

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA

2

Editorial Office: 3400 CLUJ-NAPOCA, Gh. Bilașcu no.24, ♦ Tel. 405300; int. 167

SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - SOMARIO - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

- I. BRĂZDĂU, Problemi interrituali in materia matrimoniale: impedimenti e forma canonica. Differenze tra CCEO e CIC • Probleme interrituale privind normele matrimoniale. Diferențe și aspecte canonice între CCEO și CIC 3
- C. DÂRLE, Botezul în dialogul teologic catolic-ortodox • Le baptême dans le dialogue théologique catholique-orthodoxe 25
- LIGIA MAN, Spiritul Sfânt în Evanghelia Sfântului Luca • L'Ésprit Saint dans l'Évangile de Saint Luc..... 67
- I.V. MUNTEAN, Koinonia dei Cristiani • Comuniunea creștinilor 81

STUDIA HISTORICA

- O.H. POP, Prima revoluție de la Blaj (1842) • La prima rivoluzione di Blaj..... 91
- C. CRĂCIUN, Din activitatea "Operei Pontificale pentru propagarea credinței" în Bihor • De l'activité de "l'Oeuvre Pontificale pour la propagation de la foi" dans le département de Bihor..... 99

STUDIA THEOLOGICA

PROBLEMI INTERRITUALI IN MATERIA MATRIMONIALE: IMPEDIMENTI E FORMA CANONICA. DIFFERENZE TRA CCEO E CIC

IOSIF BRĂZDĂU

REZUMAT. Probleme interrituale privind normele matrimoniale. Diferențe și aspecte canonice între CCEO și CIC. Diferite canoane ale Codex Iuris Canonici și Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium coincid chiar dacă există alte principii care prescriu o deplină fidelitate orientală, normativele privind căsătoria aparțin materiei supra sau inter-rituală?

Astfel se explică diferențele asemănări și diferențe cu privire la căsătorie confruntând cele două coduri, motiv pentru care este necesară cunoașterea lor întrucât pot influența asupra validității sacramentului căsătoriei.

În acest studiu sunt prezentate canoanele care sunt diferite, în ceea ce privește căsătoria, indicând în același timp problemele specifice ale Bisericii Mitropolitane Române Unită cu Roma, Greco-Catolică.

Come uno dei principi direttivi per la revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale (CCEO) era «per quanto riguarda gli elementi comuni del Codice Orientale con quello per la Chiesa Occidentale, soprattutto nelle materie sopra o interrituali e nella terminologia, è sommamente auspicabile che si prendano misure atte ad uno scambio efficace dei testi giuridici relativi».

Numerosi canoni del Codex Iuris Canonici (CIC) e del CCEO sono sovrapponibili anche se ci sono altri principi che prescrivono una piena fedeltà all'Oriente, la normativa riguardante il matrimonio rientra tra le materie sopra o interrituali. Così si spiega le grandi somiglianze e differenze riguardo il matrimonio confrontando i due codici e per quale motivo debbono essere conosciuti, perché la loro rilevanza può influire sulla stessa validità del matrimonio.

Come metodo di lavoro, in quanto il diritto matrimoniale è un grande insieme di norme che regolano il matrimonio sotto ogni aspetto, dalla preparazione al matrimonio alla sua celebrazione e alla sua dissoluzione, studierò i canoni che presentano delle diversità, riguardo il tema, accennando nello stesso tempo le problematiche specifiche nella Chiesa Metropolitana romana-bizantina sui iuris.

Nel 1983 il 25 gennaio, il Romano Pontefice promulgò il nuovo Codex Iuris Canonici, con la Costituzione apostolica *Sacre disciplinae leges* sostituendo il Codex Iuris Canonici del 1917, sottolineando la piena corrispondenza alla natura della Chiesa, proposta dal magistero e dalla dottrina ecclesiologica del Concilio Vaticano II (Cfr. le Costituzioni *Lumen Gentium* e *Gaudium et spes*).

Lo stesso legislatore con la Costituzione apostolica *Sacri canones* del 18 ottobre 1990 promulgò il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*¹ alla pari con quello latino; il Supremo Legislatore dichiarò che il CCEO insieme al CIC e alla Costituzione apostolica *Pastor Bonus*² formano l'unico *Corpus Iuris Canonici* della Chiesa cattolica³.

La novità riportata da ambedue codici, rispetto alla precedente disciplina matrimoniale, è contenuta nei canoni 780 § 1 del CCEO e 1059 del CIC, a norma del quale sono soggetti alle leggi matrimoniali meramente ecclesiastiche solo i cattolici, totalmente diverso dalla legislazione precedente quale regolava il matrimonio di tutti i battezzati, siano cattolici che non cattolici, ritenuti come soggetti anche al diritto della Chiesa cattolica⁴. Per gli acattolici battezzati la Commissione per la revisione del Codice Orientale dalla semplice affermazione che alle leggi meramente ecclesiastiche sono tenuti solo i cattolici (can. 1490 CCEO = can. 11 CIC), ha ritenuto necessario di stabilire alcune norme sull'applicazione della legge, rispettando il principio ecumenico del Concilio Vaticano II, che ha dichiarato «che le Chiese orientali hanno il diritto di regolarsi secondo la propria disciplina» (UR 16, fonte del can. 780). Il can. 1490 introducendo il nuovo principio ecclesiologico, che sostituisce il principio sotierologico esistente nella precedente legislazione, trova nel can. 780 un immediata applicazione⁵.

I canoni 780 §2 e 781 (CCEO) sono norme regolatrici di conflitto interconfessionale e interreligioso che prescrivono quale tra due leggi in collisione debba essere applicata. Il Codice orientale per risolvere tali conflitti rinvia al diritto matrimoniale cui sono soggetti i battezzati non cattolici, ma per quali l'applicazione del diritto proprio riguarda solo gli impedimenti di diritto ecclesiastico. Questa norma in materia matrimoniale è allo scopo di qualificare la validità del matrimonio e non semplicemente la giuridicità matrimoniale in quanto il matrimonio è regolato dal diritto umano.

Il can. 781 è di una importanza pratica, non solo teoretica, nel caso dei cristiani non cattolici divorziati (si deve distinguere tra ortodossi e protestanti per la loro ecclesialità e sacramentalità alla luce del decreto UR 19) che vogliono celebrare un nuovo matrimonio con una parte cattolica.

Per quanto concerne il matrimonio la Chiesa si è trovata in una situazione del tutto particolare, caratterizzata di un grande sviluppo a livello giuridico, attraverso la costruzione di un regime giuridico ecclesiastico dominato dalla famiglia piuttosto che dal matrimonio.

Nella chiesa cattolica occidentale i momenti decisivi dell'evoluzione teologica - giuridica sono piuttosto tardi: nel XII secolo il valore sacramentale del matrimonio divenne dottrina comune e si accentua la competenza ecclesiastica in

¹ Cf. AAS 82 (1990).

² Cf. AAS 80 (1988).

³ Cf. "L'Osservatore Romano", 27 ottobre 1990, p. 6.

⁴ Cf. *Craebrae allate*, can. 5: "Baptizatorum matrimonium regitur iure non solum divino, sed etiam canonico, salva competentia civilis potestatis circa mere civiles eiusdem matrimonii effectus".

⁵ Cf. *Nuntia* 5, 1977, p. 52-62.

materia matrimoniale; nel XV secolo al Concilio di Firenze, il decreto con gli Armeni formalizza i tre buona del matrimonio (prole, fede, indissolubilità); dopo il XVI secolo con l'applicazione più rigida del decreto tridentino Tametsi, si impone la forma canonica come condizione di validità per il matrimonio di tutti i battezzati per quale motivo il matrimonio religioso diventa distinto e superiore a quello civile, rivendicando la competenza dei giudici ecclesiastici. Il Codice del 1917 rappresenta il punto di massimo sviluppo del processo storico di giuridicizzazione del rapporto matrimoniale.

Nella nuova legislazione attuale rispetto a quella precedente (M.P. Crebrae Allate) possiamo rilevare il numero ridotto dei canoni sugli impedimenti; la scomparsa distinzione tra impedimenti dirimenti e impedimenti proibenti come anche la distinzione tra impedimenti di grado maggiore e impedimenti di grado minore⁶ che riguardava la facoltà di dispensare, come anche la semplificazione di alcuni canoni.

Confrontando i due codici (CCEO e CIC) in materia matrimoniale possiamo dedurre esistenza dei canoni nuovi, identici o simili, diversi o anche contrari o del tutto diversi..

Per evitare delle possibile confusioni, tra i due codici: orientale e latino, per determinare l'efficacia, l'ambito di applicazione e la forza giuridica di ciascun codice riguardo i destinatari analizzando il primo canone di entrambi i codici:

<p>Can. 1 - I canoni di questo Codice riguardano tutte e sole le Chiese orientali cattoliche, a meno che, per quanto riguarda le relazioni con la Chiesa latina, non sia espressamente stabilito diversamente.</p>	<p>Can. 1 - I canoni di questo Codice riguardano la sola Chiesa latina.</p>
--	---

Il CCEO riconosce una certa interdipendenza con la Chiesa latina⁷ mentre il CIC afferma in modo assoluto soltanto la Chiesa latina, ciò che non significa di essere considerato come complemento giuridico del CIC. Esistono nel CCEO dei canoni nei quali la Chiesa latina viene espressamente nominata e altri in cui non sia espressamente nominata in quanto essa viene inclusa come Chiesa sui iuris⁸. A causa di questa nell'interpretazione delle leggi si deve ricorrere alla mens legislatoris (can. 1499 CCEO e can. 17 CIC) in quanto le leggi che determinano la condizione giuridica delle persone devono essere rispettate da qualsiasi superiore ecclesiastico orientale o latino⁹.

⁶ Cf. CA, can. 31.

⁷ Cf. M. Brogi, *Il nuovo Codice orientale e la Chiesa latina*, in *Antonianum* 66, 1991, p. 35-61.

⁸ AAS 85 (1993), 81.

⁹ Cf. M. Brogi, *Il nuovo Codice orientale e la Chiesa latina*, in *Antonianum* 66, 1991, p. 55.

In quanto riguarda la natura del matrimonio, la nozione di "contratto" utilizzata nella precedente legislazione¹⁰ è stata cambiata con quella di "foedus" sulla proposta dei Padri conciliari orientali adottata anche dal Concilio Vaticano II (Cf. GS 48).

<p>Can. 776 - §1. Il patto matrimoniale, fondato dal Creatore e strutturato di sue leggi, mediante il quale l'uomo e la donna stabiliscono tra loro, con irrevocabile consenso personale, il consorzio dell'intera vita, per sua indole naturale è ordinato al bene dei coniugi e alla generazione ed educazione dei figli.</p> <p>§2. Per istituzione di Cristo il matrimonio valido tra battezzati è, per il fatto stesso, un sacramento con il quale i coniugi sono uniti da Dio a immagine dell'unione indefettibile di Cristo con la Chiesa e sono quasi consacrati e irrobustiti dalla grazia sacramentale.</p> <p>§3. Le proprietà essenziali del matrimonio sono l'unità e l'indissolubilità che, nel matrimonio tra battezzati, conseguono una speciale stabilità in ragione del sacramento.</p>	<p>Can. 1055 - § 1. Il patto matrimoniale con cui l'uomo e la donna stabiliscono tra loro la comunità di tutta la vita, per sua natura ordinata al bene dei coniugi e alla procreazione e educazione della prole, tra i battezzati è stato elevato da Cristo Signore alla dignità di sacramento.</p> <p>§ 2. Pertanto tra i battezzati non può sussistere un valido contratto matrimoniale, che non sia per ciò stesso sacramento.</p>
---	--

Il CIC del 1983 usa frequentemente la parola "contractus" (cf. can. 1057 §2), anche se nel primo paragrafo usa la parola "patto" (foedus), e anche l'espressione "matrimonium contrahere" (cf. cann. 1058, 1073, 1089, 1094, 1098...).

Il CCEO applicando le direttive della PCCICOR usa il termine foedus in quanto è più affine con quello di "alleanza" nel senso biblico.¹¹

Come il matrimonio è una relazione interpersonale e di fecondità, di amore e di procreazione, sparisce in questo modo il dualismo di Agostino (essere compagni e procreazione) a quale motivo il consenso non è un atto puntuale ma è l'espressione di una relazione in quanto esprime e realizza il dono reciproco durante tutta la vita coniugale (consortium totius vitae). Il concetto di patto riesce a

¹⁰ Cf. CA, can. 1: " § 1. Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos. § 2. Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum."; *CIC* 1917, can. 1012.

¹¹ *Nuntia* 10, 1980, p. 12: «Loco vocum "contractus matrimonialis", "matrimonium contrahere", "matrimonio assistere", alias voces, in toto schemate ponuntur, quae vocabolo biblico "foedus" necnon Orientalium de matrimonio sacramento conceptionibus magis respondent ut sunt "matrimonium inire" vel "celebrare", "matrimonium benedicere».

mettere in luce ugualmente la dimensione religiosa del matrimonio e l'immagine dell'unione Cristo - Chiesa. E' difficile capire perché il CIC del 1983 introduce il concetto di matrimonio - contratto nel can. 1055 §2 e 1097 ed in altri dove si preferisce la teoria contrattuale con i suoi concetti di validità, di nullità, di indissolubilità e fedeltà¹² che ci porta a capire il matrimonio come un oggetto statico determinato in partenza; da dove i diritti e doveri poi sono separati dalla comunione di vita e amore per costituire l'oggetto di un rapporto giuridico (CIC can. 1095). Contrariamente al Vaticano II il nuovo Codice vede nell'indissolubilità una proprietà del contratto.

S.C. de Prop. Fide, instr. (ad Ep. Graeco-Rumen.), a. 1858.

<p>Can. 790 - §1. L'impedimento dirimente rende la persona inabile a celebrare validamente il matrimonio. §2. L'impedimento, anche se sussiste da una sola delle due parti, rende tuttavia invalido il matrimonio.</p>	<p>Can. 1073 - L'impedimento dirimente rende la persona inabile a contrarre validamente il matrimonio.</p>
--	--

L'impedimento dirimente è nel caso in cui compaiano circostanze particolari o situazioni per quali una norma (Cfr. can. 1495 CCEO) proibisce espressamente la celebrazione del matrimonio.

Dal paragrafo secondo del can. 790 scaturisce la bilateralità specifica del consenso matrimoniale, principio esistente nel codice precedente latino (can. 1036 §3 del CIC del 1917) ma non accolto nel nuovo codice latino, perché ritenuto «ovvio e non operante in diritto»¹³, principio che non può essere considerato ovvio e non operante in diritto in quanto tra le stesse Chiese orientali o tra queste e la Chiesa latina può esistere una differenza di legislazione e di impedimenti.

Durante i lavori, dopo lo schema del 1980¹⁴ del codice orientale è stato discusso un testo che esplicita questo problema¹⁵ e per quale motivo il gruppo di studio ha lasciato il testo così come era nella precedente disciplina matrimoniale orientale (CA, can. 26 §2¹⁶).

Infine, il merito della codificazione moderna fu di aver affermato una netta distinzione fra il concetto di consenso, della sua forma e dei suoi requisiti da una

¹² Cf. M.T. Nadeau, *Le mariage*, Québec 1991.

¹³ Cf. *Communicationes* 9, 1977, p. 135.

¹⁴ Cf. *Nuntia* 25, 1986, p. 63. Nello schema del 1980, il can. 125 §2, corrispondente all'attuale can. 790 §2 era espresso così: «*impedimentum, quamvis ex alterutra parte se habet, alteram partem etiam afficit cum iisdem iuridicis effectibus, nisi aliud iure expresse caveatur*»; contro questo canone furono fatte delle osservazioni nelle riunioni del 1982, come: "Che il matrimonio sia invalido o illecito, sebbene l'impedimento sia da una parte soltanto, è vero. ma non è vero che l'impedimento di una parte *afficiat* anche l'altra parte *cum iisdem iuridicis effectibus*" per tornare alla fine al testo del can. 26 § 3 del CA.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Pius XII, M.P. *Crebrae allatae sunt*, 22 feb. 1949, can. 26 § 2: *Impedimentum dirimens et graviter prohibet matrimonium, et impedit quominus valide contrahatur.*

parte, e gli impedimenti o l'idoneità giuridica o naturale dei contraenti dall'altra, che attualmente il CIC e CCEO mantengono l'uso del termine unicamente nel senso stretto, da estendersi nello stesso tempo anche agli impedimenti per il ricevimento dell'ordine sacro (cann. 762 - 768 CCEO) o per l'ammissione alla postulazione (cann. 961; 963 §1 CCEO).

<p>Can. 795 - §1. Il Gerarca del luogo può dispensare i fedeli cristiani suoi sudditi dovunque dimorino, nonché tutti gli altri fedeli cristiani ascritti alla propria Chiesa sui iuris e attualmente dimoranti entro i confini del territorio dell'eparchia, dagli impedimenti di diritto ecclesiastico, a eccezione dei seguenti: 1° di ordine sacro; 2° di voto pubblico perpetuo di castità emesso in un istituto religioso, a meno che non si tratti di congregazioni di diritto eparchiale; 3° di coniugicidio. §2. La dispensa da questi impedimenti è riservata alla Sede Apostolica; il Patriarca però può dispensare dagli impedimenti di coniugicidio e di voto pubblico perpetuo di castità emesso in congregazioni di qualsiasi condizione giuridica. §3. Non si dà mai dispensa dall'impedimento di consanguineità in linea retta, oppure in secondo grado della linea collaterale.</p>	<p>Can. 1078 - § 1. L'Ordinario del luogo può dispensare i propri sudditi, dovunque dimorino, e quanti vivono attualmente nel suo territorio, da tutti gli impedimenti di diritto ecclesiastico, eccetto quelli la cui dispensa è riservata alla Sede Apostolica. § 2. Gli impedimenti la cui dispensa è riservata alla Sede Apostolica, sono: 1° l'impedimento proveniente dai sacri ordini o dal voto pubblico perpetuo di castità emesso in un istituto religioso di diritto pontificio; 2° l'impedimento di crimine, di cui al can. 1090. § 3. Mai si dà dispensa dall'impedimento di consanguineità nella linea retta o nel secondo grado della linea collaterale.</p>
--	---

Con la nuova legislazione canonica basata sul principio conciliare del decentramento si nota un ampliamento del potere di dispensare, in confronto con la precedente legislazione, sia ai gerarchi del luogo, sia ai patriarchi che supera le loro facoltà attribuita agli Ordinari del luogo con il Moto Proprio di Paolo VI De Episcoporum muneribus del 15 giugno 1966 e ai Gerarchi del luogo con il Moto Proprio di Paolo VI Episcopalis potestatis del 2 maggio 1967¹⁷.

Con la nuova legislazione (cann. 795 CCEO e 1078 CIC) la dispensa riservata alla Sede Apostolica esiste soltanto per i tre impedimenti: l'ordine sacro, il voto pubblico perpetuo emesso in un istituto religioso di diritto pontificio e il caso di coniugicidio. L'ampliamento della facoltà di dispensare risulta anche dallo primo Schema canonum de cultu divino et praesertim de sacramentis del 1980, dove il

¹⁷ AAS 59 (1967) p. 385 - 390.

can. 133 §2 - 4 corrispondente del can. 795 §§1,2 del CCEO¹⁸, riservava alla Sede Apostolica e al Patriarca la dispensa dai otto impedimenti, che dopo minuziose e disparate osservazioni il gruppo di studio ha deciso che le riserve della dispensa siano ridotte al minimo, omettendo in questo caso il paragrafo 4.

Il primo paragrafo del can. 795 mantenendo il principio del (EP), secondo il quale il Gerarca del luogo può dispensare da tutti gli impedimenti di diritto ecclesiastico eccetto quelli riservati al Patriarca e alla Sede Apostolica.

Con il secondo paragrafo del can. 795 si è equilibrato la differenza tra la competenza del Patriarca e i Gerarchi del luogo. In questo modo si può dedurre che dei tre impedimenti riservati alla Sede Apostolica uno solo è rimasto esclusivamente riservato: l'ordine sacro, mentre gli altri sono di competenza del Patriarca¹⁹ e dei Gerarchi del luogo²⁰.

Dallo stesso paragrafo, secondo, risulta che anche l'impedimento di coniugicidio può essere dispensato dal Patriarca come, ugualmente, dell'impedimento del voto pubblico perpetuo, se è emesso in una congregazione religiosa di qualsiasi condizione giuridica, e anche dal Gerarca del luogo se è di diritto eparchiale; mentre in un monastero sui iuris (can. 492 §2), o in un ordine religioso (can. 549 §2) la dispensa è riservata esclusivamente alla Sede Apostolica.

