles. L’argent manquait toujours à la communauté et elle n’avait même pas le permis de construire. C’était un premier défi lancé par les compagnons aux autorités, au nom des pauvres et en raison du droit de l’homme à la dignité et à la vie. „C’est le fait d’être pauvres qui nous a obligés à passer outre l’autorisation et c’est malgré nous (...). Et si on nous demande: où sont vos permis de construire? Nous répondrons: nous ne sommes pas assez riches pour les obtenir tout de suite. Mais toutes ces familles ont été assez riches pour naître. Si vous exigez des papiers, nous afficherons tous les bulletins de naissance des enfants de Clos Fleuri sous un panneau: «Permis de vivre». Et nous convoquerons la presse, le cinéma, la radio.”¹⁷ Ou bien: „Un homme a absolument le droit, s’il n’a pas de toit et s’il voit un logement vide, de l’occuper. Les squatters ont un droit moral.”¹⁸ Et c’était de même une leçon pour les autorités: on pouvait donc offrir des toits à des familles d’ouvriers à un prix accessible, on pouvait donc bâtir dans la France des années ’50 non seulement pour les nantis, mais aussi pour le menu peuple. L’abbé Pierre attirait l’attention: „Et quand le soir dans vos belles maisons, vous allez embrasser vos petits enfants avec votre bonne conscience, au regard de Dieu, vous avez probablement plus de sang sur vos mains d’inconscient que n’en aura jamais le désespéré.” Ou encore: „Les hommes politiques ne connaissent la misère que par les statistiques. On ne pleure pas devant les chiffres.”¹⁹

L’hiver ’51 inaugura la période héroïque d’Emmaüs: difficultés financières, nouvelles et nombreuses sollicitations (ce qui révélait d’ailleurs la gravité du problème du logement). Ce fut alors que l’abbé Pierre envisagea de lancer un appel à la conscience publique. C’était l’époque où il disait à un ami: „Mon propre but n’est pas de souffrir passivement avec eux, mais de faire quelque chose pour eux avec eux. Je ne demande que l’aide, et si possible

¹⁷ Simon

¹⁸ Abbé Pierre

¹⁹ Abbé Pierre

apporté de bon coeur. À ceux qui ont tout, je lance l'appel au secours de ceux qui manque de tout.”²⁰ Il disait encore: „On ne peut pas, sous prétexte qu'il est impossible de tout faire en un jour, ne rien faire du tout.”²¹ Et il mendia, au sens propre du mot, dans le monde des riches, ses sept décorations (légion d'honneur, croix de guerre, médaille de résistance, etc.) affichées sur sa soutane usée. Abbé Pierre lançait encore d'autres principes qui pourraient encourager tout initiative contestée ou apparemment vouée à l'échec: „De temps en temps, faire ce qui ne se fait pas, ça fait du bien” ou encore: „La vie est plus belle que la prudence.”²²

„Nous sommes des provocateurs!” allait dire plus tard le père. „Nous empoisonnons la vie de tous les notables, en faisant parvenir jusqu'à eux la plainte de toutes ces souffrances qu'ils ignorent ou qu'ils ne connaissent qu'en documents et statistiques; nous sommes provocateurs à l'opinion publique en forçant à voir et à entendre.”²³ C'était justement l'époque où les compagnons commençaient à le devenir. Mais les deux premières provocations n'eurent pas d'écho, ni chez les notables, ni dans l'opinion publique. Et la solution de la crise d'Emmaüs fut trouvée par l'un des compagnons (désormais dépassant le nombre de vingt) qui exposa au père les particularités du „métier” de chiffonnier: il s'agissait d'un travail de récupération à plusieurs niveaux qui, bien organisé, aurait pu apporter des revenus. Ils commencèrent à deux, continuèrent à cinq, à huit, etc., allant chaque jour dans la rue fouiller les poubelles; puis, ils essayèrent la récupération dans les maisons, continuant ensuite par „la récupération sur le tas” (les champs d'épandages) et cela allait; bientôt, le travail de récupération devint l'industrie de base d'Emmaüs, lui permettant une vie indépendante et même la possibilité de financer les chantiers de construction. C'était un nouveau signe pour une prise de conscience générale, c'était l'ancienne réponse donnée à la pauvreté, redevenue appel au nom de la pauvreté. Et la belle aventure des compagnons continua; leur nombre croissait, de nouvelles communautés d'ouvriers se formant toujours et bâtissant toujours au nom de la vie.

De l'insurrection de la bonté à la solidarité nouvelle

Oui, les compagnons étaient devenus des provocateurs et ils le furent depuis. Et, au delà de donner le secours immédiat, ils commencèrent par la voix de l'abbé Pierre, le travail encore plus difficile de porter le message, l'appel, le cri de la pauvreté. La participation du père au célèbre jeu „Quitte ou double” sur Radio Luxembourg, où il gagna 256000 francs, fut un premier pas. Il y parla pour la première fois à la nation de l'activité d'Emmaüs; un premier journal en reparla par la suite, puis d'autres; on commença à solliciter à l'abbé Pierre des conférences.²⁴ La conscience publique s'éveillait. C'était un écho à ne pas négliger (des aides venaient de partout pour les communautés), mais ce n'était pas suffisant: à ce moment-là, une prise de conscience du pouvoir s'avérait indispensable. La leçon des chiffonniers était claire: on avait démontré à l'État qu'on pouvait remédier quelque chose au problème du logement en France et il devait à son tour remplir sa tâche.

²⁰ Simon

²¹ Abbé Pierre

²² Abbé Pierre

²³ La rencontre

²⁴ Abbé Pierre

À l'époque, l'abbé Pierre croyait encore à l'État. Il adressa donc au Parlement le connu projet des cités d'urgences (rejeté en janvier '54). Au mois de février, il lança des appels réitérés vers la population de la France (dans les rues de la capitale même, il y avait des personnes qui mouraient de froid); la pauvreté criait par la voix de l'abbé Pierre. Et alors quelque chose d'inattendu se produit: le Parlement prit rapidement la résolution de commencer à construire des HLM. Mais cette tournure s'avéra possible uniquement sous la pression de l'opinion publique qui déclancha la soi-disant „insurrection de la bonté”, phénomène qui démontra pleinement une remarque de l'abbé Pierre: „L'«État» est un mot vide de sens; il a la responsabilité du partage, mais il ne peut le faire, en donnant priorité au plus souffrant, que si l'opinion publique est gagnée à cette volonté, à cette conviction. C'est l'opinion publique qui rend possible ou impossible la traversée des périodes difficiles: c'est monsieur Tout le monde”²⁵ Qu'est-ce que ce fut que „l'insurrection de la bonté”? Ce fut un véritable élan de bonté, né à la suite des appels²⁶ de l'abbé Pierre au milieu du peuple français lors d'un hiver particulièrement dur qui avait fait des victimes parmi les sans abri; toute sorte de donations parvinrent aux communautés: vêtements, couvertures, ustensiles de cuisine et de chauffage, mobilier, matériaux de construction, bijoux, de l'argent (150 millions de francs en cinq jours; 500 millions en un mois et demi), que leur stockage et distribution s'avèrent difficiles; on fit aussi des donations à d'autres organisations (montant à un milliard de francs).²⁷

Mais ce n'était pas tout; l'insurrection de la bonté fut aussi une véritable prise de conscience de la nation française face à la crise que le pays traversait. Et cela fut suffisamment prouvé par d'autres actions que les Français entreprirent en dehors des donations: on ouvrit des

²⁵ La rencontre

²⁶ En voici le texte du célèbre appel de l'Abbé Pierre, prononcé le 1^{er} février 1954 sur les antennes de Radio-Luxembourg: „Mes amis, au secours... Une femme vient de mourir gelée, cette nuit à trois heures, sur le trottoir du boulevard Sébastopol, serrant sur elle le papier par lequel, avant hier, on l'avait expulsée... Chaque nuit, ils sont plus de deux mille recroquevillés sous le gel, sans toit, sans pain, plus d'un presque nu. Devant l'horreur, les cités d'urgence, ce n'est même plus assez urgent! Écoutez-moi: en trois heures, deux premiers centres de dépannage viennent de se créer: l'un sous la tente au pied du Panthéon, rue de la Montagne Sainte Geneviève; l'autre à Courbevoie. Ils regorgent déjà, il faut en ouvrir partout. Il faut que ce soir même, dans toutes les villes de France, dans chaque quartier de Paris, des pancartes s'accrochent sous une lumière dans la nuit, à la porte de lieux où il y ait couvertures, paille, soupe, et où l'on lise sous ce titre «centre fraternel de dépannage», ces simples mots: «Toi qui souffres, qui que tu sois, entres, dors, manges, reprends espoir, ici on t'aime». La météo annonce un mois de gelées terribles. Tant que dure l'hiver, que ces centres subsistent, devant leurs frères mourant de misère, une seule opinion doit exister entre hommes: la volonté de rendre impossible que cela dure. Je vous prie, aimons-nous assez tout de suite pour faire cela. Que tant de douleur nous ait rendu cette chose merveilleuse: l'âme commune de la France. Merci! Chacun de nous peut venir en aide aux «sans abri». Il nous faut pour ce soir, et au plus tard pour demain: cinq mille couvertures, trois cents grandes tentes américaines, deux cents poêles catalytiques. Déposez-les vite à l'hôtel Rochester, 92, rue de la Boétie. Rendez-vous des volontaires et des camions pour le ramassage, ce soir à 23 heures, devant la tente de la montagne Sainte Geneviève. Grâce à vous, aucun homme, aucun gosse ne couchera ce soir sur l'asphalte ou sur les quais de Paris. Merci!” Appel

²⁷ Simon; Abbé Pierre

nombreux „centres fraternels” dans toute la France (qui allait héberger les couche dehors); on créa une société HLM et des coopératives de construction; les „compagnons d’Emmaüs” construisent des maisons pour de nombreux sans-abri qui, à leur tour, une fois sauvés de la misère, se lancèrent dans cette oeuvre charitable; le Parlement vota une loi interdisant tout expulsion pendant l’hiver et l’allocation de 10 milliards pour des logements d’urgence.²⁸

„L’insurrection (...) fut un élan de bonté. Oui, il y eut là de la bonté, une bonté sans limites, dépassant tout ce qu’on peut imaginer. Mais, je l’ai tant de fois répété et je suis décidé à le crier davantage encore: il y a eu alors bien autre chose qu’une simple insurrection de bonté. Et malheur à ceux qui n’y ont vu ou voudraient n’y laisser voir qu’un élan de sentiment! Il y a eu d’abord la protestation de tout un peuple qui sait qu’il n’est pas sot et qui en a assez de voir qu’on le gouverne comme s’il était un peuple de sots. C’est un peuple qui a compris qu’il est non seulement cruel et méchant, mais d’abord absurde de laisser mourir les petits enfants et de laisser se dégrader les familles (...). Ça a été d’abord un soulèvement et une espèce d’explosion de conscience qui protestait contre l’absurde”.²⁹

Un appel incessant

„... car le pauvre ne disparaîtra jamais au milieu du pays...” Les statistiques parlait aux années ’90 d’une nouvelle pauvreté en France: 200000 sans domicile fixe, encore 2 millions de mal-logés, d’une nouvelle crise du logement.³⁰ On ne parlait pourtant pas d’une nouvelle insurrection de la bonté en France. Mais d’une solidarité nouvelle; il y avait à ce moment-là en France des millions de bénévoles, des centaines d’associations qui consacraient de l’énergie, du temps, de l’argent aux pauvres. C’était le même peuple – celui qui avait fait l’insurrection de la bonté et qui, par la suite, avait déterminé l’État de prendre, à son tour, des initiatives – qui répondait aux nouveaux appels. Cités d’accueil, distribution de repas, de vêtements, aide au logement, cours d’alphabétisation apprentissage et d’autres actions. Apparemment, dans cette histoire, c’était seulement la France qui avait changé par rapport aux années ’50. Il y avait de nouveaux pauvres (moins), il y avait toujours des initiatives (plusieurs), mais toujours pas de la part de l’État. Et il y avait une nouvelle France, riche.³¹

Et l’abbé Pierre parlait toujours. Il restait le député des exclus, des pauvres, mais non plus seulement un porte-parole mais, désormais, un accusateur, en raison justement du progrès de la France. Il accusait d’insuffisance de solidarité, d’indifférence (du pouvoir, comme de l’opinion publique – plus coupable encore, car elle détient toujours le véritable pouvoir décisif.³² Et l’abbé Pierre redit en 1994, comme dans les appels des années ’50: „Quand, dans le monde, des hommes meurent encore de faim, quand en France, des hommes meurent encore de froid, je crie à ceux qui nous gouvernent: «Vous êtes coupables de non-assistance à personnes en danger». Et nous, l’opinion publique, nous sommes

²⁸ Le Boursicaud; Abbé Pierre

²⁹ L’abbé Pierre

³⁰ Phosphore, p. 52

³¹ Nouvel observateur, p. 6-8

³² Nouvel observateur, p. 8

complices”.³³ Car, disait-il ailleurs... „L'enfer, c'est les autres, écrivait Sartre. Je suis intimement convaincu du contraire. L'enfer, c'est soi-même coupé des autres.”³⁴

... et à communiquer

La pauvreté en Roumanie actuelle, un contexte semblable à celui de la France de l'abbé Pierre?

La situation économique de la Roumanie s'est aggravée progressivement dans la période post-communiste; bien que les rétributions ont beaucoup augmenté, leur croissance n'a pas été proportionnelle avec celle de l'inflation, le pouvoir d'achat se maintenant faible, ainsi que la majorité des Roumains vivent dans la pauvreté. Dans ces conditions, d'un côté le chômage est de plus en plus menaçant et, de l'autre côté les gens sont obligés à travailler dans plusieurs endroits pour survivre; l'économie souterraine fleurit et les jeunes (surtout les meilleurs instruits) sont tentés à émigrer définitivement ou au moins travailler périodiquement en Occident afin de pouvoir réaliser un revenu plus consistant.³⁵

Selon le baromètre de l'opinion publique du mai 2005, étant questionnés sur la situation de notre pays et sur leur état de vie, 44% des Roumains apprécient que notre pays va en une bonne direction, tandis que 43% considèrent que son orientation est fautive, 34% étant contents de la manière dont ils vivent et 66% mécontents. Plus concrètement, l'état de la propre santé satisfait 51% de la population de la Roumanie, l'emploi seulement 28% des sujets, leurs possibilités financières encore moins (22%); les Roumains sont plus satisfaits de leur famille (86%) et des amis (76%). Il serait opportun de préciser que ce sondage enregistre tout de même une légère croissance en ce qui concerne le contentement des Roumains vis-à-vis à la propre vie par rapport aux années précédentes.³⁶

Selon le même baromètre réalisé en mai 2005, les Roumains considèrent que le revenu que nécessiterait une famille (à une moyenne de 3,2 membres) pour une vie décente serait de 1.550 ROL (environ 430 EUR), en considérant qu'une telle famille ne pourrait certainement pas survivre en gagnant moins de 530 ROL (environ 140 EUR). Conformément au même sondage, les ressources moyennes d'une famille roumaine en avril 2005 étaient de 890 ROL (230 EUR), 1% des sujets affirmant que leur famille n'a aucun revenu. Le revenu individuel des personnes questionnées était d'environ 460 ROL (120 EUR), le pourcentage de ceux n'ayant aucun revenu croissant à 16%. La distance entre l'idéal et le réel peut être appréciée au niveau de la correspondance entre les revenus d'une famille et ses nécessités; ainsi, 37% des sujets de ce sondage affirment que les revenus de la famille ne sont suffisants pas même pour les choses les plus nécessaires, 39% qu'ils en peuvent faire face aux besoins fondamentaux mais rien de plus. Seulement 17% déclarent que les revenus de la famille leur sont suffisants pour une vie décente et, en fin, 5% reconnaissent pouvoir acheter des biens plus chers, mais avec des restrictions dans d'autres domaines et 1% sans s'imposer de telles restrictions. Les Roumains considèrent seulement en proportion de 35% vivre mieux que leurs parents lorsqu'ils avaient le même âge. Sur une potentielle échelle de 1 à 10, les

³³ Le Point, p. 29

³⁴ Abbé Pierre

³⁵ RIDBR

³⁶ BOP-05.2005, Q 1-7; BOPCP-05.2005, p. 5; EBOPRC-12.2002, p. 10-11

Roumains se considèrent en proportion de 0,2% très riches et 8% très pauvres. 82% des Roumains se situent jusqu'au cinquième degré de cette échelle, tandis que seulement 16,4% affirment dépasser le sixième degré (les deux derniers cumulant seulement 0,4%).³⁷

... un contexte qui attend un charisme similaire à celui de l'abbé Pierre

La Roumanie connaît dans ce contexte une réelle crise de l'habitation, pareille à celle de la France des années '50. Les maisons abritent souvent deux ou trois générations, les jeunes gens et les jeunes ménages étant souvent incapables à obtenir une maison à eux, les prix des immeubles croissant irrésolument. La politique financière est injuste tant que le revenu de la majorité des Roumains est insuffisant non seulement pour l'obtention d'une maison, ou bien d'un crédit, mais aussi pour des conditions de vie dignes. En Roumanie il y a des milliers de personnes sans abri, des clochards, des mendiants, souvent des enfants et adolescents. Est-ce qu'ils sont condamnables pour le fait de s'avérer incapables de s'adapter dans notre société? Est-ce qu'on connaît les circonstances où ils ont perdu le sens de la vie et leur dignité? Est-ce qu'on est capable de passer outre les préjugés et donner un coup de main à ceux qui sont en difficultés? On sait très bien que, si le luxe peut nous faire oublier Dieu au lieu de lui remercier pour ses dons, la pauvreté peut y mener elle aussi, même s'il est possible qu'elle nous impulse de même à chercher Dieu. Il est vrai aussi que la mission de l'Église est avant tout spirituelle, mais elle ne peut pas ne pas se préoccuper du bien intégral de la personne humaine. Même si les charismes ne sont pas répétables, la Roumanie actuelle attend de la part de l'Église des initiatives en faveur de la pauvreté, pourquoi pas suivant l'exemple de l'abbé Pierre?

„L'amour du prochain, enraciné dans l'amour de Dieu, est avant tout une tâche pour chaque fidèle, mais il est aussi une tâche pour la communauté ecclésiale entière, et cela à tous les niveaux: de la communauté locale à l'Église particulière jusqu'à l'Église universelle dans son ensemble. L'Église aussi, en tant que communauté, doit pratiquer l'amour. En conséquence, l'amour a aussi besoin d'organisation comme pré-supposé pour un service communautaire ordonné. La conscience de cette tâche a eu un caractère constitutif dans l'Église depuis ses origines: «Tous ceux qui étaient devenus croyants vivaient ensemble, et ils mettaient tout en commun; ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, pour en partager le prix entre tous selon les besoins de chacun» (Ac 2, 44-45). Luc nous raconte cela en relation avec une sorte de définition de l'Église, dont il énumère quelques éléments constitutifs, parmi lesquels l'adhésion à «l'enseignement des Apôtres», à «la communion» (*koinonía*), à «la fraction du pain» et à «la prière» (cf. Ac 2, 42). L'élément de la «communion» (*koinonía*), ici initialement non spécifié, est concrétisé dans les versets qui viennent d'être cités plus haut: cette communion consiste précisément dans le fait que les croyants ont tout en commun et qu'entre eux la différence entre riches et pauvres n'existe plus (cf. aussi Ac 4, 32-37). Cette forme radicale de communion matérielle, à vrai dire, n'a pas pu être maintenue avec la croissance de l'Église. Le noyau essentiel a cependant subsisté: à l'intérieur de la communauté des croyants il ne doit pas exister une forme de pauvreté telle que soient refusés à certains les biens nécessaires à une vie digne.”³⁸

³⁷ BOP-05.2005, Q 263-265; 281-285; 292-295; BOPCP-05.2005, p. 5-6

³⁸ DC 20

Diverses initiatives

En effet, l'Église de Roumanie a certaines initiatives en faveur des plus démunis. Il s'agit pourtant le plus souvent de l'aide primaire: on offre des aliments et des vêtements aux sans-abri ou aux familles pauvres, des médicaments et de soin aux malades, parfois du support éducatif pour les enfants qui seraient tentés, à cause de leurs problèmes familiaux, par l'abandon scolaire par exemple, ou bien de l'abri et soutien spécialisé aux alcooliques. Le problème ne réside donc tant en l'absence des initiatives, qu'en leur manque de coordination et articulation avec les structures d'assistance sociale de l'État et les nécessités objectives. Toute initiative de l'Église devrait prendre en considération les besoins objectifs des assistés, la gratuité du support qu'elle leur accorde, la nécessité de leur préserver ou rendre la dignité, sans en faire les objets passifs d'un support occasionnel. L'abbé Pierre et la communauté d'Emmaüs peuvent servir d'exemple pour la diversification et la juste orientation de telles initiatives pour les pauvres. Les chrétiens roumains pourraient s'impliquer dans la politique afin d'animer des projets justes en faveur de diverses catégories de pauvres: sans abri, alcooliques, enfants abandonnés, personnes âgées en difficulté, jeunes ménages pauvres, malades, etc. Les communautés ecclésiales pourraient organiser des collectes en faveur des pauvres et les soutenir de manière organisée par des initiatives telles que les cantines sociales, les petites entreprises, la construction des logements, etc.

Car, selon Jean Paul II, la charité n'est autre chose qu'„un signe de la miséricorde de Dieu (...) aujourd'hui particulièrement nécessaire”. Pratiquer la charité signifie ouvrir „les yeux aux besoins de ceux qui vivent dans la pauvreté et dans la marginalité,” esclavage même, soit qu'il s'agisse des individus ou des peuples. Le progrès dont se vante notre civilisation ne peut en ces conditions être réel en dehors de la collaboration de tous les humains, indépendamment de la race, la nationalité, la religion, l'opinion politique, etc. „Il est nécessaire également de créer une nouvelle culture de solidarité et de coopération internationales, où tous — spécialement les pays riches et le secteur privé — assument leur responsabilité à travers un modèle d'économie qui soit au service de chaque personne. Il ne faut pas remettre encore une fois à plus tard le temps où le pauvre Lazare pourra lui aussi s'asseoir à côté du riche pour partager le même banquet et ne plus être obligé de se nourrir de ce qui tombe de la table (cf. Lc 16,19-31). L'extrême pauvreté est source de violence, de rancœurs et de scandales. Lui porter remède est faire œuvre de justice et donc de paix.”³⁹ Nous avons dernièrement expérimenté la justesse de ces propos dans le contexte de la crise de l'immigration roumaine.

En guise de conclusions

„La vie n'est pas un rêve, ni un plan de l'homme. La seule liberté de l'homme, c'est de tenir la voile tendue, ou de la laisser choir, lasée”, disait l'abbé Pierre.⁴⁰ S'il a fait un choix dans sa vie, ce fut celui de vivre avec le souffrant, le pauvre, de s'en faire le porte-parole et de continuer cette voie d'une manière obstinée, animée uniquement par l'amour, „la faim et la soif”⁴¹ de justice. Admiré et contesté, il a engendré sans nul doute un phénomène social et

³⁹ IM, 12

⁴⁰ Simon

⁴¹ *Faim et soif* est le titre de la première revue du mouvement.

civique dans la France contemporaine. Tour à tour prêtre, bâtisseur, chiffonnier, animateur de communautés, conférencier, homme politique, quasiment inconnu ou trop médiatisé, oublié ou re-commenté, l'abbé Pierre fut le mécanisme d'éveil de la conscience publique dans la France des années '50 et il essaya depuis l'être toujours. Conseillant ou menaçant, en donnant des leçons ou jetant des accusations, en appelant ou criant, l'abbé Pierre continua à observer avec de la clairvoyance, de dire et de redire avec le don du prophétisme ce qu'il voyait et ce qu'il prévoyait, tout en étant certain que „le monde n'est pas tout fait”, qu'„il est en construction”, que „la création se poursuit chaque jour”, que „Dieu travaille dans le monde quotidien” et que „la charité, c'est la loi de construction du monde”.⁴²

On pourrait considérer l'abbé Pierre un homme providentiel et reconnaître l'écho de son message. Des jeunes de partout pourraient le choisir comme modèle et, par la suite, arriver à vouloir faire grandir la propre exigence naturelle de justice, d'amour et d'action. Voilà comment il s'adresse aux jeunes du monde: „Nous devons tous et vous devez travailler, devenir compétents, pour faire de votre vie une valeur merveilleuse, tentant dans la durée d'atténuer les misères, approcher de ces valeurs d'idéal. Vous devez le faire, même si bien de fois vous pensez que c'est insignifiant et vous doutez de la réussite.”⁴³

„La solidarité est sans aucun doute une vertu chrétienne. Dès le développement qui précède on pouvait entrevoir de nombreux points de contact entre elle et l'amour qui est le signe distinctif des disciples du Christ (cf. Jn 13, 35). À la lumière de la foi, la solidarité tend à se dépasser elle-même, à prendre les dimensions spécifiquement chrétiennes de la gratuité totale, du pardon et de la réconciliation. Alors le prochain n'est pas seulement un être humain avec ses droits et son égalité fondamentale à l'égard de tous, mais il devient l'image vivante de Dieu le Père, rachetée par le sang du Christ et objet de l'action constante de l'Esprit Saint. Il doit donc être aimé, même s'il est un ennemi, de l'amour dont l'aime le Seigneur, et l'on doit être prêt au sacrifice pour lui, même au sacrifice suprême: «Donner sa vie pour ses frères» (cf. 1 Jn 3, 16). Alors la conscience de la paternité commune de Dieu, de la fraternité de tous les hommes dans le Christ, «fils dans le Fils», de la présence et de l'action vivifiante de l'Esprit Saint, donnera à notre regard sur le monde comme un nouveau critère d'interprétation. Au-delà des liens humains et naturels, déjà si forts et si étroits, se profile à la lumière de la foi un nouveau modèle d'unité du genre humain dont doit s'inspirer en dernier ressort la solidarité. Ce modèle d'unité suprême, reflet de la vie intime de Dieu un en trois personnes, est ce que nous chrétiens désignons par le mot «communion». Cette communion spécifiquement chrétienne, jalousement préservée, étendue et enrichie avec l'aide du Seigneur, est l'âme de la vocation de l'Eglise à être «sacrement» dans le sens déjà indiqué. La solidarité doit donc contribuer à la réalisation de ce dessein divin tant sur le plan individuel que sur celui de la société nationale et internationale. Les «mécanismes pervers» et les «structures de péché» dont nous avons parlé ne pourront être vaincus que par la pratique de la solidarité humaine et chrétienne à laquelle l'Eglise invite et qu'elle promeut sans relâche.