Analizzando i cann. 78 §2, 794 §2 e 790 §2 si può osservare la riduzione della potestà del Patriarca in quanto segue:

Can. 78 §2. La potestà del Patriarca può essere esercitata validamente soltanto entro i confini del territorio della Chiesa patriarcale, a meno che non consti diversamente dalla natura della cosa, oppure dal diritto comune o particolare approvato dal Romano Pontefice.

Da questo secondo paragrafo del can. 78, si osserva da una parte che il Patriarca ha la potestà personale anche fuori territorio in quanto è specificato: "a meno che non consti diversamente dalla natura della cosa" ciò che è valido anche per la dispensa di alcuni impedimenti matrimoniali (cf. can. 795 §2; can. 829 §3), ma d'altra parte in quanto manca il riferimento al territorio, nel senso restrittivo o estensivo, si deve considerare che la norma vale solo dentro il territorio (Cf. can. 78 §2).

Sono i poteri patriarcali fuori dal territorio delle proprie Chiese a portata del diritto comune come per esempio: can. 86 §2 (ordinare e intronizzare i vescovi e Metropoliti costituiti fuori territorio); can. 148 §1 (ius vigilantiae sui propri fedeli); can. 829 §3 (benedire i matrimoni dei fedeli - anche se una sola parte - della propria Chiesa).²¹

Can. 794 §2. Se si tratta del Gerarca del luogo che esercita la sua potestà entro i confini del territorio della Chiesa patriarcale, il Patriarca può aggiungere a tale divieto la clausola dirimente; in tutti gli altri casi però solo la Sede Apostolica.

¹⁸ Cf. *Nuntia* 10, 1980, p. 44.

¹⁹ Secondo il can. 152 le dispense riservate al Patriarca sono ugualmente riservate anche all'Arcivescovo Maggiore.

²⁰ I Gerarchi del luogo (can. 984 §2.) sono competenti di dispensare dagli impedimenti secondo i cann. 795 - 799.

²¹ Cf. *Nuntia* 29, 1989, p. 29 - 30.

Can. 790 §2. L'impedimento, anche se sussiste da una sola delle due parti, rende tuttavia invalido il matrimonio.

Analizzati insieme il secondo paragrafo di ambedue canoni si osserva che la potestà del Patriarca è possibile soltanto "entro i confini del territorio" (cf. can. 794 §2) per aggiungere la clausola dirimente, da dove risulta che anche dal paragrafo secondo del can. 790 la potestà del Patriarca, in un modo indiretto, è restrittiva in quanto "...se sussiste da una sola parte..." il Patriarca non può aggiungere la clausola dirimente a uno impedimento se l'altra parte si trova fuori i confini del territorio della Chiesa patriarcale come nell'altro tipo di dispensa per gli ordini sacri (Cf. can. 767 §2).

Nei casi straordinari: pericolo di morte e nel caso della scoperta di un impedimento dirimente nel momento della celebrazione del matrimonio, la facoltà di dispensare si è estesa ai Gerarchi del luogo e ai sacerdoti che nella nuova legislazione da un ampio spazio all'usufruire della potestà straordinaria che è totalmente diversa dalla precedente legislazione (cf. can. 33 CA)²² che fu introdotto anche nello schema del 1980²³ e poi eliminata la clausola "ad consulendum conscientiae et, si casus ferat, legitimationi prolis" dal gruppo di studio del gennaio 1982²⁴.

Secondo il can. 796 §1 CCEO (1079 §1 CIC) il Gerarca del luogo (l'Ordinario del luogo) può dispensare tutti fedeli cristiani presenti entro i confini del territorio dalla forma di celebrazione e dagli impedimenti di diritto ecclesiastico a eccezione dell'impedimento dell'ordine sacro; e se non è possibile avvicinare il Gerarca del luogo della stessa potestà godono i Gerarchi e sacerdoti secondo il paragrafo secondo dello stesso canone.

Dal primo paragrafo, anche se non è specificato in modo diretto si può dedurre che il Gerarca del luogo (cf. can. 984 §2 - il Patriarca, l'Arcivescovo maggiore, il Metropolita, quando presiedono una Chiesa sui iuris e altri), nel pericolo di morte, può dispensare dall'ordine sacro del diaconato, facoltà che si estende anche per il confessore soltanto se si tratta di impedimenti occulti per il foro interno.

Nel caso che si scopre un impedimento quando tutto è preparato per la celebrazione del matrimonio e non si è ottenuta la dispensa dall'autorità competente o quando l'impedimento si scopre successivamente (caso perplesso) hanno la facoltà di dispensare dagli impedimenti eccetto: l'ordine sacro, voto pubblico perpetuo emesso in un istituto religioso, i Gerarchi del luogo e se il caso è occulto anche il parroco o un altro sacerdote cattolico che ha la facoltà di benedire

²² CA, can. 33: Urgente mortis periculi, locorum Hierarchae, ad consulendum conscientiae et, si casus ferat, legitimationi prolis, possunt tum a forma in matrimonii celebratione servanda, tum ab omnibus et singulis impedimentis iuris ecclesiastici, sive publicis sive occultis, etiam multiplicibus, exceptis impedimentis provenientius ex sacro presbyteratus ordine et ex affinitate de qua in can. 68, §1, in linea recta, consumato matrimonio, dispensare proprios subditos ubique commorantes et omnes in proprio territorio actu degentes, remoto scandalo, et si dispensatio concedatur ab impedimento disparitatis cultus aut mixtae religionis, praestitis consuetis cautionibus.

²³ Cf. *Nuntia* 15, 1982, p. 66, can. 134 §1.

²⁴ *Ibidem*.

il matrimonio (cf. can. 832 §2), e il confessore per l'impedimento occulto nel foro interno fuori o dentro l'atto sacramentale della confessione (cf. can. 797).

Notiamo che in questi casi non si può dispensare dalla forma canonica, dai voti pubblici da parte degli Gerarchi o altri ministri sacri se il caso non è occulto.

Syn. prov. Alba-Iulien. et Fogarasien. Rumenorum, a. 1872, tit. V, cap. VIII, II, 5), e); a. 1882, tit. IV, sect. I, cap. VI.: "dispensatione impedimenti canonici ab auctoritate ecclesiastica, si impedimentum canonicum revera subversetur."

Nel sistema degli impedimenti in specie il CCEO segue in grande parte il CIC per evitare delle interpretazioni divergenti, pure conservando alcuni impedimenti specifici alle tradizioni orientali genuine²⁵, conforme nello stesso tempo al Concilio Vaticano II (cf. OE 5,6; UR 16...), non dimenticando che la promulgazione di ambedue i codici è stata fatta dallo stesso Legislatore. A causa di questi motivi tratterò soltanto dell'impedimento di affinità e della parentela spirituale.

<p>Can. 809 - §1. L'affinità dirime il matrimonio in qualunque grado della linea retta e nel secondo grado della linea collaterale. §2. L'impedimento di affinità non si moltiplica.</p>	<p>Can. 1092 - L'affinità nella linea retta rende nullo il matrimonio in qualunque grado.</p>
--	---

L'affinità sorge da un matrimonio valido e sussiste tra l'uno o l'altro dei coniugi ed i consanguinei dell'altro (cf. can. 919 §1) cioè è un vincolo di parentela. Da questa nozione risulta che l'affinità non sorge dal rapporto carnale o partecipazione del sangue di qualche persona ma da un rapporto giuridico di matrimonio valido, anche se non consumato, e non cessa con lo scioglimento valido del matrimonio né con la morte di uno dei coniugi.

A differenza della precedente legislazione (CA can. 68) con l'introduzione del attuale canone sono stati sorpresi gli impedimenti dell'affinità ex digenia "che sorge da un matrimonio valido, e sussiste tra i consanguinei del marito e consanguinei della moglie, e viceversa"²⁶ et ex trigenia cioè "che sorge da due matrimoni validi, e sussiste tra il marito e coloro che sono affini ex digenia della moglie da un altro matrimonio, e viceversa"²⁷.

Il computo per l'affinità si fa nelle linee e gradi come per la consanguineità (cf. can. 919 §2).

L'impedimento di affinità si è mantenuto per gli orientali dai primi secoli continuamente nelle loro tradizioni (can. 2 di Neocesarea²⁸; cann. 23, 78, 87 di san Basilio²⁹; can. 54 del Trullano³⁰).

²⁵ *Idem* 28, 1989, p. 109.

²⁶ D. Salachas, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto....*, p. 127.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Fonti*, I, 2,76.

²⁹ *Fonti*, II, 125. 153. 160 - 161.

³⁰ Cf. D. Salachas, *La normativa del Concilio Trullano*, p. 96 - 97.

Rispettando la tradizione il CCEO ha mantenuto l'impedimento di affinità in linea collaterale, anche se con la riduzione dal quarto (cf. CA can. 67 §1) al secondo grado mentre il CIC ha sorpreso l'impedimento nella linea collaterale mantenendo come impedimento soltanto l'affinità in linea retta per il motivo che il matrimonio tra affini può essere considerato una soluzione migliore per la prole nata da un precedente matrimonio³¹.

Syn. prov. Alba-Iulien. et Fogarasien. Rumenorum, a. 1872, tit. V, cap. VIII, l, m; a. 1882, tit. IV, sect. I, § 17: "Affinitas classis primae dirimit matrimonium usque ad septimum gradum inclusive, scilicet inter virum et consanguineos mulieris; et viceversa inter uxorem et consanguineos viri.

Affinitas classis secundae, scilicet inter consanguineos viri et consanguineos mulieris, ubi viget, nec auferi potest, dirimit matrimonium usque ad gradum septimum; ita tamen ut confusione nominum haud interveniente, tum in septimo, tum in sexto gradu impedimentum dirimens minime constituat.

Affinitas ex copula illicita dirimit matrimonium usque ad quartum gradum inclusive".

<p>Can. 811 - §1. Dal battesimo sorge, tra il padrino e il battezzato e i suoi genitori, una parentela spirituale che dirime il matrimonio.</p>	<p>_____</p>
<p>§2. Se si ripete il battesimo sotto condizione, la parentela spirituale non sorge, a meno che per la seconda volta non sia stato ammesso lo stesso padrino.</p>	

La parentela spirituale, sorge da antichissimo uso delle Chiese orientale (can. 684 §1) tra il battezzando e i suoi genitori e il padrino. Da questa parentela il padrino ha il compito di aiutare il battezzato di condurre una vita cristiana (cf. cann. 684 §2 CCEO; e 872 CIC) a quale motivo devono essere rispettate le condizioni richieste (cf. cann. 685 CCEO e 874 CIC).

L'impedimento di parentela spirituale risale formalmente a Giustiniano³², e al Concilio Trullano del 691, can. 53. Questo impedimento sorge anche nella Chiesa di occidente nel secolo VII³³.

Teologicamente questo impedimento ha come radice biblica Gv. 3. 5 - 6 con una più larga parentela, che fu ridotta dalla precedente legislazione alla sola parentele tra il battezzato e i suoi padrini e genitori (cf. can. 1079 CIC/ 1917 e CA can. 70)³⁴.

³¹ Cf. *Communicationes* 9, 1977, p. 368, can. 292.

³² Giustiniano L. 26. c. de nuptiis, v. 4.

³³ Cf. Sinodo di Roma nel 721.

³⁴ CIC/1917 can. 1079: " Ea tantum spiritualis cognatio matrimonium irritat, de qua in can. 768"; CA can. 70: "§1. Ea spiritualis cognatio matrimonium dirimit de qua in §2; §2. 1°Ex baptismo spirituales cognationem contrahit patrinus cum baptizato eiusque parentibus; 2°Si iteretur baptismus sub condicione, cognatione m spirituales patrinus non contrahit, nisi iterum idem adhibitus sit".

Dopo alcune discussioni pro e contro questo impedimento la nuova legislazione orientale l'ha mantenuto così come era nel CA, can. 70³⁵, ciò che non ha fatto il nuovo codice latino.

A norma del can. 691 CCEO e del can. 876 CIC (differenza: dichiarazione - giuramento) si ha la validità giuridica del battesimo; nel caso di dubbio, quando il battesimo viene ripetuto sotto condizione, a meno che la seconda volta non sia stato ammesso lo stesso padrino la parentela spirituale non sorge l'impedimento (cf. can. 811 §2).

Nel caso dei matrimoni misti, tra un fedele orientale e un fedele latino, riguardo alla parentela spirituale per celebrare validamente il matrimonio a norma del can. 790 §2 CCEO (CIC/1917, can. 1036 §3) si richiede la dispensa per la parte orientale, che può essere concessa sia dal Gerarca del luogo o dal Ordinario del luogo, in quanto impedimento è di diritto ecclesiastico (cf. can. 795).

Syn. prov. Alba-Iulien. et Fogarasien. Rumenorum, a. 1872, tit. V, cap. VIII, l, d); a. 1882, tit. IV, sect. I, § 5,b: "Ex eodem consensus defectu invalidum est matrimonium vi physica contractum, quando nempe aliquis verberibus aut gravibus corporis afflictionibus ab iis, quorum, potestati obnoxius est, at paestandum consensum adigatur; vel quando aliquis moraliter, idest comminatione mali alicuius externi relative gravis, iniusti, certi ac inevitabilis, quod virum etiam alias constantem et cordatum terrere possit, ad ineundum coniugium compelatur. Attamen vi metuque initum matrimonium, convalidatum censetur quamprimum pars, quae violentiae iniustae suberat, libertate plene recuperata, et matrimonii invaliditate cognita, verbo, factove assensum suppleverit. Idem dicendum de matrimonio contracto errore, vel simulato consensu".

Il diritto attuale orientale (can. 826) rende nullo il matrimonio celebrato sotto condizione in quanto esiste una totale incompatibilità tra ogni tipo di condizione (futura, presente, passata) e consenso matrimoniale ciò che il diritto latino stabilisce in un altro modo accettando il matrimonio sotto condizione, presente o passata, ma non futura (cf. can. 1102 §1 CIC).

<p>Can. 826 - Il matrimonio sotto condizione non può essere celebrato validamente.</p>	<p>Can. 1102 - § 1. Non si può contrarre validamente il matrimonio sotto condizione futura. § 2. Il matrimonio celebrato sotto condizione passata o presente è valido o no, a seconda che esista o no il presupposto della condizione. § 3. Tuttavia non si può porre lecitamente la condizione di cui al § 2, se non con la licenza scritta dell'Ordinario del luogo.</p>
--	--

³⁵Nuntia 15, 1982, p. 72-73, can. 147.

Nel diritto precedente latino (cf. can. 1092, *CIC/1917*³⁶) erano stabilite diverse condizioni future necessarie o impossibili, contro la sostanza del matrimonio, lecite sospendenti per la validità del matrimonio, da dove risultava che nel caso di una condizione futura lecita il matrimonio è sospeso fino alla verifica della condizione ciò che fa che il matrimonio non esistesse nella sua essenza istituzionale, motivo per quale nel nuovo diritto (can. 1102, *CIC*) sono proibite sotto pena di nullità l'apposizione di ogni condizione di futuro in quanto il consenso matrimoniale è invalido indipendentemente dalla verifica della condizione.

Riguardo alle condizioni presenti o passate, il secondo paragrafo del can. 1102 *CIC* conferma la normativa precedente con la novità che una condizione per essere lecita dovrà avere il permesso scritto dell'Ordinario del luogo (can. 1102 §3 *CIC*).

Per gli orientali nella celebrazione del matrimonio sacramentale l'atto costitutivo non deve essere posto sotto condizione (cf. CA, can. 83), anche se per alcuni il divieto avrebbe valore irritante che porterebbe alla nullità del matrimonio. Da sottolineare il dibattito nella revisione del can. 83 CA³⁷, nella PCCICOR, che hanno ritenuto del tutto legittimo che l'apposizione di ogni tipo di condizione comporta ipso facto la nullità del matrimonio.

Per poter affrontare il problema del matrimonio sotto condizione tra una parte latina e l'altra orientale si devono distinguere le norme che regolano la forma di celebrazione e le norme che regolano le condizioni richieste alle persone per poter contrarre validamente il matrimonio. Come la forma di celebrazione, in quanto atto unico e indivisibile, non può essere regolato da due legislazioni diverse, soltanto sulla normativa delle condizioni che sono regolate dal diritto proprio si potrà risolvere il problema: il can. 826 per gli orientali e can. 1102 per i latini, secondo quale parte celebra il matrimonio³⁸, ciò che sarebbe contrario al can. 790 §2 del CCEO secondo il quale «l'impedimento, anche se sussiste da una sola delle parti, rende tuttavia invalido il matrimonio»³⁹, e contrario al can. 826 in quanto la parte orientale non può accettare un matrimonio sotto condizione.

Per la celebrazione del matrimonio fra parte cattolica e parte acattolica (un problema frequente) il CCEO seguendo il principio di riconoscere alle Chiese acattoliche il diritto di reggersi secondo le proprie discipline (cf. *UR* 16) e la libertà religiosa (cf. *DH* 4) elaborò il paragrafo secondo del can. 780, specifico del CCEO: «Il matrimonio tra una parte cattolica e una parte battezzata acattolica, salvo restando il diritto divino, è regolato anche:

³⁶ *CIC/1917*, can. 1092: "Conditio semel apposita et non revocata:

1.° Si sit de futuro necessaria vel impossibilis vel turpis, sed non contra matrimonii substantiam, pro non adiecta habeatur;

2.° Si de futuro contra matrimonii substantiam, il lud reddit invalidum;

3.° Si de futuro licita, valorem matrimonii suspen dit;

4.° Si de praeterito vel de praesenti, matrimonium erit validum vel non, prout id quod conditioni subest, existit vel non."

³⁷ Cf. *Nuntia* 6, 1978, p. 34 - 41; 10, 1980, p.14.

³⁸ Cf. J. Prader, *La legislazione matrimoniale latina e orientale*, p. 44.

³⁹ Cf. D. Salachas, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico...*, p. 177.

1° dal diritto proprio della Chiesa o della Comunità ecclesiale alla quale la parte acattolica appartiene, se questa Comunità ha un proprio diritto matrimoniale;
 2° dal diritto al quale è tenuta la parte acattolica, se la Comunità ecclesiale alla quale appartiene è priva di un diritto matrimoniale proprio».

Syn. prov. Alba-lulien. et Fogarasien. Rumenorum, a. 1872, tit. V, cap. VIII, l, d); a. 1882, tit. IV, sect. I, § 5,b.

La nuova legislazione canonica, sia orientale che latina, riconoscono la validità del matrimonio soltanto se la celebrazione è fatta davanti: al Gerarca del luogo o del parroco del luogo o un sacerdote delegato per i fedeli orientali; o davanti all'Ordinario del luogo o parroco del luogo o a un assistente delegato (sacerdote o diacono, o anche laico) per i latini. Nello stesso tempo è richiesta, per la forma ordinaria, la presenza di due testimoni.

<p>Can. 828 - §1. Sono validi soltanto i matrimoni che si celebrano con rito sacro alla presenza del Gerarca del luogo o del parroco del luogo o di un sacerdote al quale, dall'uno o dall'altro, è stata conferita la facoltà di benedire il matrimonio, e almeno di due testimoni, secondo tuttavia le prescrizioni dei canoni che seguono, e salve le eccezioni di cui nei cann. 832 e 834, §2.</p> <p>§2. Questo rito si ritiene sacro con l'intervento stesso del sacerdote che assiste e benedice.</p>	<p>Can. 1108 - § 1. Sono validi soltanto i matrimoni che si contraggono alla presenza dell'Ordinario del luogo o del parroco o del sacerdote oppure diacono delegato da uno di essi che sono assistenti, nonché alla presenza di due testimoni, conformemente, tuttavia, alle norme stabilite nei canoni seguenti, e salve le eccezioni di cui ai cann. 144, 1112, § 1, 1116 e 1127, §§ 2-3.</p> <p>§ 2. Si intende assistente al matrimonio soltanto colui che, di persona, chiede la manifestazione del consenso dei contraenti e la riceve in nome della Chiesa.</p>
--	---

Confermando la norma precedente⁴⁰ il CCEO mantiene come elemento principale per l'efficacia giuridica del matrimonio il rito sacro, mancante nel CIC, che consiste nella benedizione nuziale riservata soltanto al sacerdote, quale interviene con il suo sacerdozio ministeriale a invocare il Dio Padre per inviare lo Spirito Santo per benedire il matrimonio (ottenendo la grazia speciale) secondo la visione pneumatologica sacramentale del matrimonio in quanto per mezzo dei sacramenti la Chiesa comunica sotto i segni visibili i misteri di Cristo per santificare gli uomini in virtù dello Spirito Santo (cf. can. 667 CCEO; can. 840 CIC).

⁴⁰ CA, can. 85: "§1. Ea tantum matrimonia valida sunt quae contrahuntur rito sacro, coram parochio, vel loci Hierarcha, vel sacerdote, cui ab alterutro facta sit facultas matrimonio assistendi et duobus saltem testibus, secundum tamen praescripta canonum qui sequuntur, et salvis exceptionibus de quibus in can. 89, 90".

§2. Sacer censetur ritus, ad effectum de quo i §1, ipso interventu sacerdotis adsistentis ac benedicens."

Il CIC del 1983 introduce la novità «oppure diacono» nel primo paragrafo del can. 1108 basandosi sull'insegnamento del Concilio Vaticano II: «E' ufficio del Diacono, conforme gli sarà stato assegnato dalla competente autorità,..., in nome della Chiesa assistere e benedire il matrimonio,...» (cf. LG 29); la novità in quanto dal concilio di Trento (1545 - 1563) quando si è decretata la dottrina e la prassi della forma canonica con il decreto Tametsi del 11 nov. 1563, poi il decreto di Pio X *Ne temere*, del 2 agosto 1907, come anche il CIC del 1917, can. 1094 non parlano della presenza del diacono come assistente nel chiedere la manifestazione del consenso e di riceverlo in nome della Chiesa (cf. can. 1108 §2)⁴¹.

Dallo stesso, can. 828, risulta che i soggetti giuridici sono: il presbitero (Gerarca del luogo, il parroco del luogo o il sacerdote a quale è stata conferita la facoltà di benedire), i due nubendi e la divinità; e come elementi costitutivi della forma canonica ordinaria per la validità: rito sacro, presenza del ministro competente e almeno due testimoni.

Syn. prov. Alba-Iulien. et Fogarasien. Rumenorum, a. 1882, tit. IV, sect. I, § § 23 - 25:

§ 23. Ad matrimonium licite ineundum requiritur, ut nupturientes in faciem Ecclesiae per parochum proprium aut alium sacerdotem de ipsius parochi seu Ordinarii licentia, duobus vel tribus testibus praesentibus coniungantur; quapropter alteri Sacerdoti non licet coniunctionem peragere, nisi eidem ab ipso parochi vel Ordinario facultas expresse sit collata.

Licentia mere praesumpta non sufficit; neque suppositio iuvat, quod petens si eam implorasset reapse obtenturus fuisset.

§ 24. Qui licentiam matrimonio adsistendi pro universitate casuum obtinuerit, eam pro singulis casibus alii sacerdoti subdelegare potest; qui autem licentiam istam pro singulari casu acceperit, iure subdelegandi caret, nisi expresse ius istud ipsi collatum sit.

§ 25. Proprius sponsorum parochus ille est, in cuius parochia ipsi verum, aut quasi domicilium habent.

Domicilium verum ibi locorum est, ubi quis habitationem suam figit cum intentione ibidem constanter manendi, vel ubi per maiorem anni partem habitat; ita ut peregrinari dicatur, quando ibi non commoratur.

Quasi domicilium ibi locorum, ubi quis constantem figere sedem haud quidem intendit, verum ubi quis actu moratur cum intentione ibidem permanendi per maiorem anni partem; uti sunt famuli, studiosi, officiales et cet".

Il Gerarca del luogo/Ordinario del luogo o il parroco del luogo, se ambedue le parti appartengono alla stessa chiesa, assistono validamente al matrimonio e di più anche al matrimonio dei loro non sudditi, purché almeno una delle due parti sia ascrivita alla loro chiesa.

⁴¹ Cf. D. Salachas, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico...*, p.179 - 181.

<p>Can. 829 - §1. Il Gerarca del luogo e il parroco del luogo dopo la presa di possesso canonico dell'ufficio, finché svolgono legittimamente l'ufficio, benedicono validamente un matrimonio in qualsiasi luogo entro i confini del loro territorio, sia che gli sposi siano loro sudditi, sia che non lo siano, purché almeno una delle due parti sia iscritta alla propria Chiesa sui iuris.</p> <p>§2. Il Gerarca e il parroco personale in virtù dell'ufficio benedicono validamente il matrimonio, entro i confini del proprio ambito, solamente di coloro di cui almeno uno dei due sia loro suddito.</p> <p>§3. Il Patriarca è provvisto dal diritto stesso della facoltà, osservando quanto è da osservarsi per il diritto, di benedire personalmente i matrimoni in qualsiasi parte del mondo purché almeno una delle due parti sia iscritta alla Chiesa che egli presiede.</p>	<p>Can. 1109 - L'Ordinario del luogo e il parroco, eccetto che con sentenza o decreto siano stati scomunicati o interdetti o sospesi dall'ufficio oppure dichiarati tali, in forza dell'ufficio assistono validamente, entro i confini del proprio territorio, ai matrimoni non solo dei sudditi, ma anche dei non sudditi, purché almeno uno di essi sia di rito latino.</p> <p>Can. 1110 - L'Ordinario e il parroco personale, in forza dell'ufficio assistono validamente soltanto al matrimonio di coloro di cui almeno un contraente sia suddito nell'ambito della loro giurisdizione</p>
---	--

Nel can. 1109 del CIC la clausola «purché almeno di essi sia di rito latino» è stata aggiunta, per evitare ogni dubbio circa la competenza dell'Ordinario o parroco del luogo nei territori latini dove vivono fedeli orientali, nel 03 maggio 1953 con la pubblicazione dell'interpretazione autentica circa il can. 86 del CA⁴².

I Gerarchi/Ordinari del luogo sono (cf. cann. 984 CCEO e 134 CIC): i Vescovi eparchiali/diocesani (cf. cann. 178 CCEO e 381 CIC); gli Esarchi (cf. can. 309 CCEO); gli Amministratori Apostolici (cf. cann. 234 CCEO e 371 §2 CIC); gli Abbati di Abbazia territoriale (cf. can. 370 CIC); l'Amministratore eparchiale/diocesano dell'eparchia/diocesi vacante (cf. cann. 220 CCEO e 419 CIC); i Protosincelli/Vicari Generali (cf. cann. 245 CCEO e 475 CIC); i Sincelli/Vicari Episcopali (cf. cann. 246 CCEO e 476 CIC) se è concessa la facoltà vicaria ordinaria di benedire i matrimoni.

Il parroco è un presbitero a cui è affidata una eparchia/diocesi a norma del diritto (provvisione canonica, cf. cann. 189 §1 CCEO e 382 §2 CIC) che ha anche la facoltà di benedire i matrimoni (cf. cann. 290 CCEO e 530, 4° CIC); al parroco sono equiparati, riguardo alla competenza ordinaria di benedire i matrimoni: gli amministratori parrocchiali (cf. cann. 298 CCEO e 540 §& CIC); i titolari (pastori) delle quasi - parrocchie (cf. can 516 §1 CIC).

Le facoltà di benedire i matrimoni, menzionate, sono in rapporto all'esercizio dell'ufficio che cessa con il cessare dell'ufficio (cf. cann. 297 CCEO e 538 §§1 - 3 CIC).

⁴² Cf. AAS 45 (1953) p. 313.

Nel caso di una parrocchia personale (cf. cann. 280 §1 CCEO e 518 CIC) la facoltà di benedire i matrimoni è più ristretta in quanto non abbraccia tutti i fedeli di un determinato territorio e non essendo definita dalla legge canonica come nel caso di una parrocchiale (di regola) territoriale, spetta osservarsi la competenza del parroco personale secondo il decreto di erezione (cf. cann. 280 §§ 2 - 3 CCEO e 515 §§2 - 3 CIC).

Come il primo paragrafo del can. 829 richiede per la validità di benedire il matrimonio la competenza territoriale del ordinario del luogo «entro i confini del loro territorio» per i loro sudditi o non sudditi (almeno che una delle parti sia ascritta alla propria Chiesa sui iuris) sorge il problema nei territori dove esistono delle varie comunità appartenenti a diversi riti, e specialmente per quelli che non hanno una propria Gerarchia. In base al can. 916 §4 il Gerarca proprio si deve ritenere: il Gerarca di un'altra Chiesa sui iuris, anche della Chiesa latina, salvo restando i luoghi, entro i confini del territorio della Chiesa patriarcale, dove non è eretta una eparchia o un esarcato quando il Patriarca ha gli stessi diritti e doveri del Vescovo eparchiale (cf. can. 101) o il Gerarca designato dalla Sede Apostolica o dal Patriarca col consenso della Sede Apostolica (se si tratta dei fedeli di una Chiesa patriarcale), nel caso che si tratta di parecchi fedeli di qualche Chiesa sui iuris (cf. can. 916 §5).

In questi casi ci risulta che un pastore (parroco personale di una eparchia personale) di una Chiesa sui iuris o un parroco di un'altra Chiesa sui iuris, presenti nello stesso territorio non assistono validamente a un matrimonio dei fedeli di quali nessuno appartiene alla loro Chiesa, a meno che non siano nominati parroci per i fedeli di un'altra Chiesa sui iuris, che dimorano nel loro territorio.

Applicando queste norme si può dedurre che il parroco orientale, in virtù dell'ufficio, benedice validamente il matrimonio, entro i confini del suo territorio: due fedeli, suoi parrocchiani, appartenenti ambedue alla sua Chiesa sui iuris; un fedele, suo parrocchiano, appartenente alla sua Chiesa sui iuris, con un fedele appartenente alla Chiesa latina; un fedele, non suo parrocchiano, appartenente alla sua Chiesa sui iuris, con un fedele appartenente alla Chiesa latina; due fedeli latini, se è nominato legittimamente parroco anche per i latini che dimorano nel suo territorio e non hanno il proprio parroco (ugualmente per il parroco latino); due orientali appartenenti alla sua Chiesa sui iuris, suoi sudditi o non sudditi, in un luogo di culto appartenente esclusivamente alla Chiesa latina nello stesso territorio (per la liceità) se il Gerarca non abbia espressamente rifiutato (cf. can. 831 §1, 3)⁴³.

Gli orientali, con il domicilio o quasi - domicilio nel territorio dove esiste soltanto Gerarchia latina, a norma del can. 916 §5 a tutti gli effetti giuridici sono sudditi dell'Ordinario latino e non del parroco latino del luogo, a meno che il Vescovo diocesano non gli abbia affidato la cura pastorale (cf. can. 383 §2 CIC).

Nel terzo paragrafo del can. 829 la facoltà personale del Patriarca di benedire validamente i matrimoni si estende in qualsiasi parte del mondo nel caso in cui una delle parti sia ascritta alla Chiesa patriarcale che lui la presiede, e che non può essere delegata a qualcuno (cf. can. 78 §1).

⁴³ Cf. D. Salachas, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico*, p. 196 - 198.

PROBLEMI INTERRITUALI IN MATERIA MATRIMONIALE

La facoltà di governo delegata è quella che è concessa a una persona ma non mediante un ufficio (cf. cann. 981 CCEO e 131 CIC).

<p>Can. 830 - §1. Il Gerarca del luogo e il parroco del luogo finché svolgono legittimamente l'ufficio possono conferire ai sacerdoti di qualsiasi Chiesa sui iuris, anche della Chiesa latina, la facoltà di benedire un determinato matrimonio entro i confini del loro territorio.</p> <p>§2. Ma la facoltà generale di benedire i matrimoni la può conferire solo il Gerarca del luogo, fermo restando il can. 302, §2.</p> <p>§3. Perché il conferimento della facoltà di benedire i matrimoni sia valido, deve essere conferita espressamente a sacerdoti determinati anzi, se si tratta della facoltà generale, per iscritto.</p>	<p>Can. 1111 - § 1. L'Ordinario del luogo e il parroco, fintanto che esercitano validamente l'ufficio, possono delegare a sacerdoti e diaconi la facoltà anche generale di assistere ai matrimoni entro i confini del proprio territorio.</p> <p>§ 2. Perché sia valida, la delega della facoltà di assistere ai matrimoni deve essere data espressamente a persone determinate; e se si tratta di delega speciale, deve essere data anche per un matrimonio determinato; se poi si tratta di delega generale, deve essere concessa per iscritto.</p>
<p>_____</p>	<p>Can. 1112 - § 1. Dove mancano sacerdoti e diaconi, il Vescovo diocesano, previo il voto favorevole della Conferenza Episcopale e ottenuta la facoltà dalla Santa Sede, può delegare dei laici perché assistano ai matrimoni.</p> <p>§ 2. Si scelga un laico idoneo, capace di istruire gli sposi e preparato a compiere nel debito modo la liturgia del matrimonio.</p>

Nel diritto orientale la facoltà di benedire il matrimonio è concessa soltanto a colui che è costituito nel sacro ordine del presbiterato, perché è proprio lui che celebra il sacramento come ministro della grazia. Totalmente diverso il codice latino quale considera la facoltà di assistere ai matrimoni solo come una funzione di teste qualificato o pubblico esercitata in nome della Chiesa dal ministro sacro⁴⁴.

Secondo la norma dei cann. 988 §1 CCEO e 137 §1 CIC la potestà esecutiva ordinaria può essere delegata per un solo atto oppure per una totalità di casi, a meno che non sia espressamente disposto diversamente dal diritto, norma che si applica anche nel caso della forma canonica del matrimonio. In tutte le condizioni, valide e lecite, che hanno i Gerarchi/Ordinari e i parroci del luogo si può delegare validamente e lecitamente ai sacerdoti, orientali o latini, la facoltà di benedire il matrimonio; per la validità del conferimento si richiede che la facoltà delegata deve essere conferita espressamente per i singoli casi (facoltà speciale)

⁴⁴ Cf. *Communicationes* 10, 1978, p. 88, can. 313.

e per iscritto se si tratta della facoltà generale di benedire i matrimoni (cf. cann. 830 §3 CCEO e 137 §2).

Il CIC introducendo una essenziale novità secondo la quale l'Ordinario del luogo e il parroco possono delegare la facoltà generale di assistere ai matrimoni, entro i confini del territorio, anche ai diaconi⁴⁵ ciò che non è consentito nel diritto canonico delle Chiese orientali (circa il rito sacro) crea delle difficoltà nel caso in cui un fedele orientale celebra il matrimonio con: un altro fedele orientale o un fedele ortodosso o un fedele latino, davanti a un diacono o un laico anche se legittimamente delegati dall'Ordinario latino. Alcuni canonisti, in questi casi, se il matrimonio si celebra nella Chiesa Latina sostengono di essere applicato il principio locus regit actum (anche se escludono il matrimonio celebrato davanti a un fedele laico latino), altri invece sostengono il principio ius personarum per difendere la tradizione teologica e canonica delle Chiese orientali.

Possono conferire la facoltà di benedire il matrimonio: il Gerarca/Ordinario del luogo entro i confini territoriali (sia la facoltà speciale che generale); il parroco del luogo entro i limiti territoriali sottoposti al suo potere (la facoltà speciale che la facoltà generale nel CIC, can. 1111 §1); il vicario parrocchiale, se il Gerarca o il parroco del luogo gliela conferisce (la facoltà speciale sia generale), nel caso in quale gli è stata conferita la facoltà generale la può conferire ad altri sacerdoti soltanto nei singoli casi secondo il can. 302 §2); il Patriarca nella sua eparchia e entro i confini territoriali della Chiesa patriarcale dove non è stata eretta un eparchia o un esarcato ai sacerdoti di qualsiasi Chiesa sui iuris, inclusa la Chiesa latina (la facoltà speciale che generale) secondo il can. 101, ma non può delegare la facoltà concessa a lui personalmente per i suoi fedeli ovunque nel mondo.

Secondo i cann. 988 §3 CCEO e 137 §3 CIC esiste la possibilità di suddelegare la facoltà di benedire i matrimoni quando una autorità che ha la potestà ordinaria delega la potestà esecutiva: per la totalità dei casi (generale) soltanto in singoli casi; se invece, per uno o più atti determinati soltanto se si fa una nuova delega dal delegante.

Nel can. 831 §2 orientale si raccomanda l'antica tradizione di celebrare il matrimonio davanti al parroco del futuro sposo ciò che non esclude una diversa possibilità stabilita dal diritto particolare per una giusta causa a non rendere troppo restrittiva la norma⁴⁶.

⁴⁵ Cf. LG 29; *Sacrum diaconatus ordinem*, 18 giug. 1967, n. 22, in AAS 59 (1967) p. 701.

⁴⁶ Cf. *Nuntia* 15, 1982, p. 83, can. 167 §2; 28, 1989, p. 114, can. 826 §2.

<p>Can. 831 - §1. Il Gerarca del luogo o il parroco del luogo benedicono lecitamente il matrimonio: 1° dopo essersi accertati del domicilio o quasi-domicilio o della dimora protratta per un mese, oppure, se si tratta di un girovago, dell'attuale dimora dell'uno o dell'altro dei futuri sposi nel luogo del matrimonio; 2° dopo aver avuta, se mancano queste condizioni, la licenza del Gerarca o del parroco del domicilio o del quasi-domicilio dell'una o dell'altra parte, a meno che una giusta causa non scusi; 3° nel luogo anche esclusivo di un'altra Chiesa sui iuris, a meno che il Gerarca, che esercita in quel luogo la sua potestà, non abbia espressamente rifiutato.</p> <p>§2. Il matrimonio si celebri davanti al parroco del futuro sposo, a meno che il diritto particolare non stabilisca diversamente o una giusta causa non scusi.</p>	<p>_____</p> <p>Can. 1115 - I matrimoni siano celebrati nella parrocchia in cui l'una o l'altra parte contraente ha il domicilio o il quasi-domicilio o la dimora protratta per un mese, oppure, se si tratta di girovaghi, nella parrocchia in cui dimorano attualmente; con il permesso del proprio Ordinario o del proprio parroco, il matrimonio può essere celebrato altrove.</p> <p>_____</p> <p>_____</p>
--	---

Il can. 831 §2 certamente non esclude la possibilità di scegliere la chiesa parrocchiale per la celebrazione del matrimonio, ma afferma il diritto di precedenza del parroco dello sposo, quale però può autorizzare ad *liceitatem* soltanto il parroco della sposa di benedire il matrimonio e non un altro sacerdote per il quale si richiede la delega del parroco o dello sposo o della sposa (cf. can. 830). Allo stesso modo si richiede la delega, dal Gerarca o dal parroco del luogo, anche per il parroco che celebra il matrimonio fuori dei confini del proprio territorio.

Non esistendo una norma simile nel CIC, i fedeli latini non sono tenuti a questa norma, non si può parlare di una lacuna legis perché questa norma circa la prevalenza del parroco dello sposo, che era nella legislazione precedente (cf. CIC/1917, can. 1072 §2), è stata abolita.

<p>Can. 837 - §1. Per celebrare validamente il matrimonio è necessario che le parti siano presenti simultaneamente ed esprimano il consenso vicendevolmente.</p> <p>§2. Il matrimonio non si può celebrare validamente per mezzo di un procuratore, a meno che non sia stabilito diversamente dal diritto particolare della propria Chiesa sui iuris, nel qual caso bisogna provvedere anche alle condizioni sotto le quali tale matrimonio si può celebrare.</p>	<p>Can. 1104 - § 1. Per contrarre validamente il matrimonio è necessario che i contraenti siano presenti contemporaneamente, sia di persona sia tramite procuratore.</p> <p>§ 2. Gli sposi manifestino il consenso matrimoniale con le parole; se però non possono parlare, lo facciano con segni equivalenti.</p> <p>Can. 1105 - § 1. Per celebrare validamente il matrimonio tramite procuratore si richiede:</p> <p>1° che vi sia un mandato speciale per contrarre con una persona determinata;</p> <p>2° che il procuratore sia designato dallo stesso mandante e che egli adempia di persona il suo incarico.</p> <p>§ 2. Il mandato, perché sia valido, deve essere sottoscritto dal mandante e inoltre dal parroco o dall'Ordinario del luogo in cui il mandato viene dato o da un sacerdote delegato da uno di essi, o da almeno due testimoni; oppure deve essere fatto con documento autentico a norma del diritto civile.</p> <p>§ 3. Se il mandante non sa scrivere, lo si annoti nello stesso mandato e si aggiunga un altro testimone che firmi egli pure lo scritto; diversamente il mandato è invalido.</p> <p>§ 4. Se il mandante, prima che il procuratore contraiga in suo nome, revoca il mandato o cade in pazzia, il matrimonio è invalido, anche se lo ignoravano sia il procuratore sia l'altra parte contraente.</p>
---	--

Nella celebrazione valida del matrimonio per la manifestazione del consenso si richiede anzitutto la presenza delle parti simultaneamente. Per la presenza si intende la presenza personale (fisica) ciò che esige che la donazione e accettazione reciproca del consenso avvengano simultaneamente (cf. cann. 837 §1 CCEO e 1104 CIC). La differenza tra le due legislazioni, orientale e latina, consti nel fatto che nel modo ordinario e normale per il Codice orientale il matrimonio (modo di manifestazione del consenso) tramite il procuratore non si può celebrare validamente a meno che il diritto particolare non la provveda, ma in questo caso dovrebbe provvedere anche le condizioni sotto le quali tale matrimonio si può celebrare; ciò che la legislazione ecclesiastica latina accetta anche la possibilità di esprimere il consenso matrimoniale attraverso la procura.