⁴² Simon

⁴³ La rencontre

C'est seulement de cette manière que beaucoup d'énergies positives pourront être libérées entièrement au bénéfice du développement et de la paix."⁴⁴

Abréviation et bibliographie

- Abbé Pierre: Abbé Pierre, http://fr.wikipedia.org/wiki/Abbe_Pierre
- Appel: Appel de l'Abbé Pierre prononcé le 1^{er} février 1954 (Radio-Luxembourg), http://fr.wikisource.org/wiki/Appel_de_%27Abb%C3%A9_Pierre
- BOP-05.2005: Barometrul de opinie publica mai 2005, http://www.gallup.ro/romana/poll_ro/releases_ro/pr050530_ro/pr050530_ro.htm
- BOPCP-05.2005: Barometrul de opinie publică mai 2005, Caiet presa, http://www.gallup.ro/romana/poll_ro/releases_ro/pr050530_ro/pr050530_ro.htm
- DC: Benoît XVI, Lettre encyclique *Deus caritas est* aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées et à tous les fidèles laïcs sur l'amour chrétien, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_fr.html
- EBOPRC-12.2002: Eurobarometru de opinie publica, mediul rural, decembrie 2002, caiet, <http://www.osf.ro/ro/index.php?option=content&task=view&id=44&Itemid=64>
- IM: Jean Paul II, *Incarnationis mysterium*, Bulle d'indiction du grand jubilé de l'an 2000, http://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/hf_jp-ii_doc_30111998_bolla-jubilee_fr.html
- L'abbé Pierre: *L'abbé Pierre vous parle*, Éditions du Centurion, Paris 1955
- La rencontre: La rencontre de la vie, avec l'abbé Pierre, cassette audio, *La vie, hebdomadaire chrétien d'actualité*, décembre 1984
- Le Boursicaud: Le Boursicaud, Henri, *Compagnon de l'abbé Pierre*, Éditions Nouvelle Cité, Paris 1988
- Le Point: L'abbé Pierre à livre ouvert, *Le Point*, n° 1115/ janvier 1994, p. 29
- Nouvel observateur: Solidarité. Le „J'accuse” de l'abbé Pierre, *Le nouvel observateur*, n° 23/ décembre 1993, p. 6. 8
- Phosphore: *Phosphore*, numéro hors série 1994-1995, p. 52
- RIDBR: Fragment din raportul Inima lui Dumnezeu bate pentru Romania, publicat de OC International 2001, http://www.oci.ro/Church_Planting/Reports/biserici_relevante.htm
- Simon: Simon, Boris, *Les chifonniers d'Emmaüs*, Éditions du Seuil 1971
- SRS: Jean Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, http://www.vatican.va/edocs/FRA0079/___P6.HTM

⁴⁴ SRS, 40

CULTURA MORȚII: „CONSUMISMUL”, EXCESUL ȘI DEPENDENȚA; POLUAREA ȘI INFLUENȚELE EI ASUPRA SPIRITUALITĂȚII

ANDREI-CLAUDIU HRIȘMAN

RESUMÉ. Le consummisme, l'excès et la dépendance; la pollution et ses influences sur la spiritualité. La parution de l'expression „société de consommation” remonte au début du XX-ème siècle, aux années '20. Elle est devenue populaire en '50-'70 et mise en pratique, implémentée, pourrait-on dire, à l'aide des grandes magasins et de la publicité qui ont „promu la consommation comme un art de vivre et un emblème du bonheur moderne”, car, à mon avis, les magasins sont devenus des palais, des vraies temples.

La dégradation continue et irresponsable de la biosphère, qu'elle nous menace ou non d'un cataclysme futur, est une conséquence directe de la course infinie de la consommation déraisonnable et de la création de la jungle capitaliste qui, n'ayant pas un système social fondé sur la moralité et même pas sur des citoyens honnêtes, qui puissent assumer une bonne éducation et vivre en équilibre et harmonie, avait fait de la Terre une grande scène ou ne l'on joue pas une pièce de théâtre, mais où l'on joue notre propre vie et la vie de nos enfants et de ceux qui vont après nous.

Nous sommes obligés, et non seulement en raison du nom de chrétiens, comme nous nous appelons, à refaire la société postmoderne en vue de ramener aux contemporaines le paradis établi par Jésus, chose qui n'est pas possible qu'à l'aide de l'illumination de l'Esprit Saint.

Nous pourrions avoir une vie spirituelle qui puisse dépasser phase des lèvres, des mots sans actes, seulement en étant modérés et menant une vie équilibrée, dans l'esprit et en tenant compte de l'évolution, de la progression et des découvertes de la société.

Les effets de la pollution sont ressentis aussi au niveau de notre spiritualité, et c'est pourquoi qu'il faut nous-mêmes entretenir une lutte contre nous mêmes, non pour nous détruire, mais pour nous sauver, pour ne plus vivre en ignorance et fausse spiritualité.

Il ne faut pas nous isoler dans le désert ou fuir le monde civilisé pour résister devant ces effets nuisibles, mais il faut choisir une vie vraiment spirituelle, non seulement écologique, dans laquelle nous puissions comprendre que nous ne sommes pas capables de changer le monde, du moins pas tout à fait seuls, mais un seul oeuvre apparemment insignifiant peut participer à la bonne administration de la création divine.

Ce n'est que la transformation de la mentalité et de l'attitude personnelle, individuelle qui puisse transformer la mentalité collective et qui puisse nous aider à vivre dans un monde plus propre, plus pur, matériel et spirituel à la fois.

Nous tenons dans nos bras l'avenir de la Terre!

I. Introducere

Putem vorbi de apariția expresiei „societate de consum” încă din 1920, ea fiind populară între 1950-1970¹ și a fost pusă în aplicare, multiplicată, am putea spune, implementată, cu ajutorul marilor magazine și a publicității care „au promovat consumul ca o artă de a trăi și emblemă a fericirii moderne”, magazinele devenind palate², temple, așa spune eu.

Societatea de consum, după cum îi spune și numele, își găsește vitalitatea și energia în consumul de bunuri și servicii, însă un consum care tinde să fie exagerat.

Excesul este lipsa de cumpătare, exagerarea, care poate conduce la dependență, o stare în care se pierde autonomia³.

Degradarea continuă și iresponsabilă a ecosferei, fie că ne amenință sau nu cu un cataclism viitor, este o consecință directă a cursei continue de consum necumpătat⁴ și a creării junglei capitaliste care, neavând un sistem social bazat pe moralitate și nici doar cetățeni onești, care să își asume cei „șapte ani de acasă” și să trăiască echilibrat, a transformat Pământul într-o mare scenă pe care nu se joacă o piesă de teatru, ci pe care ne jucăm cu viața noastră și cu cea a urmașilor noștri.

În această societate „de hiperconsum, [unde] chiar și spiritualitatea se cumpără și se vinde”⁵, sau cel puțin se dorește acest lucru, vă întreb și mă întreb: ne este influențată viața spirituală de poluarea existentă în jurul nostru?

II. „Consumismul”, excesul și dependența

II.1. Sistemul digestiv – al doilea creier

Specialiștii din domeniul medical, precum Michael Gershon, afirmă că sistemul digestiv s-ar putea afla în strânsă legătură cu procesele psihice. Acest „creier din stomac”, contestat de unii și susținut de alții, ar juca de fapt un rol important în ceea ce privește bucuria și suferința⁶. Iar dacă sistemul digestiv poate influența starea de spirit a omului, cu siguranță influențează, într-o oarecare măsură, și viața spirituală.

Sentimentele, dar și starea de sănătate, emoțiile, intuiția, pasiunea sunt percepute de oameni, indiferent de apartenența etnică sau culturală, „în stomac”, și nu vorbim de o descoperire modernă, ci de „un centru meditație unde se regăsesc liniștea și înțelepciunea” – considerat ca atare de numeroase popoare încă din cele mai vechi timpuri. Băieții deștepți, cei care învârt economia mondială cu degetul mic, manageri de succes, învăță să țină cont de zicala „Ascultă-ți stomacul”, ca să nu mai amintim de agenții de bursă pentru care să decidă „din burtă” este o virtute profesională esențială⁷.

Acest „creier din stomac”, pe lângă rolul important pe care îl are în coordonarea riguroasă a nu mai puțin de 40 de mesageri nervoși secundari, poate suferi până și de

¹ Lipovetsky 2007, p. 17

² Lipovetsky 2007, p. 24

³ DEX 98

⁴ Lipovetsky 2007, p. 298

⁵ Lipovetsky 2007, p. 113

⁶ Luczak 2008, p. 30

⁷ Luczak 2008, p. 26

„nevroze” specifice⁸, rezultatele cercetărilor conducând oamenii de știință la ideea că „în intestin este ascunsă esența depresiei, iar în pântec sunt generate stările de spirit”⁹.

Antonio Damasio, renumit cercetător al Universității din Iowa, specialist în structurile cerebrale, urmărește îndeaproape influențele corpului asupra spiritului și așteptăm cu nerăbdare rezultatele cercetării lui. Noilor neurologi, pe lângă nenumăratele dileme rezultate din complexitatea structurii omului, le rămâne să descopere dacă există și, eventual, care este influența exercitată de intestin și de alte impulsuri ale organismului nu doar asupra sentimentelor noastre, ci, în cele din urmă, asupra rațiunii¹⁰.

Reacțiile și comportamentul stomacului sunt înregistrate, alături de alte informații primite de la organism, „în banca de date de stări de spirit” aflată în creier. Această „memorie” „ne ajută” să intrăm în panică, atunci când declanșează senzații neplăcute, sau să tresăltăm de bucurie, emoție, la apariția „flurturașilor din stomac”¹¹. Astfel, stomacul nostru ne „creează profilul emoțional” prin colaborarea strânsă dintre el, emițătorul, și creier, receptorul¹².

Indiferent de speculațiile sau dovezile care se aduc în favoarea sau defavoarea influenței stomacului, a sistemului digestiv, asupra vieții noastre, „toți experții în domeniul celui de-al doilea creier, afirmă: «Există o inteligență a stomacului»”¹³.

Ținând cont de cele prezentate anterior, adăugând produșii chimici prezenți în alimentația noastră, suntem nevoiți să ne întrebăm: „Ce trebuie să facă un creștin autentic care a conștientizat că lucrurile pe care le mănâncă îi pot afecta starea de sănătate, de spirit și, implicit, și viața spirituală”?

Cumpătarea, echilibrul, sunt singurele arme cu care putem lupta împotriva unui stil de viață distrugător, evitând căderea în fanatism sau alte deviații obsesive, iar printr-o analiză rațională a ceea ce poate fi evitat și ceea ce nu poate fi evitat în consumul zilnic, să câștigăm liniștea „creierului din stomac”.

În viața de zi cu zi trebuie să ținem cont de aceste redescoperiri ale postmodernității, aplicându-le în spirit și nu în literă.

II.2. Scurtă prezentare a capitalismului din perspectiva lui Max Weber

Conform lui Max Weber, capitalismul poate fi identificat cu o înfrânare, cu o „temperare rațională a pornirii iraționale”, având ca țel câștigul obținut printr-o „activitate capitalistă continuă, rațională, spre un câștig mereu reînnoit: spre rentabilitate”, pentru că „o întreprindere capitalistă individuală care nu s-ar ghida după șansa de a obține rentabilitate ar fi sortită pieirii”¹⁴.

Care este influența capitalismului asupra spiritualității noastre? Câștigă Biserica care aduce un profit spiritual? Falimentează toate Bisericile pentru că „profitul spiritual” nu mai este o prioritate în viața omului postmodern? Nu putem răspunde la aceste întrebări atâta

⁸ Luczak 2008, p. 37

⁹ Luczak 2008, p. 38

¹⁰ Luczak 2008, p. 38

¹¹ Luczak 2008, p. 39-40

¹² Luczak 2008, p. 40

¹³ Luczak 2008, p. 40

¹⁴ Weber 2003, p. 9

timp cât lupta continuă încă, dacă există o luptă, motiv pentru care ne putem limita la influențele concrete pe care le are consumul (consumismul) asupra vieții noastre și, implicit, asupra vieții noastre spirituale.

II.3. Mass-media și impactul ei în societate

Chiar dacă nu întotdeauna suntem conștienți de marele impact pe care îl au mass-media în viața societății și a fiecărui individ în parte, trebuie să admitem că acestea constituie o forță pe care nu o putem neglija. Până și Guvernele pot avea neplăceri dacă nu atrag de partea lor¹⁵ acest mecanism de influențare a opiniei publice care, uneori, „se substituie opiniei publice, pretinzând că vorbește în numele ei”¹⁶.

Din nefericire, mass-media își depășește atribuțiile și, în loc să se limiteze la relatarea realității, o creează, „dând naștere unei lumi diferite de cea cotidiană”. Nu trebui însă să ne punem ochelarii prin care mass-media devine malefică și trebuie distrusă, ci trebuie să înțelegem că este un mijloc pe care societatea îl poate folosi atât în scopuri oneste, cât și în scopuri mai puțin morale¹⁷.

Societatea de consum a schimbat însă fața mass-mediei care, invadată de publicitate¹⁸, ne poate influența atât viața socială și economică, cât și viața spirituală prin schimbarea treptată a mentalității și, implicit, a întregii noastre esențe.

II.4. Societatea postmodernistă – societate de consum

Atunci când vorbim de societatea postmodernă vorbim de fapt de o societate „în care stilul de viață al consumatorului și consumul în masă domină viața conștientă a membrilor ei”¹⁹ care ajung să considere o zi pierdută în magazine ca fiind o zi de concediu, de relaxare²⁰.

Dacă am înțelege că „progresul, înseamnă o sporire a binelui și a fericirii în viețile individuale” și că numărul mare de ani petrecuți pe pământ nu este un scop în sine²¹, probabil că nu ne-am confrunța cu luptele acerbe desfășurate în această societate a junglei, o societate pentru care profitul înseamnă mult, dacă nu chiar totul.

II.4.1. „Consumismul” – arta de a cuceri o societate

De la apariția omului pe pământ, din primele clipe ale conștientizării existenței sale, omul își dorește „să înțeleagă ordinea pe care este bazată lumea”. El și-a găsit motivarea și justificarea pentru această căutare continuă în dorința lui de cunoaștere²², dar nu a reușit să subjuge universul, să îl controleze. A creat însă o societate al cărei prizonier poate deveni oricând din moment ce această „epidemie de consumism fără limite a cuprins lumea, iar goana după cât mai mulți bani și bunuri îi face pe oameni mai bogați, dar mai nefericiți”, după cum afirmă psihologul britanic Oliver James²³.

¹⁵ Mass Media 2003, p. 291

¹⁶ Mass Media 2003, p. 12

¹⁷ Sinod 2004, p. 53

¹⁸ Lyon 1998, p. 98

¹⁹ Lyon 1998, p. 97

²⁰ Lyon 1998, p. 99

²¹ Lewis 2005, p. 25

²² Istorie-timp 2007, p. 24

²³ Afluența

Scopul suprem al societății democratice a devenit ameliorarea condițiilor de viață, scop ce a fost transformat într-o religie. Idealul ei – confortul - este preamărit la fiecare colț de stradă, pentru că „febra confortului a luat locul pasiunilor naționale, iar divertismentul – revoluției”²⁴. Noua societate a „hiperconsumului” a făcut trecerea de la „o economie a ofertei la o economie a cererii în care dorința clientului este poruncă”²⁵, aducând în sufletul nostru dorința de a fi „consumatori care se impun ca stăpâni ai universului”, preocupați de calitate, de mărci și autenticitate, de imediat și de comunicare”²⁶, ștergându-ne din inimă rugăciunea curată, veșnicia promisă de Isus și autenticitatea propriei noastre vieți. Acest imperiu al consumului nu are nevoie de timpuri morți²⁷, iar pentru mulți viața spirituală este echivalată cu un bilanț negativ.

Din fericire, omul mai crede în idealuri precum iubirea, adevărul, dreptatea, altruismul²⁸, chiar dacă nu îi este clar întotdeauna cum se definesc în realitate aceste concepte și cum pot fi ele trăite în viața de zi cu zi.

Nu avem dreptul să considerăm că societatea de consum este un rău în sine, pentru că depinde foarte mult de atitudinea pe care o ai în fața posibilității de a-ți procura cu bani aproape tot ce dorești, asta dacă îți procuri înainte bani. Este o problemă delicată când depinzi financiar de societatea de consum, pentru că, la o adică, poți deveni nefolositor și aruncat în negura uitării. Întotdeauna ne rămâne însă sufletul care ne aparține. Depinde doar de noi dacă îl vindem, îl amanetăm sau îl dăruim pentru câștigarea vieții veșnice²⁹.

Indubitabil, cumpărăturile excesive sunt anormale și pot avea un substrat foarte delicat care dacă nu este luat în seamă în timp util poate conduce la „bulimie, dependență de alcool sau de droguri”, dar, de cele mai multe ori, cel puțin aparent, cumpărăturile nu sunt nocive³⁰.

În România, creșterea veniturilor consumatorilor, alături de alți factori economici fac din piața de retail din țara noastră una dintre cele mai promițătoare dintre piețele de retail din Europa, fiind departe de a ajunge la saturație³¹. Totuși, managerii lanțurilor de hipermarketuri din România consideră că în trei ani „apetitul românilor pentru cumpărături se va domoli”³².

II.4.2. Metode practicate de comercianți/producători pentru influențarea consumatorului

Dacă am pleca de la ce spunea C.S. Lewis, și anume că „toți cei care cred în reclame, care gândesc în sloganuri și care împrăștie zvonuri nu merită să conducă nici măcar un cuiar de găini, cu atât mai puțin o națiune”³³, am avea o societate condusă de elite sau nu am avea nicio conducere.

²⁴ Lipovetsky 2007, p. 5

²⁵ Lipovetsky 2007, p. 6

²⁶ Lipovetsky 2007, p. 7

²⁷ Lipovetsky 2007, p. 8

²⁸ Lipovetsky 2007, p. 11-12

²⁹ Lipovetsky 2007, p. 11

³⁰ Fericire

³¹ Tănase 2008

³² Mihalcea 2007

³³ Lewis 2005, p. 27

Ancorându-ne însă în realitate, trebuie să admitem că atât comercianții cât și producătorii se joacă cu sentimentele noastre, „manipulându-ne” să le cumpărăm produsele³⁴, își bat joc de principiile unei categorii sociale pentru a câștiga categoria țintă, se folosesc de aproape orice și oricum, doar pentru a-și atinge scopul, transformând celebra prejudecată „scopul scuză mijloacele” în „totul înseamnă consum: consum, deci, exist”.

Persuadarea consumatorilor începe prin crearea unor pseudo-necesități, stârnind în el noi și noi dorințe, „identificând fericirea în bunurile de piață” și folosind publicitatea pentru a „manipula-standardiza-îndobitoci oamenii” și „propagând o nefericire cronică”³⁵.

Fie că vorbim de folosirea cifrei „9” în determinarea unui preț³⁶, sau de stimuli aparent ne semnificativi, cum ar fi muzica, ambalajul, decorul, mirosul³⁷, comercianții ne „manipulează” pentru a cumpăra anumite produse sau pur și simplu pentru a cumpăra mai mult. Psihologia a vândut multe trucuri comercianților care, astăzi, pentru a putea supraviețui, sunt obligați să țină pasul cu noile tendințe în materie. Astfel, unii folosesc „personalizarea semantică ca să dea un plus de atracție produsului”³⁸, alții încearcă să ne ducă cu zăhărelul, am spune pe un ton mai relaxat, folosind în limbajul lor cuvinte precum „libertate”³⁹, „promoție”, „unic”, „personalizat” etc. doar ca să ne convingă să ducem mâna la portofel.

Într-o societate de consum în care refuzi să cumperi înseamnă să distrugi însăși societatea de consum⁴⁰, și nu conduci omenirea spre formarea unei „societăți a contemplării”, opuse societății de consum⁴¹.

II.4.3. Influența societății de consum asupra spiritualității și a culturii

Sănătatea și sistemul medical au căzut și ele în plasa acestei societăți democratice și capitaliste⁴², dar spiritualitatea nu este liberă?

Dacă îl văduvești pe om de natura spirituală prin interdicții artificiale create, nu vei obține atrofierea sentimentului religios, ci vei obține pervertirea lui, pentru că dacă îi interzici să respecte un rege, el va respecta în loc „un milionar, atleți sau staruri de cinema; ba chiar celebre prostituate și gangsteri”: „las-o fără hrană (spiritualitatea) și va înghiți cu poftă otravă”⁴³.

Ca și în viața spirituală în care, cu cât te apropii mai mult de Dumnezeu, vrei să mergi mai departe, tot așa și în societatea postmodernă, „cu cât consumi mai mult, cu atât vrei să

³⁴ Petre 2005, p. 139

³⁵ Lipovetsky 2007, p. 149

³⁶ Guéguen 2006, p. 26

³⁷ Guéguen 2006, p. 49

³⁸ Guéguen 2006, p. 62

³⁹ Guéguen 2006, p. 68

⁴⁰ Brune 1996, p. 222

⁴¹ Brune 1996, p. 179

⁴² Lipovetsky 2007, p. 43-45

⁴³ Lewis 2005, p. 29

consumi mai mult”⁴⁴, alimentând un adevărat „cult al mărcilor” care oferă sentimentul intim că ești „o persoană de calitate”⁴⁵.

Unii filosofi și unii sociologi tind să interpreteze înclinația pentru cumpărături ca fiind noul opiu al poporului, parafrazând ceea ce spuneau despre religie marxștii, și are ca scop compensarea nefericirii datorate situațiilor concrete din viața omului: „Sufăr, deci cumpăr” – putem spune că un om mai izolat și mai frustrat cumpără mai mult pentru a-și găsi consolare⁴⁶.

Societatea de consum propovăduiește o nouă Evanghelie care ne strigă la urechea sufleului: „Cumpără, bucură-te, aceasta e legea și aceștia sunt profeții!”. Și odată propagat principiul plăcerii se renunță la ascetism, renunțare sau cumpătare⁴⁷. Dacă până acum câteva secole, decenii, erai, într-o oarecare măsură, obligat să renunți la ceea ce îți doreai, uneori chiar la bunurile de strictă necesitate, acum ai tot ce îți trebuie, ai mai mult decât îți trebuie. Marea provocare este să folosești doar cât ai nevoie pentru a supraviețui, să nu pui preț pe materie mai mult decât este necesar și să oferi din surplusul tău celui care are nevoie, pentru că „în societatea de hiperconsum, chiar și spiritualitatea se cumpără și se vinde”⁴⁸ – cel puțin se încearcă.

Da, societatea suferă de o triplă criză: a culturii, a școlii și a politicii⁴⁹, de la care se ajunge la o criză spirituală de profunzime.

Acum câteva decenii erai tentat să crezi capodopere literare, artistice care să dăinuie peste milenii, spre deosebire de tendința contemporanilor care își doresc afirmarea rapidă, recunoașterea și faima, contribuind la formarea unei pseudo-culturi care în loc să îndrepte spiritul omului spre Divinitate, abia dacă reușește să îl distreze⁵⁰: „Societatea de hiperconsum și barbaria intelectuală, morală și estetică sunt totuna”⁵¹.

Odată cu apariția societății de consum și a televiziunii ne este foarte greu să diferențiem elitele de mase⁵², să distingem între calitate și popularitate, pentru că: „intelectualii sunt retrogradați de la sarcinile legislative la cele interpretative, așa cum seminarul, și nu cursul, devine noul mijloc al schimbului de idei academice”⁵³.

Un studiu de acum 20 de ani, acela al canadianului Reginald Bibby, a arătat că religia „a devenit un articol de consum frumos împachetat – ocupându-și locul printre alte mărfuri care pot fi cumpărate sau refuzate, potrivit cu capriciile consumatorului”⁵⁴.

Nu vreau să fiu nici optimist, nici pesimist, vreau să fiu cât mai realist posibil, dar mă văd nevoit să afirm că impactul pe care îl are societatea de consum alături de tehnicile ei de

⁴⁴ Lipovetsky 2007, p. 30

⁴⁵ Lipovetsky 2007, p. 39

⁴⁶ Lipovetsky 2007, p. 50

⁴⁷ Lipovetsky 2007, p. 87

⁴⁸ Lipovetsky 2007, p. 113

⁴⁹ Lipovetsky 2007, p. 316

⁵⁰ Lipovetsky 2007, p. 311

⁵¹ Lipovetsky 2007, p. 312

⁵² Lyon 1998, p. 100

⁵³ Lyon 1998, p. 103

⁵⁴ Lyon 1998, p. 104

manipulare în viața spirituală a omului de rând nu este unul care poate fi neglijată. Bineînțeles, trăim într-o societate democratică și, cel puțin teoretic, nimeni nu ne poate impune ce și cum să credem, dar ne poate insufla subtil ce și cum să facem, deci, până la urmă, și ce să credem.

II.5. Excesul

Într-o societate pentru care sănătatea a devenit un adevărat cult și o afacere în același timp, este de-a dreptul paradoxal să întâlnim atâtea cazuri de exces și de pierdere a propriului control, cum ar fi „cumpărăturile compulsive, supra-îndatorarea familiilor, dependența de jocuri video, ciber-dependența, toxicomaniile, anarhia comportamentelor alimentare” etc.⁵⁵.