Il CCEO non ha seguito la legislazione precedente (CA, cann. 79-82) né il CIC anche se il can. 837 §2 aggiunge la clausola «a meno che non sia stabilito diversamente dal diritto particolare della propria Chiesa sui iuris» perché la norma non sia troppo restrittiva, rimanendo intanto come principio comune che il matrimonio per procura non si può celebrare validamente.

Durante i lavori della PCCICOR, il *Coetus de expansione observationum*, riguardo la facoltà del Gerarca de luogo di permettere il matrimonio per procura nei singoli casi (cf. CA, can. 80 §1) ha rimesso questa facoltà al diritto particolare (autorità legislativa)⁴⁷.

Le condizioni che si dovrebbero provvedere nel caso di un diritto particolare di una Chiesa sui iuris che accettasi il matrimonio per procura, potrebbero essere quelle descritte nel can. 1105 del CIC.

Anche in questo caso tra i vari canonisti si possono trovare opinioni a favore del matrimonio per procura, basandosi sul fatto che l'esclusione si giustificerebbe con difficoltà in quanto costituirebbe una limitazione inammissibile dell'esercizio del diritto a contrarre matrimonio; e opinioni contrarie in quanto il matrimonio per procura non doveva figurare nel CCEO, salvo restando il diritto di ricorso alla Sede Apostolica nei singoli casi e per gravissima causa.

Syn. prov. Alba-Iulien. et Fogarasien. Rumenorum, a. 1872, tit. V, cap. VIII "Causa": "Causa efficiens matrimonii est mutuus et voluntarius coniugum consensus de praesenti legitimo modo expressus".

I problemi tra i due codici, in quanto riguarda il matrimonio, nascono dalla interpretazione teologica di questo sacramento, e specialmente dal fatto che nella Chiesa latina la celebrazione è rimasta ferma sulla forma di celebrazione puramente giuridica, non obbligatoria per la validità o liceità; diversamente o contrariamente per le Chiese orientali dove la celebrazione liturgica, la benedizione sacerdotale rappresentano la condizione necessaria per la validità del matrimonio, dove non si riconosce la distinzione tra il matrimonio contratto e matrimonio sacramento, che si ispira dalla concezione biblica di patto matrimoniale che non deve essere posto sotto condizione; anche la Chiesa romana, nel secondo Concilio Provinciale (1882) sostiene che le condizioni contro la sostanza del matrimonio hanno per effetto la nullità, mentre le condizioni del futuro si considerano non apposte⁴⁸.

Possiamo inoltre ritenere la stabilità di alcuni canoni fondamentali, come per esempio 834 §2 CCEO e 1127 §1 CIC, riguardo esclusivamente la forma canonica di celebrazione del matrimonio.

Rimane delicato il problema del matrimonio fra i divorziati e nel caso dei matrimoni misti, dove il CCEO pare di essere più adatto per conservare l'integrità della fede per aiutare che i figli siano educati nella Chiesa Cattolica, promovendo un ecumenismo per il reciproco rispetto della libertà e dei principi fondamentali della fede.

⁴⁷ Cf. *Nuntia* 28, 1989, p. 117, can. 831 §2.

⁴⁸ Cf. *Acta et Decreta Concilii Provincialis Ecclesiae Graeco-Catholicae Alba-Julienensis*, Anni 1882, Blaj 1886, p. 105.

Bibliografia

1. *Codex iuris Ecclesiarum Orientalium*, in *EV*, 12, 1990.
2. *Codex iuris Ecclesiarum Orientalium-Fontium annotatione auctus*, Vatican 1995.
3. Pius XII, M.P. *Craebrae allate sunt*, 22 feb. 1949.
4. De Clerq, *Histoire des Conciles*, IX, *Conciles des orientaux catholiques - de 1850 a 1949*, Paris 1952.
5. D. Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Bologna 1993.
6. *Idem*, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*, Bologna 1994.
7. *Idem*, *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*, Roma, Bologna 1991.
8. *Idem*, *Matrimonio e divorzio del diritto canonico-orientale, Spunti e riflessioni*, in "Nicolaus" 1/1973, 1.
9. J. Prader, *Il matrimonio in Oriente e Occidente*, Roma 1992.
10. R. F. Esposito, *Decreto sulle Chiese Orientali-testo e commento*, Roma 1966.
11. *Concilium Provinciale Primum-provinciae ecclesiasticae graeco-catholicae Alba-luliensis et Fogarasiensis, celebratum anno 1872*, Blasiu 1882.
12. *Acta et decreta Concilii provinciae ecclesiasticae graeco-catholicae Alba-luliensis et Fogarasiensis, anno domini 1882*, Blasiu 1882.
13. *Concilium Prvinciae Tertium-provinciae ecclesiasticae graeco-catholicae, Alba-luliensis et Fogarasiensis, celebratum anno 1900*, Blaj 1906.
14. Decretele Conciliului prim și al doilea-ale provinciei bisericești greco-catolice de Alba-lulia și Făgăraș, Blaj 1927.
15. I. Bălan, *Fontes iuris canonicae ecclesiae rumenae*, Vatican 1932.
16. M.I. Moldovanu, *Acte Sinodali ale Biserecei romane de Alba-lulia și Făgărașiu*, Blasiu 1869.
17. I. Gent, *Administratia Bisericească*, Oradea Mare 1912.
18. V. Chirvaiu, *Drept Bisericesc*, III, *Dreptul matrimonial*, Oradea 1933.
19. N. Flueraș, *Tratat moral-pastoral despre uzul Sacramentelor*, Oradea 1932.

BOTEZUL ÎN DIALOGUL TEOLOGIC CATOLIC-ORTODOX

CORNEL DÂRLE

RESUMÉ. *Le baptême dans le dialogue théologique catholique-orthodoxe.* L'article prend comme point de départ le texte du Document de la Commission Mixte Catholique-Orthodoxe pour le dialogue théologique - «Foi, sacrements et l'unité de l'Église» (Bari, Italie, 1987). Il commence, comme une somme des prémisses, par une esquisse sommaire du contexte théologique (1^{ère} partie de l'article) - spécialement ce de la réflexion sacramentaire et ecclésiologique - dans laquelle ce dialogue se déroule. On a considéré utile de mentionner ce contexte en vue d'une évaluation objective des résultats consignés dans le Document, ainsi-dit du Bari. Ces résultats sont commentés tant en ce que concernent les points convergents (2.1) et en ces qu'ont provoqué des observations et réticences de parte orthodoxe (2.2), quant en ces qu'ont été passé sous silence, spécialement la réciproquement reconnaissance du Baptême. Sur ce dernier problème, se concentre la 3^{ème} partie de l'article, toujours en essayant d'évaluer les perspectives de solution.

Al doilea document elaborat de Comisia mixtă internațională pentru dialogul teologic catolic-ortodox, cu numele «Credință, Sacramente și unitate a Bisericii» (Bari, 16 iunie 1987)¹ abordează tema sacramentelor inițierii creștine.

Deja în timpul lucrărilor preliminare pentru constituirea Comisiei mixte, cu ocazia vizitei delegației romane avându-l în frunte pe cardinalul J. Willebrands, la Fanar (30 noiembrie 1977), Patriarhul ecumenic Dimitrios I vedea în realitatea sacramentală a celor doua Biserici baza pentru raporturile lor², subliniind faptul că se dețin aceleași Taine într-o diversitate de forme precum și întreg tezaurul credinței³ în privința lor.

Tema sacramentelor a fost considerată de către Comisia pregătitoare a dialogului, ca fiind primul subiect de abordat împreună, iar după primul document comun, elaborat în sesiunea plenară din 1982 la Munchen - «Taina Bisericii și a Euharistiei în lumina tainei Preasfintei Treimi» - la sfârșitul aceleiași sesiuni s-a decis titlul pentru cea de a treia întâlnire plenară (Creta, 1984): «Credință,

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

² <Cette réalité sacramentelle dont nous vivons est la base des rapports solides qui s'établissent entre nos Églises>; citat în *Irénikon* 51, 1978, p. 95.

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

Sacramente și unitate a Bisericii». Însă la un acord asupra acestei teme nu s-a putut ajunge decât după trei întâlniri plene (Creta 1984, Bari 1986, Bari 1987), ultimele două fiind considerate ca doua faze ale unei aceleiași sesiuni plene. Drumul destul de frământat al documentului ne face să presupunem atât importanța sa în contextul dialogului, cât și deficiențele sale, sau mai degrabă punctele trecute sub tăcere.

Înainte de a aborda conținutul acestui document, nu ar fi lipsit de importanță să punctăm unele din aspectele care au facilitat inițierea acestui dialog teologic. Nu ne referim aici la acel <dialog al carității>, care a precedat și practic trebuie să-l însoțească pe cel teologic, indispensabil în dispărarea resentimentelor și prejudecăților acumulate pe parcursul a peste cinci secole de <tăcere> teologică (de la Conciliul din Florența - 1439 - nu s-a mai înregistrat în istoria celor două Biserici un număr atât de mare de teologi antrenați într-o muncă comună).

1. De la reînnoirea teologică la dialogul ecumenic asupra Sfintelor Taine

Ultimul secol a fost pentru teologie în general, inclusiv cea sacramentală, o perioadă de reînnoire atât în Occident cât și în Orient, reînnoire ce pornea și de la dorința de aprofundare a propriilor tradiții în vederea unei mai bune exprimări în împrejurările actuale. Faptul, în mod natural, nu putea să nu ducă și la <redescoperirea> elementelor comune, iar cu aceasta la dialogul ecumenic.

1.1. Reînnoirea teologiei sacramentale catolice

O serie de factori de natură eclesială, teologică și culturală au început să conveargă în jurul anilor '20 ai acestui secol, către o reînnoire a teologiei sacramentale catolice, care în mod substanțial rămăsese fixată în reflecțiile propuse de Conciliul din Trento și într-o linie manualistică ce făcea o lectură reductivă a textelor tomiste⁴.

Ca puncte majore de reînnoire pe care le oferă acești diverși factori, se pot enumera⁵:

- din partea mișcării liturgice: deplasarea orizontului reflecției de la exigența reformei liturgice și a riturilor, la o viziune asupra sacramentelor orientată tot mai mult spre aspectul lor eclesiologic;

- din partea teologiei: discuțiile anilor '30 în jurul teologiei sau doctrinei *misteriilor* a adus în atenție conceptul de *mister*, care nu mai era văzut în termeni de adevăr, ci în cei ai unei realități ce privește raportul Dumnezeu-om și care își are punctul focal în Hristos;

⁴ Un rezumat al teologiei tridentine și post-tridentine îl face E. Ruffini în *Sacramentaria*, în *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1991⁶, p. 1336-1338.

⁵ Cf. C. Simioni, *Chiesa-Sacramento. Analisi di una categoria conciliare in prospettiva ecumenica*, Dissertatio ad Doctoratum, Pontificium Atheneum Anthonianum, Roma 1994, p. 40 ș.u.: <si tratta di fattori che emergono nell'analisi di vari documenti, sia in ambito cattolico che in quello ecumenico. Là dove questi sono disattesi, vi è il rischio di ritornare ad una lettura sacramentaria di carattere strumentale>.

- din partea cercetării istorice: s-a pus în evidență că datoria teologiei nu se limitează la a fi o știință a dogmelor, ci trebuie să precizeze planul și economia datelor revelate;

- din partea simbolicii contemporane: noul mod de a înțelege simbolul, nu în termeni instrumentali, ci relaționali.

În mod contemporan cu noile reflecții asupra sacramentelor, s-au derulat cele asupra Bisericii, reflecții care deși au parcurs căi diferite, s-au întâlnit în conceptul de Biserică-sacrament. O astfel de întâlnire nu a fost totuși unanimă, ci mai degrabă un punct de unitate în gândirea unor autori individuali, cu sublinieri diverse⁶.

Conciliul Vatican II asumând teologia care concepe Biserica ca un sacrament - *cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum* (LG 1) - o descrie ca derivând această sacramentalitate a sa din sacramentalitatea lui Hristos, care devine deci, cheia interpretativă a oricărei forme de realizare istorică a planului dumnezeiesc mântuitor⁷.

Semnează C. Simioni⁸ că acest Conciliu nu tratează despre chestiunea sacramentală decât în referință la binomul Biserică-sacrament, iar acesta, în Constituția dogmatică despre Biserică (Lumen Gentium), apare în contextul acelei teologii care citește sacramentalitatea pornind de la recuperarea semnificației biblice și patristice a conceptului de mister și a învățaturii sale în optica economiei mântuitoare; drept pentru care acest concept, consideră el⁹, a marcat începutul unei reelaborări a noțiunii de sacrament, chiar dacă aceasta nu apare încă în mod clar.

Aspecte în mod particular importante din perspectiva ecumenică, ce derivă din noțiunea Biserică-sacrament sunt pe de o parte, raportul dintre sacramentalitatea Bisericii și cea a sacramentelor propriu-zise, iar pe de altă parte, chestiunea: care din cele două sacramentalități constituie fundamentul celeilalte¹⁰, observând același autor că în cadrul liniei care face să derive sacramentele din sacramentalitatea Bisericii, se remarcă o focalizare a atenției de la raportul Biserică-sacrament spre raportul Biserică-Euharistie¹¹.

Acest raport este una din temele frecvente, chiar dacă nu în mod unanim împărtășite, și în cadrul reflecției teologice ortodoxe ale ultimelor decenii și care a condus reflecția asupra Sfințelor Taine în cadrul celei eclesiologice.

1.2. Sfintele Taine în contextul noii eclesiologii ortodoxe¹²

⁶ *Ibidem*, p. 42.

⁷ Cf. E. Ruffini, *art. cit.*, p. 1343.

⁸ C. Simioni, *op. cit.*, p. 60.

⁹ *Ibidem.*, p. 149 ș.u.

¹⁰ *Ibidem.*, p. 200.

¹¹ *Ibidem.*, p. 204.

¹² O sinteză a istoriei teologiei sacramentale ortodoxe se poate găsi în lucrarea lui R. Hotz, *Los sacramentos in nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Salamanca 1986 (traducere din l. germana de B. Girbau după *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, seria Ökumenische Theologie, 2, Benziger Verlag, Zurich-Köln 1979), p. 131-259 și îndeosebi p. 215-259 pentru conținutul acestui punct 1.2.

Pare să fi fost primul congres al teologilor ortodocși, ținut la Atena în 1936, cel care a marcat în mod explicit un punct de cotitură în teologia ortodoxă cu abandonarea formulărilor împrumutate, mai ales în domeniul teologie. Sfintelor Taine din teologia scolastică latină. Tema congresului a fost eclesiologia, care se regăsea în preocupările unor teologi ruși încă de la jumătatea secolului al XIX-lea.

Ideile eclesiologice ale lui Alexis S. Homiakov¹³ (1804-1860) - în particular așa-numita doctrină a *sobornost*-ului - începuseră să se impună mai întâi printre teologii ruși reuniți după 1918 în cadrul Institutului Ortodox <Saint Serge> din Paris mai ales datorită formei reflecției, care în multe aspecte făcea trimitere la tradițiile în mod genuin orientale, înrădăcinate în structura gândirii neo-platonice. Homiakov, în timp ce pe de o parte punea în discuție autoritatea <cărților simbolice>, pe de altă parte, trasa calea pentru o considerare a Sfintelor Taine în intimă legătură cu cea asupra Bisericii.

Congresul sus-menționat, pe lângă faptul de a fi pus în relief eclesiologia *sobornost*-ului a lui Homiakov, și-a făcut proprie și cererea noului curent *slavofil*, respectiv eliminarea din teologia ortodoxă a influențelor catolice și protestante. Menționăm doar câteva nume ale unor teologi care au avut un rol important în formularea noilor reflecții: G. Florovsky (†1979), Serghei N. Bulgakov (1871-1944), Nicolas N. Afanasieff (1893-1966).

Acesta din urmă, ca urmare a preocupărilor sale pe tema primatului, elaborează o eclesiologie a cărei idee centrală se poate rezuma astfel: Biserica primară, cu timpul, asumând structura imperiului, s-a îndepărtat de la tipul original al unei *eclesiologii euharistice*, pentru a se transforma într-o Biserică care a asumat o *eclesiologie universală*. Dacă ideile sale eclesiologice au suscitât nu puține discuții chiar între teologi ortodocși, fiind criticate de unii (de ex. P.N. Trembelas, D. Stăniloae) sau reluate de alții (J. Meyendorff, A. Schmemmann și O. Clement), în schimb modul în care concepea *Tainele*, a constituit un stimul pentru ulterioare clarificări și aprofundări¹⁴: în eclesiologia sa euharistică, Biserica este identificată în reuniunea euharistică, iar Euharistia nu mai este *Taina centrală în Biserică*, precum o descria Bulgakov, ci *Taina Bisericii*, *Taina* care conține în sine toate *tainele*. De aceea *Taina Euharistică* nu poate fi așezată pur și simplu ca una între celelalte Taine, cum o făceau manualele oficiale.

Pe o poziție conciliantă între diferite tendințe se situează P. Evdokimov (1901-1970) care, în explicațiile sale asupra Sfintelor Taine, adoptă elemente din <teologia clasică academică>, din S.N. Bulgakov și din N.N. Afanasieff, iar în ce privește eclesiologia, încearcă să integreze aspectul hristologic și cel pneumatologic într-o viziune trinitară. În plus față de alții, care insistau

¹³ Principalele sale scrieri, *Tserkov'odna* (Unitatea Bisericii) și *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, apăruseră postum și în străinătate, în Rusia fiind la acea dată sub cenzură ecleziastică.

¹⁴ Cf. R. Hotz. *op. cit.*, p. 246-251.

asupra realității invizibile a tainei Bisericii, Evdokimov încearcă să evite pericolul unei oarecare devalorizări a structurii instituționale a Bisericii, vorbind despre o natură teandrică a sa, fapt care prezintă o corespondență și în Sfintele Taine.

Idei asemănătoare se regăsesc la V. Lossky (1903-1958), pentru care Biserica, în esența sa, este o icoană a Preasfintei Treimi, ea reprezintă în același timp unitatea de natură și diversitate a persoanelor. Pe de altă parte, lucrarea răscumpărătoare a Fiului lui Dumnezeu se aplică firii noastre, în timp ce lucrarea îndumnezeitoare a Spiritului se îndreaptă către noi ca persoane, acțiuni inseparabile, aparținând unei unice economii mântuitoare.

În concluzia lui R. Hotz, cu orientarea către spiritualitatea platonizantă a Părinților greci, apare ca și caracteristică a acestei forme de reflecție faptul că <nu se mai vorbește despre o doctrină a *Sfintelor Taine* în general. Fără a atenua importanța fiecăreia dintre ele sau fără a nega existența vreuneia, acestea nu mai sunt considerate ca și un *corpus* autonom de șapte acțiuni sacre particulare ce trebuiesc separate unele de altele, ci ca părți constitutive esențiale ale Bisericii, care se identifică cu reuniunea euharistică¹⁵.

1.3. Concluzii

O primă și pozitivă concluzie asupra stării actuale a reflecției teologice atât în ambient catolic cât și în cel ortodox, în ce privește Sfintele Taine, este convergența cel puțin a preocupărilor sau a tematicii: formularea corespunzătoare a raportului dintre sacramente și sacramentalitatea Bisericii.

La fel de pozitivă este dorința și efortul de a face un discurs pornind de la izvoarele biblice și patristice și în spirit de fidelitate față de propria identitate. Diferențele care ar putea apărea de aici, este de presupus că nimeni nu le-ar considera ca și contradicții. Deci un dialog ecumenic reprezintă o oportunitate pentru aprofundarea atât a tradiției proprii cât și a celuilalt. În ce măsură aceasta se reflectă într-unul din documentele elaborate în comun de cele două părți, vom încerca să vedem în paragrafele următoare.

În ceea ce privește cele spuse până aici, aceste diferențe, pentru a nu merge prea departe, se remarcă în premisele care ghidează apoi reflecțiile teologice de ambele părți. De parte catolică, cum menționam privitor la discursul conciliar asupra sacramentalității Bisericii, aceasta rezultă a fi o consecință a sacramentalității Persoanei lui Hristos. De parte ortodoxă, în pionierul, se poate spune, al reformulărilor teologice, Homiakov, accentul este pus în schimb pe acțiunea Spiritului Sfânt, în timp ce aspectul vizibil al Bisericii pare mai dificil integrabil în viziunea sa eclesiologică. Dacă insistența asupra aspectului Pneumatologic este o caracteristică a spiritualității și teologiei orientale¹⁶, fapt pe care Sfintele Taine îl reflectă în caracterul lor epicletic, mereu prezent în

¹⁵ Cit. cf. *ibidem.*, p. 259.

¹⁶ După părerea lui V. Lossky, Sf. Simeon Noul Teolog în sec. X a fost cel care a imprimat un nou curs teologiei bizantine, deoarece dacă aceasta înainte avea o orientare în mod esențial hristologică, de atunci în continuare va asuma una cu precădere pneumatologică: V. Lossky, *Pneumatologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, p. 385.

gândirea teologilor ortodocși, în schimb atenuarea importanței aspectelor vizibile, instituționale ale Bisericii, se repercutează în doctrina asupra Sfintelor Taine și a ierurgiilor, în sensul unei oarecare indeterminări sau a unei lipse de relevanță a acestor aspecte în ceea ce privește stabilirea unor criterii de validitate (după o anumită terminologie).

Reformulări care încearcă să integreze aceste aspecte, așa cum am amintit mai sus, citându-i pe P. Evdokimov și V. Lossky în domeniul eclesiologic, merg într-un sens mai larg ce se poate rezuma cu cuvintele lui J. Zizioulas: <Teologia ortodoxă nu a elaborat încă o sinteză potrivită între hristologie și pneumatologie. Fără această sinteză este imposibil a înțelege însăși teologia ortodoxă și a contribui în mod real la discuția ecumenică contemporană>¹⁷.

Întorcându-ne la oportunitățile oferite de către dialogul ecumenic, în particular cel asupra sacramentelor, mai ales pentru partea catolică (romană), care de curând a pus în act o reformă a riturilor sacramentale, există posibilitatea de a aprofunda, dar și necesitatea de a explica celeilalte părți, fundamentele teologice care o legitimează și legile care trebuie să o ghideze.

2. <Documentul de la Bari> - puncte de acord și diferențe semnalate

Documentul prezintă două părți complementare: prima - *Credință și comuniune în sacramente* - de un caracter mai general, vrea să definească unitatea credinței necesare și suficiente pentru comuniunea sacramentală; cea de-a doua parte - *Sacramentele inițierii creștine: raportul lor cu unitatea Bisericii* - aplică principiile stabilite în prima parte, sacramentelor inițierii creștine, mai exact Botezului și Confirmării (Miruirii), precum și relației lor reciproce. Vom încerca deci să subliniem, pe de o parte punctele de acord între teologii catolici și ortodocși asupra temei, iar pe de altă parte, cele divergente, iar totul în vederea unei evaluări globale a documentului.

2.1. Puncte de acord teologic

Tema abordată în document are ca premisă de fond conștiința comună că celebrarea sacramentală exprimă credința Bisericii celebrante, drept pentru care în căutarea deplinei comuniuni în credință și în sacramente, referința la timpul Bisericii nedespărțite, a primului mileniu, ar trebui să fie decisivă. Credință eclesială și sacramente sunt considerate în raportul lor organic viu: <Fiecare sacrament presupune și exprimă credința Bisericii care îl celebrează>, iar <... Biserica, prin intermediul sacramentelor hrănește

¹⁷ Citat după J. Zizioulas, *Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche*, în VV.AA., *La Chiesa, la preghiera, lo Spirito Santo. Punti divista ortodossi*, Reggio-Emilia, 1988, p. 55; această autocritică o transformă însă într-o critică la <excesele occidentalilor în materie eclesiologică> (*Ibidem*, p. 44), în concret slujirea papală, pe care o așează între <instituțiile eclesiastice> (*Ibidem*, p. 57). Recunoaște totuși că <teologia ortodoxă are nevoie de strânsă colaborare cu teologia occidentală, dacă vrea să fie într-adevăr utilă sieși și altora> (*Ibidem*, p. 44).

și dezvoltă comuniunea de credință a membrilor ei> (nr. 6)*.

Ca puncte comune se pot enumera:

1. Modul de a concepe credința: este în același timp un dar dumnezeiesc (nr 2; 5; 7) și un act omenesc sau mai bine zis, o dispoziție stabilă, <răspuns al omului ce primește acest dar. Este vorba despre o sinergie între harul lui Dumnezeu și libertatea omenească> (nr. 5 cf. de asemenea nr. 11). Prezintă un conținut: <totalitatea doctrinei și a practicii Bisericii> (nr. 7), dar totodată <poate fi înțeleasă și în termeni de încredere existențială în puterea și în iubirea lui Dumnezeu> (nr. 10; cf. de asemenea nr. 11). Are în același timp un caracter teoretic și unul practic (nr. 5 și 7, care citează un pasaj din lucrarea Sf. Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa* IV, 10, 83). Necesitatea ei: <prin credință Dumnezeu acordă mântuirea> (nr. 7). Pe lângă caracterul personal, credința are și un caracter comunitar, eclesial (nr. 5 și 2): <credința Bisericii constituie norma și criteriul actului de credință personal Acest caracter eclesial, ... trebuie luat în serioasă considerație>.

2. Unicitatea credinței: există <un singur mister al lui Hristos, iar darul lui Dumnezeu este unic, integral și fără părere de rău (Rm 11, 29). În ce privește conținutul, credința îmbrățișează totalitatea doctrinei și a practicii Bisericii legat de mântuire> (nr. 7).

3. Transmiterea credinței: prin Biserică și în Biserică conform tradiției apostolice (nr. 5 și 8), <prin intermediul Spiritului Sfânt care locuiește în ea> (nr. 7).

4. Distincția între misterul de credință și formulările sale: adică, legitimitatea <varietății exprimărilor teologice ale unei unice doctrine> (nr. 26; cf. de asemenea nr. 19; 20; 25; 28). Ca și criteriile care permit a distinge evoluțiile legitime ale exprimării credinței, se indică trei condiții pe care noile formule trebuie să le respecte: continuitatea tradiției (nr. 29), semnificația doxologică a credinței (nr. 30) și cea soteriologică (nr. 31), adică adevărul liturgic și semnificația existențială a exprimării¹⁸.

5. Exprimarea liturgică a credinței: <în Biserică, sacramentele sunt locul prin excelență în care credința este trăită, transmisă și mărturisită> (nr. 13; cf. de asemenea nr. 2; 6; 9). Conform axiomei <*lex orandi, lex credendi, ...*, tradiția liturgică este interpretă autentică a Revelației și în consecință, criteriu de mărturisire a adevăratei credințe> (nr. 14).

6. <Sacramentele Bisericii sunt sacramente ale credinței> (nr. 15): credința este o condiție prealabilă comuniunii sacramentale (cfr. nr. 2 și 12). <Fiecare sacrament presupune și exprimă credința Bisericii care îl celebrează> (nr. 6; cfr. de asemenea nr. 13 și 18) și în același timp comuniunea de credință a membrilor ei este mărită de către comuniunea sacramentală (cfr. nr. 2; 6; 23). Ca sacramente ale mântuirii, fiecare din ele transmite harul Spiritului Sfânt, în Isus Hristos, în Biserică (cfr. nr. 15; 16; 17) și, în același timp, exprimă și întărește

* În paranteze este indicat numărul paragrafului din Documentul Comisiei mixte internaționale pentru dialogul teologic între Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă - *Credință, Sacramente și unitate a Bisericii* (Bari, 16 iunie 1987); vezi Anexa.

¹⁸ Cf. A. De Halleux, *Foi, baptême et unité*, în *Irénikon* 61, 1988, p. 158.

creința în Hristos (cfr. nr. 17). Ca semne (comemorative, manifestative și anticipative) manifestă, ilustrează și mărturisesc creința Bisericii, în unitatea planului dumnezeiesc (cfr. nr. 16). Un loc special îl ocupă Euharistia: de fapt <toate sacramentele au o relație esențială cu Euharistia> (nr. 16).

7. Condițiile comuniunii de creință: în vederea unei comuniuni între Biserici, elemente de referință comune sunt creința, episcopatul de succesiune apostolică și sacramentele (cf. nr. 21), iar în ceea ce privește creința, punctul de referință este simbolul de creință niceno-constantinopolitan (cf. aceluiași nr. 21). În paragraful precedent (20), menționându-se diversitatea de formule sau simboluri de creință ce se pot întâlni în diferite Biserici, acestea însă, <de la sine nu indică vreo divergență asupra conținutului creinței transmise și trăite> (nr. 20)¹⁹. Este vorba de mărturisirea de creință baptismală, care în tradiția Apuseană a Bisericii transmite catecumenului Simbolul numit <al Apostolilor>, în timp ce tradiția bizantină a adoptat Simbolul niceno-constantinopolitan, fapt ce nu era ignorat în cele două părți ale Bisericii încă nedespărțite și, mai ales, nu afectează conținutul creinței transmise de către Apostoli²⁰. Condiția exprimată în paragraful nr. 21 este de reținut deci, fără aluzie la *Filioque* intrat în tradiția teologică și liturgică latină, adică fără datoria de a adera <la litera> simbolului niceno-constantinopolitan.

8. Unitatea Bisericii este întemeiată pe unitatea creinței și a sacramentelor: <identitatea creinței este un element esențial al comuniunii eclesiale în celebrarea sacramentelor> (nr. 25). Comuniunea în sacramente manifestă identitatea și unicitatea creinței ce o împărtășesc diferitele Biserici locale (nr. 21) și datorită acestei reciproce recunoașteri, celebrarea sacramentelor, la rândul ei, întărește comuniunea în creință a acestora (cf. nr. 23). Unitatea Bisericii se exprimă prin comuniunea între Biserici locale care se recunosc reciproc ca adevărate Biserici ale lui Dumnezeu (nr. 21) și, în mod particular, în celebrarea euharistică între reprezentanții diverselor Biserici locale, este manifestată identitatea de creință care este întărită de însuși actul sacramental (nr. 24).

9. Rolul slujitorilor sacri în ce privește unitatea Bisericii: <este înainte de toate, acela de a păstra, garanta și face să crească comuniunea în creință și în sacramente> (nr. 34), funcții ce privesc mai ales episcopul, ca și garant și judecător al unității de creință în interiorul unei Biserici locale și între Bisericile locale, martor al tradiției, în comuniune cu poporul său (cf. nr. 36)²¹.

¹⁹ Afirmția poate face referință la una din recomandările (II A 5) Conferinței de la Lima (1982) ale Comisiei *Faith and Order* a Consiliului Ecumenic al Bisericilor în vederea unei mărturisiri comune a creinței apostolice în zilele noastre - cf. *Towards Visible Unity. Commission on Faith and Order, Lima 1982, II; FO Paper*, nr. 113, Geneve 1982, p. 44 ș.u. - recomandare la care, conținutul paragrafului 20 al acestui document de la Bari poate fi considerat ca o propunere.

²⁰ Cf. E. Lanne, *Le Symbole des Apôtres, expression de la foi apostolique et le Symbole de Nicée*, în *Irénikon* 53, 1983, p. 467-483; de asemenea P. Th. Camelot, *Profession de foi baptismale et symbole des Apôtres*, în *La Maison-Dieu* 134, 1987, p. 19-30.

²¹ Formulările din paragrafele 34-36 lasă deschisă discuția asupra chestiunii *sobornost-ului* sau cea asupra rolului slujitorului sacru și a poporului în celebrarea sacramentală.

10. Unitatea sacramentelor inițierii creștine: trecând la a doua parte a documentului, se poate spune că principalul element de continuitate cu prima parte constă în perspectiva pneumatologică (cf. nr. 15; 16; 17) din care este analizată <unitatea fundamentală, în Spiritul Sfânt, al întregului proces de inițiere creștină> (nr. 47; cf. de asemenea nr. 52). Un text cheie în acest sens, îl constituie trimiterea la unul din textele Sf. Vasile cel Mare (PG 30, 289), reprodus în paragraful nr. 15 al documentului, conform căruia, Tainele Bisericii sunt Taine de credință <prin care Dumnezeu Tatăl ascultă epicleza în care Biserica își exprimă credința prin această rugăciune pentru coborârea Spiritului Sfânt. Tatăl îl dăruiește pe Spiritul său Sfânt, care introduce în plinătatea mântuirii în Hristos. Hristos constituie Biserica ca trup al său. Spiritul Sfânt edifică Biserica. În Biserică nu există daruri care să nu fie atribuite lui>. Astfel, deși recunoscând specificitatea Botezului, a Mirului și a Euharistiei, <inițierea creștină este un tot în care Confirmarea este desăvârșirea Botezului, iar Euharistia împlinirea ambelor> (nr. 37; cf. de asemenea nr. 38). Din aceeași perspectivă se explică și practica liturgică diversă în cazul copiilor: <în Orient s-a menținut unitatea temporală a celebrării liturgice a celor trei sacramente, subliniind în acest mod unitatea lucrării Spiritului Sfânt și plinătatea incorporării copilului în viața sacramentală a Bisericii. În Occident s-a preferat adesea amânarea Confirmării, în așa fel încât să se mențină contactul botezatului cu episcopul> (nr. 48).

11. Punctele esențiale ale doctrinei asupra Botezului: la nr. 49 se enumera șapte puncte asupra cărora cele două Biserici sunt unanime:

- 1 - necesitatea Botezului pentru mântuire;
- 2 - efecte ale Botezului și în particular viața nouă în Hristos și eliberarea de păcatul original;
- 3 - incorporarea în Biserică prin Botez;
- 4 - raportul Botezului cu misterul Sfintei Treimi;
- 5 - legătura esențială a Botezului cu Moartea și învierea Domnului;
- 6 - rolul Spiritului Sfânt în Botez;
- 7 - necesitatea apei, care manifestă caracterul Botezului ca baie a noii nașteri.

Chiar dacă nu este dezvoltat conținutul lor, trebuie semnalat în mod pozitiv cel de-al doilea punct: eliberarea de păcatul original, a cărui înțelegere printre unii teologi ortodocși nu este cu totul similară doctrinei catolice²².

²² De ex. J. Meyerdorff, în *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, p. 192-197, face apel, în ultimă instanță, la traducerea pe care Vulgata o face versetului din Rm 5, 12 și la textele ale lui Teodoret din Cir și Teodor din Mopsuestia în contrast cu cele ale Sf. Augustin privitor la sensul Botezului copiilor, pentru a critica noțiunea precum <vină moștenită>, <păcat al naturii> și, de aici, semnificația păcatului lui Adam și a consecințelor sale, în teologia latină, semnificație care ar fi diversă în cea bizantină. Lăsând de-o parte discuția asupra valorii diferitelor prezentări teologice, amintim aici doar, că nu lipsesc nici între Părinții greci, martori ai doctrinei păcatului original, așa cum aceasta reiese de fapt, din epistolele pauline, ca fiind necesară doctrinei răscumpărării. Astfel, Sf. Meliton din Sardi (*Peri Pascha*, în Schr 123), Sf. Irineu din Lyon (*Adv. Haer.*, V, 1. 3; 12, 3; 14. 1: PG 7,1121; 1161). Origene (PG 14, 1009 C), Sf. Atanasie (*Contra Ar.* I, 5: PG 26, 117), Sf. Vasile cel Mare (*Or.* 9, 8: PG 31, 345; 348 ș.u.),

12. Înțelegerea teologică a procesului de inițiere creștină: sacramentele ce-l compun formează un tot unitar (cf. nr. 38; 47) care din punct de vedere liturgic este exprimat în <modelul antic> al administrării acestor sacramente (cf. nr. 39; 40; 46), <elementele> sale fiind prezentate în paragrafele 41-45. Aceste elemente reprezintă instituția catecumenală, liturgia inițierii și instruirea post-baptismală așa cum apar în marile cateheze patristice din secolul IV, în cele mai vechi *Ordines* sau Euhologii liturgice conservate, însă după cum semnalează G. Kretschmar²³, nu există nici o dovadă, cel puțin pentru un istoric, că acest model ar continua în mod direct și în toate punctele <tradiția scripturistică și apostolică> (nr. 46), motiv pentru care ar trebui luat ca bază mai realistă pentru restabilirea comuniunii sacramentale, în același mod în care crezul niceno-constantinopolitan trebuie să fie referința în materie de comuniune în credință (cf. nr. 21). Pe de altă parte, documentul nu neglijează importanța formării spirituale în credință a neofitului, în strânsă referință cu acțiunea suverană a Spiritului Sfânt în sacramente (cf. nr. 52).

În cele din urmă, chiar dacă nu prezintă un conținut strict teologic, se afirmă legitimitatea vechilor uzanțe ale fiecărei Biserici (cf. nr. 53), uzanțe care însă, mai ales cele de dată mai recentă în Biserica catolică-romană privitoare la inițierea creștină, au determinat unele întrebări de cealaltă parte legat de implicațiile lor teologice, fapt care a influențat într-un mod relativ considerabil aspectul final al documentului.

2.2. Diferențe în practica liturgică

În introducerea documentului (la nr. 4), una din chestiunile ce acesta și le propunea să le abordeze, era dacă <o diferență între cele două tradiții în practica liturgică privitoare la sacramentele inițierii, ar ridica o problemă de divergență doctrinală care ar putea fi considerată ca un serios obstacol în calea unității>. Și au fost indicate trei diferențe (cf. nr. 50 și 51), fără a se pronunța însă, asupra valorii doctrinare:

- 1 - practica Botezului prin turnare;
- 2 - diaconul ca ministru ordinar al Botezului;
- 3 - chestiunea Confirmării primită după Sfânta Euharistie.

Vom încerca în continuare să aprofundăm conținutul acestor obiecții²⁴ și să le evaluăm din punct de vedere teologic-ecumenic.

Sf. Gregorie din Nazians (*Or.* 22, 13:PG 35, 1145). Sf. Ioan Gură de Aur (*In*, 36. 2: PG 59, 206) ș.a. (v. J. Auer, *Il mondo come creazione*, seria Piccola Dogmatica Cattolica III, Assisi 1977, p. 634 ș.u.).

²³ Cf. G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*, în *La Maison-Dieu* 132, 1977, p. 7-32: menționează el, că perioada din secolul IV până în secolul VI a fost pentru creștinătate o epocă de profunde transformări, în timpul căreia Bisericile au încercat să-și adapteze practicile la noile condiții ale erei constantiniene.

²⁴ O vom face servindu-ne mai ales de amplul studiu căruia, teologul ortodox G Sava-Popa îi dedică un capitol în lucrarea *Le Baptême dans la tradition orthodoxe et ses implications oecumeniques*, (seria Cahiers oecumeniques, 25). Fribourg 1994, p. 196-225.

2.2.1. Botezul prin turnare

Conform majorității mărturiilor patristice, Botezul se făcea printr-o triplă scufundare, de cele mai multe ori totală²⁵. Prima mărturie privitoare la Botezul prin turnare se găsește în *Didache* 7, 1-4²⁶ și este singura până în secolul III, când reapare în scrierile Sf. Ciprian²⁷ și ale Sf. Corneliu papă²⁸ aplicat Botezului <clinicilor>, situație aprobată în Orient la Sinodul din Neo-Cezareea la începutul secolului IV²⁹, iar în Occident de către papa Ștefan II (754) într-un răspuns dat episcopilor franci³⁰. Uzul său în Occident apoi, treptat, s-a extins la Botezul copiilor, pentru ca în sec. XIV să fie aproape generalizat în aceste cazuri³¹, iar validitatea sa se găsește pentru prima oară afirmată în mod explicit la Alexandre de Halles, apoi la Sf. Bonaventura (IV *Sent.*, 1, IV, dist. III, part. II, a. 2, q. 1, 2) și la Sf. Toma de Aquino (*S. Th.*, III, 66, 7; 8). În cazul adulților, uzul său nu începe să se generalizeze decât puțin înainte de Reforma protestantă, pentru ca puțin mai târziu (1614), cartea rituală al lui Paul V să prezinte Botezul prin scufundare a copiilor, ca o alternativă la cel prin turnare³² situație care în rubricile ritualelor romane se va menține până la Conciliul Vatican II³³ care a reevaluat simbolismul riturilor baptismale și schimbă ordinea preferințelor³⁴.