Excesul este de fapt puntea de legătură dintre consumul moderat și dependența de orice natură (exceptând situațiile de consum de stupefiante unde dependența poate surveni după primele administrări și nu putem admite un consum moderat).

II.5.1. Influența excesului asupra spiritualității

Bineînțeles, excesul alimentar, consumul excesiv și lipsa cumpătării în orice împrejurare a vieții perturbă viața spirituală și îi răpesc din strălucirea cuvenită.

II.6. Dependența

Folosindu-se de produse farmaceutice, oamenii pot să-și schimbe starea interioară (oboseala, insomnia, anxietatea, proasta dispoziție etc.), dorind să-și ia în posesie trupul și stările psihice, renunțând la orice efort personal, neținând cont că rectificându-și după plac interioritatea se transformă într-un individ dependent: „cu cât oamenii revendică puteri mai depline asupra vieții, cu atât se dezvoltă noi forme de sclavie a indivizilor”⁵⁶.

Fie că vrem sau nu să recunoaștem, suntem „dependenți de a avea în loc de a fi și nu mai distingem între necesitățile și dorințele noastre”, fiind astfel predispuși diverselor dependențe, depresii, stări de anxietate etc.⁵⁷.

Într-o lume în care „consumatorul modern este dependent de confort”⁵⁸, dependența de alcool, tutun, ceai, cafea sau stupefiante ne sperie din ce în ce mai puțin, atâta timp cât nu ne este amenințat propriul confort.

II.6.1. Dependența de ceai, cafea și tutun

De prea multe ori și cu prea multă ușurință considerăm dependența de alcool, ceai, cafea și tutun ca fiind „toxicomaniile minore”, pentru că ele pot fi un pericol atât pentru individul dependent, cât și pentru întregul grup social⁵⁹.

În cantități moderate, ceaiul (verde și negru) și cafeaua nu au efecte nocive, ci, uneori, chiar au efecte benefice pentru organismul uman⁶⁰.

În schimb, „nicotina este o otravă de o violență extremă”⁶¹.

⁵⁵ Lipovetsky 2007, p. 108

⁵⁶ Lipovetsky 2007, p. 46 - 47

⁵⁷ Afluența

⁵⁸ Lipovetsky 2007, p. 138

⁵⁹ Porot 1999, p. 17

⁶⁰ Porot 1999, p. 183

⁶¹ Porot 1999, p. 173

II.6.2. Dependența de alcool

Chiar dacă denumirea de „alcool” a fost preluată din limba arabă și se traduce prin „cel mai nobil”, efectele lui asupra organismului pot fi devastatoare. Alcoolul, în funcție de concentrația de alcool din sânge, acționează asupra sistemului nervos, mai precis asupra centrilor nervoși care controlează conștiința și emoțiile. Intoxicația cu alcool, de fapt cu etanol, poate fi fatală. O practică inițial inofensivă, relaxarea obținută prin consumul de alcool, la care se adaugă o creștere treptată a cantității de alcool consumate, poate conduce la consumarea alcoolului în secret, la pierderea controlului și preocuparea continuă pentru asigurarea unei cantități de alcool suficientă, pentru ca dezastrul să se producă: individul își pierde toleranța la alcool, are stări de anxietate, tremură, are stări de colaps, și poate fi declarat oficial „alcoolic” (după fazele alcoolismului la Jellinek). Consecințele alcoolismului sunt foarte grave, atât din punct de vedere fiziologic, cât și din punct de vedere spiritual: gastrită, ulcer, ciroză hepatică, modificări de caracter, scăderea capacităților intelectuale etc.⁶².

Alcoolismul este un flagel al societății contemporane, dar care nu îi aparține în exclusivitate deoarece încă din cele mai vechi timpuri a existat „plăcerea pentru vin și pentru alte băuturi fermentate”⁶³.

Alcoolismul poate fi cauza unor acte infracționale pentru că este un factor criminogen⁶⁴ care nu de puține ori seamănă neghină în sufletele oamenilor.

II.6.3. Dependența de droguri

Dependența de stupefiante este „dorința de a absorbi periodic sau continuu o substanță pentru a obține din acest fapt o plăcere sau a risipi o senzație de indispoziție”⁶⁵.

Chiar dacă România este folosită de traficanții de droguri ca țară de tranzit, conform Departamentului de Stat american, consumul de narcotice va fi din ce în ce mai mare. Momentan datele oficiale spun că în România ar exista 28000 de consumatori de droguri, însă numărul poate fi mai mare sau mai mic, chiar dacă tendința este să se afirme că este mai mare⁶⁶.

Respectând prevederile noii Strategii Europene, Agenția Națională Antidrog din România a elaborat „Strategia Națională antidrog”, obiectivul ei fiind acela de a menține consumul de droguri la un nivel scăzut și reducerea numărului de noi consumatori, reducând în același timp crima organizată și traficul de droguri.⁶⁷ Aceeași agenție își propune ca în următorii ani să înființeze și în România comunități terapeutice pentru cei care abuzează de droguri⁶⁸.

II.6.4. Influența dependenței asupra spiritualității

Dacă este greu să mai vorbim de o viață normală a celor care sunt dependenți de stupefiante și cu atât mai puțin de o viață spirituală profundă, nu se află foarte departe nici

⁶² Alcoolism

⁶³ Porot 1999, p. 153

⁶⁴ Stavros 1988, p. 29

⁶⁵ Porot 1999, p. 13

⁶⁶ Andrei

⁶⁷ ANA 2005-2012

⁶⁸ Cicu

cei care sunt dependenți de așa-zisele toxicomanii minore sau chiar de confort, bani, putere, sex, distracție etc.

II.7. Soluții pentru o viață echilibrată

Atâta timp cât Dumnezeu nu face parte din planurile de reconstrucție socială și politică, nu putem scăpa de atitudinile și comportamentele malefice prezente în societatea postmodernă, pentru că suntem asemeni celor care doreau să construiască Turnul Babel⁶⁹: construim fără o fundație ancorată în eternitate, acolo unde „templul consumului nu este nimic altceva decât la vie en rose”⁷⁰.

În această societate a „descurajării și a stimulentei, a suferințelor și a nașterii subiective”⁷¹, nu vom face niciodată față numărului imens de mesaje publicitare cu care suntem bombardați (între 3000 și 6000, în funcție de țară)⁷².

Suntem obligați, și nu doar pentru că ne numim creștini, să reconstruim societatea postmodernă pentru a readuce în prim-planul contemporanilor paradisiul inaugurat de Isus⁷³ pentru ca, înțelegând odată pentru totdeauna că doar prin iluminarea Spiritului Sfânt putem aduce roade bogate și frumoase, să trăim așa cum ar trebui să trăim⁷⁴.

Din fericire mai avem încă posibilitatea să apelăm la conștiință ori de câte ori stăm în cumpănă, pentru că responsabilitatea morală, „cel mai valoros drept al omului”, ne aparține pentru veșnicie⁷⁵ și ne ajută să trăim ca adevărați creștini într-un postmodernism care, „dacă înseamnă ceva, atunci el înseamnă societate de consum. Consumatorismul este global, nu în sensul că toți pot consuma, ci în sensul că toți sunt afectați de el”⁷⁶.

După cum am văzut, doar dacă vom fi cumpătați și vom duce o viață echilibrată, în spirit, ținând cont de evoluția societății și a descoperirilor ei, vom putea avea o viață spirituală care să poată pătrunde dincolo de vârful buzelor.

III. Poluarea

III.1. Poluarea și efectele ei asupra sănătății noastre

Chiar dacă pare greu de crezut la prima vedere, poluarea este mai periculoasă și mai letală decât accidentele de mașină, cel puțin în Europa, conform Agenției europene de Mediu⁷⁷.

Poluarea ne scurtează viața! Dacă locuiești în Copșa Mică, ai toate „șansele” să pierzi 9 ani din viață datorită poluării masive. Nici dacă ești locuitor al orașului Baia Mare nu ești mai norocos: și aici poți beneficia de câteva boli ale sistemului respirator, în cel mai bun caz⁷⁸. Tot datorită poluării, bucureștenii pierd patru ani prețioși din viața lor⁷⁹. La nivel național, din

⁶⁹ Valdés 2006, p. 42

⁷⁰ Diaconu, p. 207

⁷¹ Lipovetsky 2007, p. 178

⁷² Iliescu 2004, p. 215

⁷³ Valdés 2006, p. 121

⁷⁴ Valdés 2006, p. 43

⁷⁵ Bauman 2000, p. 271

⁷⁶ Lyon 1998, p. 112

⁷⁷ Șuteu 2007

⁷⁸ Bădălan Turcitu 2008

⁷⁹ Lală 2008

cele câteva milioane de români rămase acasă, un milion suferă de astm, poluarea agravându-le starea de sănătate⁸⁰. Nu este obligatoriu ca locuind în oricare zonă a lumii care este poluată intensiv să te și îmbolnăvești, dar oare nu ești afectat? Iar dacă sănătatea îți este afectată, dacă trupul tău nu mai funcționează bine, spiritualitatea ce face? Este total independentă de starea ta fizică? Ne apropiem sau ne îndepărtează de Dumnezeu boala și suferința, fie ea provocată chiar și de poluare? Este o întrebare la care nu există un răspuns universal valabil, dar trezește în noi dorința împlinirii unei misiuni clare: nu aceea de ecologism exacerbant, ci aceea de responsabilitate conștientizată și asumată încă din cele mai mici gesturi: consum energetic echilibrat, folosirea alternativelor mai puțin sau deloc poluante. De ce am face acest lucru? Pentru că este singura soluție să le transmitem copiilor noștri un viitor autentic, să ne asigurăm o viață cu adevărat umană, în care respectul pentru creația lui Dumnezeu este înțeles și trăit. Căci atunci când judecătorul va veni, nu ne va întreba dacă am fost sau nu ecologiști, ci, mai degrabă, dacă am fost responsabili în toate acțiunile și nonacțiunile noastre, în funcție de balanța fiecăruia dintre noi.

Potrivit cercetărilor de la Școala de sănătate publică Harvard din Boston, locuitorii zonelor poluate datorită traficului intens au un IQ mai scăzut, iar efectele acestei poluări asupra inteligenței copiilor sunt asemănătoare cu efectele înregistrate la copii ale căror mame au fumat în timpul sarcinii aproximativ zece țigări pe zi. „Efectele carbonului negru și ale tutunului se fac resimțite asupra dezvoltării copilului încă din perioada petrecută de acesta în uterul mamei, a avertizat coordonatorul studiului”. De asemenea, poluarea din zonele cu trafic intens poate cauza și numeroase alte afecțiuni, chiar și ale zonei cerebrale⁸¹.

Organizația mondială a sănătății afirmă și ea că în viitorii ani numărul celor care se vor îmbolnăvi de cancer de piele și probleme respiratorii, ca efect al schimbărilor climatice, va crește. Anual sunt diagnosticați ca având cancer de piele trei milioane de oameni, iar numărul lor este în creștere⁸².

Poluarea fonică nu este nici ea inofensivă, peste o sută douăzeci de milioane de oameni din întreaga lume suferă de afecțiuni ale auzului provocate de expunerea la zgomote prelungite, însă poluarea fonică afectează întregul organism, provocând chiar și afecțiuni gastro-intestinale⁸³.

Încălzirea globală, datorată, probabil, poluării excesive sau cel puțin influențată de această poluare, ne afectează sănătatea trupului și a psihicului, eu aș spune și pe cea a spiritului, oamenii devenind mai bolnăvicioși. Tot datorită acestei încălziri a climei hrana sănătoasă va fi produsă tot mai greu și va fi din ce în ce mai scumpă, motiv pentru care mulți nu își vor permite să mănânce sănătos. De aici și până la creșterea numărului de afecțiuni ale sistemului digestiv nu este decât un pas mic, conform preconizărilor acreditate⁸⁴.

⁸⁰ Cronica Română

⁸¹ Șerban 2008

⁸² Croitorescu 2008

⁸³ Cătană 2008

⁸⁴ Chivu 2008

III.2. Soluții pentru limitarea poluării și a efectelor ei

Nu cu mult timp în urmă, indienii din SUA, Canada și Mexic au cerut de la divinitățile lor vindecarea Planetei Pământ care suferă de pe urma maltratării ei de către om, iar la câteva zile după ce Vaticanul denunța poluarea ca fiind unul dintre păcatele societății contemporane, Biserica Baptistă din SUA lua și ea poziție împotriva „distrugerii creației lui Dumnezeu [care] nu diferă mult de gestul de a rupe o pagină din Biblie”⁸⁵. Este și acesta un început, și să sperăm că nu este un început al sfârșitului, ci un început al conștientizării importanței implicării tuturor liderilor religioși în această luptă cu noi înșine.

Categoric, efectele novice ale poluării se resimt și asupra spiritualității noastre motiv pentru care trebuie să luptăm cu noi înșine, nu pentru a ne distruge, ci pentru a ne salva de agonia trăirii în ignoranță și falsă spiritualitate.

Ca să reușim să facem față acestor efecte nocive nu trebuie să ne izolăm în deșert sau să fugim de lumea civilizată, ci să alegem o viață cu adevărat spirituală, nu doar ecologică, în care să înțelegem că nu putem schimba lumea, cel puțin nu singuri, dar o simplă acțiune aparent banală poate contribui la buna administrare a creației divine.

Doar modificarea mentalității și atitudinii personale, individuale, poate transforma mentalitatea colectivă și astfel să trăim într-o lume mai curată fizic și spiritual.

Viitorul pământului este în mâinile noastre!

IV. Prescurtări bibliografice și bibliografie

Afluența: Afluența, boala bogăției, <http://www.evz.ro/articole/detalii-articol/427736/Afluenta-boala-bogatiei/>, 26.01.2007

Alcoolism: Alcoolul, <http://www.ana.gov.ro/rom/alcoolul.htm>

ANA: Agenția Națională antidrog, Strategia Națională Antidrog 2005-2012, <http://www.ana.gov.ro/rom/strategia1.htm>

Andrei: Alina Andrei, Alarmant – Consumul de droguri din România va lua amploare, http://www.transilvaniaexpres.ro/index.php?mod=articole&id_articol=78332

Bădălan Turcitu 2008: Alina Bădălan Turcitu 2008, Periculos: conviețuirea cu sulful – Un ucigaș rapid și sigur, <http://www.gandul.info/natura/un-ucigas-rapid-si-sigur.html?6450;2364544>, 07.04.2008

Bauman 2000: Zygmunt Bauman, *Etica postmodernă*, ed. Amarcord, Timișoara 2000

Brune 1996: François Brune, *Fericirea ca obligație – eseu despre standardizarea prin publicitate*, ed. Trei 1996

Cătană 2008, Francisca M. Catană, Laura Toma, Milioane de „refugiați” din cauza poluării sonore, <http://www.adevarul.ro/articole/milioane-de-refugiati-din-cauza-poluarii-sonore/331849>, 13.11.2007

Chivu 2008: Ștefan Chivu, Previziune: Creșterea temperaturii globale - efecte negative și asupra sănătății. Schimbările climatice ne fac mai bolnavicioși, <http://www.gandul.info/sanatatea/schimbările-climatice-ne-fac-mai-bolnaviciosi.html?3891;2359941>, 02.02.2008

Cicu: Gabriel Cicu, Comunitatea Terapeutică. De la istorie la modelul teoretic, <http://www.ana.gov.ro/rom/studii1.htm>

⁸⁵ Cimpoeu 2008

Cimpoeru 2008: Livia Cimpoeru, Poluarea, în viziune religioasă, este un atentat asupra creației divine, <http://www.adevarul.ro/index.php?section=articole&screen=index&id=344337&search=poluarea>, 12.03.2008

Croitorescu 2008: Ionela Croitorescu, De Ziua Mondială a Sănătății, OMS atrage atenția asupra numărului în creștere al persoanelor cu probleme de vedere și cancer, <http://www.evz.ro/articole/detalii-articol/798675/Schimbarile-climatice-distrug-pielea-si-ochii/>, 07.04.2008

Cronica Română 2008: Specialiștii în pneumologie trag un semnal de alarmă: Milioane de români, îmbolnăviți de poluare! <http://www.cronicaromana.ro/specialistii-in-pneumologie-trag-un-semnal-de-alarma-milioane-de-romani-imbolnaviti-de-poluare.html>, 20.03.2008

DEX 98: Academia Română – Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, Dicționar explicativ al limbii române, ed. Univers Enciclopedic, 1998, versiune electronică preluată de pe www.tradu.ro

Diaconu: Mădălina Diaconu, *Despre miresme și dubori – o interpretare fenomenologică a olfacției*, ed. Humanitas, București

Fericire: Fericire la pungă, <http://www.evz.ro/articole/detalii-articol/616803/Fericirea-la-punga/>, 18.05.2003

Guéguen 2006: Nicolas Guéguen, *Psihologia consumatorului – Factori care ne influențează comportamentul de consum*, ed. Polirom, Iași 2006

Lală 2008: Adrian Lală, Din cauza poluării, în ultimii 15 ani numărul cazurilor de boli respiratorii a crescut de la 3,9 la 48,8 pe mia de locuitori, <http://www.evz.ro/articole/detalii-articol/797784/Aerul-din-Capitala-omoara-anual-20000-de-oameni/>, 31.03.2008

Lipovetsky 2007: Gilles Lipovetsky, *Fericirea paradoxală – Eseu asupra societății de hiperconsum*, ed. Polirom, Iași 2007

Luczak 2008: Hania Luczak, Cum ne guvernează stomacul gândirea, *Revista Geo*, nr. 2/februarie/2008, p. 24-40

Mass Media 2003: Paul Dobrescu, Alina Bârgăoanu, *Mass Media și societatea*, ed. a II-a, cursuri universitare, ed. comunicare.ro, București 2003

Mihalcea 2007: Eugenia Mihalcea, Ne vom vindeca de febra cumpărăturilor în 5-10 ani, <http://www.evz.ro/articole/detalii-articol/2088/Ne-vom-vindeca-de-febra-cumparaturilor-in-5-10-ani/>, 14.12.2007

Petre 2005: Dan Petre, Dragoș Iliescu, *Psihologia reclamei și a consumatorului*, 2. *Psihologia reclamei*, Ed. Comunicare.ro, cursuri universitare, București 2005

Porot 1999: Antoine Porot și Maurice Porot, *Toxicomaniile*, ed. Științifică, București 1999

Șerban 2008: Magda Șerban, Poluarea afectează inteligența copiilor, <http://www.adevarul.ro/index.php?section=articole&screen=index&id=342088&search=poluarea>, 21.02.2008

Sinod 2004: Sinodul Diecezan, Iași 2001-2004, *Biserica și mass-media*, ed. Presa Bună, Iași 2004

Stavros 1988: Constantin Stavros, *Droguri concomitente – alcool, tutun, cafea*, ed. Medicală, București 1988

Șuteu 2007: Adina Șuteu, Poluarea aerului, mai letală ca accidentele, <http://www.adevarul.ro/index.php?section=articole&screen=index&id=329014&search=poluarea>, 16.10.2007

Tănase 2008: Mihai Tănase, Cheltuielile cu mâncarea vor aduce anul acesta 20 de miliarde de euro, http://www.zf.ro/articol_163860/cheltuielile_cu_mancarea_se_vor_duce_anul_acesta_la_20_de_miliarde_de_euro.html, 06.03.2008

Valdés 2006: Ariel Álvarez Valdés, *Ce știm despre Biblie 4*, ed. Sapienția, Iași 2006

Weber 2003: Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, ed. Humanitas, București 2003

ABORDAREA TEOLOGICĂ ȘI PSIHOLOGICĂ A SENSULUI VIEȚII

MARIA PAVEL

RESUMÉ. Les perspectives théologique et psychologique sur le sens de la vie.

L'être humain, créé par Dieu selon son image et ressemblance, tend à la communion avec son Créateur, qui l'a animé avec son souffle. Même s'il lui arrive à s'éloigner de Dieu et d'aimer plus la création que le Créateur, l'être humain ne peut pas trouver sa paix en oubliant Dieu, vu que son destin même est celui de s'accomplir en Dieu. Vers la fin du XX^e, dans la société occidentale marquée par un libéralisme sans précédent, on a remarqué l'apparition d'une nouvelle catégorie de névroses; les gens appelaient en grand nombre aux psychiatres, même sans être sujets de telle ou telle pathologie. Ils avaient besoin de trouver la réponse à une question plutôt philosophique: „comment remplir le manque de sens de ma vie?”. La question du sens de la vie a été un problème qui a préoccupé le psychiatre autrichien Viktor Frankl. Il est le créateur de la logothérapie, la thérapie par le sens, qui vise à soutenir la personne humaine à trouver et poursuivre le sens de sa vie, même dans les conditions les plus défavorables. Frankl a valorisé dans ce contexte la religion, en affirmant qu'elle représente „l'accomplissement de ce qu'on pourrait appeler la soif du sens ultime”. Tant la théologie que la logothérapie visent, chacune à sa manière, offrir à l'homme le sens de sa vie.

I. Introducere

În decursul vieții sale omul își pune întrebări privitoare atât la aspectele lumii materiale cât și întrebări existențiale; asemenea întrebări găsim și în filosofie, mai cu seamă la Platon: „cine sunt?”, „încotro mă îndrept?”, „de ce este mai curând ceva decât nimic?”, întrebări pe care fiecare dintre noi și le pune la un moment dat în viață... fiecare dintre noi ne întrebăm ce rol avem în această lume? ce *planuri* are natura sau providența divină cu noi?

Observăm poate din experiența proprie, poate numai din a altora, că atunci când nu avem sau nu ne conturăm un scop în acțiunile noastre suntem debusolați. Nu știm de unde să începem, ce să facem, din ce cauză ni s-a întâmplat cutare sau cutare lucru; de aceea e nevoie de o ordine în gândirea și acțiunile noastre, de un scop, de un *sens*. Căutam acest sens în funcție de credințele, de ideile noastre. Un om care crede doar în știință nu va căuta sensul vieții asemeni unui creștin care îl caută și îl exprimă prin intermediul credinței.

Viktor Frankl (medic psihiatru) spunea: „dacă viața nu este altceva decât un proces de ardere, atunci care mai este sensul ei?”. Unii oameni de știință ar răspunde probabil că natura e cu adevărat interesantă și ceea ce face ea cu noi e un mister, alții ar spune că într-adevar e mai mult decât natura, ar recunoaște că unele lucruri, fenomene, știința nu le poate explica, trebuie să fie ceva mai mult decât natura... teiștii numesc acest ceva Dumnezeu.

Unui creștin îi e mult mai ușor să își urmeze sensul. Însuși numele de creștin definește oarecum rolul pe care acesta îl are: de-a asculta pe Dumnezeu. Sfântul Augustin spunea: „ne-ai creat pentru tine Doamne și neliniștită este inima noastră până ce nu se odihnește în Tine”; cât de ușor îi este unui creștin să își afle sensul vieții... aflarea sensului îi dă deja pace

interioară: „dacă nu vei căuta să cunoști ceea ce este înlăuntrul tău, acel ceva te va distruge”. Aceasta preocupare a omului față de existența lui apare și atunci când pare a avea lumea la picioare. Aici am să fac o exemplificare. Spre mijlocul secolului XX, standardele sociale au devenit foarte liberale (spre deosebire de epoca lui Freud), mai cu seamă în privința sexualității. Conform teoriei lui Freud acest liberalism ar fi trebuit să ajute la alinarea id-ului¹ supărător, a conflictelor supraegoului și să reducă numărul nevrozelor². Față de perioada lui Freud tulburările isterice păreau a fi mai puține, însă tot mai mulți oameni apelau la psihoterapie. Frankl afirma faptul că: „prea multă vreme (aproximativ o jumătate de secol) psihiatria a încercat să interpreteze mintea omului mai degrabă ca pe un mecanism și, în consecință, și terapia bolilor mintale mai degrabă în termenii unei tehnici. Eu cred că acest vis a fost suficient visat. Ceea ce începe să mijască acum la orizont nu sunt schițele unei medicini psihologizate, ci cele a unei psihiatrii umanizate.[...] Un medic care ar continua să își vadă în principal rolul ca pe unul de tehnician ar mărturisi prin aceasta că el nu vede în pacientul său nimic mai mult decât o mașinărie, în loc să vadă dincolo de boală, ființa lui umană!” (frankl.ro), în plus „psihiatrul de azi e confruntat cu un nou tip de pacient, o nouă clasă de nevroze, un alt fel de suferință, ceea ce nu înseamnă boală în adevăratul sens al cuvântului [...] acest fenomen l-am numit „gol existențial” [...] acest gol interior reprezintă o mare provocare pentru psihiatrie. Altă dată oameni care se aflau în această situație ar fi mers la preot, pastor sau rabin. Astăzi aceștia se îmbulzesc în clinici [...] Psihiatrul se confruntă cu o problemă mai mult umană decât cu patologii”. (Frankl 1967, 74) Foarte afectați sunt și adolescenții, aceștia trec prin stări de depersonalizare (*sic!*) ca și cum nu ar reuși să dea un răspuns la întrebarea „cine sunt eu?”, aceștia nu pot să dea o orientare vieții lor. (Anfossi & Villata 1998, 24) Ei sufereau de probleme noi precum: golul lăuntric și depărtare de sine, acești pacienți aveau o nevoie disperată de a găsi un răspuns la o întrebare filosofică: „Cum să remediez aparenta lipsă de sens a vieții mele?” (Opre 2006, 10).