Aceste mărturii scrise însă, mai ales pentru perioada patristică, trebuiesc completate cu cele arheologice³⁵, deoarece comentariile la ritul imersiunii în catehezele Părinților, rareori permit a distinge fără ambiguitate ritul de teologie, incluzând deseori sub termenul βαπτίζεῖν diverse modalități practice ale ritului central de inițiere creștină³⁶. De fapt, dimensiunile mici ale multor bazine baptismale din această perioadă, din zona bazinului mediteranean și din Siria³⁷, fac plauzibilă ipoteza combinării imersiunii cu turnarea, cel puțin în cazul Botezului adulților. De aceea, privitor la schimbările intervenite în Occident în practica Botezului, se poate discuta asupra oportunității simplificării ritului și nu asupra validității ritului simplificat³⁸. Practica triplei imersiuni în numele

²⁵ V. *ibidem*, nota 780, p. 197.

²⁶ *Didache*, în *SChr* 248, p. 170-172.

²⁷ Ciprian din Cartagina, *Ep. 69 ad Magnum*, 12, 1, în CSEL 3, 2, p. 760; PI 3. 1194.

²⁸ Cf. Eusebiu din Cezareea, *Hist. Eccl.*, 6, 43, 14 în *SChr* 41, p. 157.

²⁹ Can. 12, cf. P.P. Joannou, *Discipline générale antique*, I, 2, Grottaferrata-Roma 1962, p. 80 ș.u.

³⁰ Ștefan II (papă), *Ep. 2*, 12: PL 89, 1027.

³¹ Cf. H. Burgeois, *L'initiation chrétienne et ses sacrements*, Paris 1972, p. 71.

³² Cf. *Rituale Romanum*, Anvers 1617, p. 6 și 19.

³³ Cf. *Ordo baptismi parvulorum*, Praenotanda gen., nr. 22, Vatican 1970.

³⁴ <Il ne semble pas qu'une motivation oecumenique ait commandé cette renovation de la liturgie baptismale catholique>: A. De Halleux, *Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême?*, în *Revue Theologique de Louvain* 11, 1980, p. 433 ș.u.

³⁵ De fapt și G. Sava-Popa are în vedere acest aspect, însă în mod parțial: vezi *op. cit.*, nota 815, p. 203.

³⁶ Cf. A. De Halleux, *art. cit.*, p. 432.

³⁷ Cf. R. Iorio (ed.), *Battesimo e battisteri* (seria Biblioteca patristica, 22), Firenze 1993, p. 18 ș.u.; 24; 38 ș.u., 122; v. de asemenea A. De Halleux, *art. cit.*, nota 91, p. 432.

³⁸ Cf. L. Duchesne, *Églises Séparées*, Paris 1896, p. 96; citat de G. Sava-Popa, *op. cit.*, p. 199.

persoanelor divine, pare a fi fost canonizată în Orient în secolul IV³⁹ în contextul confruntării cu arianismul și mai probabil împotriva expresiei simbolice a unei singure imersiuni, pe care o practicau ounomienii. Acest rit al triplei imersiuni, comentat mai apoi de (Pseudo) Dionisie Areopagitul în *Ierarhia ecleziastică* 2, 7⁴⁰, a fost asimilat ca expresie autentică a tradiției apostolice. De aceea, consideră A. de Halleux⁴¹ că obiecțiile părții ortodoxe față de abandonarea acestei practici, nu sunt în întregime nemotivate.

În disciplina actuală a Bisericilor ortodoxe, Botezul prin turnare este în mod unanim recunoscut ca valid în cazuri de necesitate. Totodată, în opinia lui G. Sava-Popa⁴², această practică a catolicilor nu implică re-botezarea, însă acordul asupra motivelor acestei recunoașteri este departe de a fi făcut.

2.2.2. Slujitorul ordinar al Botezului

A doua obiecție din partea ortodoxă privitoare la practica Botezului în Biserica Catolică (romană), pare a fi fost cauzată de dispozițiile noilor cărți de Ritual pentru Botezul copiilor⁴³ (1970), cel pentru inițierea creștină a adulților (1972) și din conținutul canonului 861 par. 1 al noului Cod de Drept Canonic (1983) care desemnează în mod oficial pe diacon ca ministru ordinar ai Botezului⁴⁴, în timp ce vechiul Cod (1917) îl declara încă drept ministru extraordinar⁴⁵. Consideră însă E. Lanne⁴⁶ că inovația este mai mult verbală decât reală deoarece, intenția exista deja, nu numai în timpul lucrărilor Conciliului Vatican II, dar și înainte.

De fapt, a fost Conciliul Vatican II care a reconsiderat diaconatul în dorința de a-l reînnoi în funcțiile sale originare, după ce pentru mult timp a fost redus la un ordin de trecere spre preoție (cf. LG 29; AG 16; OE 17). Text de referință este paragraful 29 al Constituției dogmatice «Lumen Gentium», unde se afirmă: «îndatoririle diaconului, în măsura în care îi sunt încredințate de către autoritatea, competentă, sunt: să administreze în mod solemn Botezul...». Aici însă termenul *ordinarius* crea deja discuții în timpul elaborării paragrafului 26 privitor la ministrul sacramentului Miruirii⁴⁷, drept pentru care se decise să se descrie episcopul ca *minister originarius* al acestui sacrament. Și tot în LG 29 aceeași *relatio* arată cum a fost și în intențiile Conciliului tridentin

³⁹ Cf. can. 50 al «Constituțiilor Apostolice», în F.X. von Funk (ed.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderborn, 1905, p. 578-580 sau în *SChr* 336, p. 291 ș.u.

⁴⁰ PG 3, 404 B.

⁴¹ A. De Halleux, *art. cit.*, p. 433.

⁴² G. Sava-Popa, *op. cit.*, p. 209.

⁴³ *Ordo baptismi parvulorum*, Praenotanda generalia, nr. 11, Vatican 1970.

⁴⁴ Cf. *CIC* 1983, can. 861, 1: «Minister ordinarius baptismi est Episcopus, presbyter et diaconus, firmo praescriptio can. 530, n. 1», unde can. 530, n. 1 afirmă: «Functiones specialiter parochi commissae sunt quae sequuntur: 1. administratio baptismi...».

⁴⁵ *CIC* 1917, can. 741: «Extraordinarius baptismi sollemnis minister est diaconus...».

⁴⁶ Cf. E. Lanne, *Foi, sacrements et unité*, în *Irénikon* 61, 1988, p. 198 ș.u.

⁴⁷ Cf. *relatio* a Comisiei doctrinale a Conciliului, în *Schema Constitutionis De Ecclesia*, Vatican 1964, p. 99.

de a reevalua rolul diaconilor, inclus administrarea Botezului⁴⁸. Modalitățile aplicării deciziilor conciliare privitoare la diaconi, vor fi fixate în continuare de către papa Paul VI în Scrisoarea Apostolică dată *Motu proprio* «Sacrum diaconatum ordinem»⁴⁹ (18 iunie 1967) și în Scrisoarea Apostolică «Ad pascendum»⁵⁰, iar în cele din urmă, incluse în noul Cod canonic.

Obiecțiile merg mai degrabă în direcția teologiei preoției și a slujirii, precum G. Sava-Popa⁵¹ care, în spatele acestei recente schimbări în practica liturgică a Botezului, ar vedea o cedare din doctrina tradițională din motive pastorale. Observând că centrul întregii activități liturgice și pastorale este episcopul, care în primele secole ale creștinismului administra personal Botezul în unele zile ale anului, iar mai târziu această funcție a fost conferită în mod habitual preoților, recunoaște totuși că rolul diaconului în acest caz, a variat în spațiu și în timp. Textele uneori îi permit să administreze Botezul fără nici o restricție, altele îi interzic - exceptând cazurile de necesitate - situație care apoi se va generaliza în așa fel încât, principalul său rol în Botez va fi de a asista neofitul, sarcină împlinită de diaconite pentru femei. În concluzie, spune același autor: <până la Conciliul Vatican II nu se poate vorbi de diacon ca ministru ordinar al Botezului. Formula care spune că diaconul este hirotonit «nu pentru preoție, ci pentru slujire» și care va deveni normativă în Orient, a fost atât de clară pentru Părinți, încât au considerat întotdeauna diaconul ca pe cel ce ajută la altar, însă care nu poate administra în mod ordinar Tainele. Explicațiile date acestei formule de către teologii catolici, nu sunt clare și uneori sunt contradictorii. În Biserica Ortodoxă ... diaconul nu a avut și nu are dreptul de a administra Botezul decât în cazuri de necesitate»⁵².

De fapt, este cunoscută importanța ce o au *Constituțiile Apostolice* în tradiția disciplinară ortodoxă, pe care și G. Sava-Popa le citează în favoarea practicii ortodoxe în această privință (*Const. Ap.* 3, 11.1)⁵³. Însă, după E. Lanne⁵⁴, și Conciliul din Trento s-ar fi putut referi la tradiția primitivă din Antiohia, atestată de către *Didascalia Apostolorum* 3, 12, 3⁵⁵ pentru care diaconul este,

⁴⁸ *Ibidem*, p. 105, care face trimitere la S. Ehses, *Conc. Trid. Acta VI*, Fribourg en Br. 1924, p. 601, lin. 9-34: <ad eos (se. diaconos) spectat, iubente episcopo, baptizare et praedicare...>.

⁴⁹ AAS 59 (1967), p. 697-704.

⁵⁰ AAS 64 (1972), p. 534-540.

⁵¹ Cf. G. Sava-Popa, *op. cit.*, p. 210-214.

⁵² *Ibidem*, p. 224.

⁵³ Cf. F.X. von Funk (ed.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, p 201; cf. de asemenea *SChr* 329, p. 147 (trad. M. Metzger): <mais nous ne permettons pas non plus aux autres cieres de baptiser, qu'ils soient lecteurs, chantres, portiers ou servants, mais seulement aux évêques et aux presbytres, aidés par les diacres. Ceux qui s'y risquent subiront le châtement des partisans de Coré>; cf. de asemenea *Const Ap.*, 8, 28, 4=i 8,46,11.

⁵⁴ E Lanne, *art. cit.*, p. 198.

⁵⁵ Cf. F.X. von Funk, *op. cit.*, p. 210: <Et tu, episcopo iuxta hanc similitudinem in manus impositione ungas caput eorum, qui baptismum accipiunt, sive virorum sive mulierem, ac postea, cum tu baptizas vel cum diaconis praecipis baptizare vel presbyteris, diaconissa, ut praediximus, ungat mulieres, vir autem pronuntiet super eas nomina invocationis Deitatis in aqua...>

împreună cu episcopul și cu preotul slujitor habitual al Botezului, în referință la interpretarea tradițională a pasajului din Fap 8, 5 ș.u., unde Filip, unul din cei șapte diaconi predică și botează în Samaria, iar apostolii Petru și Ioan vin să confere darul Spiritului Sfânt noilor ucenici.

Pe de altă parte, azi știm despre *Constituțiile Apostolice* că sunt o compilare a trei scrieri precedente⁵⁶, cu o oarecare reelaborare către sfârșitul secolului IV: *Didascalia* (cărțile I-VI în *Const.*), *Didahe* (cartea VII, 1-32) și *Diataxeis* sau *Tradiția Apostolică* (Cartea VIII, 3-45), primele două de origine siriacă, ultima probabil de origine romană, scrisă de către Hippolit. Luată fiecare în parte, *Didascalia* a ajuns la noi doar în versiune latină, siriacă și etiopică; *Didahe*, practic a fost redescoperită la sfârșitul secolului trecut⁵⁷. Textele din *Didascalia* și din *Didahe* au fost reproduse aproape identic în *Constituții* cu excepția unor detalii ale ritualului liturgic și al disciplinei, în timp ce din ultima dintre scrieri, s-au menținut doar scurte pasaje și uneori ordinea capitolelor. Diversitatea izvoarelor utilizate se reflectă bine când este vorba de gradele ierarhiei, compilatorul încercând mereu să adapteze termenii, situației Bisericii din timpul și locul său: așa de exemplu, pentru *presbyteros*, care în *Didahe* nu apare, iar *Didascalia* îi dă mai puțină importanță decât diaconului. Mai semnificativ pentru ceea ce ne interesează aici, este pasajul din *Didascalia* 3, 12, 3 pe care compilatorul îl transformă complet pentru a atribui numai episcopilor și presbiterilor dreptul de a boteza (cf. *Const. Ap.*, 16, 4). Și tot în aceste *Constituții* se spune că diaconul trebuie să fie mereu pregătit a îndeplini poruncile episcopului, de a fi mereu la dispoziția sa⁵⁸.

Stă deci în modul de a înțelege <slujirea> prestată de către diacon în acest caz, care, cum am văzut, nu a fost univocă nici între Părinți, nici între cele două tradiții teologice și liturgice⁵⁹ și după părerea lui G. Sava-Popa, care ar trebui analizată aparte, nici între teologii catolici de după conciliu. Oricum, rămâne referința comună la episcop în această <slujire>, pe care noul Cod canonic o face în mod implicit în același canon 861, 1 cu trimitere la can. 530, 1⁶⁰ și anterior acestora, paragraful nr. 26 din Constituția

⁵⁶ Cf. M. Metzger în introducerea la *Les Constitutions Apostoliques*, I (SChr 320), p. 14-33 și la vol. II, SChr 329, p. 44-53; cf. de asemenea F.X. von Funk, în *Prolegomena* la *op. cit.*, p. I-IV.

⁵⁷ Cf. F.X. Funk, *op. cit.*, p. I.

⁵⁸ *Didascalia*, 3, 13, 1: <Diaconî s'nt in actibus similes episcopis suis, sed exercitationes et non malum adeptens lucrum, ut bene ministrent, ... et servitium ad iussionem episcopi paratissimus et mobilis est>, în Funk, *op. cit.*, p. 214, reluat cu unele modificări în *Const. Ap.* 3, 19, 1 (trad. de M. Metzger în SChr 329, p. 214: <que les diacones soient irréprochables en tout, comme l'évêque, seulement plus diligents et en nombre proportionné à l'importance de l'Église>.

⁵⁹ Se poate adăuga aici can. 77 al Sinodului din Elvira (305?): <Si quis diaconus regens plebem, sine episcopo, vel presbytero aliquos baptizaverit, et episcopus eos per benedictionem perficere debet...> (DS 121).

⁶⁰ Cf. Încă vechiului CIC 1917, can. 741: <diaconus, qui tamen sua potestate ne utatur sine loci Ordinarii vel parochi licenția>.

dogmatică «Lumen Gentium» Conciliului Vatican II, vorbind despre funcțiile de edificator al Bisericii, proprii episcopului⁶¹.

2.2.3. Ordinea sacramentelor de inițiere creștină

Paragraful nr. 51 al documentului de la Bari prezintă cea de a treia obiecție de partea ortodoxă, adică faptul că <în unele Biserici latine, din motive pastorale - de exemplu, pentru a pregăti mai bine pe cei ce urmează să primească Confirmarea la pragul adolescenței - s-a răspândit în mod treptat uzanța de a admite la prima împărtășanie botezați care nu au primit încă Confirmarea și totuși, directivele disciplinare ce reaminteau ordinea tradițională a sacramentelor inițierii creștine, nu au fost niciodată abrogate. Această inversare, care provoacă obiecții sau rezerve de înțeles fie de partea ortodocșilor cât și a catolicilor romani, cheamă la o profundă reflecție teologică și pastorală, deoarece practica pastorală nu trebuie niciodată să uite sensul tradiției inițiale și importanța sa doctrinară>.

Vom reparcurge în continuare momentele cele mai semnificative ale evoluției practicii liturgice de inițiere creștină, în Occident⁶², în intenția de a evalua aceste «obiecții sau rezerve» de partea ortodoxă și, mai precis, în lumina întrebării ce documentul și-o pune la început: <aceste trei sacramente trebuie considerate ca o singură realitate sacramentală, sau ca trei acte sacramentale autonome?> (nr. 4).

Cea mai veche descriere a acestor rituri, în Occident, este cea făcută de Tertulian în *De baptismo* 7, 1 și 8, 1⁶³ (către anul 206), unde ordinea este Botez, ungerea cu crismă și impunerea mâinilor și împărtășirea.

Mărturia conținută în *Traditio Apostolica* a lui Hippolit Romanul (±235 sau 236)⁶⁴ este în mod comun recunoscută ca aparținând liturgiei romane din secolul III. Conform acesteia, ministrul ungerii cu crisma era episcopul; ritul consta din impunerea mâinii asupra botezatului și în ungerea care era distinctă de ungerea baptismală, făcută de către un presbiter; era urmată de împărtășire, împreună cu comunitatea credincioșilor în care a fost introdus neofitul.

Aceeași practică este atestată pentru Biserica din Africa de Nord de către Sf. Ciprian⁶⁵, iar aproximativ în aceeași ani (256 sau 257), autorul anonim al lucrării *De rebaptismate* scrisă în Africa sau în Italia, face cunoscut cum în unele regiuni, rezervarea pentru episcop a conferirii darului Spiritului Sfânt prin impunerea mâinii, duse la amânarea acestui rit de cel al Botezului,

⁶¹ LG 26: <episcopi ... per sacramenta, quorum regularem et fructuosam distributionem auctoritate sua ordinant (cf. Hippolit, *Traditio Apostolica* 2-3: *SChr* 11, 26-30), fideles sanctificant. Ipsi regunt collationem Baptismi...>.

⁶² Un ajutor substanțial în acest sens ni-l oferă studiul întreprins deja, după sesiunea din Creta (1984) a Comisiei Teologice mixte, de către M. Maccarrone, *L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III secolo al XVI secolo*, în *Lateranum*, 1, 1985, p. 88-152.

⁶³ *SChr* 35, p. 76 ș.u.

⁶⁴ *SChr* 11, p. 49 ș.u.

⁶⁵ Sf. Ciprian, *Ep.* 73, 9, 2: *CSEL* 3, 2, p. 785.

cu consecința că mulți botezați mureau fără să-l fi primit, însă aceasta nu împiedica mântuirea lor⁶⁶.

Ambroziastrul (a doua jumătate a secolului IV) mărturisește pe de o parte continuarea la Roma a practicii anterioare cu un secol, iar pe de altă parte, faptul că în Egipt, în cazul absenței episcopului, ritul ungerii cu crismă era îndeplinit de către un presbiter⁶⁷.

Sf. Ieronim⁶⁸ (către anul 382) și Sf. Augustin⁶⁹ (415) mărturisesc tradiția conferirii de către episcop a ungerii cu crismă a copiilor, iar papa Inocențiu I în scrisoarea către episcopul Decențiu de Gubbio⁷⁰ (19 martie 416), aparținând regiunii mitropolitane romane, reafirmă în mod polemic tradiția liturgică romană împotriva uzanțelor galicane și hispanice, care acordau simplilor preoți facultatea de a administra ungerea sacramentală, fără a spune nimic însă despre împărtășirea proaspeților botezați. Un an mai târziu însă, (27 ianuarie 417), într-o scrisoare ce aproba deciziile anti-pelagiane ale sinodului din Milevi⁷¹, lasă de înțeles în mod clar, că se conferă copiilor, atât Botezul cât și Euharistia. Se pare că este vorba de prima mărturie implicită a inversării ordinii între Confirmare și Taina Împărtășaniei în cazul copiilor. De fapt, după secolul IV, cu răspândirea comunităților creștine în afara sediilor episcopale, cu creșterea numărului botezurilor de copii și cu Confirmarea rezervată episcopului, faptul trebuia să fi fost deja destul de răspândit.

Între timp, conciliul din Toledo⁷² (400) în Spania și cel din Riez⁷³ (439) în Galia, acordau preoților care botezau, dreptul de a administra și Confirmarea, cu crisma sfințită de episcop, situație care în Imperiul francilor dură până în secolul al IX-lea, la conciliul din Worms⁷⁴ (868), iar în Spania până în secolul al XI-lea⁷⁵. Și în Sardinia era în vigoare aceeași practică, iar o încercare a

⁶⁶ *De rebaptismate*, 4 și 5: PL 3, 1236 C -1238; CSEL 3, 3, p. 74 ș.u.

⁶⁷ Cf. *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas Paulinas*: CSEL 81, 3, p. 100.

⁶⁸ Ieronim, *Contra Luciferianos*, 9: PL 23, 164-165.

⁶⁹ Augustin de Ippona, *In epistolam Joannis ad Parthos*, VI, 10: Schr 75, p. 299.

⁷⁰ Inocențiu I (papă), *Si instituta ecclesiastica*, 3, 6: PL 20, 554; scrisoarea a fost preluată de primele decretalii din secolele VI și VII, drept pentru care a devenit apoi normă generală a Bisericii în Occidentul latin. Aceeași normă a fost reafirmată de papa Gelasiu I într-o scrisoare (11 martie 494) adresată episcopilor de Lucania, Bruzio și Sicilia; cf. A. Thiel (ed.), *Epistolae Romanorum pontificum genuinae*, I, Braunsberg 1867, p. 365.

⁷¹ *Idem*, *Ep. «Inter ceteras» ad Silvanum et ceteras Synodi Milevitanae Patres*: PL 20, 592 (DS 219): <Illud vero, ... parvulos aeternae vitae praemiis etiam sine baptismatis gratia posse donari, perfatum est. Nisi enim manducaverint carne Filii hominis cf. Io 6, 53. Qui autem hanc eis sine regeneratione defendunt, videntur mini ipsum baptismum velle cassare, cum praedicant hos habere, quod in eos credunt non nisi baptismate conferendum. Si ergo nihil volunt officere, non renasci fateantur necesse est, nec regenerationis sacra fluentia prodesse. Verum, ut superfluum hominum prava doctrina celeri veritatis possit ratione discingi, proclamatum hoc Dominus in Evangelio discens: Sinite infantes..., cf. Lc 18, 16>.

⁷² DS 187.

⁷³ CCL 148, p. 68.

⁷⁴ Cf. M. Macarronne, *art. cit.*, nota 116, p. 131.

⁷⁵ Cf. G. Sava-Popa, *op. cit.*, p. 230.

papei Sf. Grigorie I⁷⁶ (în anul 593) de a extinde acolo norma romană, eșua din cauza opoziției clerului local, căruia, în cele din urmă papa îi recunoscuse legitimitatea⁷⁷.

Împărtășirea conferită imediat după Botez (și după ungerea făcută de către preot) și înainte de Confirmare, este deci o uzanță care provine din faptul că de la început, în ritul roman, Confirmarea era rezervată episcopului. Situația va fi consemnată mai târziu în unele *Scramentarii* și *Ordines Romani* de la începuturile Evului Mediu (secolele VII-X)⁷⁸.

Într-un astfel de context, obiecțiilor făcute de Patriarhul Foție unor uzanțe introduse de misionari franci în Bulgaria, între care era și rezervarea episcopului a Confirmării celor botezați, cu excluderea preoților (*Ep.* 13, 6)⁷⁹, le răspunse Ratramno de Corbie (*Contra Graecorum opposita*, IV, 7)⁸⁰, făcând trimitere la pasajul di Fapt 8, 14-19 și la decretaliile papei Inocențiu I. Discuția, care se extindea și asupra altor diferențe, a fost depășită pentru moment prin recunoașterea legitimității diverselor tradiții ale celor două Biserici, recunoaștere făcută la Conciliul de uniune din Constantinopol (879-880).

Chestiunea vârstei primei împărtășanii și cea a Confirmării, nu apăruseră decât mai târziu. Mai întâi este de semnalat <un fenomen surprinzător> în Occident⁸¹: căderea, puțin câte puțin, în desuetudine a împărtășirii copiilor mici, pentru ca la începutul secolului al XIII-lea, aceasta să fie interzisă, cel puțin în Franța⁸².

Confirmarea rămăsese legată de Botez și diferite sinoade provinciile din secolele XII și XIII în Franța și în Anglia au intimat pedepse canonice părinților care nu și-ar fi adus copii să le primească în decursul unui an de la naștere. În Germania în schimb, către sfârșitul secolului al XIII-lea, tendința era de a ridica vârsta confirmării, fără a mai prevedea pedepse canonice părinților. În peninsula italică dispozițiile erau mai generice și formale. Practic, în general, se conferea Confirmarea când exista posibilitatea de a întâlni episcopul în acest scop.

Limite de vârstă (în general, șapte ani), apar în unele sinoade din Germania între secolul XIII și XIV. Tot aici, spre jumătatea secolului XVI, se remarcă necesitatea pastorală de a instrui pe cei ce urmau să primească Confirmarea, mărin și mai mult această vârstă, așa cum o va face și catehismul Conciliului din Trento. Și în peninsula iberică predomina în secolul XV practica de a admite la Confirmare copiii între șase și șapte ani. Catehismul roman (II, IV, IV, 15) al Conciliului din Trento (1566) în cele din urmă, pentru *pueri* introduce o restricție pentru vârsta Confirmării, cerând a se aștepta până a ajung la uzul rațiunii, pusă între 7 și 12 ani. Conștienți de a

⁷⁶ Cf. Grigorie cel Mare, *Ep. Ad Jannuarium*, IV, 9: PL 77, 677 ș.u.

⁷⁷ Cf. *ibidem*: PL 77, 696.

⁷⁸ Cf. M. Macaronne, *art. cit.*, p. 98-99; de asemenea E. Lanne, *Les sacraments de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Église d'Occident*, în *Irénikon* 57, 1984, nota 92, p. 343 ș.u.

⁷⁹ PG 102, 726.

⁸⁰ PL 121, 332-334.

⁸¹ Cf. G. Sava-Popa, *op. cit.*, nota 992, p. 239.

⁸² *Ibidem*, nota 993.

fi introdus o limitare care nu corespundea practicii liturgice și pastorale inițiale, menționată și în cărțile liturgice ale Evului Mediu timpuriu și mijlociu, autorii o enunță cu o oarecare atenție și nu o impun în așa fel încât să excludă practica anterioară⁸³. Totuși influența și autoritatea Catehismului roman, a făcut în așa fel încât norma să se răspândească și să se afirme, fiind preluată de către sinoadele provinciale din Occident, care în mod implicit însă, favoriza anticiparea împărtășaniei față de Confirmare. Această anticipare se găsește menționată în mod explicit pentru prima oară, în Instrucțiunile Ritualului editat la Toulon (1748), care pentru a se asigura de formarea religioasă a tinerilor ce urmau să primească această Taină, stabilește că aceștia nu vor fi confirmați decât numai după prima împărtășanie, practică ce s-a răspândit în Franța după Revoluție. Un proiect de decret al Conciliului Vatican I a încercat să corecteze <obiceiul care este contrar practicii perpetue a Bisericii, însă care este ancorat aici și colo în uzanțe>⁸⁴. Însă nu a ajuns să fie promulgat. Totuși, câțiva ani mai târziu, papa Leon XIII aprobă inițiativa episcopului de Marsilia, mons. J. Robert, de a administra Confirmarea la o vârstă anterioară primei împărtășanii (Ep. *Abrogata* - 22 iunie 1897)⁸⁵.

Decretul Sfintei Congregații pentru Sacramente «*Quam singulari*» (8 august 1910), aprobat de către papa Pius X⁸⁶, în mod oportun amintea că împărtășania nu se situează la sfârșitul perioadei de formare a copilului, ci din momentul în care este acesta capabil de răspundere personală și se poate pregăti să o primească în mod rodnic, adică în jurul vârstei de șapte ani. Consecința decretului a fost stabilirea vârstei primei împărtășanii la șapte ani, însă fără o coordonare cu cea a Confirmării, care în multe locuri era amânată până către 11 ani sau chiar mai târziu, deși Codul canonic din 1917 (can. 788) dădea 7 ani ca vârstă a Confirmării. Deci nu a mai fost doar în Franța, în care ordinea sacramentelor de inițiere creștină era inversată.

În Bisericile de rit bizantin unite cu Roma ordinea tradițională a fost menținută, cu mențiunea doar că papa Benedict XIV (1742) a interzis așa-numiților italo-greci de a administra Sfânta împărtășanie, după Botez, copiilor care nu au ajuns la uzul rațiunii și, în general copiilor, în timpul Sfintei Liturghii. Motivul invocat de Pontiful roman: <... quia tamen ad decentiam et reverentiam Sacramento magis expedit>⁸⁷. Această interzicere a fost adoptată de către ruteni și de către melkiți în sinoadele lor naționale⁸⁸, iar în ce privește

⁸³ Cf. M. Macarronne, *art. cit.*, p. 147 ș.u.

⁸⁴ Cf. *Schema decreti «De Confirmatione»* (Mansi 53, 743); citat după H. Vinck, *Sur l'âge de la Confirmation. Un projet de décret au Concile Vatican I*, în *La Maison-Dieu* 132, 1977, p. 32.

⁸⁵ Cf. E. Lanne, *art. cit.*, p. 344.

⁸⁶ AAS 2 (1910), p. 577-583.

⁸⁷ Cf. Benedict XIV (papă), *Const. Etsi pastoralis de dogmatibus et ritibus ab Italo-Graecis tenendis atque servandis*, II, 7, în *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*, Fribourg 1870-1890, col. 510 d-511 c.

⁸⁸ Cf. P. De Meester, *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*, Roma, 1947, p. 31.

românii uniți cu Roma, se pare că administrarea împărtășaniei imediat după ritul Botezului, ar fi dispărut cel puțin în locurile unde a fost introdusă ceremonia Primei împărtășanii, după modelul comunităților latine⁸⁹.

Conciliul Vatican II și-a exprimat doar dorința de a face mai clar vizibilă legătura intimă ce există între sacramentele inițierii creștine (SC 71), fără a pune în mod direct problema ordinii administrării lor, care era dezbătută între teologi și, reafirmând norma de 7 ani, lăsă la latitudinea conferințelor episcopale libertatea de a decide altfel⁹⁰.

Noul ritual pentru inițierea creștină a adulților, promulgat de papa Paul VI în 1972, indică ordinea celor trei sacramente - Botez, Confirmare, Euharistie - ca fiind ordinea normală și tradițională. În aceste cazuri (adulți), Confirmarea este administrată imediat după Botez, în timp ce prima ungere, cea făcută de către preot, este suprimată⁹¹.

Noul Cod de drept canonic din 1983 menționează și el această dispoziție de principiu: <Sacramentele Botezului, a Confirmării și a Sfintei Euharistii sunt între ele atât de legate, încât sunt cerute împreună pentru deplina inițiere creștină>⁹².

Este semnificativ și faptul că papa Ioan Paul II, într-o alocuțiune⁹³, ținută între cele două faze ale sesiunii de la Bari a Comisiei mixte catolico-ortodoxe, a abordat tema practicii liturgice a celor trei sacramente de inițiere creștină, subliniind strânsa lor legătură și ordinea tradițională și normală și, că practica actuală nu trebuie să facă uitat sensul tradiției primitive și orientale.

O dispoziție pastorală recentă în acest sens, cu caracter local însă, o constituie decizia sinodului diecezei de Alessandria⁹⁴ (regiunea Piemonte din Italia) de a permite *ad experimentum* și sub responsabilitatea episcopului diecezan, celebrarea sacramentelor inițierii creștine în ordinea tradițională. Deși nu au fost emise încă norme detaliate în această privință, se pare că soluția cea mai potrivită și cu normativele actuale, va fi aceea de a celebra împreună Confirmarea și Prima împărtășanie în jurul vârstei de 11 ani,

⁸⁹ Cf. *ibidem*; vezi și *Decretele Conciliului Prim al provinciei bisericești de Alba-Iulia și Făgăraș (Blaj 5-14 mai 1872)*, tit. V, cap. III.

⁹⁰ Cf. "La Documentation Catholique" 44 (1962), col. 237.

⁹¹ Cf. *Ordo initiationis christianae adultorum*, Vatican 1972, nr. 263, p. 109.

⁹² Citat cf. CIC 1983, can. 842, 2.

⁹³ Cf. *Allocuzione del Santo Padre ai vescovi francesi della «Région Midi» in visita «ad limina»* în "L'Osservatore Romano" din 28 martie 1987: <Baptême et Confirmation sont étroitement liés. Ces deux sacrements, au cours des premiers siècles, étaient donnés dans une même célébration. Cette pratique est encore en usage chez nos frères d'Orient, où la chrismation précède toujours l'Eucharistie, et aussi en Occident, pour les adultes. En Occident, quand il s'agit de ceux qui ont été baptisés tout petits - demeurant fermes l'unité organique et le principe de l'ordre des sacrements de l'initiation: Baptême, Confirmation, Eucharistie (cf. CDC n. 842, 2) - l'Église a admis que ces sacrements soient donnés au cours de célébrations distinctes dans le temps, pour des raisons pastorales... Toutefois, vous savez que cette pratique appelle une réflexion théologique approfondie. La pratique actuelle ne doit jamais faire oublier le sens de la tradition primitive et orientale>.

⁹⁴ Cf. "Settimana", nr. 15 din 19 aprilie 1998, p. 4-5.

după o pregătire catehetică corespunzătoare, în timpul căreia, părinții ar trebui să aibe un rol mult mai activ decât îl au în prezent.

2.3. Comentarii asupra documentului de la Bari

În comunicatul de presă al comisiei mixte, la capătul lucrărilor celei de a doua părți a celei de a IV-a sesiuni plenare, se citește: <Datorie a reuniunii era discutarea finală și aprobarea unui document despre «Credință, Sacramente și unitatea Bisericii» ca un ajutor de dat dialogului care are scopul de a restabili deplina comuniune în credință și în viața sacramentală între cele două Biserici>⁹⁵ și, după ce se face în continuare un rezumat al celor două părți ale documentului, oprindu-se asupra diferențelor în celebrarea liturgică a sacramentelor amintite, adaugă: <Aceste diferențe au suscitât unele întrebări între Ortodocși în ce privește schimbările aduse tradiției și privitor la principiile teologice și liturgice adiacente acestor schimbări. S-a înregistrat un progres spre o soluție a acestor chestiuni și în a recunoaște legitimitatea existenței unor tradiții diverse în fiecare Biserică. Comisia totodată a relevat necesitatea continuării unui serios studiu al problemelor teologice și liturgice apărute în cursul discuției>⁹⁶. Se pare deci că aceste diferențe ar fi avut rolul decisiv asupra formei finale a documentului. Să vedem care au fost părerile unora dintre membrii catolici ai Comisiei mixte, asupra textului final.

Lectura sa, după părerea lui A. de Halleux⁹⁷, lasă teologului catolic <une impression mélangée>, gășind afirmații fericite în ce privește credința ca dar divin și răspuns al omului, realitatea personală și eclesială, crezută și trăită, proclamată și celebrată în sacramente însă, căutând în zadar răspunsul la chestiunea ce Comisia și-o propusese în introducerea documentului, <dacă diferența între cele două tradiții în practica liturgică privitoare la sacramentele inițierii, ar ridica o problemă de divergență doctrinară, care ar putea fi considerată ca un serios obstacol în calea unității> (nr. 4).

Și D. Salachas⁹⁸ evaluând documentul în comparație cu întrebările ce aceeași Comisie mixtă și le pusese în *Planul* adoptat în timpul primei sale reuniuni la Rodi (1980), considera că acesta răspunde doar în parte, lăsând încă deschise diverse probleme, prezentându-se în cea mai mare parte descriptiv și neutru, evitând orice judecată explicită privitoare la identitatea

⁹⁵ <Compito della riunione era la discussione finale e l'approvazione di un documento comune su «Fede, Sacramenti e unità della Chiesa», come un aiuto da dare al dialogo che ha lo scopo di ristabilire la piena comunione nella fede e nella vita sacramentale tra le due Chiese>: cf. "L'Osservatore Romano" din 19-20 iunie 1987.

⁹⁶ <Queste differenze hanno suscitato degli interrogativi tra gli Ortodossi per quanto riguarda i cambiamenti apportati alla tradizione e circa i principi teologici e liturgici soggiacenti a tali cambiamenti. Si è registrato un progresso verso una soluzione di queste questioni e nel riconoscere la legittimità dell'esistenza di tradizioni diverse in ciascuna Chiesa. La Commissione ha tuttavia rilevato la necessità di continuare un serio studio dei problemi teologici e liturgici affioriti nel corso della discussione>: cf. *ibidem*.

⁹⁷ Cf. A. De Halleux, în *Foi, baptême et unité*, p. 155.

⁹⁸ Cf. D. Salachas, în *Quaderni di O Odigos* 4/1, 1988, p. 30 ș.u.

creinței, eclesialitatea și sacramentalitatea Bisericilor în dialog. Astfel asupra problemei recunoașterii reciproce a creinței formulate în propriile simboluri ale celor două Biserici, afirmația că aceasta diversitate de formule <nu indică, *in sine*, nici o divergență în ce privește conținutul creinței transmise și trăite> (nr. 20), indică în primul rând o recunoaștere reciprocă a tradiției proprii fiecărei Biserici, însă recunoașterea în consecință a propriilor simboluri de creință, rămâne ca o recunoaștere de principiu, generală și abstractă. În ce privește recunoașterea reciprocă a sacramentelor celebrate de cele două Biserici, deși recunoscându-se în mod implicit legitimitatea diverselor practici liturgice a celor trei sacramente ale inițierii creștine (nr. 48), trecând la diferențe însă (nr. 49-51), se pare că au fost acestea care nu au permis a se ajunge la o declarație de recunoaștere reciprocă a Botezului.

Mai optimist în această privință este Arhiepiscopul de Bari, mons. Magrassi, membru și el al acestei Comisii: <în document, orientalii nu cer ca noi să schimbăm în mod imediat practica. Cer doar să afirmăm ordinea co-naturală: Botez, Confirmare, Euharistie. Nu intră de aceea în discuția motivelor pastorale care ne-au dus la crearea acestei inversiuni>⁹⁹ Însă o afirmație de principiu din partea catolică, nu pare că ar satisface pe cea ortodoxă¹⁰⁰ sau cel puțin nu pe toți membrii ei. În acest sens se exprimă mai recent și G. Sava-Popa¹⁰¹, pentru care, divergențele practice remarcate la Bari, au unele implicații dogmatice, însă nu în așa măsură încât să împiedice unitatea.

Pe de altă parte, textul documentului recunoaște că <unele schimbări locale> introduse în practica liturgică, <ținând seama de nevoile pastorale ale credincioșilor, ... nu au afectat înțelegerea unității fundamentale, în Spiritul Sfânt, a întreg procesului de inițiere creștină> (nr. 47) și este de presupus că <modelul antic> (nr. 40) propus ca <ideal pentru cele două Biserici> (nr. 37), nu ar urmări o reformă <arheologizantă>¹⁰², ci evocarea sa ar privi în mod esențial <unitatea Botezului, a Confirmării și a Euharistiei într-o singură realitate sacramentală>, fără a nega însă <specificitatea lor> (nr. 37). Afirmații importante

⁹⁹ Cf. M. Magrassi; *ibidem*, p. 33.

¹⁰⁰ <La declaration d'intention est bonne, mais la partie orthodoxe ne l'acceptera pas, parce qu'il y a de nombreuses implications théologiques négatives>: Mitropolitul Ortodox Antonie al Transilvaniei, membru al Comisiei mixte; cf. *ibidem*, p. 34.

¹⁰¹ Cf. G. Sava-Popa, *op. cit.*, p. 260 ș.u.: <Ces divergences pratiques ont certainement des implications dogmatiques mises en évidence tant par les théologiens orthodoxes que par des théologiens catholiques, ... il faut bien reconnaître que les pratiques différentes déjà existantes au première millénaire se sont accentuées et développées apres la separation des Églises, ... on ne voit pas tout à fait clairement le lien profond entre la théologie et la pratique, en ce qui concerne le Baptême et l'ordre des sacrements de l'initiation; ,... une question se pose: les implications dogmatiques entrainées par la pratique différente peuvent-elles être considérées comme une obstacle sérieux à l'unité? Cette pratique liturgique différente serait-elle la raison pour laquelle les Orthodoxes n'ont pu affirmer la validité du Baptême de l'Église catholique? Ces différences dans la pratique liturgique, avec les implications qui en découlent, bien qu'elles ne soient pas négligeables, ne peuvent pas constituer, à notre avis, un obstacle réel sur la voie de l'unité. Elles témoignent pourtant des difficultés rencontrées par l'Église orthodoxe dans l'acceptation d'une pratique qui n'est pas en parfait accord avec la théologie>.

¹⁰² Cf A. de Halleux, *art. cit.*, p. 160.

acestea, dacă se ține seama de rezultatele studiilor patristice, liturgice și istorice din ultimele decenii, prin care, <în tot respectul față de Sfinții Părinți, nu este posibil a găsi într-o epocă dată modelul oarecum clasic al inițierii creștine>¹⁰³.