¹ În teoria freudiană structura personalității, conform modelului structural e formată din id, ego și supraego. Id-ul e acea componentă a personalității prezentă încă de la naștere, este: amoral, irațional, în totalitate inconștient; cuprinde tot ce e înnăscut, instinctele și energia psihică; scopul său este de a evita durerea și de a obține plăcerea. Ego-ul, la vârsta de aproximativ 5-6 luni se desprinde din id, este inconștient, preconștient și conștient; interacționează cu mediul înconjurător, este înțelept, rațional, funcționează după principiul realității: poate amâna satisfacerea unei plăceri până la momentul oportun. Supraego-ul se dezvoltă din ego la vârsta de aproximativ 3-5 ani, perioada în care copilul va interioriza caracteristici morale ale părinților și ale unor figuri autoritare; este în parte conștient în parte inconștient. (Opre & Boroș 2006, 5-6; Opre 2006, 4-5)

În accepțiunea freudiană: conștientul se referă la acele acțiuni sau fenomene de care suntem „conștienți” la un moment dat; preconștientul „decupează fenomenele care pot deveni conștiente, dacă ne centrăm atenția asupra lor” (Opre & Boroș 2006, 4); Inconștientul cuprinde fenomenele respectiv acțiunile care nu sunt accesibile conștiinței și care pot fi conștientizate numai în anumite condiții, cum ar fi hipnoza. (Opre 2006, 3)

² Nevroza este o tulburare mentală care nu atinge funcțiile esențiale ale personalității și de care subiectul este conștient; ex: tulburările fobice, stările anxioase, isteria (Sillamy 2000, 209-210).

II. Religie și sănătate

Între teologie și psihologie întâlnim atât aspecte comune cât și perspective foarte diferite. De-a lungul timpului au fost realizate numeroase studii pe această temă, dar multe din rezultate au fost subiective; mai exact persoanele credincioase doreau să afle o legătură pozitivă între sănătate și religie, pe când persoanele fără credința religioasă doreau să afle o legătură negativă. Mulți psihologi au privit în trecut religia ca exercitând o influență negativă asupra sănătății mintale. Ei considerau că religia nu-i ajută pe oameni să treacă peste ostilități, ci doar să le accepte privindu-le ca încercări din partea providenței divine (Atkinson & Hilgard 2005, 753).

Erich Fromm spunea: „cultul religios, posesia unui obiect de devoțiune, contribuie la păstrarea sănătății și evitarea îmbolnăvirilor mai ales pentru cei care se află în stări de dezorientare sau dezrădăcinare” iar alegerea obiectului de devoțiune se datorează unor nevoi provenite din adâncul ființei (Moldovan 2001, 152-153).

S-au realizat, mai recent, studii psihologice științifice, realiste, obiective care au găsit într-adevar o corelație pozitivă între credința religioasă și sănătate; majoritatea acestor studii au fost realizate pe creștini și evrei.

S-au găsit dovezi pentru faptul că oamenii care au o credință religioasă puternică și sunt activi în comunitatea religioasă din care fac parte se refac mai bine după diferite traume decât cei care nu trăiesc o credință religioasă.

Studiile recente arată că în general persoanele credincioase: sunt mai fericite și sănătoase decât cei care nu profesează o religie; prezintă rate mai scăzute de mortalitate pentru un număr de boli față de ceilalți; au o sănătate psihică mai bună decât ceilalți.

Cum influențează credințele religioase sănătatea? Aceste credințe susțin comportamentele sănătoase: interzic consumul excesiv de alcool, drogurile, fumatul; de asemenea sănătatea e corelată cu susținerea pozitivă din partea grupului social, iar membrii grupurilor religioase oferă acest sprijin (Moldovan 2001, 152-153).

III. Abordarea *sensului vieții* din perspectivă psihologică

Psihologia face parte din grupul științelor sociale, deci are ca obiect omul, mai cu seamă psihicul uman. În psihologie au fost preluate și adaptate, din științele naturii, anumite modele de cercetare (de ex. experimentul). Principala caracteristică a acestor studii este obiectivitatea. Viabilitatea rezultatelor științifice e reprezentată de repetabilitatea lor. Aceste studii, însă, nu pot măsura sau explica numeroase fenomene complexe ale psihicului uman cum ar fi: iubirea, idealul, sensul vieții, afirmarea umană, durerea, moartea. Datorită faptului că acestea au fost insuficient cunoscute, știința nu a putut oferi instrumente pentru soluționarea lor. Aspectele acestea depășesc obiectivitatea, deoarece se referă la om și la trăirile lui (Mantzaris 2005, 113). (Într-astfel de context a intervenit curentul umanist în psihologie, luând în considerare și aceste aspecte; asemănător a intervenit și psihiatrul Viktor Frankl). Se observă deci că omul nu este doar *ceva* care reunește partea somatică cu cea psihică, ci mai mult decât atât, este ființa care interiorizează anumite valori morale, culturale, religioase. Psihologia face o *descriere* a omului însă o ramură a ei, și anume psihologia morală (dar nu numai) tinde să-l *înțeleagă*, să înțeleagă faptul că dincolo de procesele biologice, genetice și psihologice se află *ceva* mai mult, se află o ființă care prin interiorizarea valorilor morale tinde la un echilibru spiritual. Omul își poate construi idealuri, proiecte pe care să le

realizeze, pe când „ca ființa umană a naturii totul se reduce la lupta pentru existență”. (Enăchescu 2005, 14-15) .

Doresc să amintesc teoria lui Maslow, mai ales de piramida trebuințelor umane pe care a elaborat-o. După investigațiile pe care le-a efectuat, a ajuns la concluzia că toți oamenii se nasc cu anumite nevoi. Aceste trebuințe le-a organizat ierarhic asemeni unei piramide, de la bază spre vârf, în următoarea ordine: fiziologice, de securitate, de afiliere și atașament, de stimă, de autoactualizare. Nevoile primare: foame, sete, somn, sex sunt esențiale pentru supraviețuirea umană, dar și animală. Animalele pot trăi numai la acest nivel. Dacă acestea sunt satisfăcute, următorul nivel va urma cu necesitate. Treptat dacă va fi împlinită fiecare nevoie, se va ajunge la ultima treaptă, la autoactualizare. Prin aceasta Maslow înțelege desăvârșirea propriei dezvoltări a omului, mai exact nevoia de a-și valorifica superior resursele. Persoanele care ating acest prag, Maslow considera că sunt puține, aproximativ 1% din populație. Care sunt caracteristicile acestor persoane? Am să enumăr doar câteva caracteristici precum:

- percepția eficientă a realității: realitatea e mai puțin modificată de factori subiectivi
- acceptare/ toleranță: acceptă propria natură, dar și a altora cu toate slăbiciunile și defectele ei, fără a încerca să o falsifice sau distorsioneze
- spontaneitate: au comportament simplu, natural, deschis, refuzând să adopte diferitele măști ale rolurilor sociale
- centrarea pe problemă mai degrabă decât pe propria persoană; au simțul datoriei, își aleg profesia datorită aptitudinilor pe care le au, iar nu datorită profitului, aspect care le permite satisfacerea metatrebuințelor
- nevoia de intimitate și independență: pot trăi izolați de ceilalți lungi perioade de timp, fără a le fi afectată sănătatea psihică
- experiențele de vârf nu sunt atinse de toți oameni autoactualizați, acestea se datorează unor impulsuri naturale sau experiențe religioase; aceste persoane sunt caracterizate ca având înclinații artistice, filosofice și religioase
- modestie și respect: nu au prejudecăți rasiale, religioase sau sociale
- etica și valorile: au standarde etice puternice (Opre & Boroș, 2006, 99-113)

Am ținut să menționez foarte sumar această teorie pentru a „susține” și cu aceasta faptul că omul nu se limitează la aspectele fiziologice, ci tinde spre ceva mai mult, în mod gradual; deci, omul pe lângă natura biologică are și o latură spirituală. Din multele aspecte care nu țin de partea biologică, am ales să „vorbesc” despre *sensul vieții*. Psihiatrul Viktor Frankl observă faptul că fiecare om are datoria de a realiza anumite valori; aceste valori sunt în primul rând morale. Omul nu este precum afirmă psihanaliza „rezultatul dinamicii pulsioniilor inconștientului”, ci este o ființă care are libertatea de a-și organiza viața după sistemul de valori interiorizat (Enăchescu 2005, 45).

III.1. Viktor Frankl și logoterapia

„Mi-am găsit sensul vieții ajutându-i pe alții să îl găsească pe al lor” (Frankl)

Viktor Frankl s-a născut într-o familie de evrei. Încă din adolescență a fost preocupat de valoarea pe care o are sensul vieții, considerând-o: „forța motrice primordială a omului”. A rămas celebră acea replică pe care a dat-o profesorului său de biologie care afirmase că „viața nu este altceva decât un proces de ardere”, când avea doar treisprezece ani: „Domnule profesor, dacă viața nu este altceva decât un proces de ardere, atunci care mai este sensul ei?” (wiki/Viktor_Frankl). A fost atras de psihanaliza lui Freud, însă nu s-a considerat discipol de-al său. S-a orientat înspre abordarea lui Alfred Adler, abordare pe care o considera mai asemănătoare cu propriile idei. Mai târziu s-a îndreptat spre domeniul clinic și studiul medicinei; a obținut licența de medic (în 1930), apoi specializarea în neurologie și psihiatrie în 1936. (Moldovan 2001, 159; logotherapy.univie)

Deoarece a refuzat să emigreze în Statele Unite, după începerea celui de-al doilea război mondial, a fost închis în lagărele naziste: Theresienstadt, Kaufering, Turkheim și Auschwitz (Moldovan 2001, 159; Fizzotti 2005, 200). Experiența trăită în aceste lagăre, mai ales în Auschwitz, și-a lăsat amprenta asupra activității sale de psihiatru de mai târziu; acesta e locul în care Frankl a realizat cât este de important un scop în viață. Ceea ce l-a impresionat foarte mult a fost faptul că, în asemenea situații inumane de viață, omul se apropie mult de divinitate și încearcă să găsească un sens vieții sale, aceasta mai cu seamă ajutându-i pe ceilalți. Experiența acesta și preocupările sale dinainte de intrarea în lagăr, și anume sensul vieții, l-au condus înspre elaborarea a ceea ce el va denumi mai apoi *logoterapie*. El este fondatorul unei importante școli de psihoterapie, cunoscută și sub numele de „a treia școala vieneză de psihoterapie”, după Freud și Adler (Fizzotti 2005, 199). Frankl consideră că omul nu este dominat de instincte, așa cum susține Freud și nici de putere precum Adler, ci de dorința de a găsi un sens în viață, acesta e principalul factor motivațional; prin religie, omul nu numai că găsește un sens, ci merge pas cu pas către divinitate, tinzând adică spre un sens ultim. (logotherapy.univie.radio)

Frankl a încercat o „reumanizare” a psihoterapiei prin abordarea aspectului spiritual. Ce are în centru psihoterapia lui Frankl? Are în centru *logoterapia*, care se referă la tratarea unor probleme existențiale prin descoperirea *logos*-ului; în acest caz *logos*-ul înseamnă sensul vieții, a semnificației sale (Moldovan 2001, 160).

Logoterapia lui Frankl a influențat munca multor teologi ca: Hans Urs von Balthasar, Helmut Thielicke, Heinrich Fries, Hans Kung, Kar Rahner (Fizzotti 2005, 201).

Frankl afirmă că omul e într-un permanent raport cu absolutul, consideră că „așa cum există un inconștient pulsional, există și un inconștient spiritual. Acesta din urmă e supraeul... care presupune o relație morală, unică, insesizabilă conștient cu Dumnezeu. Această relație, deși inconștientă, este totuși, în mod paradoxal intențională prin orientarea sa permanentă către supranatural, ca tendință spirituală specifică a omului” (Enăchescu 2005, 45).

III.2. Ce înseamnă *logoterapie*?

Frankl explică folosirea acestui termen: *logos* în greacă înseamnă sens, iar terapeutică (cf. DEX-ului) este o ramură a medicinei care studiază mijloacele și metodele de tratament, precum și modul de întrebuițare a medicamentelor (DEX 1998, 1085) de aici rezultă că *logoterapia* se referă la terapia prin sens.

Ideea centrală a lui Frankl este că principiul motivator fundamental din om este voința de sens, de a găsi și a da semnificație vieții sale. Frustrarea existențială este generată de frustrarea voinței de sens a omului, care nu vede sau nu găsește un rost în viața sa³. Frankl repetă în toate lucrările sale concluzia, validată empiric (atât în viața omului „de pe stradă”, cât și clinic, în viața bolnavilor sau persoanelor cu handicap, ori a bolnavilor în fază terminală etc.), faptul că „viața are sens până la ultima suflare... în orice circumstanțe, indiferent cât de mizerabile ar fi acestea”. De îndată ce omul (re)găsește un rost în viață, se echilibrează lăuntric și astfel poate face față greutăților vieții și suferinței, poate să își trăiască viața în mod plenar; ceea ce Frankl numește în logoterapie „triada tragică”: vinovăția, suferința, moartea. Desigur, nu toate tulburările psihice își au cauza în frustrarea voinței de sens a omului, dar indiferent de cauza generatoare a tulburărilor psihice, terapia prin sens ajută individul să își mobilizeze resursele interioare, spirituale, care îl fac capabil să se reechilibreze lăuntric și să întâmpine viața cu bucurie și curaj. (wiki.viktorfrankl; Băiceanu 2004, 204).

Conceptele fundamentale ale logoterapiei create de Frankl sunt susținute și validate empiric, mai ales prin rezultatele pozitive din cadrul psihoterapiei (Frankl 1967, 175; 205)⁴.

Iată, sintetic, ideile ce stau la baza psihologiei frankliene:

- viața are sens în orice condiții
- motivația noastră principală de a trăi este voința noastră de a da sens vieții.
- suntem liberi să găsim un sens în ceea ce facem, în orice context ne-am afla.

Psihologia frankliană presupune următoarele idei:

- omul e format din trup(soma), minte(psyche) și spirit(noos), acesta are trup și minte dar este suflet.
- viața are sens chiar în cele mai dificile condiții
- omul are libertatea de a-și exprima setea de sens în orice context.
- individul e unic, deci are un rol unic în viață.

Frankl a evidențiat trei căi pentru a răspunde la întrebarea privind felul în care își poate omul găsi sensul vieții:

- realizând o faptă, o operă, o misiune etc. – prin valori creatoare
- admirând ceva (binele, frumosul, adevărul din natură sau cultură) sau cunoscând pe cineva în intimitatea ființei sale, iubindu-l – prin valori experiențiale
- prin atitudinea pe care o putem lua în diferite situații, mai ales în momente de suferință – prin valori atitudinale

Altfel spus:

- prin muncă: dedicându-se unei lucrări, activități

³ Vezi și *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy, The Doctor and the Soul. From Psychotherapy to Logotherapy, The Unconscious God. Psychotherapy and Theology, On the Theory and Therapy of Mental Disorders.* (books_by_viktorfrankl)

⁴ Câteva teste psihologice care au la bază principiile elaborate de Frankl: PIL-Test (purpose in life), de James Crumbagh & Leonard Maholick (1969); SONG-Test (Seeking of Noetic Goals), MILE-Test (Meaning in Life Evaluation Test) ambele de James Crumbagh (1977), Life Purpose Questionnaire de R. Hutzell & Ruth Hablas (1980). (Fizzotti 2005, 300).

- prin dragoste: dedicându-se unei persoane pe care o iubește și care îi împărtășește iubirea, sau admirând binele, frumosul, natura
- alegându-și o atitudine interioară adecvată în situații care nu mai pot fi schimbate (www.sănătatea-ta)

III.3. Lipsa de sens, toxicod dependența și criminalitatea:

S-au realizat o serie de studii privind necesitatea și eficiența metodei terapeutice bazată pe sens.

Betty Lou Padelford a demonstrat că nivelul sentimentului de lipsă de sens e puternic corelat cu indicele de toxicod dependență. După ce într-un Centru de dezintoxicare a fost introdusă logoterapia, pe parcursul a patru ani, circa două sute șaiszeci de pacienți au terminat tratamentul. Dintre aceștia 40% au rămas dezintoxicați și în doar 10% din cazuri tratamentul nu a avut efect pozitiv (Fizzotti 2005, 303-304).

Annemarie von Forstmeyer a realizat un studiu din care a reieșit că 90% din alcoolicii cronici pe care i-a studiat nu-și găseau un sens în viață.

S-a realizat o cercetare pe șaiszeci de studenți care au avut o tentativă de sinucidere. Toți studenții aveau bune condiții economice, armonie în familie, rezultate școlare bune, iar 93% din ei erau fizic și mental sănătoși. Din acesta s-a concluzionat că 85% din subiecții studiului, pe plan motivațional, nu au reușit să găsească o semnificație în viața lor (Fizzotti 2005, 308).

Se consideră că fără a munci omul găsește viața lipsită de sens și se simte inutil. Un psiholog, Leonard Bachelis, director al unui Centru de terapie behavioristă⁵ afirmă că munca „nu este de ajuns pentru a da un sens vieții, fiindcă unii: au un loc de muncă bun, au succes, dar le vine să se sinucidă, tocmai pentru că ei găsesc viața fără sens (Fizzotti 2005, 309).

IV. Abordarea *sensului vieții* din perspectiva teologiei creștine

„Dumnezeu l-a creat pe om după chipul său; după chipul lui Dumnezeu l-a creat, bărbat și femeie i-a creat” (Gen. 1, 27). Deoarece omul este creat după chipul lui Dumnezeu ocupă un loc unic în creație, reunind în sine lumea materială cu cea spirituală. Dintre toate creaturile omul este singurul capabil de a-și cunoaște și iubi Creatorul, el este „chemat să împărtășească, prin cunoaștere și iubire viața lui Dumnezeu, cu această menire a fost creat și aceasta este rațiunea fundamentală a demnității sale” (CBC 1993, 85-86; 1703, 2258, 225).

Din punct de vedere creștin, creația - în totalitatea ei, poartă semnul unei raționalități, a unei logici, a divinității. „Nimic nu a fost creat fără sens, nicio vietate, nimeni și nimic. Totul are o logică, o rațiune de a fi, un rost, un sens, o finalitate, un destin (nu în sens fatalist!), o destinație. Nimic nu stă sub semnul unui hazard orb (culmea, decât în viziunea materialistă, științifică). Există o coerență internă a fenomenelor și a evenimentelor. De aceea este foarte lesne a confunda Providența cu coincidența. În viața religioasă nu există întâmplare!” (Jurca 2008).

„Și Domnul Dumnezeu a făcut pe om din țărâna pământului, i-a suflat în nări suflare de viață, și omul a devenit un suflet viu” (Gen. 2, 7)... „i-a suflat în nări suflare de viață”: deci

⁵ Paradigma behavioristă a fost întemeiată de J.B. Watson. El consideră că întregul comportament al omului este în totalitate influențat de mediul în care se află. (Opre & Boroș 2006, 51)

Dumnezeu a pus în om ceva din El însuși! Astfel e firesc ca omul să tindă la comuniunea cu Dumnezeu, la a-l căuta, cunoaște, asculta și iubi... căci aceasta dă sens vieții sale.

Tocmai în această perspectivă e foarte importantă cateheza despre creație; în cadrul acesteia găsim fundamentele umanității, dar și ale creștinătății; ea dă explicații referitoare la întrebările existențiale ale omului: „de unde venim?”, „încotro ne îndreptăm?”, „care e începutul și sfârșitul nostru?”, „de unde vine tot ceea ce există și unde se îndreaptă?”. Întrebările privind începutul și sfârșitul nostru sunt decisive „pentru sensul și orientarea vieții noastre”. Dumnezeu a creat lumea în mod liber, din nimic, după bunul plac al voii sale. Dumnezeu nu își lasă creația la voia întâmplării. „El nu îi dă numai ființa și existența, ci o și păstrează în fiecare clipă în ființă, îi dă facultatea de-a acționa și o călăuzește spre *scopul ei*” (CBC 2003, 76).

Semnificația vieții se dezvăluie numai acelor care iau în serios viața, care se implică activ în ea, fiindcă experiența descoperă această semnificație (Giussani 2000, 60). Wittgenstein în *Tractus* scrie: sensul vieții, adică sensul lumii putem să-l numim Dumnezeu (...) a ne ruga înseamnă a ne gândi la sensul vieții (Giussani 2000, 154).

IV.1. Sensul religios

Giussani definește sensul religios ca fiind: „acea natură originară a omului prin care el se exprimă exhaustiv în întrebări ultime, căutând acel de ce ultim al existenței, în toate ascunzăturile vieții și în toate implicațiile ei. Se găsește deci în sensul religios expresia adecvată a aceluși nivel al naturii în care aceasta devine conștiință a realului, în încercarea de a urmări totalitatea factorilor acestuia, și tocmai la acest nivel, natura poate spune *eu*, în acest cuvânt reflectându-se în mod potențial toată realitatea”.

În acest sens, dimensiunea religioasă coincide cu rațiunea în aspectul ei ultim și profund. Toate pornirile prin care omul este împins de către natura sa, toți pașii lui sunt determinați, sunt posibili și realizați datorită acestui impuls care este sensul religios. De aici reiese urgența unei împliniri totale și a unei desăvârșiri care o întâlnim ascuns dar hotărât, în orice ființă umană (Giussani 2002, 9-10).

IV.2. Există în om dorința de Dumnezeu?

„Dumnezeu a lăsat o urmă de-a sa în inima omului, iar acesta, ca și cum ar fi marcat de o nostalgie după absolut, îl caută, sau mai bine zis caută un cuvânt viu, care să nu mai stea în enigmele existenței. Nostalgia după Dumnezeu a neliniștit, dar a și luminat întotdeauna calea omului, într-un oarecare fel; orice religie pozitivă care a existat în istorie, orice simțire religioasă constatată de către om este un simptom al acestei nostalgii. Dar certitudinea celor douăzeci de veacuri de creștinism este cu totul alta: Dumnezeu nu mai este doar nostalgie... Dumnezeu și-a spus cuvântul în istoria noastră, ni l-a trimis ca însoțitor pe drumul nostru pe Isus”, Fiul său (Afossi & Villata 1998, 37).

Cuvântul *Dumnezeu* definește dorința ultimă a omului. Omul are dorința de a cunoaște originea și sensul existenței, sensul ultim care se regăsește în toate aspectele vieții. Dumnezeu este acel ceva din care toate sunt făcute și spre care toate se întind și în care totul se împlinește. Este acel ceva pentru care viața merită, consistă, durează. (Giussani 2002, 10-11)

Dumnezeu însuși, creându-l pe om după propriul chip, a înscris în inima sa dorința de a-l vedea. Chiar dacă această dorință este de multe ori necunoscută, Dumnezeu nu încetează să-l atragă pe om la sine, ca să trăiască și să găsească în el acea plinătate de adevăr și fericire

pe care o caută fără încetare. Cum spunea Frankl: „religia este cel mai uman dintre toate fenomenele umane, și reprezintă împlinirea a ceea ce putem numi voința către sensul ultim” (wiki/Viktor_Frankl). Prin natură și prin vocație, omul este deci o ființă religioasă, capabilă să intre în comuniune cu Dumnezeu. Această legătură intimă și vitală cu Dumnezeu îi conferă omului demnitatea sa fundamentală (vatican.va) căci „ne-am născut pentru a manifesta gloria lui Dumnezeu care se află în noi” (Marianne Williamson).

Dumnezeu ne-a creat după chipul și asemănarea sa: cu suflet nemuritor, rațiune și voința liberă. E foarte important acest aspect: libertatea. Dumnezeu îl atrage la sine pe om, dar în același timp îl lasă liber să își aleagă el calea pe care va merge. Frankl spunea: „... am văzut și mărturisim că unii din tovarășii noștri s-au comportat asemeni porcilor, în vreme ce alții s-au comportat asemeni sfinților. [...] Omul poartă în sine ambele potențialități; pe care dintre acestea o actualizează depinde de deciziile sale, iar nu de condițiile în care se găsește. [...] Ceea ce el devine - în limitele înzestrării sale și ale mediului său - este ceea ce a făcut din sine însuși” (Frankl.ro). Sf. Pavel spune: „Că a vrea binele se află în mine, dar a-l face nu-l aflu; căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l vreau, pe acela îl săvârșesc” (Rom. 7, 15-19). Aceasta slăbiciune a omului își are originea după căderea omului în păcatul strămoșesc alături de: moartea trupului, munca fizică, slăbirea voinței...

Eternul sens al lumii a venit la noi, acesta poate fi privit și atins. Ceea ce Ioan numește „cuvântul” înseamnă în greacă „sens”. Astfel se poate traduce și: „sensul a devenit trup”. Acest sens nu e o idee generală, ci ne este adresat, sensul ne cheamă, ne călăuzește, acesta e atribuit fiecăruia în mod personal. El însuși este o persoană, este Fiul lui Dumnezeu întrupat. Multora ni se pare prea frumos ca să fie adevărat. Sensul are putere, el este Dumnezeu... care are timp pentru fiecare dintre noi, atât de mult încât a stat în iesle ca om (Ratzinger 2007, 45-47).

Sfântul Augustin spune în *Confesiuni*: „Mare ești tu, Doamne, și preavrednic de laudă (...), fiindcă Tu ne-ai zidit pe noi pentru tine; și neliniștită este inima noastră până se va odihni întru tine”. La aceste cuvinte s-ar putea aduce o mică obiecție de genul: dacă este într-adevăr așa, de ce observăm că „materialismul hedonist al societății de consum este trăit în experiențe lipsite de orice perspective spirituale: obsesia de a câștiga cât mai mulți bani, dorința de a se distra cât mai bine, tirania modei ca mijloc de a se distinge de alții sau de a fi asemenea altora, desconsiderarea sacrificiului...”? (Bizău 2002, 20).

Cel care dă un răspuns este tot Augustin: „căci numai cei care îl caută îl vor găsi” (Augustin 2007, 85), fiindcă atunci când „profesia mă are, societatea mă are, distracția mă are, dar eu nu mă am pe mine însumi [...] mă sălbătesc și în interior. Lucrurile mă mână, eu sunt doar o funcție în marele lor mecanism”, iar: „atunci când o voință rea ia naștere într-o anumită ființă, aceasta nu s-ar putea petrece dacă ființa însăși nu ar vrea” (Ratzinger 2007, 8). Observăm că „societatea noastră creează interese pentru a ascunde marele interes al întrebării esențiale, cererea de semnificație. Dar nu poate reuși”. (Giussani 2000, 99)

Totuși, cum putem găsi ordinea interioară? Răspunsul e simplu: prin liniște. Liniștea înseamnă a-ți dezvolta simțurile interioare, simțul conștiinței, simțul pentru eternitate din noi, capacitatea de a-l asculta pe Dumnezeu (Ratzinger 2007, 33-34).

IV.3. De ce căutăm acest sens? Ce ne oferă el?

Dacă a fi religios înseamnă a fi găsit un răspuns la întrebarea: „care este sensul vieții?”, așa cum spunea Einstein, atunci omul credincios se poate considera fericit. Dar omul credincios nu e singurul care caută sensul vieții. A crede în Dumnezeu este ceva înăscut în om. Aceasta se înțelege foarte clar dacă omul nu se mai gândește la religie, dar apoi își îndreaptă ochii spre creație, (Mujtaba 2006, 13) spre perfecțiunea ei și realizează cât este de minunată. Omul simte că pe lângă ceea ce percepe cu propriile simțuri există ceva mai mult... și anume o forță care ține sub controlul său tot ce mișcă; iar aceasta o face într-o anumită ordine, potrivit dorinței sale. Cu acest aspect e de acord și știința experimentală, deoarece admite că pentru orice efect observabil există o cauză.

Dacă a găsi sensul vieții nu ne-ar oferi ceva în schimb, oare am simți nevoia să îl căutăm? Noi tindem să atingem fericirea; lucrurile materiale o oferă pentru scurt timp, atunci noi vrem mai mult și mai mult. De ce vrem mai mult? De ce căutăm să găsim acest sens? Ca să ne dea o satisfacție. De ce avem nevoie de ea? Ca să fim fericiți. Creatura poate fi fericită fără Creatorul ei, cel care a suflat în ea viața? Acest Creator care este atotputernic, înțelept, bun și drept... este întreaga rațiune de a fi a omului, El este „deplina cauză eficientă și finală a acestuia” (Marcu 2004, 27). Aceasta înseamnă adevărata împlinire și realizare a omului.

V. Încheiere

*Ab! Două suflete-s în mine! Cum se zbat
În piept, să nu mai locuiască împreună!
Unul de lume strâns mă ține, încleștat
Cu voluptate, celălalt puternic
Către cerești limanuri mă îndrumă.* (Goethe, *Faust I*)

Psihologia este o știință, deci caută să cunoască omul prin mijloace obiective, empirice. Teologia însă nu dorește să ofere aceste date empirice, ea face apel la credință... Ce au în comun logoterapia și teologia? Au în comun, am putea spune, *sensul vieții*. Logoterapia se referă la căutarea sensului existențial și ontologic chiar și în cele mai dramatice situații existențiale. Care este rostul meu pe lumea asta? Ce sens are viața mea? Ce sens existențial pot afla când viața mea nu mai are aparent niciun sens (ar spune depresivul)? Pare absurd să cauți un sens tocmai acolo unde totul pare pierdut, unde totul pare un nonsens, în situații dramatice, în crize existențiale profunde, când totul îți stă împotriva... Chiar și în aceste situații atât logoterapia cât și teologia se încapățânează să caute sensul vieții (Jurca 2008).

Frankl spunea că fiecare avem o vocație, o chemare în viață, de împlinit o misiune. Acesta nu poate fi înlocuită precum această viață nu se poate repeta. Pe lângă acest aspect pe care îl întâlnim și în creștinism se subliniază faptul că „omul se împlinește în vocația la fericirea divină, propriu omului este de a tinde în mod liber la această desăvârșire.” (CBC 1993, 373, 1700)

„Știința, inclusiv psihologia, și tehnica nu pot da un răspuns tuturor întrebărilor. Unii oameni abandonează răspunsurile providenței divine, alții dimpotrivă, le pun pe seama întâmplării și caută să arate că tot întâmplarea stă la originea vieții. Minte noastră e limitată, deci nu poate înțelege anumite fenomene, aici intervine credința” (Afossi & Villata 1998, 36) care nu are nevoie de demonstrații științifice, de grafice foarte clar și bine elaborate statistic, de anumite descoperiri geografice sau istorice pentru a demonstra anumite aspecte.

Așadar, omul nu trebuie să aleagă între știință și credință. Azi este limpede că între cele două nu există contradicție. Teologia răspunde întrebărilor primare: de unde venim? încotro ne îndreptăm? care este sensul și scopul vieții noastre pe pământ? Știința (deci și psihologia) dezbate, involuntar, modul în care Dumnezeu acționează în lume (Jakubinyi 2004), deci putem spune că unele privesc, precum aspectele ce țin de sensul vieții, se completează reciproc.

Prescurtări și bibliografie

- Analiza existențială: Analiza existențială, http://analizaexistentiala.ro/v_frankl.htm
- Anfossi & Villata 1998: *Dumnezeu nu acceptă rivali*, nr. 2, București, Editura Pauline 1998
- Atkinson & Hilgard: Atkinson & Hilgard, *Introducere în psihologie*, ediția XIV, București, editura Tehnică 2005
- Augustin 2007: Augustin, *Confesiuni*, București, editura Humanitas 2007
- Băiceanu 2004: Băiceanu Ion, *Dicționar ilustrat de psihologie, englez-român* București, Editura Tehnică 2004
- Bizău 2002: Bizău Ioan, *Viața în Cristos și maladia secularizării*, Cluj-Napoca, Editura Patmos 2002
- Books_by_viktorfrankl: Books_by_viktorfrankl, http://logotherapy.univie.ac.at/e/books_by_vf.html#English
- CBC: *Catehismul Bisericii catolice*, București, editura Arhiepiscopiei romano-catolice 2003
- DEX 1998: Coteanu Ion, *Dicționar explicativ al limbii române*, București, Editura Univers Enciclopedic 1998
- Enăchescu 2005: Enăchescu Constantin, *Tratat de psihologie morală*, București, Editura Tehnică 2005
- Frankl 1967: Frankl Viktor E., *Psychotherapy and Existentialism*, Marea Britanie, Penguin Books Ltd, Harmondsworth 1967
- Frankl.ro: Frankl, <http://sanatatea-ta.eu/ViktorFrankl/>
- Fizzotti 2005: Eugenio Fizzotti, *Ricerca di senso: analisi esistenziale e logoterapia frankliana*, nr. 2 și 3, Trento (Italia), Editura Erickson 2005
- Giussani 2000: Giussani Luigi, *Sensul religios*, București, editura Arhiepiscopiei romano-catolice 2000
- Giussani 2002: Giussani Luigi, *La originea pretenției creștine*, București, Editura Meridiane 2002
- Jakubinyi 2004: Jakubinyi György, pastorală de Paști, Alba-Iulia 2004, www.catholica.ro/documente/index3.asp?id=421
- Jurca 2008: Jurca Emil, La început era logosul, http://www.observatorul.com/articles_main.asp?action=articleviewdetail&ID=6158
- Logotherapy.univie: Logotherapy, <http://logotherapy.univie.ac.at/e/logotherapy.html>
- Logotherapy.univie.radio: Logotherapy, <http://logotherapy.univie.ac.at/e/audioE.html>
- Mantzaridis 2005: Mantzaridis Georgios: Știința teologică și teologie științifică, *Revista de studii teologice, Revista Facultății de teologie ortodoxă din Patriarhia română*, seria III, an I, nr. 1, ianuarie-martie, București 2005
- Marcu 2004: Marcu Nicolae, *Introducere în realism*, Blaj, Casa de Editură Buna Vestire 2004

Mariane Williamson: Mariane Williamson <http://www.andyszekely.ro/ro/resurse/metafore/ganduri.html>

Moldovan 2001: Moldovan Ioan, *Introducere în psihologia vieții religioase*, Cluj-Napoca, Editura Logos 2001

Mujtaba 2006: Mujtaba Sayid, *Knowing God*, Iran, Al-Hadi Press 2006

Opre 2006: Opre Adrian, *Noi tendințe în psihologia personalității. Modele teoretice*, vol. I, Cluj, Editura ASCR 2006

Opre & Boros 2006: Opre Adrian, Smaranda Boros, *Personalitatea în abordările psihologiei contemporane*, Cluj, Editura ASCR 2006

Sillamy 2000: Sillamy Norbert, *Larousse. Dicționar de psihologie*, București, Editura Univers Enciclopedic 2000

Ratzinger 2007: Ratzinger Joseph, *Binecuvântarea Crăciunului*, Târgu-Lăpuș, editura Galaxia Gutenberg 2007

Vatican.va: Compendiu CBC, http://www.vatican.va/archive/2005_compendium-ccc_ro.html

wiki/viktor frankl: Viktor Frankl, http://ro.wikipedia.org/wiki/Viktor_Frankl

VIAȚA CĂLUGĂREASCĂ, TRĂIRE PLENARĂ A SENSULUI VIEȚII

ELISABETA SÎNGEORZAN

RESUMÉ. *La vie religieuse, une manière de vivre de façon plénière le sens de la vie.* La personne consacrée reflète le rayonnement de l'amour, car, par la fidélité face au mystère du calvaire, elle fait profession de foi dans l'amour du Père, du Fils et de l'Esprit Saint et en vit. De même que les trois apôtres à la transfiguration, les personnes consacrées savent par expérience que leur vie n'est pas toujours illuminée de zèle sensible qui fait crier: „Il nous est bon d'être ici” (Mt 17,4). Cependant c'est une vie que la main du Christ touche, que sa voix atteint, que sa grâce soutient. „Levez-vous, ne craignez pas!” Cet encouragement du maître est évidemment adressé à tout chrétien, mais il est valable d'autant plus pour ceux qui ont été appelés à tout laisser, à tout risquer pour le Christ. La vocation à la vie consacrée, dans la perspective de l'ensemble de la vie chrétienne, malgré ses renoncements et ses épreuves, ou plutôt grâce à eux, est chemin „de lumière” posé sur le lampadaire pour illuminer ceux qui l'entourent.

I. Introducere

Viața consacrată, profund înrădăcinată în exemplul și învățătura lui Isus Cristos Domnul, este un dar a lui Dumnezeu Tatăl făcut Bisericii lui prin Spiritul Sfânt. Profesiunea sfaturilor evanghelice are darul de a face ca trăsăturile caracteristice ale lui Isus – curat, sărac și ascultător – să devină vizibile în mijlocul lumii în mod exemplar și permanent, iar privirea credincioșilor este chemată să se întoarcă spre misterul Împărăției lui Dumnezeu, care acționează deja în istorie, dar care așteaptă să-și dobândească deplina dimensiune în ceruri.¹

De-a lungul veacurilor, au existat întotdeauna bărbați și femei care, dând ascultare chemării Tatălui și îndemnului Spiritului, au ales calea de a se dăruii Domnului cu o inimă „neîmpărțită”. Și ei au părăsit toate, ca și apostolii, pentru a rămâne cu El și a se pune, asemenea lui, în slujba lui Dumnezeu și a fraților lor. Astfel, au contribuit la manifestarea misterului și misiunii Bisericii prin multiplele carisme de viață spirituală și apostolică dăruite lor de Spiritul Sfânt și, prin însuși acest fapt, au contribuit și la reînnoirea societății.

II. Izvoarele cristologice și treimice ale vieții consacrate

Fundamentul evanghelic al vieții consacrate trebuie căutat în relația specială pe care Isus, în timpul vieții sale pământești, a stabilit-o cu unii dintre ucenicii săi, pe care i-a îndemnat nu numai să primească Împărăția lui Dumnezeu în viața lor, ci și să-și pună existența în slujba acestei cauze, lăsând toate și imitând îndeaproape forma sa de viață.

În Evanghelie, sunt numeroase gesturi și cuvinte ale lui Cristos care luminează sensul acestei vocații speciale. Totuși pentru a-i surprinde trăsăturile esențiale într-o viziune de ansamblu, e deosebit de util să ne fixăm privirea asupra chipului strălucitor al lui Cristos în misterul schimbării la față. La această „icoană” se referă o întreagă tradiție spirituală veche, ce

¹ Ioan Paul al II-lea, *Vita consecrata, Îndemnul apostolic postsinodal*, ed. Arhiepiscopiei romano-catolice de București 1996, p. 5.

leagă viața contemplativă de rugăciunea lui Isus pe munte. Și dimensiunile active ale vieții consacrate pot duce, într-o oarecare măsură, la ea, căci schimbarea la față nu este numai o revelare a slavei lui Cristos, ci și o pregătire la acceptarea crucii lui. Ea presupune o urcare pe munte și o coborâre de pe munte: ucenicii care s-au bucurat de intimitatea Învățătorului, o clipă învăluți de splendoarea vieții treimice și de împărtășirea sfinților, sunt într-un fel răpiți în veșnicie. Apoi sunt readuși brusc la realitatea zilnică; nu-l mai văd decât pe Isus singur în smerenia firii omenеști și sunt invitați să se întoarcă în vale, pentru a-i împărtăși eforturile spre realizarea planului lui Dumnezeu și pentru a se angaja cu curaj pe calea crucii.²

Contemplarea slavei Domnului Isus în icoana schimbării la față îl descoperă mai întâi persoanelor consacrate pe Tatăl, creatorul și dătătorul de bine, care atrage la sine pe una dintre făpturile sale printr-o iubire specială și în vederea unei misiuni anume. „Acesta este Fiul meu preaiubit, în care îmi găsesc toată bucuria: pe El să-l ascultați!” (Mt 17,5). Răspunzând acestei chemări însoțite de o atracție interioară, persoana chemată se încredințează iubirii lui Dumnezeu care vrea să o aibă numai pentru slujba sa și i se consacră total lui și planului său de mântuire.

Acesta este sensul vocației la viața consacrată: o inițiativă ce vine în întregime de la Tatăl, care le cere celor pe care i-a ales răspunsul unei dăruiri totale și exclusive. Experiența iubirii gratuite a lui Dumnezeu este atât de intimă și de puternică, încât persoana înțelege că trebuie să răspundă printr-o dăruire necondiționată a vieții, consacrand totul, în clipa aceea și pentru viitor, în mâinile lui. Prin acest fapt putem înțelege identitatea persoanei consacrate pornind de la totalitatea oferirii ei de sine, care se poate compara cu o ardere de tot.

Fiul, calea care duce la Tatăl, îi cheamă pe toți aceia pe care i-a dat Tatăl să vină pe urmele sale, ceea ce le orientează viața. Dar unora, persoanelor consacrate, le cere o angajare totală ce comportă părăsirea a toate pentru a trăi în intimitate cu El și a-l urma oriunde merge. Omul care se lasă cucerit de privirea lui Isus, în care se citește profunzimea unei iubiri veșnice și infinite ce atinge rădăcinile ființei nu poate decât să părăsească toate și să-l urmeze. Asemenea lui Paul, el consideră toate celelalte „drept pagubă, față de înălțimea cunoașterii lui Cristos Isus”. Aspiră să se identifice cu El, având aceleași simțăminte și aceeași formă de viață. Acest mod de a părăsi toate și de a-l urma pe Domnul constituie un program valabil pentru toate persoanele care sunt chemate și pentru toate timpurile.³

Sfaturile evanghelice, prin care Cristos îi cheamă pe unii să-i împărtășească experiența de om curat, sărac și ascultător, cer și manifestă la cel care le acceptă dorința explicită de a fi total configurat lui. Trăind în ascultare, fără nimic al său și în curăție, cei consacrați dau mărturie că Isus este modelul în care orice virtute își atinge desăvârșirea. Într-adevăr, forma lui de viață curată, săracă și ascultătoare apare ca modul cel mai radical de a trăi Evanghelia pe acest pământ, un mod, ca să spunem așa, dumnezeiesc, pentru că a fost îmbrățișat de El, Omul – Dumnezeu, pentru a-i exprima relația de Fiu unic cu Tatăl și cu Spiritul Sfânt. Acesta

² *Ibidem*, 15

³ Ioan Paul al II-lea, *Redemptionis donum*, Îndemn apostolic, (25 martie 1984), ed. Arhiepiscopiei romano-catolice de București 1984, nr. 3.

este motivul pentru care în tradiția creștină s-a vorbit întotdeauna de superioritatea obiectivă a vieții consacrate.⁴

Viața consacrată este chemată să aprofundeze neconținut darul sfaturilor evanghelice printr-o iubire tot mai sinceră și mai puternică într-o dimensiune trinitară: iubire față de Cristos, ce cheamă la intimitatea cu El; iubire față de Spiritul Sfânt, care dispune sufletul să-și primească inspirațiile; iubire față de Tatăl, originea primară și scopul suprem al vieții consacrate.

III. Consacrați de Spiritul Sfânt

Asemenea vieții creștine, chemarea la viața consacrată se află și ea în strânsă legătură cu Spiritul Sfânt. Spiritul este acela care, de-a lungul mileniilor, îndeamnă neconținut pe anumite persoane să perceapă atracția unei alegeri exigente. Sub acțiunea sa, aceste persoane retrăiesc într-un fel experiența profetului Ieremia: „M-ai ademenit, Doamne, și m-am lăsat ademenit” (Ier 20,7). Spiritul este acela care suscită dorința unui răspuns total; El este acela care se îngrijește de creșterea acestei dorințe, ducând până la răspunsul afirmativ și susținând apoi realizarea lui fidelă; El este acela care formează și modelează spiritul celor care sunt chemați, configurându-i lui Cristos cel curat, sărac și ascultător și îndemnându-i stăruitor să-și însușească misiunea lui. Lăsându-se călăuziți de Spiritul pentru a înainta statornic pe un drum de purificare, ei devin din zi în zi persoane cristiforme, prelungire în istorie a unei prezențe speciale a Domnului înviat.

Același Spirit, departe de a sustrage istoriei omenirii persoanele consacrate, le pune în slujba fraților lor, în modalitățile proprii stării lor de viață și le determină să împlinescă misiuni anume, în funcție de nevoile Bisericii și ale lumii, prin carismele proprii diferitelor congregații. Este originea diferitelor forme de viață consacrată, prin care Biserica este „gătită cu darurile felurite ale fiilor ei ca o mireasă împodobită pentru mirele ei și înzestrată cu o mare diversitate de mijloace pentru a-și împlini misiunea în lume”.⁵

Persoana consacrată, în diferitele stări de viață suscitade de Spiritul Sfânt de-a lungul istoriei, trăiește adevărul lui Dumnezeu care este iubire într-un mod cu atât mai direct și mai profund cu cât se așează sub crucea lui Cristos. Acela care le apare oamenilor în moarte desfigurată și fără frumusețe, încât cei care îl văd simt nevoia să-și acopere fața, manifestă plenar pe cruce frumusețea și puterea iubirii lui Dumnezeu. Sfântul Augustin îl slăvește astfel: „Frumos este Cuvântul lui Dumnezeu, (...) frumos este în cer, frumos este pe pământ; (...) frumos în minunile sale, frumos în pătimire; frumos când cheamă la viață și frumos când nu-i pasă de moarte; (...) frumos pe cruce, frumos în mormânt, frumos în cer. (...) Slăbiciunea trupului să nu vă întoarcă ochii de la strălucirea frumuseții sale!”⁶

IV. Fecioara Maria, model de consacrare

În afară de aceasta, nu se poate nega faptul că trăirea voturilor călugărești constituie o manieră deosebită și rodnică de a lua parte și la misiunea lui Cristos, după exemplul Mariei din Nazaret, prima discipolă care a acceptat să se pună în slujba planului lui Dumnezeu prin dăruirea totală de sine. Orice misiune începe prin însăși atitudinea Mariei la Bunavestire: „Iată

⁴ Francisc de Assisi, *Serieri*, ed. Deisis, Sibiu 1997.

⁵ Conciliul ecumenic Vatican II, *Perfectae caritatis*, <http://catholica.ro/documente/index3.asp?id=71>, nr. 2

⁶ Augustin, *Discours sur les psaumes*, ed. Cerf, Paris 2007.

slujitoarea Domnului: fie mie după cuvântul tău!” (Lc 1,38). Aleasă de Domnul, care a voit să îndeplinească în ea misterul întrupării, ea le amintește celor consacrați faptul că inițiativa îi aparține lui Dumnezeu.

Apropiată de Cristos, împreună cu Iosif, în viața ascunsă de la Nazaret, prezentă lângă Fiul său în momentele cruciale ale vieții lui publice, Fecioara este maestră în a ne arăta cum să-l urmăm pe Cristos fără condiții și cum să-l slujim cu asiduitate. Pe lângă aceasta, persoana consacrată întâlnește în Fecioara Maria o Mamă cu un titlu cu totul special. Dacă noua maternitate conferită Mariei pe Calvar este un dar făcut tuturor creștinilor, ea are o valoare aparte pentru aceia care și-au consacrat viața pe deplin lui Cristos. „Iată Mama ta” (In 19,27). Cuvintele lui Isus adresate ucenicului pe care-l iubea, au o profunzime deosebită pentru viața persoanei consacrate. Aceasta este chemată, ca și Ioan, să o ia într-ale sale.⁷

V. Concluzii

Persoana consacrată reflectă strălucirea iubirii, deoarece, prin fidelitate față de misterul calvarului, ea face profesiune de credință în iubirea Tatălui, a Fiului și a Spiritului Sfânt și trăiește în ea. Asemenea celor trei apostoli la schimbarea la față, persoanele consacrate știu din experiență că viața lor nu este întotdeauna luminată de râvna sensibilă care te face să strigi: „E bine că suntem aici!” (Mt 17, 4). Totuși, este o viață pe care mâna lui Cristos o atinge, la care glasul lui ajunge, pe care harul lui o susține. „Sculați-vă, nu vă temeți!” Această încurajare a Învățătorului este evident adresată oricărui creștin, dar e valabilă cu atât mai mult pentru aceia care au fost chemați să lase totul, să riște totul pentru Cristos. Vocația la viața consacrată, în perspectiva ansamblului vieții creștine, în ciuda renunțărilor și încercărilor ei, sau mai degrabă datorită lor, este cale „de lumină”, lumânare pusă în sfeșnic să lumineze pe cei din jur.

VI. Bibliografie

- Augustin, *Discours sur les psaumes*, ed. Cerf, Paris 2007
 Conciliul ecumenic Vatican II, *Perfectae caritatis*, <http://catholica.ro/documente/index3.asp?id=71>
 Francisc de Assisi, *Scrieri*, ed. Diesis, Sibiu 1997
 Ioan Paul al II-lea, *Redemptionis donum, Îndemn apostolic*, (25 martie 1984), ed. Arhiepiscopiei romano-catolice de București 1984
 Ioan Paul al II-lea, *Vita Consecrata, Îndemnul apostolic postsinodal*, ed. Arhiepiscopiei romano-catolice de București 1996

⁷ Ioan Paul al II-lea, *Vita consecrata Îndemnul apostolic postsinodal*, ed. Arhiepiscopiei romano-catolice de București 1996, p. 35.

L'AMOUR D'AMITIE – ANALYSE PHILOSOPHIQUE

Inocenție IOAN

REZUMAT. Iubirea-prietenie – analiză filosofică. Fii ai unei societăți materialiste am uitat nu doar valorile religioase, ci chiar și finalitatea specific umană: contemplația filosofică. Totuși inima omului, undeva în adâncimile ființiale, continuă să caute acel ceva care să-i poată da sens vieții, care să-i dea un strop de fericire. Articolul are pretenția de-a ne conduce la izvoarele gândirii filosofice pentru a readuce la lumină o cale nu tocmai ușoară – căci presupune efortul dobândirii și exersării virtuților, precum și prezența unui discernământ sănătos – dar accesibilă oricărui om dispus să accepte anumite sacrificii în vederea atingerii scopului propus. Avantajul meu în legătură cu scrierea acestui articol constă în faptul că textul nu este o compilație de idei mai mult sau mai puțin disparate ci, deși are la bază gândirea lui Aristotel, totul a fost mai întâi trecut prin filtrul experienței personale și apoi gândit și regândit împreună cu măștrii filosofi pe care am avut șansa să-i frecventez în timpul studiilor (anterioare).

1. Le désir, l'éveil de l'amour spirituel et l'intention de vie

L'amour a toujours un côté sensible, passionnel, mais aussi, quoique très enfui, un côté spirituel. Il naît en nous face à un bien que nous jugeons comme étant bon pour notre personne, un bien capable de nous faire sortir de nous même, de nous attirer entièrement vers lui, un bien considéré comme fin. En saisissant ce bien présent dans notre connaissance affective, naturellement nous cherchons l'attirer vers nous, afin d'essayer l'appréhender et avoir une relation stable avec lui. Pour cela, nous mettons au service de cette recherche toutes nos forces spirituelles et sensibles. Selon l'ordre génétique, de l'évolution, l'amour passionnel est toujours premier, alors que selon l'ordre de perfection, c'est l'amour spirituel qui est le premier. L'amour passionnel se divise en un amour de concupiscence – amour qui nous entraîne à vouloir prendre possession de la personne qu'on aime afin de l'avoir à discrétion, selon le bon plaisir – et en un amour irascible – cet aspect de l'amour qui part à la conquête d'un bien qui ne se livre que dans la lutte. C'est notre concupiscence qui, généralement, commande notre irascibilité. A ces deux aspects de l'amour sensible s'ajoute, communément, l'imagination qui alimente tant l'une que l'autre, en nous rendant plus ou moins déraisonnables. L'amour passionnel et l'imagination sont les deux grands obstacles au développement de l'amour spirituel envers le bien-fin et qui nous attire.

L'amour spirituel s'éveille face à la saisie du bien – fin, dans le désir de rencontrer ce bien en tant que source d'épanouissement et non pas en tant qu'objet pour notre concupiscence¹. Pour cela, seul le fait d'en prendre conscience n'est pas suffisant; il est nécessaire d'en prendre aussi les moyens appropriés pour arriver au but proposé. Nous allons voir dans la suite quels sont ces moyens et comment les utiliser; maintenant on va retourner au désir. Nous avons dit que l'amour spirituel naît à partir du désir; ce désir dont il

¹ Mgr. H. Brincard, *Considérations sur l'amour dans la lumière de la métaphysique de l'acte, Aletheia, Colloque métaphysique et morale*, n. 3, Ecole Saint Jean, Rimont, mars 1993, p. 59

est question ici c'est le désir d'être heureux, le désir d'un épanouissement personnel. Il implique la gratuité; aimer le bien pour lui-même et non pas pour satisfaire notre concupiscence, l'aimer tel qu'il est et non pas pour ce qu'il fait, pour son efficacité. Par le désir nous pouvons aller toujours plus loin dans l'amour, dépassant les obstacles et gardant ainsi sa nature qui est *tension vers*.

Au départ, l'amour spirituel reste voilé par le désir et ce n'est que progressivement que nous nous rendons compte que le bien qui suscite en nous cette tension vers lui, au-delà de la passion, c'est une personne. Aux dires d'Aristote, tous se mettent d'accord pour dire que le bien de la personne humaine c'est le bonheur, mais les opinions sur ce qu'est le bonheur sont tellement diverses que le philosophe doit se poser la question sur ce qu'est le bien humain capable de rendre l'homme heureux, de l'épanouir dans toute sa vie;

„Les uns jugent que c'est un bien évident et visible, tel que le plaisir, la richesse, les honneurs; pour d'autres la réponse est différente; et souvent pour le même individu elle varie; le malade donne la préférence à la santé, le pauvre à la richesse. Ceux qui sont conscients de leur ignorance écoutent avec admiration les beaux parleurs et leurs prétentions; quelques-uns par contre pensent qu'en plus de tous ces biens, il en est un autre qui existe par lui-même, qui est la cause précisément de tous les autres”².

Pour pouvoir répondre à la question concernant la nature du bien humain, le philosophe doit se poser la question de la finalité de l'agir humain; „*en vue de quoi* agissons-nous?” L'homme n'est pas heureux en vivant tout simplement sa vie ou en faisant des choses (même s'il s'agit de l'artisanat ou de l'art). Au-delà de son travail, il cherche quelque chose capable de l'épanouir en le faisant sortir de lui-même, de faire surgir ce qu'il y a en lui de meilleur, de plus intime, de plus humain.

Le désir implique ce mouvement propre de l'amour qui est la sortie de soi, mais cette sortie est à la fois forte et fragilisante; forte par cela même que l'amour nous pousse aller toujours en avant sans trop nous intéresser aux dires des autres, voulant être toujours plus proche de la personne considérée comme un bien, et fragilisante parce que l'amour nous rende vulnérables à l'égard de la personne envers laquelle nous sommes en attente et face aux autres qui pourraient savoir notre secret et l'interpréter à leur manière. Afin que cet amour spirituel, dont nous venons de découvrir la présence dans notre volonté d'aimer, puisse s'épanouir de façon limpide, il est utile que le milieu dans lequel nous vivons soit porteur ou que nous puissions reposer notre expérience sur celle des autres qui, avant nous, l'ont vécue et la vivent toujours. L'homme, étant un être qui apprend, a toujours besoin d'une cause exemplaire, d'une éducation; „La façon dont on est élevé dès l'enfance n'a pas une mince importance. Que dis-je? Cette importance est extrême, elle est tout à fait essentielle”³.

Sans l'aide de quelqu'un, d'une autorité, nous perdons beaucoup de temps et souvent nous perdons le désir d'aimer l'autre avec un amour spirituel, car la passion et l'imagination prennent le dessus. Si, par contre, nous nous appuyons sur une autorité, lors de la rencontre avec une personne qui nous attire, l'amour sera capable d'aller au-delà de la passion et de se développer dans un véritable amour spirituel, un amour pour l'ami qui est découvert comme

² Aristote, *Ethique de Nicomaque*, GF Flammarion, Paris 1965, 1, 1095 a 22-28

³ *Ibid.*, 2, 1103 b 23-25.

notre bien. L'amour spirituel naît toujours à l'égard d'une personne et peut s'épanouir pleinement uniquement au sein de l'amour d'amitié.

Une fois que la rencontre a été faite, que nous avons pris conscience de la présence de l'amour spirituel dans notre volonté, du désir, nous passons à l'étape suivante qui est constituée par l'intention de vivre une vie commune avec la personne qui a suscité en nous cette tension vers elle. Nous ne pouvons pas nous contenter avec le désir d'aimer; l'homme ressent le besoin de passer de l'affectif à l'effectif, de l'amour d'amitié en puissance (le désir d'aimer l'autre pour lui-même) à l'amour d'amitié en acte, du possible à *ceci est*, au fait concret. Cela se réalise grâce à l'*imperium* qui est le passage du désir – cette première forme de l'amour spirituel – au vouloir de tendre vers notre bonheur; ainsi le désir devient une intention de vie clairement exprimée à notre esprit et qui demande de prendre les moyens nécessaires pour être poussée jusqu'au bout. Afin que l'intention de vie soit bonne, il faut qu'elle conduise à une véritable finalité humaine, or pour cela le concours de l'intelligence est nécessaire. L'intention de vie c'est le discernement au niveau affectif, la perspicacité de l'intelligence dans l'ordre de l'amour et elle suppose le choix d'aimer telle personne concrète, *telle qu'elle est*. Par l'intention de vie nous sommes entièrement tournés vers la personne aimée, faisant l'expérience de l'extase et de l'accueil; nous sommes *vers* elle tout en étant les bras ouverts pour l'accueillir. Etre *vers* la personne aimée signifie le fait de la porter affectivement dans notre cœur, d'être à son écoute, de nous connaturaliser peu à peu avec elle, mais en même temps nous devenons pauvres par la vulnérabilité et l'oubli de soi; nous sommes entièrement donnés à l'autre, nos pensées ainsi que notre temps n'étant plus que relatifs à lui. Accueil et extase, et pourtant nous ne pouvons pas parler encore de l'amour d'amitié.

2. Le conseil, le choix amical et la délibération

Le conseil

Nous voilà donc devant une personne qui nous attire si puissamment que nous ne pouvons pas faire autre chose qu'être en tension totale vers elle. Elle a saisi si fortement notre cœur que nous voulons la connaître davantage. Cette connaissance ne se réalise pourtant pas en allant lui demander; „que dis-tu, toi, de toi-même?” mais en cherchant la connaître auprès des personnes qui ont déjà une certaine connaissance d'elle, voir même, qui ont un lien d'amitié avec elle. Cette connaissance n'est pas suffisante et il est jugé bon et utile de faire appel à une personne qui nous connaît et qui a déjà acquis une certaine expérience et maturité au niveau de l'amitié afin qu'on puisse lui demander conseil⁴.

Le conseil c'est l'étape de notre vie dans laquelle nous envisageons gagner un discernement sur tel ou tel chose, sur tel ou tel aspect de notre vie, un discernement impliquant une part d'objectivité. Dans le domaine éthique quand nous nous sentons attiré vers une personne il y a un aspect subjectif et un autre objectif dans notre amour. L'aspect objectif regarde l'autre que j'aime et qui m'attire, ainsi que ma tension vers lui. L'aspect subjectif consiste dans le fait de projeter sur la personne aimée, les meilleures qualités, même si elle ne les a pas et, plus ou moins, l'idéaliser. C'est à cause de cet aspect subjectif que le conseil est nécessaire, au moins jusqu'au moment où on acquiert soi-même un discernement

⁴ G. Liiceanu, *Despre seducție*, Humanitas, București 2008, p. 21

dans le domaine. Pourquoi le conseil sinon pour pouvoir baisser la température de la passion et permettre à l'intellect de collaborer avec l'amour?

Le conseil n'est pas une fin en soi mais un outil nécessaire pour garder la tête face à la passion. Par ailleurs, grâce au conseil nous pouvons avoir l'opinion de quelqu'un d'autre qui nous connaît et que nous aimons, sur cette affaire. Nous pouvons demander conseil à plusieurs personnes, mais le conseil n'est pas le point de départ de notre choix amical; c'est à nous de prendre la décision finale, car c'est notre vie. Demander conseil à quelqu'un ne signifie absolument pas obéir à ce qu'il dit. Le conseil est un point de référence, mais rien de plus; c'est le coup d'œil d'un autre sur telle réalité. Il peut influencer mon choix mais je demeure libre dans le choix à poser. Celui qui demande conseil et le met en pratique sans réfléchir sur le choix qu'il doit poser, en fait il ne demande pas conseil mais, manquant de discernement ou de responsabilité, se soumet à un autre et au cas où l'action est ratée, il a qui accuser. Le conseil est nécessaire aussi pour ne pas se savoir seul dans le choix à poser, seul au sens où je fuis ma subjectivité et me remet au discernement d'un autre, sans pourtant me soumettre à lui.

Le conseil est en vue d'une délibération. On ne délibère pas sur sa fin car la fin s'impose; à ce niveau on délibère en vue du choix que nous devons poser. Cette délibération n'est pas la même avec celle où on délibère sur les moyens à prendre pour atteindre la finalité désirée. La phase du conseil – délibération – investigation s'achève dans le choix amical.

Le choix amical

Le choix amical, pour se manifester comme tel, doit avoir quelques caractéristiques; il doit être librement posé, en tant que préférence, réciproque et en vue de telle finalité avec le concours des vertus. Il y a deux types de choix; le choix d'un moyen en vue de la fin et le choix amical. Dans le choix amical on ne choisit pas l'ami en vue d'une autre fin; on le choisit pour lui-même. Nous voyons ainsi que l'ami est notre fin et pas du tout un moyen pour atteindre notre fin; c'est justement pour cela que le choix doit être libre, préférentiel, réciproque, vertueux et pour toujours. En regardant la personne de l'ami comme notre fin, on ne peut plus avoir des prétentions sur elle ni chercher à la garder à notre discrétion comme on fait avec un objet, car c'est la fin vers laquelle tendent et sont relatives toutes choses. Ce choix amical engage d'une manière responsable, à vie. Le choix est déterminé par l'ami, par sa bonté qui m'attire et de laquelle j'ai décidé de vivre de manière libre, dite, exprimée par ce choix. C'est précisément dans ce choix libre que l'amitié se noue si l'autre, celui que j'aime, me choisit à son tour. Ce qui est très important c'est que le choix soit fait, dit de manière explicite; il faut que l'autre sache qu'on l'aime. Il ne suffit pas de penser qu'il a compris ce que je désire de lui. De plus, lui dire, ne signifie absolument pas qu'il va me donner une réponse positive; il n'est pas obligé aucunement envers moi! C'est en ce moment que l'aimant éprouve une terrible vulnérabilité à l'égard de l'aimé, car il livre son secret sans savoir s'il sera reçu ou rejeté. L'aimant demeure dans le suspens et l'incertitude jusqu'au moment où il reçoit la réponse. Mais si l'aimé ne pose pas le même choix envers l'aimant, l'amitié n'existe pas. En ce cas, la plupart du temps cet amour est abortif ou se transforme dans la passion contraire, la haine.

On peut ainsi dire que le choix amical est le fruit d'un amour spirituel pour une certaine personne et d'une réflexion de l'intelligence pratique sur les diverses possibilités

d'orienter notre capacité d'aimer. C'est en même temps un acte de volonté aimante et de l'intelligence pratique: „Le choix relève de l'intelligence et de la volonté. C'est l'acte où connaissance et amour sont le plus liés. Ils sont intimement liés”⁵. Tout choix implique une préférence; or, qui dit préférence dit exclusion de toutes les autres possibilités. C'est ainsi que le choix c'est l'acte qui manifeste le mieux le caractère propre et intime de la personne. Cela montre bien que l'ami n'est pas un moyen, mais une personne-fin. Ainsi l'ami est à la fois la personne que je choisis et qui me finalise. Pour tout autre finalité que la personne, le choix ne s'identifie pas avec la finalité; par exemple, si je veux recevoir une bonne note je dois prendre les moyens propres pour toucher cette fin; choisir seulement la fin ne signifie pas la toucher aussi. Dans le cas de la personne, choisir la fin signifie la toucher; ainsi, le choix s'identifie avec la fin que je poursuis. Par le choix, l'intelligence pratique écarte et relativise toutes les autres personnes, en fixant l'attention sur l'objet du choix, sur la personne la plus aimée et par là elle met un ordre entre l'absolu et le relatif. Comme tel, toute personne a quelque chose d'absolu, de transcendant, mais l'ami vu dans la lumière du choix est comme premier par rapport aux autres⁶. Cette primauté lui est donnée par l'aimant, il ne l'a pas par lui-même.

Dans le choix amical, l'intelligence suit et accompagne le cœur, la volonté, en mettant l'ordre que l'amour veut et il n'y a ni contradiction entre les deux, ni supériorité de l'une sur l'autre, étant dans une intime coopération. Le choix affermit l'intention de vie et rend visible l'aspect spirituel de l'amour présent dès le point de départ de cet attraction exercée par l'aimé sur l'aimant.

Nous avons vu jusqu'à maintenant que le choix implique une préférence et qu'il doit être réciproque pour que l'amitié entre l'aimant et l'aimé puisse exister, qu'il est nécessaire que l'aimé devienne l'aimant et que l'aimant devienne l'aimé, mais est-il vraiment librement posé étant donné le fait que la fin s'y impose?

Oui, la fin s'impose mais seulement à condition qu'elle soit choisie; ainsi, l'aimant pose un choix libre à l'égard de la personne aimée. Que ce choix soit plus ou moins explicité, lucide, c'est un autre sujet, mais il existe concrètement et il réclame la fidélité à cause de l'objet du choix, qui a et qui porte cette dimension spirituelle en elle. Toute réciprocité personnelle réclame la fidélité; la nature même de l'amour suppose la fidélité et c'est pour cela que la vertu doit y être présente. Ce n'est pourtant pas ici que nous allons approfondir le thème de la vertu. Parce que le choix amical réclame la liberté et puisque l'amour suppose la fidélité, si on est honnête avec soi-même, on ne peut jamais révoquer un choix d'amour; ce n'est ni juste, ni vrai par rapport à soi et à l'autre.

La délibération

L'acte de délibération tient au volontaire sans se confondre avec le volontaire, qui est quelque chose de plus générique; même chez les enfants et les animaux nous constatons un volontaire qui n'a rien avoir avec la délibération et qui les pousse vers telle ou telle action. La délibération c'est la phase de l'investigation, l'étape où nous pesons les moyens à prendre en vue de passer à l'acte, le moment où nous réfléchissons sur les choses relatives à notre fin et

⁵ M.D. Philippe o.p., *Retour à la source*, Tome I, *Pour une philosophie sapientiale*, Fayard, Paris, 2005, p. 204

⁶ *Ibid.*, p. 206

dont on dispose comme le dit Aristote: „Nous délibérons non pas sur le fins elles-mêmes, mais sur ce qui est relatif aux fins. Un médecin ne se demande pas s'il doit guérir son malade, ni un orateur s'il doit persuader, ni un politique s'il doit établir des bonnes lois (...). Mais une fois fixée la fin, on examine comment et par quels moyens elle sera atteinte. Et s'il apparaît qu'elle peut être atteinte par plusieurs moyens, on cherche lequel entraînera la réalisation la plus facile et la meilleure”⁷.

Nous allons voir ici la délibération en vue du choix à l'égard des moyens. Si dans le premier cas la délibération n'est pas une délibération au sens propre du terme, car la fin s'impose ou non, dans le second cas elle l'est, car il s'agit de délibérer sur le meilleur moyen à prendre pour toucher la fin poursuivie, dans notre cas l'amour d'amitié. L'amitié a déjà été nouée, mais elle doit être vécue et c'est pour cela qu'à travers toute notre vie nous devons délibérer sur tel ou tel moyen pour bien vivre cette amitié. Pour délibérer nous avons besoin d'un conseiller qui soit lui-même tourné vers sa fin, afin qu'il puisse être un bon conseiller qui dispose l'autre au choix qu'il doit prendre. Il n'en détermine pas le choix, mais il dispose la personne vers le choix à prendre, d'autant plus si cette personne bégaié dans le côté affectif de la vie.

Si le choix est un acte posé par la volonté, le conseil et la délibération ce sont des actes posés par l'intelligence qui raisonne. Le choix implique l'intimité de l'aimant avec l'aimé, tandis que la délibération implique la distance; il faut se mettre „en dehors” de ses sentiments pour discerner, autrement dit, être le spectateur et le critique de soi-même (par critique désignant celui qui discerne, selon l'origine du mot): „Nous choisissons toujours au milieu de nos passions et dans la lumière de notre fin; mais, ou bien nous regardons avant tout la fin, ou bien nous nous regardons avant tout nous-même dans notre conditionnement passionnel et sensible. De là viendra la diversité fondamentale des choix humains”⁸.

3. Liberté et responsabilité

La liberté

La liberté, tout comme la délibération, implique deux moments; nous sommes libres à accepter ou à refuser l'amour spirituel du bien-fin et aussi nous sommes libres dans le choix des moyens ou de l'ami. La liberté dans le choix de l'ami se manifeste par la préférence et devient visible aussi pour les autres, tandis que celle à l'égard de l'amour spirituel se manifeste seulement à nous-même, quand elle se transforme dans une intention de vie.

La liberté par rapport au premier amour est secondaire, l'amour en y passant devant. La liberté ne vient que par la suite pour décider si cet amour premier va se transformer ou pas dans une intention de vie et si tel moyen pour y parvenir est meilleur qu'un autre, voir même le meilleur.

Accepter se laisser prendre par l'aimé, en voici l'expression fondamentale de notre liberté. En acceptant cet amour, nous acceptons librement d'être *tournés vers*, d'être „possédés” par la présence de l'aimé. C'est ainsi que nous allons peu à peu vers l'intention de vie, vers la découverte de l'autre comme notre fin, fin qui polarise toutes nos forces, qui s'empare de notre volonté et qui nous détermine partir à la conquête, même si la „bataille”

⁷ Aristote, *Eth. Nic.*, 3, 1112 b 11-17

⁸ M.D. Philippe o.p., *Retour à la source*, p. 210

est pénible. C'est grâce à la liberté que nous passons du bien à la fin et dans notre cas le bien et la fin ne font qu'un.

Quant à la liberté du choix, l'aspect subjectif et plus fort que l'aspect objectif. On préfère telle personne à toutes les autres en lui donnant un certain caractère absolu „c'est toi qui compte; les autres n'ont plus aucune importance!” et par là nous sommes fortement subjectifs; ainsi l'ami est l'objet d'un choix préférentiel.

Au sein de l'amitié il n'y a pas de dualisme; l'ami veut la même chose que son ami; ils sont un dans le vouloir, grâce à l'amour, tout en restant libres. L'ami n'impose rien à son ami, mais ce qu'il désire, l'autre le désire aussi, sans aucun effort, sans la moindre contrainte en ce qui concerne sa liberté. Ils demeurent deux, tout en étant un dans le vouloir. Leurs cœurs sont à l'unisson dans une unique et même intention de vie, dans un unique et même amour.

La responsabilité

Ayant accepté d'aimer l'autre, ayant répondu positivement à sa demande, nous sommes responsables de lui et de l'amour d'amitié qui nous lie ensemble. Nous acceptons par là d'être son bien, sa fin, de l'aider à être pleinement lui-même en faisant surgir à la surface ce qu'il a de meilleur en lui, d'être source de bonheur pour lui et nous ne pouvons pas l'abandonner, le laisser seul; nous devons être son appui à tout moment.

La responsabilité suppose un double exercice; nous sommes responsables de nos propres actes et, par le choix amical, nous sommes responsables de notre ami. Pour ce qui concerne la responsabilité par rapport à l'ami, *l'imperium* permet qu'il y ait un nœud qui se fait entre les deux amis „concret et dans la durée, dans une responsabilité mutuelle de l'un à l'égard de l'autre et à l'égard de leur amitié et de sa croissance”⁹.

4. Nécessité des vertus

Puisque nous trouvons dans notre âme „uniquement des passions, des capacités d'action et des dispositions acquises”¹⁰, il est utile de savoir en quelle catégorie entrent les vertus, afin de bien voir l'importance de leur existence au sein de l'expérience de l'amour d'amitié. Selon le philosophe, on „appelle passions le désir, la colère, la peur, la témérité, l'envie, la joie, l'amitié, la haine, le regret, l'émulation, la pitié, en un mot tout ce qui s'accompagne de plaisir ou de peine. J'appelle capacités nos possibilités d'éprouver ces passions (...). Enfin les dispositions nous mettent, eu égard aux passions, dans un état heureux ou fâcheux (...). Ainsi donc ni les vertus ni les vices ne sont des passions, car ce n'est pas d'après les passions qu'on nous déclare bons ou mauvais, tandis qu'on le fait d'après les vertus et les vices”¹¹. Les vertus sont donc des dispositions habituelles et pour que l'amitié puisse grandir et s'affermir il est nécessaire le concours des vertus éthiques et dianoétiques (intellectuelles); „La vertu intellectuelle provient en majeure partie de l'instruction, dont elle a besoin pour se manifester et se développer; aussi exige-t-elle de la pratique et du temps, tandis que la vertu morale est fille des bonnes habitudes”¹².

⁹ *Ibid.*, p. 220

¹⁰ Aristote, *Eth. Nic.*, 2, 1105 b 20

¹¹ *Ibid.*, 1105 b 25-30

¹² *Ibid.*, 1103 a 15-19

Ce sont les actes vertueux qui vont nous faire acquérir les vertus désirées et qui vont nous aider lutter contre la passion et l'imaginaire de manière efficace, et le signe que nous possédons telle ou telle vertu c'est la joie et une certaine facilité avec laquelle nous les posons. Sans les vertus, l'imaginaire nous fait perdre le temps car il va idéaliser la personne aimée et la passion nous pousse à mettre la main sur elle, en la ramenant à nous, de manière univoque; l'autre n'est plus notre fin, n'est plus source d'extase, d'attraction, mais le jouet de notre concupiscence; on le ramène au stade d'objet par notre agir, même si l'intention ne concorde pas avec l'action. En cette situation l'amitié risque de se briser.

Nous pouvons dire que l'amour d'amitié ne peut exister qu'entre les gens vertueux. Seuls les gens vertueux sont capables de rester fidèles au choix amical qu'ils ont posé; tous les autres vont tomber soit dans l'utilitaire, soit dans le plaisir et la rupture arrivera tôt ou tard à cause des griefs. Aristote dit que „dans les amitiés basées sur la vertu, les griefs n'existent pas; c'est le choix délibéré qui sert de mesure. Car l'essentiel, quand il s'agit de vertu et de mœurs, réside dans la volonté réfléchie”¹². Par les vertus, l'intelligence pratique est fortifiée dans la lutte contre les ennemis de l'amour; les vertus permettent à notre intelligence pratique de maîtriser nos passions, en y mettant un ordre rationnel. Il n'est pas juste de supprimer nos passions, selon l'exemple des stoïciens, mais il est nécessaire de les soumettre au jugement, à l'analyse, et leur donner une viabilité limitée et encadrée par les vertus. Supprimer les passions c'est aussi mauvais que se laisser emporter par elles car, dans un cas ou l'autre, la dignité humaine souffre, le cœur se renferme sur lui-même et la personne n'est plus capable de rester ouverte vers l'autre, d'aimer avec un amour spirituel. Les vertus nous gardent de l'excès dans un sens ou l'autre.

Nous avons le droit et l'obligation d'exiger de notre ami d'être prudent, juste, tempérant et fort afin que notre amitié puisse exister et aller jusqu'au bout, mais aussi pour que l'ami trouve un certain accomplissement, un certain bien être.

La prudence

Pour que les vertus éthiques puissent rectifier notre concupiscible et irascible nous avons besoin de *la prudence* qui est à la fois une vertu éthique (elle ordonne et mesure nos désirs) et intellectuelle (elle perfectionne la partie de l'âme qui possède en propre la raison)¹⁴.

Nous avons vu que les vertus sont *des habitus* (dispositions habituelles, stables); la spécificité de *l'habitus* c'est qu'une fois acquis on ne le perde plus mais on peut le perfectionner toujours plus; même si on ne l'exerce pas c'est seulement l'exercice qui en souffre. Pour les vertus morales, vues en elles-mêmes, une fois acquises, l'exercice va de soi, l'intelligence pratique y étant plus ou moins présent; pour la prudence les choses sont un peu différentes car, étant une vertu dianoétique, l'intelligence pratique y est requise. Le volontaire implique toujours la participation de l'intelligence pratique et donc de la prudence, ce pourquoi elle doit exister avant tout autre vertu et en l'accompagnant. Sans la prudence il ne peut y avoir acquisition d'autres vertus car c'est elle qui, par l'intelligence, donne la lumière sur l'acte à poser et, en retour, sans les trois autres vertus dites capitales, la prudence ne peut pas exister. On peut parler d'un échange, d'un aller-retour nécessaire, trouvant son

¹² *Ibid.*, 8, 1163 a 20-21

¹⁴ M.D. Philippe o.p., *Introduction à la philosophie d'Aristote*, Editions Universitaires, Paris 1991, p. 59

fondement sur la sagesse¹⁵. La prudence doit accompagner toute autre vertu pour donner le juste milieu, pour permettre la réalisation du désir; toucher la fin recherchée.

La prudence donne ainsi une lucidité plus grande, en qualifiant tant l'intelligence pratique que l'agir; elle nous détermine à prendre les meilleurs moyens selon l'état dans lequel nous nous trouvons et selon la fin poursuivie. Grâce à la prudence nous pouvons faire le passage du désir à l'acte, du désir de la fin à la fin.

La justice

La justice s'acquiert grâce à la prudence, d'ailleurs comme toutes les autres vertus. Elle consiste à respecter les droits de l'autre, à respecter sa liberté. Plus on aime notre ami, plus on le respecte et on respecte aussi les autres. Grâce à l'ami et à cause de lui, nous devenons juste à l'égard de tous les hommes, en voulant que tous soient respectés dans leur dignité humaine, que tous découvrent le chemin vers le bonheur.

Sans la justice on ne peut pas „acquérir notre personne du point de vue moral. Nous ne pouvons pas être une vraie personne humaine si nous sommes injustes, c'est-à-dire si nous n'avons pas le sens des droits de l'autre"¹⁶.

La tempérance

La tempérance c'est la vertu qui donne l'équilibre à la concupiscence, qui modère les plaisirs du corps. L'ami réjouit notre cœur, nous donne de la joie au niveau de notre sensibilité, d'autant plus si l'ami est de sexe différent, complémentaire et, pour éviter se jeter sur lui, nous devons savoir nous maîtriser; en ce sens, seule l'intelligence n'est pas suffisante; elle a besoin du concours de la volonté qui s'exerce à travers la tempérance. Se maîtriser ne signifie pas s'abstenir totalement, mais savoir mettre de l'ordre afin que la jouissance soit au service du développement de l'amour spirituel et non pas un encombrement.

La force

La vertu de la *force* est „le juste milieu à l'égard des craintes et des audaces"¹⁷; elle est donc nécessaire pour maîtriser l'irascible. Nous nous mettons en colère face à l'injustice (qu'elle soit objective ou subjective). Afin de dépasser la manifestation de l'irascible, la vertu de force doit se compter parmi les *habitus*, pour que nous puissions aller jusqu'au bout.

„La vertu de force est très importante dans une société qui, constamment, est dans le mensonge. Il faut révéler ces mensonges. Mais en les révélant, nous suscitons la haine et la vindicte d'une quantité des personnes qui préfèrent vivre dans une fausse paix plutôt que de se mobiliser pour une paix véritable. La force est donc une vertu très importante dans un monde corrompu, pour maintenir farouchement les droits de l'homme"¹⁸.

Au sein de l'amitié, la vertu de force est nécessaire pour aider l'ami dépasser les difficultés qu'il rencontre, mais aussi pour pouvoir dépasser soi-même tout obstacle qui s'interpose entre soi et l'ami, ainsi qu'entre l'ami et la société; il n'est pas facile de ne pas

¹⁵ *Idem*, Le problème de la personne, sommet de la philosophie première, Aletheia, *La personne humaine*, n. 4, Ecole Saint Jean, Rimont, décembre 1993, p. 32

¹⁶ M.D. Philippe o.p., *Retour à la source*, p. 230

¹⁷ Aristote, *Eth. Nic.*, 9, 1115 a 6

¹⁸ M.D. Philippe o.p., *Retour à la source*, p. 231

entrer en colère face à l'injustice dont l'ami est victime, car dans une amitié il y a une vie commune et donc, un partage des joies et des souffrances.

5. De l'amour à la présence

La fine pointe de l'amour d'amitié réside dans la présence de l'ami à son ami. Aimer quelqu'un, même un ami, n'implique pas nécessairement la présence, alors que c'est justement elle qui donne le poids à ce lien d'amour. Si l'amour s'exprime généralement par le sentiment, par la passion ou par le don du corps à travers les gestes de l'amour, la présence réclame le don de l'esprit, de l'attention, la communion des amis. Dans le cas de l'amitié, la présence de l'ami c'est quelque chose de très fort; l'ami, par rapport à son ami, c'est l'autre et pourtant, par sa présence, il est intimement uni à son ami. La présence de l'ami est comme une illumination, comme une révélation, tellement forte, qu'elle est capable d'attirer toute l'attention de l'ami sur la personne de son ami¹⁹. Si l'amour réalise le nœud entre deux personnes, en les mettant ensemble, la présence fortifie le lien en le rendant stable, en le conduisant vers un amour spirituel toujours plus profond.

En guise de conclusion

C'est par la présence que nous entrons dans la contemplation et que nous arrivons à la nécessité de poser l'existence d'un être transcendant que les traditions religieuses appellent „Dieu”. Il y a la place pour en dire davantage mais j'arrête ici. Si l'éthique nous donne la possibilité de „découvrir” l'existence de „Dieu”, elle n'est pourtant pas la seule voie dans cette démarche; le philosophe a à sa disposition aussi d'autres voies, au cas où cette recherche le passionne.

¹⁹ G. Liiceanu, *Despre seducție*, p. 154

RECENZII SI PREZENTĂRI DE CARTE

LEONARDO BOFF, *GESU CRISTO LIBERATORE*, TRADUZIONE: ANITA SORSAJA, CITTADILLA EDITRICE, ASSISI 1990, COLL. *ORIZZONTI NUOVI*, 263 p.

I. La struttura ed il contenuto del libro

Il presente libro ha tredici capitoli. Questo libro cristologico fa parte dal campo della teologia della liberazione.

Il primo capitolo è intitolato *La storia della storia di Gesù*. Questo capitolo, è dunque anche il libro inizia con la seguente domanda: *Chi dicono gli uomini che io sia?* (cfr. Mt 16,13; Mc 8,27; Lc 9,18). Questa domanda di Gesù ha risuonato alle orecchie di tante persone in questi due mila anni. Persone di diverse professioni hanno provato, e stanno tuttora cercando di dare una risposta. Questo capitolo si propone di rispondere a questo interrogativo.

C'è una fascia di persone che rispondono a questa domanda con una *fede tranquilla*¹. Per questo tipo di persone le cose sono molto chiare. Per loro, „Gesù di Nazaret è il Cristo, il Figlio unigenito ed eterno di Dio, inviato come uomo per liberarci dai nostri peccati; in lui si adempirono tutte le profezie fatte ai nostri padri; egli realizzò un piano divino preesistente; la sua morte dolorosa di croce fece parte di questo piano; egli compì fedelmente fino alla morte la volontà del Padre; una volta morto, risuscito è così manifesto chiaramente che la sua pretesa di essere il Figlio dell'Uomo,

il Figlio di Dio e il Messia era fondata e vera” (p. 7-8).

Poi appaiono le risposte dell'*era del criticismo*², epoca in cui si fanno seri studi storici, ed anche sul NT e si scopre che i vangeli sono piuttosto una testimonianza di fede, e non biografie storiche su Gesù. Queste scoperte hanno provocato varie reazioni tra gli scienziati, i teologi ed i vari studiosi interessati a questo argomento. Si può dire che queste risposte sono l'opposto di ciò che abbiamo visto nel primo tipo di risposte³. Qui si negava tutto. Si diceva che Cristo non è mai esistito, che è un mito e così via. Nonostante queste critiche sappiamo che Gesù è vissuto dai vangeli che sono „interpretazioni di fatti realmente avvenuti” (9). C'erano posizioni di alcuni teologi⁴, che lasciano problemi aperti, molto seri per la fede. A questi problemi l'autore risponde che Gesù, prima di tutto, fu „un essere storico condizionato e databile” (17). Parlando della storia, quando si parla di Gesù, si deve dire che „è sempre unita alla fede e perciò

¹ Il primo sottotitolo del capitolo si chiama: *La risposta della fede tranquilla*.

² Queste risposte sorgono iniziando col secolo XVIII, quando emerge la ragion critica.

³ Si tratta delle risposte della fede tranquilla.

⁴ Bultmann, per esempio, ha una posizione dal quale risulta una certa rinuncia al Gesù storico, e questo vuol dire che credere in Gesù non significa, prima di tutto, credere nella sua persona, ma nella predicazione su di Lui conservata nei vangeli.

qualunque docetismo, che riduca Gesù sia a mera Parola, sia a un mero essere storico che fini con la morte, deve essere rifiutato a priori” (25).

Ci sono anche altre posizioni cristologiche che ci presentano riflessioni su Gesù. Tra queste, mi fermo sulla posizione dell’ *interpretazione filosofico trascendentale di Gesù*. Il punto di partenza di questa posizione è la *demitizzazione*. Qui, è importante, il modo di vedere l’incarnazione di Dio, che non è mitico, ma reale. Questa posizione ci dice che la cristologia presuppone una antropologia trascendentale. Nella natura umana esisteva la possibilità dell’incarnazione del Verbo, e „l’uomo per sua propria natura è aperto alla dimensione dell’assoluto” (26).

Il secondo capitolo, chiamato *come possiamo arrivare a conoscere Cristo*, tratta della persona di Cristo. Anche questo capitolo vuole rispondere alla domanda che Gesù fa agli apostoli, però, in questo caso, la domanda è rivolta a noi, e non ai discepoli, come si è visto nel capitolo precedente. Nel cercare di definire Gesù Cristo, definiamo e indaghiamo sulla nostra persona. Per rispondere a questa domanda si fa un’ermeneutica degli scritti neotestamentari, soprattutto, dei vangeli. L’autore presenta tre tipi di ermeneutica. Così si parla dell’*ermeneutica storico-critica*, che „tenta di sviscerare – per quanto è possibile – il significato originario del testo, al di là delle nostre interpretazioni posteriori e della nostra comprensione” (38). Poi segue l’*ermeneutica esistenziale*. Questo metodo sottolinea l’importanza della comprensione. Per comprendere una persona si deve avere una relazione vitale

con essa. Ogni comprensione implica il soggetto. Così per comprendere Gesù, qualsiasi persona deve sentirsi afferrata da Lui. La terza via ermeneutica esposta dall’autore è quella *storico-salvifica*. Questo metodo ermeneutico ha come fondamento „una concezione della storia della salvezza vasta come il mondo” (46). Il punto chiave di questo metodo è costituito dall’incarnazione di Gesù, quando „per la prima volta proposta divina e risposta umana, parola e realtà, promessa e realizzazione raggiunsero una perfetta adeguazione” (47).

Alla fine del capitolo, l’autore cerca di rispondere a questa domanda con la mentalità della sua cultura, del suo popolo. Rileva il modo in cui il popolo latino-americano risponderebbe a questa questione. In questo modo, nella cristologia sud-americana si nota un „primato dell’elemento antropologico su quello ecclesiologico” (48), oppure „il primato dell’ortoprassi sull’ortodossia” (50), cioè del retto agire alla luce di Cristo sul corretto pensiero su Cristo. L’autore dice che la Chiesa ha tanto predicato il Cristo Liberatore, però non ha appoggiato i movimenti di liberazione. Boff fa riferimento alla Chiesa primitiva, dove l’essenziale consisteva „nel creare nuovi modi di agire e vivere nel mondo” (51).

Il terzo capitolo se chiede *cosa vuole Gesù Cristo*. A questa interrogazione l’autore stesso risponde che, „Gesù Cristo vuol essere nella sua stessa persona la risposta di Dio alla condizione umana” (52). Gesù è venuto, prima di tutto, per annunciare il regno di Dio, che è la „realizzazione di una speranza, alla fine del mondo, di superamento di tutte le alienazioni umane, di distruzione di tutto il male, sia fisico sia morale, del peccato, dell’odio, della divisione, del dolore e della

⁵ Una posizione dei teologi cattolici, avendo come figura di spicco il teologo tedesco Karl Rahner.

morte” (55). Questo regno è già presente e si sta realizzando, ed in questo modo si attua, „una utopia antica quanto l'uomo, la liberazione totale” (57). L'autore fa una precisione riguardo al regno di Dio, affermando che il regno non è solo spirituale, ma consiste nella „totalità di questo mondo materiale, spirituale e umano, ora introdotto nell'ordine di Dio” (59). Con l'irruzione del regno, che è un nuovo ordine delle cose si compie la liberazione di tutte le forme oppressive. Gesù ha voluto e ha portato una grande gioia per tutti, Lui „fece proprie le nostre aspirazioni più profonde” (63).

Il quarto capitolo parla di Gesù Cristo come *liberatore della condizione umana*. Questo capitolo continua il tema del regno di Dio del capitolo precedente. Aderire a Cristo significa aderire al regno. Aderire a Cristo significa pensare ed agire come fa Cristo stesso. Colui che vuole avere il regno deve decidersi per il nuovo ordine, che „è in mezzo a noi” (cfr. Lc 17,21). Gesù è venuto anche per liberare la coscienza oppressa. Gesù prende atteggiamento di fronte alle leggi, e le accetta se aiutano l'uomo, se rendono possibile e fattibile l'amore vicendevole. Se succede il contrario, sono respinte. Gesù parla della forza salvatrice e liberatrice dell'amore, e non della legge. I motivi per cui Gesù era condannato, era perché la legge gli vietava di fare certe cose in alcuni contesti precisi e determinati. I vangeli ci raccontano tanti miracoli fatti di Gesù, che portano con loro la condanna dei dottori della legge (cfr. Mc 3,1; Lc 13,10; Lc 14,1 ecc). Gesù ci porta un nuovo comandamento, che è quello dell'amore, e sta sopra tutte le leggi. Questo nuovo comandamento esige un nuovo comportamento dell'uomo. Gesù

annuncia „il vangelo, che significa una notizia gioiosa: non è la legge che salva ma l'amore” (72). L'autore sottolinea la difficoltà di questo nuovo comandamento, affermando che „la predicazione dell'amore universale rappresenta una crisi permanente per qualunque sistema sociale ed ecclesiastico” (73). Il regno di Dio richiede un cambiamento della persona. L'autore facendo appello al brano evangelico di Mt 5, 43-48 sottolinea che per alcuni è difficile la conversione che implica una rivoluzione della persona.

Il quinto capitolo tratta delle caratteristiche caratteriali di Gesù dicendo che è una persona di *straordinario buon senso, di una fantasia creatrice* e di una *originalità* tutta sua. L'autore afferma che il buon senso di Gesù consisteva nel „collocare tutte le cose al loro giusto posto” (81), nel saper avere in „ogni situazione la parola giusta” (82), e questo buon senso „è legato alla saggezza della vita” (82). Gesù è chiamato anche profeta, ma si distingue dai profeti dell'AT che avevano bisogno della chiamata divina. Gesù non si ferma ad interpretare le Scritture, come facevano i rabbini, ma fa e „legge la volontà di Dio anche fuori delle Scritture, nella creazione, nella storia e nella situazione concreta” (83). Buon senso significa anche fare „appello alla sana ragione” (85). Questa sana ragione, è importante anche per gli uomini dei nostri giorni, „poiché ci mostra che Cristo vuole che noi comprendiamo le cose” (86).

Quanto alla fantasia creatrice di Gesù, Boff dice che oggi la Chiesa e i teologi non preferiscono esprimersi in questo modo. La fantasia di Gesù, secondo Boff, „è una forma di libertà” (90), che consiste nel „avere il coraggio di

pensare e dire cose nuove e di seguire strade non ancora battute ma piene di senso umano” (90). Queste nuove strade sono cose difficile da capire per la mentalità comune, e a volte anche per i suoi discepoli. Il fatto che va e parla con gente proibita, che non discrimina nessuno, che usa detti del tipo „gli ultimi saranno i primi” (Mc 10,31) sono segni della sua fantasia creatrice. Boff afferma che Gesù è stato un liberale, „perché in nome di Dio e con la forza dello Spirito Santo interpretò e misuro Mosè, la Scrittura e la dogmatica a partire dall’amore e così permise ai devoti di rimanere umani e persino ragionevoli”⁶ (94). Ora questo comportamento di Gesù deve essere esempio per i suoi seguaci. Il cristiano deve sentirsi un’ uomo libero e liberato, non deve sentire la durezza, la costrizione e l’asprezza delle leggi del passato, ma deve decidersi con cuore libero di seguire Gesù.

Del significato della *morte di Gesù* si occupa il sesto capitolo. Il comportamento e la dottrina di Gesù ha provocato incomprensioni e malintesi, e da qui è sorto un forte odio contro Gesù. Così i farisei, gli scribi, i saducei, gli anziani ed altri funzionari consideravano Gesù il loro nemico. Gesù fu processato e poi condannato perché era popolare, e questa sua popolarità produceva ira ed invidia (cfr. Mc 11,18; Gv 4,1-3). Le fasce delle persone sopra accennate temevano per i propri posti di privilegio. Un’altra cosa che dava fastidio era il modo sconcertante in cui parlava Gesù. Gesù insegnava senza fare appello a qualche istanza (cfr. Mc 6,2; Gv 7,15), Lui superava la legge, ritenuta dai farisei e da

altri dottori della legge come intoccabile (cfr. Mc 3,2-5; Lc 13,13-17; Gv 5,8-13). Questo modo di agire, il potere con cui faceva miracoli sconcertava tutti. Gesù, fu condannato anche come un *bestemmiatore*. Al interrogatorio fatto a Gesù davanti al sinedrio, Caiafa lo dichiara degno di morte (cfr. Mc 14,64) perché era un bestemmiatore. La bestemmia consisteva nella risposta che Gesù ha dato al sommo sacerdote, quando gli dice: „Io lo sono! E vedrete il Figlio dell’uomo seduto alla destra della potenza a venire con le nubi del cielo” (Mc 14,62). L’autore sostiene che „dichiararsi Messia – Cristo non costituiva, di per sé, bestemmia” (107), e che nessuno fu condannato a morte per questo motivo. Il fatto che Gesù accetta la morte in croce, ci dice il suo amore infinito per tutti noi. Anche se a prima vista sembra una catastrofe, qualcosa che non ha senso, in realtà ha senso, ma questo potrà essere decifrato a partire dalla risurrezione.

Con la *risurrezione*, che è il tema del settimo capitolo, tutto inizia ad avere senso, tutto si illumina. La risurrezione ha prodotto un grande cambiamento negli apostoli. Per noi è determinante il fatto che Gesù risuscitò. La sua risurrezione è „il nucleo della fede cristiana” (119), e la realizzazione di una utopia umana. Il non senso della morte è sconfitto con la risurrezione di Gesù. Da precisare che la risurrezione di Gesù non è una risurrezione biologica come nel caso di Lazzaro, oppure quella del giovane di Naim, ma significa una „concretizzazione del regno di Dio nella vita di Gesù” (120). In questo modo si è aperta per noi una liberazione totale dal peccato e dalla schiavitù, „una porta sul futuro assoluto e una speranza indistruttibile è penetrata nel cuore umano” (121).

⁶ Qui, l’autore cita E. Käsemann, che ha scritto un’opera chiamata: *Was Jesus liberal?*

Che fu, infine, Gesù di Nazaret? Con questa domanda inizia l'ottavo capitolo. È una domanda che assomiglia tanto con quella del primo capitolo. Qui, però, si risponde a questa questione alla luce della risurrezione. Chiedere chi è Gesù, interessarsi di trovare le migliori definizioni vuol dire fare *crisologia*. A partire dalla risurrezione sorge una *crisologia* diretta. La resurrezione „elimino le ambiguità che avvolgevano gli atteggiamenti e la parole di Gesù squalifico radicalmente la *crisologia* negativa” (148). Le varie comunità cristiane (i cristiani palestinesi, i giudeo-cristiani della diaspora, i cristiani elenisti), alla luce della risurrezione, hanno capito più in profondo chi era Gesù. Il fatto che a Gesù furono dati titoli del tipo: Cristo, Figlio dell'Uomo, il nuovo Adamo, il Signore, il Salvatore, Il Figlio Unigenito di Dio sono segni e testimonianze di come queste comunità hanno vissuto ed interpretato la risurrezione di Gesù. I titoli sopra elencati hanno il ruolo di „decifrare la figura di Gesù conosciuta dagli apostoli” (153).

Il concepimento e l'infanzia di Gesù sono trattate nel nono capitolo. I vangeli di Matteo e Luca ci danno informazioni su questi temi. Il significato teologico dei racconti dell'infanzia sta piuttosto nel sapere „chi è e cosa è Gesù di Nazaret per la comunità dei fedeli” (160), piuttosto che nel narrare i semplici fatti della sua nascita. Tutti e due gli evangelisti concordano che Gesù è „il punto Omega della storia, il Messia, Figlio di David atteso, il Figlio di Dio” (160). Con la resurrezione di Cristo, la storia arriva al suo punto Omega, perché la morte è stata vinta, e l'uomo è stato inserito nella vita e nella storia divina. È importante notare che per i due evangelisti la cosa più

importante non è il concepimento verginale di Gesù. La verginità personale di Maria sta in un piano secondario. I vangelisti sono più interessati a sottolineare il carattere divino e soprannaturale del concepimento di Gesù. Ogni evangelista paragona l'infanzia di Gesù ad un'altro personaggio. Luca traccia un parallelo tra l'infanzia di Gesù e l'infanzia di Giovanni Battista. In questo parallelo, Luca mostra che Cristo è maggiore di Giovanni Batista. Matteo, invece, paragona Gesù a Mosè. Se Mosè fu il liberatore del Israele, Gesù è l'ultimo liberatore, il liberatore definitivo, la sua liberazione è totale. In questo vangelo Cristo è presentato come „il nuovo Mosè, che a somiglianza del primo diede anch'egli una legge, sulla montagna: il Discorso della Montagna” (169). Quello che sta scritto in questi due racconti non sono invenzioni, ma „sono annuncio e predicazione in cui fatti reali e detti della Sacra Scrittura o commenti midrashici dell'epoca furono assunti, elaborati e messi a servizio di una verità di fede che essi intendono proclamare” (171).

Il titolo del decimo capitolo suona così: *umano così può essere solo Dio! Gesù, l'uomo che è Dio*. Già da questo titolo si può intuire che il tema del capitolo è *crisologico-antropologico*. Qui si vede una ispirazione ai padri⁷ della Chiesa. Se nei capitoli precedenti si chiedeva chi è Gesù, in questo capitolo,

⁷ Tra i padri della Chiesa che parlano di questo tema, spicca la figura di Sant' Atanasio. In quasi tutte le pagine di questo capitolo si trova l'idea di una espressione usata da Sant'Atanasio nella sua opera *De incarnazione Verbi*, 54 che dice così: „Egli (il Verbo di Dio) divenne uomo affinché fossimo deificati; egli si rivelò mediante il corpo affinché noi potessimo avere un'idea del Padre invisibile; egli sopportò la violenza degli uomini affinché noi ereditassimo l'incorruttibilità”.

anche se in modo indiretto, si domanda anche chi è l'uomo. La risposta a questa doppia interrogazione ci viene da Cristo, *Dio vero ed uomo vero*, come lo chiama il simbolo di fede niceo-costantinopolitano. Parlare di un Dio umano e di un uomo divino non è facile. Siamo „di fronte ad un dato centrale della nostra fede, che situa il cristianesimo a un livello a parte nell'insieme delle religioni” (175). È un problema sensibile parlare di Gesù – Dio e Gesù – uomo. Questo doppio tema va trattato con cautela, ed in questa tensione si deve badare bene a non parlare troppo di una parte sola di questo binomio. Il quarto concilio ecumenico della Chiesa, svolto a Calcedonia nel 451, formula una definizione che chiarisce questo problema. Il concilio ha riassunto le verità della scuola alessandrina e della scuola antiochena, dicendo che l'unità esiste in Gesù, „ma solo quanto alla persona, non quanto alle nature”, e „la dualità è reale ed esiste in Gesù... ma unicamente quanto alle nature, non quanto alla persona” (184). La formula cristologica di Calcedonia deve essere anche ai nostri giorni criterio di verità, dicendoci oggi la stessa verità che c'è lo diceva allora, e cioè che Gesù „l'unico e medesimo Figlio, nostro Signore Gesù Cristo, è perfetto nella divinità e perfetto nell'umanità, in tutti eguale a noi, eccetto nel peccato (Ebr 4,15); prima dei secoli, generato dal Padre, secondo la divinità, e parimenti, negli ultimi tempi, generato dalla vergine Maria, madre di Dio, per noi e per la nostra salvezza, secondo l'umanità⁸” (184). L'intenzione di questa definizione è soteriologica, non dottrinale, metafisica o di altro genere. Un'altra idea da notare in questo capitolo è

che tutta l'umanità è destinata „ad essere immagine e somiglianza di Gesù Cristo” (198). Questa idea risultava attendibile e plausibile anche solamente dal titolo di questo capitolo. In questo modo, a partire da Gesù, possiamo vedere chi è ciascuno di noi. L'uomo destinato ad essere immagine e somiglianza di Gesù, è colui che si apre totalmente a Dio, è colui che cerca di vedersi alla luce del futuro escatologico, di cui l'unico fine è Gesù.

Il capitolo undicesimo risponde alla domanda: *dove incontriamo oggi il Cristo risuscitato?* L'autore afferma che ci sono varie modalità in cui Cristo è presente nella nostra realtà. Tra queste si può accennare quella del *Cristo cosmico*, che vuol dire che Gesù non fu un mito, che Lui ha preso carne come la nostra, che fu inserito dentro l'umanità. Con la sua resurrezione supera la limitazioni che sono proprie della condizione umana e si rivela „la sua dimensione cosmica che riempie il mondo e la storia umana fin dai suoi primordi” (204). La cristologia cosmica ci dice che Cristo è il principio di tutto, che è l'inizio e la fine di tutto. Poi Gesù può essere incontrato anche nell'uomo. Questo succede quando l'altro o il prossimo è accettato ed amato così come egli è, con i suoi limiti, nella sua piccolezza. In questo tipo di atteggiamento verso l'altro si scopre una trascendenza palpabile. In questo modo ti rendi conto che Dio è vicino agli uomini. In Gesù, Dio appare „in forma concreta, assumendo la nostra condizione umana” (212).

Un' altro luogo dove può essere incontrato Gesù Cristo è *la Chiesa Cattolica*. L'autore, facendo appello a LG 14, 39 dice che il Cristo risorto „raggiunge il più alto grado di concretezza storica nel cattolico munito dello Spirito Santo”

⁸ Questo citato che l'autore ha portato, ed anche io, è solamente la prima parte della definizione cristologica del concilio ecumenico di Calcedonia.

(216). La Chiesa forma il corpo di Cristo risorto. Boff sottolinea anche il fatto che „nel magistero infallibile, nei sacramenti e nell’annuncio e nel governo ortodosso, Cristo risorto si fa presente senza alcuna ambiguità: è lui che battezza, consacra e perdona; è lui che insegna, quando la Chiesa in forma solenne e irreformabile⁹, stabilisce, in questioni di fede e di morale, orientamenti per tutta la Chiesa universale” (216). Il sacramento dell’eucaristia costituisce il massimo grado della presenza del Signore risorto, la massima donazione di Dio a noi. L’eucaristia ci fa sentire il Corpo di Cristo, è un familiarizzarsi con Dio.

Il dodicesimo capitolo si pone il problema di *come chiameremo Gesù Cristo oggi*. Nell’ottavo capitolo si è visto come Gesù fu chiamato dalle prime comunità cristiane. Il NT, conosce intorno a settanta titoli attribuiti a Gesù. Lungo la storia si sono aggiunti anche altri titoli. Come, chiamarlo nei nostri giorni? Il titolo attribuito dall’autore si vede già nel titolo de libro, cioè quello di *Liberatore*. Questo capitolo vuole dirci che l’umanità di Cristo costituisce il ponte tra Cristo e noi. Cristo ha per noi un valore decisivo, perché Lui è la risposta ai nostri problemi, alle nostre attese e alle nostre speranze, „nella sua vita, nella sua morte e nella sua resurrezione troviamo realizzato ciò che il cuore umano cerca e ciò che Dio promise come nostro futuro” (227). In questo capitolo, l’autore porta anche degli

⁹ Ho consultato il vocabolario della lingua italiana di N. Zingarelli del 2004, e non ho trovato questa parola. Penso che sia uno sbaglio di colei che ha tradotto il libro. Credo, nello stesso tempo, che invece di „irreformabile” dovrebbe essere „irrevocabile”.

elementi cristologici del linguaggio secolare. Questi elementi ci fanno riflettere sull’evoluzione della realtà, e ci dicono che il nostro mondo attuale è il frutto di un lungo e dibattuto processo. Tra questi elementi si può ricordare che Cristo è colui che *concilia gli opposti*. Gesù si presenta come il mediatore tra Dio e l’uomo, e „per poter rappresentare Dio dinanzi agli uomini e gli uomini dinanzi a Dio egli dovrà essere totalmente Dio e pienamente uomo” (231). Cristo, tramite l’incarnazione, assume e riconcilia la natura umana, ed in questo modo „vinse la alienazione e la divisione tra gli uomini, con un vigore che è il vigore del nuovo essere rivelato in lui” (231). Un’altro elemento accennato da Boff, è che Gesù Cristo è *il nostro fratello maggiore*. L’integrazione di Gesù nella sua terra, nella sua nazione, la condizione umana precaria, fanno di Lui un uomo come noi, e non un super – eroe. Cristo è il nostro fratello in quanto ha condiviso la situazione di quasi tutti gli uomini, ed è il nostro „fratello maggiore, perché, dentro questa vita umana assunta nel nascondimento e nel pubblico, visse in un modo tanto umano da rivelare Dio e da potere, con la morte e la resurrezione, realizzare tutti i dinamismi di qui siamo capaci” (236). Da questi elementi esposti e dall’umanità di Cristo che è il ponte tra l’uomo e Dio risulta che non si può pensare all’uomo senza parlare di Gesù Cristo e che non si può pensare o immaginare Dio „senza metterlo in rapporto con l’uomo, a causa di Gesù Cristo, Dio-Uomo” (238).

L’ultimo capitolo chiamato *Gesù Cristo e il cristianesimo*, riflette sul cristianesimo e sul cosa significa essere veri cristiani. Prima di tutto va ricordato

che il cristianesimo deriva da Cristo. La comunità primitiva, tramite il titolo *Cristo* intendeva colui nel quale si sono „realizzate le aspettative radicali del cuore umano, aspettative di liberazione dalla ambigua condizione umana e cosmica e di immediato contatto con Dio” (241). Ora, Cristo è venuto per tutti, la sua predicazione è universale, non si rivolge soltanto ad alcune fasce della popolazione. Gli apostoli hanno predicato la dottrina di Cristo a tutte le nazioni. Da questa dato di fatto risulta che il cristianesimo è vasto ed arriva in tutte le parti del mondo. Siamo abituati a parlare del cristianesimo soltanto da Cristo in poi. In realtà il messaggio di Cristo precede la sua incarnazione, poteva essere messo in pratica anche prima di venire Gesù tra di noi. Di conseguenza „tutte le volte che l'uomo si apre a Dio e all'altro, sempre si realizza il vero amore e il vero superamento dell'egoismo, quando l'uomo ricerca giustizia, solidarietà, riconciliazione e perdono, ivi si dà vero cristianesimo ed emerge dentro la storia umana la struttura cristica” (242). Il cristianesimo, dunque, può esistere ancora „prima del cristianesimo” (242), e può essere realizzato dappertutto. Essere cristiani non significa solo aderire alla religione cristiana e a Cristo, ma vivere, agire e fare avendo come esempio Gesù stesso. Secondo Boff, il cristianesimo cattolico è „l'articolazione istituzionalmente più perfetta del cristianesimo” (249). Le religioni rappresentano una risposta ed un'atteggiamento preso dagli uomini di fronte all'agire di Dio. In quanto risposte umane alla chiamata di Dio, le religioni possono avere pure degli errori. Questi errori possono essere determinati dalle varie culture o situazioni concrete, perché

la „diversificazione delle religioni consiste nella diversità delle culture, delle visioni del mondo che contrassegnano la risposta alla proposta di Dio” (250). Poi c'è da dire che anche la religione stessa deve essere critica con se stessa, dinamica, aperta ad nuovi orizzonti per avere risposte sempre più conformi ed adeguate all'iniziativa di Dio. Tra tutte le religioni „La Chiesa Cattolica Apostolica Romana, per il suo stretto e ininterrotto legame con Gesù Cristo che essa predica, custodisce e vive nei suoi sacramenti e misteri, e da cui si lascia continuamente criticare, può e deve essere considerata come la più eccellente articolazione istituzionale del cristianesimo” (250). Con questa posizione riguardo alla Chiesa Cattolica, non vuol dire che si esclude o si nega „il valore salvifico delle altre religioni” (251), ma solo che in confronto con la Chiesa Cattolica, le altre religioni appaiono inferiori.

II. La peculiarità del libro

Prima di tracciare qualche linea particolare del libro, faccio una breve sintesi del contesto in cui si trova l'autore, che è importante per il suo modo di fare cristologia. Il teologo Leonardo Boff è nato in America Latina, nel Brasile. La tradizione, la mentalità, e la cultura latino-americana hanno influito sul suo modo di scrivere questo saggio cristologico. Come fanno anche altri teologi della teologia liberale¹⁰, Boff cerca di rispondere alle esigenze del suo popolo. Lui si propone di portare una soluzione alla situazione dei

¹⁰ Gustavo Gutiérrez è un altro teologo di riferimento dell'America Latina. Anche lui parte dalla situazione di oppressione e povertà del suo popolo per costruire una società più libera e umana.

popoli latino-americani. L'ingiustizia e la povertà devono essere affrontate, superate, per una vita migliore. Ora, il libro di Boff, parte da questa realtà per indagare in seguito su Gesù Cristo.

Adesso, cerco di evidenziare alcuni punti precisi e specifici del libro. Descriverò solamente tre elementi, che secondo me, sono molto importanti.

Un punto peculiare del libro è il modo in cui l'autore intende *fare cristologia*. Cosa significa per Boff fare cristologia? Chi può fare cristologia? In che modo si può fare cristologia? Secondo l'autore *chiedere ed interessarsi* di Gesù significa fare cristologia. Farsi la domanda *chi è Gesù* e cercare una risposta vuol dire fare cristologia. Qualsiasi persona che chiede *chi sei Gesù*¹¹, fa cristologia. A questa interrogazione hanno cercato di rispondere tutte le generazioni secondo le proprie esperienze. Dalle loro risposte a questa domanda, sono sorti tanti titoli per chiamare Gesù. Per Boff e per la sua nazione, il titolo più adeguato per chiamare Gesù è quello di *Liberatore*. Cristo, ci ha liberati, prima di tutto dal peccato. Con la sua passione, morte in croce, risurrezione ci porta il regno di Dio. Questa è difatti la vera liberazione che Gesù ci ha portato. Solo Gesù ci poteva dare questa liberazione. In questo modo, per i cristiani, l'utopia non esiste più. Invece, a partire da Gesù, c'è la topia, ed in questo modo l'uomo sarà totalmente liberato dalla schiavitù, non avrà più una

vita subita, ma una vita vissuta. Gesù ci ha portato la liberazione dalle frustrazioni, dalle sofferenze, dai disaccordi con gli altri, insomma da tutti gli ostacoli che ci impediscono di realizzarci. La liberazione della condizione umana attuale consiste nel avere il regno di Dio, predicato da Gesù stesso. Con il comandamento dell'amore abbiamo la liberazione. L'invito all'amore è per tutti. La liberazione avviene attraverso l'amore, e dunque „non è la legge che salva, ma l'amore: ecco il compendio della predicazione etica di Gesù” (70). L'amore predicato da Gesù è destinato ad unire gli uomini tra di loro, ad avere un comportamento nuovo. Questo nuovo comportamento ispirato dall'amore non deve conoscere limiti, chiede sacrifici, impegno continuo e servizio a favore degli altri. In questo modo avviene la liberazione qui sulla terra, nelle nostre società nella nostra organizzazione della vita.

Dare a ciascuno il suo sarà sostituito con dare ai bisognosi, ai poveri, agli oppressi. Gesù predica una uguaglianza per tutti, è venuto per liberare tutti, ma soprattutto per i più bisognosi. Il sistema neocapitalista (cfr. 73) che dice di dare alle persone ricche ciò che possiedono e a quelle povere altrettanto non trova posto nella nuova logica portata da Gesù Cristo. La liberazione che consiste nel avere il regno di Dio implica una rivoluzione del mondo e della persona. Questa rivoluzione consiste nell'uscire dai propri preconcetti, dai propri schemi e aprirsi agli altri ed a Dio. In questa apertura è importante tener conto che non ci sono più amici e nemici, persone simpatiche e antipatiche (cfr. 77)

¹¹ Il libro si apre con la domanda che Gesù fa agli apostoli nel contesto della professione di fede di Pietro. Questa domanda e le risposte a questa sono molto presenti nell'intero libro. Questo potrebbe essere anche il filo rosso del libro.

ma che tutti sono fratelli e figli adottivi di Dio.

Nel rispondere alla domanda *chi sei Gesù*, l'autore dice che Gesù non è solamente il liberatore dell'uomo e del mondo, ma anche una persona *di buon senso, di sana ragione di fantasia creatrice e originalità*. Secondo l'autore queste caratteristiche (cfr. 81) trovano le sue fonti nei vangeli. Buon senso significa avere la parola giusta nel momento giusto, avere un comportamento adatto nelle varie situazioni della vita, sapere parlare e tacere, saper distinguere l'importante dal non importante, saper essere equilibrato. Stando vicino alle testimonianze evangeliche, secondo Boff, Gesù „si dimostro un genio del buon senso” (82). Amare gli nemici, perché anche loro sono figli del Padre celeste che „fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti” (Mt 5,45); fare bene a tutti per superare la logica della regola secondo la quale devi fare bene solamente a colui che ti fa bene; avere fiducia nella provvidenza divina „perché Dio ha cura dei gigli dei campi, degli uccelli dell'aria e di ogni altro capello del capo” (85), sono secondo l'autore esempi chiari del buon senso e della sana ragione di Gesù. Boff ci avverte di non intendere male la fantasia creatrice di Gesù, che „nasce dal confronto con la realtà e l'ordine vigente; sorge dal non conformismo di fronte ad una situazione fatta è stabilità; è la capacità di vedere l'uomo più grande e più ricco nel suo ambiente culturale e concreto” (90).

Gesù, lasciando regnare la fantasia creatrice sconcerta coloro che gli stavano intorno. Nella sua predicazione non si osserva nessun ordine costituito, e la sua fantasia creatrice ha rilevato che Gesù non ha mai usato la parola obbedienza (cfr.

92). Con queste specifiche descrizioni l'autore risponde alla domanda *chi sei Gesù*.

Una seconda peculiarità è costituita dall'intreccio *crisologia – antropologia*. Nel chiedere *chi è Gesù*, si fa posto anche l'interrogativo *chi è l'uomo*. Indagare su Cristo vuol dire indagare anche sull'uomo. Da Cristo possiamo definire noi stessi. Tramite la sua incarnazione¹² Gesù ci ha dato la possibilità di diventare figli in Lui, figli adottivi di Dio (cfr. Gal 4,5), di divinizzarci, santificarci. Con l'incarnazione di Gesù Cristo il destino dell'uomo è uno preciso. Ora Gesù Cristo tramite l'incarnazione diventa Dio – uomo. Si cerca di comprendere l'uomo a partire da Gesù stesso. Il parlare dell'uomo deve iniziare col parlare di Cristo. In Gesù si è rivelato l'uomo nella sua massima radicalità. Boff sottolinea l'importanza dell'incarnazione in quest'apertura portata da Gesù, dicendo che è „l'unità inconfondibile e immutabile, invisibile e inseparabile di Dio e dell'uomo in un solo e medesimo Gesù Cristo, rimanendo Dio sempre Dio e l'uomo radicalmente uomo” (192). Questo Gesù di straordinario buon senso, di fantasia creatrice e di originalità, è stato „aperto a tutti, non discriminava nessuno ed abbracciava tutti nel suo amore illimitato e specialmente quelli che erano religiosamente e socialmente squalificati” (190).

¹² La dottrina della divinizzazione ha come punto di partenza l'incarnazione. Dio ha scelto di diventare uomo affinché l'uomo diventasse Dio è una frase molto usata dai Padri della Chiesa. L. Boff non usa esplicitamente la parola divinizzazione o santificazione, ma dal suo modo di parlare dell'incarnazione di Gesù e del rapporto Dio – uomo si può trarre questa conclusione.

Il fatto che non aveva pregiudizi, che amava gli nemici, che era liberale di fronte alle leggi e proponeva in contraccambio di queste la legge dell'amore l'hanno portato alla morte in croce. La sua morte in croce è il massimo abbassamento, vuol dire farsi vuoto, cioè creare uno „spazio interiore per essere colmato dalla realtà dell'altro” (191). Da questo atteggiamento di Gesù possiamo apprendere anche noi. Lui incarnandosi ha preso ha assunto totalmente l'umanità, tranne il peccato. Con la sua apertura verso il mondo ha dato all'uomo la possibilità di agire come ha fatto Lui stesso. Gesù, fu un essere per gli altri ed arrivò per questo motivo a morire in croce. Ora, l'esistenza dell'uomo ha senso (cfr. 191-199) avendo l'agire di Gesù come esempio. Il vivere dell'uomo deve essere un vivere con, un vivere con l'altro, un vivere con un *tu*. Quanto l'uomo fa questo, tanto più matura e diventa uomo, quanto più sta al servizio del prossimo, tanto più diventa *io*. Questo Dio che si fa piccolo, che chiede amore e apertura deve stare alla base del nostro agire.

Adesso, partendo da questo stretto legame tra cristologia e antropologia, l'autore sostiene che ci deve essere un primato dell'elemento antropologico su quello ecclesiologico. Gesù è venuto per gli uomini, per la loro salvezza, per la loro liberazione, è dunque ciò che sta al centro nel modo di fare cristologia di questo autore è *l'uomo*, e non tanto la Chiesa. Nei popoli sud – americani, secondo Boff c'è un' accentuato scetticismo teologico (cfr. 48). Anzi, il fatto che la Chiesa ha portato modelli dall'Europa ha danneggiato l'immagine più adatta della Chiesa, impedendo „dalla radice ogni tentativo sano di creare una incarnazione nuova

della Chiesa fuori dei quadri tradizionali ereditati dalla comprensione greco – romana del mondo” (48). Per questo motivo a partire dall'antropologia si possono costituire elementi nuovi per l'agire cristiano.

Il terzo punto che vorrei rilevare è definizione del concilio di Calcedonia. Ora, riguardo a questa definizione sono sorte tante interpretazioni abbastanza interessanti, ed anche contrarie tra di loro¹³. Secondo Boff, l'intenzione del concilio è soteriologica (cfr. 185), perché Gesù è venuto per noi, per la nostra liberazione e la nostra salvezza. L'autore lascia le porte aperte, ed invita i teologi alla speculazione riguardo al modo in cui

¹³ La definizione del concilio di Calcedonia è trattata in tanti trattati cristologici. Si sono prese varie posizioni riguardo a questa definizione. Così, per esempio, G. O'Collins nel suo libro *Gesù oggi*, ispirandosi dal teologo K. Rahner dice che questa definizione non significa qualcosa di cui aggrapparsi nei momenti di difficoltà, perché questa definizione deve essere presa come *inizio*, e non come termine; come mezzo, e non come fine, come apertura, e non come chiusura (cfr. 255). Certo, anche O'Collins rileva alcune limitazioni di questa definizione, però sottolinea che è importante anche il nostro approccio alla definizione data a Calcedonia. Non tutti i teologi, però, hanno interpretato in quest'ottica la definizione di Calcedonia. Così, il teologo olandese, P. Schoonenberg si chiedeva se non fosse il caso di abbandonare il modello di Calcedonia. Secondo lui, la professione delle due nature in una persona si rivela incapace di salvaguardare l'unità di Cristo, perché ponendo l'umanità di Cristo, la sua divinità perde autonomia. In questo modo la parola ὑπόστασις da una parte risolve lo scisma e dall'altra crea nuove scismi, ancor oggi non risolte.

avviene l'unità delle due nature. Dice, nello stesso tempo, che il concilio non ha affrontato questo problema. Il limite di questa definizione sta nel fatto che il concilio di Calcedonia non tiene conto dell'evoluzione di Gesù raccontata dai vangeli, né si accorge dalle trasformazioni avvenute con la risurrezione. Un altro rischio che corre questa definizione (cfr. 188) è quello di mettere sullo stesso piano Dio e l'uomo, il Creatore con la creatura. Comunque riguardo a questo problema si deve tener conto anche dei vari significati di questi termini nelle diverse epoche della storia.

III. Una valutazione teologica sul valore cristologico del libro

Il punto di partenza di questo modello di cristologia è costituito dal problema del Gesù storico¹⁴. Come gli altri teologi della teologia della liberazione¹⁵, Boff espone la sua concezione cristologica partendo dalla situazione dei poveri e degli oppressi dei popoli sud – americani. Adesso, passo a rilevare qualche vantaggio e svantaggi di questo saggio cristologico.

Uno dei vantaggi di questo libro è che l'autore *parte dal suo contesto*, dalla sua realtà. Risponde alla domanda di Gesù fatta agli apostoli nel contesto della professione di fede di Pietro, insieme al suo popolo. Partire dalla realtà è una cosa che tocca e coinvolge tutti. Scrivere un libro cristologico, iniziando dalla vita sociale, fa parte degli tutti gli esseri umani, non solo quelli latino-americani. Anche

nel resto del mondo c'è un tipo di oppressione, anche se a volte da altri punti di vista, e dunque fare cristologia a partire dal sociale, dai problemi quotidiani degli uomini andrebbe bene in qualsiasi parte del mondo. La salvezza riguarda me, personalmente, in quanto faccio parte di una società, e non si tratta solamente della salvezza spirituale, ma anche di un altro tipo di salvezza, di una liberazione che possa essere afferrata e attuata in questo mondo. Per poter realizzarsi questo tutti i cristiani devono agire in questo senso. L'autore annuncia la liberazione portata da Gesù Cristo in tutta la sua integralità, propone soluzione per una vita migliore e per una cristologia (cfr. 47-51) nel contesto sud – americano.

Un altro punto forte che sorge dal primo è che l'autore propone una cristologia *operativa, pratica, della sequela di Cristo*. Il cristiano con il suo agire deve prolungare e promuovere la totale liberazione portata da Gesù Cristo.

Uno dei rischi che corre questo libro e la teologia della liberazione in genere è nei momenti in cui vengono adottati vari *ideologismi marxisti*. Alcuni marxisti, dunque, leggono ed interpretano il vangelo con lo scopo di cercare una vita sociale fraterna. Per loro conta solo il vangelo, senza credere in Gesù Cristo. Per loro, Gesù non è il Figlio di Dio e perciò resta in piedi solamente il politico ed il sociale e la figura di Cristo è quella di un rivoluzionario perdendo di vista la sua missione salvifica.

Un altro aspetto meno convincente si trova nel quinto capitolo del libro, dove Gesù è descritto come qualcuno di *straordinario buon senso e sana ragione*, di una *fantasia creatrice* e di una particolare *originalità*. L'autore dice in che cosa consistono questi aspetti della persona di

¹⁴ Nel campo della teologia protestante, la preoccupazione per il Gesù storico ebbe inizio con A. Käsemann.

¹⁵ J. Sobrino è un altro noto esponente della teologia della liberazione. Anche lui sviluppa questa cristologia collegata al suo contesto.

Gesù. Dalla descrizione di questi aspetti (cfr. 81-98) si nota una contraddizione dei significati di questi aspetti. Con la sua fantasia creatrice, per esempio, sconcerta quelli che li stanno intorno, capovolge il quadro sociale e religioso (cfr. 91) e questo si oppone al suo buon senso che significa avere la parola giusta ed il comportamento adatto in ogni situazione, saper il momento in cui tacere e il momento in cui parlare (cfr. 82). Praticamente la fantasia creatrice in questo caso è l'opposto del buon senso. Colui che legge questo libro si può giustamente chiedere cosa voleva dire l'autore con queste descrizioni. Insomma, è difficile mettere insieme o conciliare queste caratteristiche di Gesù con alcuni momenti della sua vita, soprattutto quelli della sua passione.

Un altro aspetto che potrebbe sollevare qualche problema è quello del modo in cui l'autore descrive il regno di Dio. Parlare del regno di Dio non è una

cosa facile. L'autore espone il suo punto di vista sulla realtà futura del regno di Dio, però credo che ogni cristiano ha il diritto di vedere diversamente il regno di Dio. Così, per esempio, l'autore afferma che il regno di Dio sarà questo mondo (cfr. 80), però totalmente rinnovato. Credo che sia lecito che un altro cristiano lo veda diversamente, e questo non vuol dire che solamente uno abbia ragione e l'altro abbia torto.

Credo che il regno di Dio non può essere fissato, oppure descritto con molta precisione perché è molto più grande delle nostre descrizioni, dei nostri pensieri e delle nostre parole, e dunque i cristiani possono usare espressioni ed metafore diverse per parlare di questa inesauribile realtà.

Vasile TRIFOI

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKÜRZUNGEN

1Cor	Epistola întâi către corinteni
1In	Epistola întâi a lui Ioan
1Re	Il primo libro dei Re
1Pt	Epistola întâi a lui Petru
1Tes	Epistola întâi către tesaloniceni
1Tm	Prima lettera a Timoteo
2Cor	Epistola a doua către corinteni
2Re	Il secondo libro dei Re
2Pt	Epistola a doua a lui Petru
2Tes	Epistola a doua către tesaloniceni
AAS	Acta Apostolicae Sedis
Aletheia	Aletheia, Revue de formation philosophique, théologique et spirituelle de l'Ecole Saint Jean
At	Atti degli apostoli
AT	Antico Testamento
CA	Constituțiile apostolice
CC	Civiltà cattolica
CBC	Catehismul Bisericii catolice
COD	Concilium oecumenicorum decreta
Col	Epistola către coloseni
CSCO.SS	Corpus scriptorum christianorum orientalium scriptores syri

CTI	Comisia teologică internațională
DA	Didascalia apostolorum
Deut	Deuteronom
Dn	Daniel
Dt	Le livre du Deutéronome
EB	Etude biblique
Ef	Epistola către efeseni
EV	Enchiridion Vaticanum
Ebr	Lettera agli ebrei
Es	Libro di esodo
Evr	Epistola către evrei
Ex	Exod
Ez	Ezechil
Fac	Facere
Fil	Epistola către filipeni
Fp Ap	Faptele apostolilor
Gal	Epistola către galateni
Gdc	Giudici
Gen	Geneză
Ger	Geremia
Gn	La Genèse
Gv	

	Il vangelo di Giovanni
Iac	Epistola lui Iacob
Ier	Ieremia
Il Regno-documenti	Il Regno-documenti. Quindicinale di atualità e documenti
In	Evanghelia după Ioan
Iov	Cartea lui Iov
Is	Isaia
JACE	Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband
Jn	Évangile selon Jean
La Civiltà cattolica	La Civiltà cattolica, rivista dei gesuiti italiani
La documentation catholique	La documentation catholique. Vie et actualité de l'Église, textes et documents
La nuova Europa	La nuova Europa, revistă de cultură, artă, literatură, sociologie religioasă etc., Seriate
La società	La società. Rivista scientifica della Fondazione G. Toniolo, Verona
LG	Vatican II, Lumen gentium
Lc	Evanghelia după Luca
Limes	Limes, rivista italiana di geopolitica
Lv	Levitico
Mc	Evanghelia după Marcu
MD	La Maison-Dieu
MSR	Mélanges de science religieuse
Mt	Evanghelia după Matei
NT	Noul Testament

OCA	Orientalia christiana analecta
OCP	Orientalia christiana periodica
OP	Ordo predicatori
Os	Osea
PISO	Pontificium Institutum studiorum orientalium
PL	Patrologia latina
Ps	Psalmi
Rom	Epistola către romani
Rm	Lettera ai romani
Sal	Salmi
Sap	Sapienza
SC	Sources chrétiennes
Sf.	sfânt, sfântă, sfinți, sfinte
SChr	Sources chrétiennes
SSAC	Sussidi allo studio delle antichità cristiane
STh	Toma d'Aquino, Summa theologiae
ThDNT	Theological Dictionary of the New Testament
Tim	Epistola către Timotei
Tit	Epistola către Tit
TUGAL	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur
VT	Vechiul Testament