De aceeași părere sunt participanții la Colocviul ortodox-oriental (Eastern Oriental Orthodox Churches: este vorba de Biserici Ortodoxe din Orient, de rit diferit de cel bizantin) - catolic roman desfășurat în Statele-Unite (1987), care în <Răspunsul" la Documentul de la Bari, adresat cardinalului Willebrands, unul din cei doi vice-președinți ai Comisiei mixte, deși laudând aspectele pozitive ale acestui text, se face totuși o remarcă privitoare la ceea ce este prezentat ca modelul antic al inițierii creștine, care nu ține seama de <modelul primitiv oriental (adică siriatic)>¹⁰⁴. Este vorba despre o particularitate a ritului siriatic antic¹⁰⁵, cu o extindere relativ largă până în secolul IV (Siria Orientală, Cappadocia, Armenia și probabil Egipt), rit în care, conform interpretării unor pasaje din Faptele Apostolilor (convertirea și Botezul lui Saul - cap.9; a centurionului Corneliu - cap. 10; a păgânilor din Cezarea - 10, 44-48) și unei tradiții iudeo-creștine, situa, se pare, ungera cu ulei consacrat înainte de Botez și nu cunoștea o altă ungeră după acesta.

Pe de altă parte este de relevat faptul că <modelul ideal> este propus Bisericilor în special în ceea ce privește <necesitatea de a asigura formarea spirituală a neofitului în credință> (nr. 52). Totuși, cu greu s-ar putea justifica de parte romano-catolică practica Botezului prin turnare și inversarea ordinii Confirmare (Miruire) - Sfânta Euharistie, ca <vechi uzanțe ale propriei tradiții> (nr. 53).

În concluzie la cele spuse până aici, documentul elaborat la Bari de către Comisia mixtă de dialog teologic catolic - ortodox, pe lângă afirmații comune asupra credinței, asupra Sfintelor Taine și asupra unității Bisericii, este martor și al faptului că partea ortodoxă nu a putut încă recunoaște în mod unanim validitatea Botezului catolic. Pentru un catolic, cel puțin după Conciliul Vatican II, problema nu prezintă dificultate, bine știind că <acele Biserici din Orient, chiar dacă separate, au adevărate sacramente> (UR 15). Se poate pune însă întrebarea: cauza stă doar, sau mai ales, în practica liturgică diferită ? Motive pentru a ne pune această întrebare sunt, pe de o parte faptul că în unele locuri și timpuri, chiar mai recent, s-au înregistrat cazuri de <re-botezări> a unor catolici atât de rit latin cât și de diferite rituri orientale, pentru care nu întotdeauna se putea invoca practica <defectuoasă>, iar pe de altă parte, unele declarații de parte ortodoxă asupra unui text al Comisiei «Credință și Instituție» (*Faith and Order*) a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, cu participarea inclusiv a unor teologi ortodocși. Astfel de fapt, răspunsurile Bisericilor ortodoxe la respectivul <text de convergență>, nu doar că nu ar însemna <primirea> sa, în sensul în care termenul îl posedă în

¹⁰³ Cf. G. Kretschmar, *La structure primitive de l'initiation*, în *La Maison-Dieu* 132, 1977, p 11.

¹⁰⁴ Cf. E. Lanne, *Foi, sacrements et unité*, în *Irénikon* 61, 1988, p. 204 ș.u.

¹⁰⁵ V. G. Kretschmar, *art. cit.*, p. 12 ș.u.; mai circumspect asupra argumentului, pare G. Sava-Popa în *op. cit.*, nota 604, p. 150, chiar dacă menționează teologi ortodocși favorabili acestuia (J. Zizioulas, B. Bobrinsky).

tradiția ortodoxă, dar chiar și eventuala primire, nu ar implica <o recunoaștere eclesiologică sau practică a slujirii și a Tainelor Bisericilor ne-ortodoxe>¹⁰⁶.

În ajunul deschiderii dialogului teologic între Bisericile Catolică și Ortodoxă, se prospecta soluția la problema recunoașterii reciproce a sacramentelor, mai degrabă în câmp eclesiologic¹⁰⁷; însă aplicarea practică a criteriilor disciplinare tradiționale în lumea ortodoxă, cel puțin în ce privește recunoașterea Botezului conferit în afara Bisericii Ortodoxe, nu este uniformă, fapt ce l-au putut constata și membrii catolici ai Comisiei teologice mixte în lucrările sale preliminare și în sesiunea plenară de la Bari. În fond este problema recunoașterii eclesialității, care implică o recunoaștere a Tainelor <comunității> în cauză. Decizia inițială a acestei Comisii, la Rodi în 1980, de a începe dialogul de la elementele ce unesc, explică motivul absenței vreunei referiri la acest aspect în documentul final de la Bari, indicând totodată în mod discret, una din problemele delicate pe care acest dialog va trebui să o abordeze mai devreme sau mai târziu. Vom încerca în continuare să vedem conținutul, premisele istorico-teologice și unele implicații în dialogul ecumenic a ceea ce în limbajul canonic ortodox poartă numele de economia Sfințelor Taine, cu referire specială la Taina Botezului.

3. Οικονομία *baptismală ortodoxă*

3.1. *Noțiune și câmp de aplicare pentru οικονομία privitor la Sfințele Taine*

Cea mai bună descriere este autoprezentarea, așa cum reiese dintr-un document oficial¹⁰⁸, chiar dacă ante-pregătitor la Marele Sinod Panortodox care va trebui să abordeze și această temă. Încercăm să subliniem aici principalele puncte.

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

Deci Biserica poate adopta una din cele două atitudini când apelează la mijloacele de mântuire pe care le deține: *acribia* înseamnă <păzirea fidelă din partea Bisericii a prescrierilor canonice privitoare la fiecare credincios>;

¹⁰⁶ Cf. Raportul: *Interorthodox Symposium on Baptism, Eucharist and Ministry, Hellenic College, Holy Cross Orthodox School of Theology, June 11-18, 1985* în art. *Orthodox Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, din *Faith and Orders Papers* 128, 1985, p. 161.

¹⁰⁷ Vezi de exemplu capitolul *Die gegenseitige Anerkennung der in der katholischen Kirche bzw. in den östlichen Kirchen gespendeten Sakramente und die Haltung der Kirchen zur «communicatio in sacris»*, în *Fragen der Sakramentpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden. Eine Handreichung für die Seelsorger, im Auftrag der Regensburger Ökumenischen Symposien erstellt von Metropolit Chrysostomos Konstantinidis und Ernst Christoph Suttner*, Regensburg, 1979, p. 33-63.

¹⁰⁸ *L'économie dans l'Église orthodoxe. Rapport soumis à la 1^{re} Conférence panorthodoxe préconciliaire*, în *Istina* 18, 1973, p. 372-383.

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

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

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

Deci din aceste noțiuni nu pare că s-ar putea deduce valoarea Botezului conferit în afara Bisericii Ortodoxe, iar în ceea ce privește caracterul eclezial al <Bisericilor venerabile din Orient (precalcedoniene), ale Bisericii catolice romane și ale Bisericilor și Confesiunilor apărute după Reformă>,

către final, documentul devine ceva mai explicit: <conștientă de structura actuală a creștinismului, sfânta noastră Biserică ortodoxă, deși este Biserica una, sfântă, catolică și apostolică, nu numai că recunoaște existența ontologică a acestor Biserici creștine, dar și crede cu tărie că raporturile sale cu acestea trebuie să se bazeze pe elucidarea cât mai rapidă și mai obiectivă posibil a problemei eclesiologice și a ansamblului doctrinei lor. Ea recunoaște de asemenea că întâlnirea cu ele se va face pe o bază, având ca centru structura teandrică a Bisericii>.

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

Se recunoaște în fondul acestei prezentări argumentul principal al episcopului Cartaginei, Sf. Ciprian în disputa sa cu papa Sf. Ștefan asupra <re-botezării> ereticilor, adică: <Baptisma quod non nisi uni et soli Ecclesiae datum sit>¹⁰⁹. Stă însă această dispută la originea *economiei* ortodoxe? Și cum s-a aplicat de-a lungul istoriei, mai ales în timpul Bisericii dezbinată?

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

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

Cele mai vechi texte pe care le cunoaștem, care fac aluzii la Botezul ereticilor, sunt din jurul anului 200 și provin de la Clemente din Alexandria¹¹⁰ și de la Tertulian¹¹¹.

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

Mai clar în schimb este Tertulian în *De baptismo*, unde nu poate recunoaște botezul ereticilor deoarece nu au nici pe Dumnezeu nostru, nici pe Hristos al nostru și prin urmare nici Botezul nostru și nu pot primi un Botez pe care de fapt nu îl posedă. În cele din urmă, totul este pus în legătură cu ruperea comuniunii eclesiale pe care aceștia au provocat-o. Deși nu spune în mod explicit că ereticii trebuiesc rebotezați în cazul întoarcerii la Biserica Catolică, concluzia este totuși logică. De fapt, ulterior, în perioada montanistă, se va pronunța în acest sens¹¹².

¹⁰⁹ Ciprian, *Ep* 73, 10: CSEL 3, 2, p. 785 ș.u.

¹¹⁰ Clemente din Alexandria, *Stromata*, I, 19, 96: PG 8, 813A; SChr 30, p. 121.

¹¹¹ Tertulian, *De baptismo*, 15: PL 1, 1324C; SChr 35, p. 87-88.

¹¹² *Idem*, *De Pudicitia*, 19: SChr 394, p 252-262.

Apoi în Biserica Catolică din Africa de Nord, un conciliu din epoca Episcopului Agrippinus al Cartaginei (către anul 220), pare să se fi pronunțat în favoarea rebotezării ereticilor¹¹³, la fel cum au făcut-o două sinoade ținute în Asia Mică la Iconium și la Synnade (cca. 230-235), care au respins botezul montaniștilor datorită ereziei lor trinitare¹¹⁴.

Astfel se ajunge la controversa baptismală de la jumătatea secolului al III-lea, care amenință unitatea Bisericii. Controversa i-a avut ca exponenți, după cum se știe mai ales din epistolarul Sf. Ciprian, episcopul Cartaginei (epistolele 69-75)¹¹⁵, pe acesta și pe episcopul Firmilian al Cezareii Cappadociei pe de o parte, iar de cealaltă parte, pe episcopul Romei Sf. Ștefan papă. Teza centrală a lui Ciprian consta în a considera comuniunea eclesială tot atât de necesară pentru a avea un adevărat Botez, pe cât era de necesară credința catolică în Sfânta Treime, prin urmare, cei ce se întorceau în sânul Bisericii Catolice, schismatici saueretici, trebuiau să fie rebotezați. Papa Ștefan aducea în schimb simplul argument al tradiției, potrivit căreia, celor convertiți li se impun mâinile *in paenitentiam* (Ep. 74, 1, 2 către Pompeo). Argumentul va fi însă combătut nu atât de Ciprian, care mai degrabă încercă să-l evite¹¹⁶, cât de Firmilian care, conform uzanței romane, pretinse a-i opune o alta adevărată, ce ar deriva de la Hristos și de la Apostoli¹¹⁷.

În acest context s-a interpus Dionisie, episcopul Alexandriei ca mediator între Roma și Cappadocia, când văzu amenințată unitatea Bisericii, făcând referință la sinoadele din Iconium și Synnade¹¹⁸ pentru a încerca să-i sugereze papei Ștefan că uzanța diversă de cea romană nu era cu totul nouă, fără a-și asuma însă ideile lui Ciprian. Astăzi, în lipsa unor documente din primele două secole asupra temei, originea apostolică a uneia sau alteia dintre poziții, nu se i poate dovedi în mod apodictic, însă tradiția romană pentru acea perioadă, apărea mai solidă¹¹⁹.

Potrivit interpretării pe care A. de Halleux o face asupra acestei controversă¹²⁰, papa Ștefan ar fi justificat uzanța tradițională în mod asemănător autorului anonim al scrierii *De rebaptismate* (cap. 6-12), adică printr-o concepție a puterii Numelui lui Isus, argument în spatele căruia, Ciprian și Firmilian ar fi văzut o concesie intolerabilă în favoarea marcioniștilor, care printre altele,

¹¹³ Cf. Ciprian, *Ep.* 71, 2; 73, 3; 75, 7.19: CSEL. 3, 2, p. 772 ș.u.; 780; 814; 822. Ereticii de care s-a ocupat conciliul nu puteau fi încă novațianii (cf. *idem*, *Ep.* 71, 4. 1 = 73, 3. 1), care pe de altă parte s-au separat de Biserică din motive de disciplină penitențială, și nu de credință.

¹¹⁴ Cf. Dionisie din Alexandria citat de Eusebiu din Cezareea, în *Hist. Eccl.* VII, 7: PG 20, 649A; *SChr* 41, p. 172-173.

¹¹⁵ Ciprian, *Ep.* 69-75: CSEL 3, 2, p. 749-827.

¹¹⁶ <Non est autem de consuetudine praescribendum, sed rationem vincendum>: *ibidem*, *Ep.* 71, 3.

¹¹⁷ *Ibidem*, *Ep.* 75, 5. 6. 13. 19.

¹¹⁸ V. nota 114.

¹¹⁹ Cf. K. Duchatelez, *Le principe de l'économie baptismale dans l'antiquité chrétienne*, în *Istina* 18, 1973, nota 15, p. 331.

¹²⁰ Cf. A. de Halleux, *Foi, baptême et unité*, în *Irénikon* 61, 1988, p.173 ș.u.

considerau de prisos apa botezului, limitându-se la invocarea numelui lui Isus. Această interpretare se poate completa cu cea a lui S. Hall¹²¹: conform acesteia, era mai ales Novatian cel pe care papa l-ar fi vizat în spatele afirmațiilor lui Ciprian și ale lui Firmilian. Pe de altă parte, chiar și printre adversarii rebotezării era împărtășită convingerea că Spiritul Sfânt, sfințitor în Botez, neputându-se găsi în afara Bisericii nu putea fi transmis de către schismatici¹²². Se pare deci că pozițiile celor două părți nu erau atât de depărtate pe cât s-ar fi putut presupune din tonul polemicii¹²³.

Noutatea însă, o constituia lectura ce se făcea asupra Bisericii și, ceea ce interesează aici, asupra raportului Biserică-Sfinte Taine, datorată ideii de *Una sancta* a lui Ciprian. Se impune aici, o paranteză: este știut faptul că Ciprian fusese elevul lui Tertulian¹²⁴, iar în interpretarea lui E. Ruffini¹²⁵ discipolul se pare că a dus înainte în câmp eclesiologic ceea ce maestrul începuse în câmp sacramental. Consideră acest autor, că prin traducerea termenului grec de *μυστήριον* cel latin de *sacramentum*, făcută de către Tertulian, s-a introdus o discontinuitate în modul de a înțelege realitatea sacramentală, mai precis, prin deplasarea accentului de la aspectul celebrativ-simbolic spre cel semnificativ-normativ al Sfintelor Taine. De fapt, reflecțiile lui Ciprian asupra problemei botezului ereticilor se desfășoară pe fondul convingerilor sale eclesiologice, drept pentru care declară nul Botezul lor, subliniind mai mult caracterul lor de schismatici decât deeretici. De aceea, celebrarea sacramentală, mai mult decât vizibilizare a misterului lui Hristos, a acțiunii și puterii sale, devine un exercițiu al puterii ce Biserica a primit-o de la Hristos: <este deci în mod esențial pe planul Bisericii ca *instituție*, ... că se situează în secolul al III-lea chestiunea baptismală>¹²⁶.

A fost aceasta și lectura lui Firmilian asupra misterului Bisericii?

¹²¹ Cf. S. Halli, *Stephen I of Rome and the baptist Controversy of 256*, în *L'institution et les pouvoirs dans les Églises, de l'Antiquité a nos jours, Colloque de Strasbourg, sept. 1983*, în "Miscellanea Historiae Ecclesiasticae", nr. 8. *Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique* 72, *Bruxelles* 1987, p. 78-82.

¹²² <.. quia Spiritus sanctus extra Ecclesiam non sit, fides quoque non solum apud haereticos, verum etiam apud eos qui in schismate constituti sunt sana esse non posset. Idcircoque poenitentiam agentibus correctisque per doctrinam veritatis et per fidem ipsorum, quae postea emendata est purificato corde eorum, tantummodo Baptismate spirituali, id est manus impositione episcopi et Spiritus sancti subministratone, subveniri debeat; , ... Dicente enim Apostolo *unum esse Baptisma* (Ephes. IV, 5), necesse est invocatione nominis Jesu perseverante, ...; si ille qui ad Ecclesiam revertitur nolit denuo baptizari, futurum est ut defraudemus Baptismate spirituali eum quem putamus defraudandum non esse baptismate acque>; *De rebaptismate*, 10: PL 3, 1195 BC.

¹²³ Cf. A. de Halleux, *art. cit.*, p. 175; de asemenea J. Hamer, *Le baptême et l'Église. A propos des «Vestigia Ecclesiae»*, în *Irénikon* 25, 1952, p. 142-164; 263-275.

¹²⁴ <...numquam Cyprianum abque Tertulliani lectione unum die praeterissey>; Ieronim, *De viris illustribus*: PL 23, 661-663.

¹²⁵ Cf. E. Ruffini, *Sacramentalità ed economia sacramentale negli scritti dei Padri della Chiesa*, în E. Ruffini - E. Lodi, «*Mysterion*» e «*Scramentum*». *La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi*, Bologna, 1987, p. 114-118; 123-124.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 124: <È dunque essenzialmente sul piano della Chiesa come *istituzione*, ... che si situa la questione batesimale>.

Adevărul este că în materie de rebotezare, în epistola sa către Ciprian (Ep. 75), el nu menționează nici un grup de schismatici, care apar în schimb în epistolele lui Ciprian (novațiani în particular). Pe de altă parte însă, dacă se acceptă ipoteza privitoare la particularitatea ritului siriac de inițiere creștină, răspândit și în Asia Mică pentru acea perioadă care, după cum aminteam mai sus (v. nota 105), situa Miruirea înaintea Botezului, se poate trage concluzia că, pentru Firmilian și pentru mare parte dintre orientali, referirea strictă la Spiritul Sfânt și la Biserica în Botez, încă înainte de a constitui un dat teologic, era un dat liturgic.

În orice caz, datorită autorității succesorului lui Firmilian de un secol mai târziu, Sf. Vasile cel Mare, care avea la dispoziție corespondența între sediile episcopale ale Cezareii și Cartaginei, eclesiologia ciprianică se va vedea consacrată în Orient prin intermediul unei pneumatologii care leagă atât de strâns Botezul de episcopatul de succesiune apostolică, încât va nega valoarea Tainei oricărei comunități separate¹²⁷.

3.3. Οικονομία în istoria Orientului

Pentru început ne oprim încă în Occident, unde succesorul papei Sf. Ștefan, papa Sixt II, lăasă Bisericele din Africa (precum și pe cele din Asia Mică) în practica lor de a <reboteza> convertiții, situație care se va menține în Occident până la conciliul din Arles (314). Convocat de împăratul Constantin pentru a rezolva noua problema ridicată de către Donat și ai săi, decizia luată în privința primirii ereticilor convertiți la Biserica catolică, era de a-i întreba asupra <simbolului> și doar în cazul în care nu răspundeau cu mărturisirea Sfintei Treimi, se proceda la Botez, altfel erau primiți prin impunerea mâinilor pentru a primi pe Spiritul Sfânt¹²⁸.

Câțiva ani mai târziu, Conciliul ecumenic din Nicea (325) se va pronunța privitor la primirea în Biserica Catolică a slujitorilor novațiani (catari) și pauliniști (discipoli ai lui Paul din Samosata), cerând pentru primii impunerea mâinilor (*impositionem manuum accipientes sic in clero permaneant*) și de a subscrie mărturisirii de credință catolice¹²⁹, în timp ce pentru cel de al doilea grup, se cerea în mod absolut rebotezarea¹³⁰.

În continuare, adevărata credință trinitară va fi o constantă în argumentările principalilor Părinți din sec. IV, drept condiție a validității Botezului¹³¹. Mai intransigente încă, sunt deciziile *Constituțiilor Apostolice* și a *Canoanelor Apostolilor*, care resping fără distincție Botezul ereticilor, canoane (46 și 68) care ar putea

¹²⁷ Cf. Vasile cel Mare, *Ep.* 188, 1 ad Amphiloque; cf. Y. Courtonne (ed), *Saint Basile. Lettres*, II, seria Les Belles Lettres, Paris, 1961, p. 123.

¹²⁸ Cf. Can. 9 (8): C. Munier (ed.), *Concilia Galliae* A. 314 - A. 506, CCL 148, p. 10; Mansi can. 8, t. II, 472A.

¹²⁹ Cf. can. 8: Mansi 2, 672B.

¹³⁰ Cf. can. 19: Mansi, 2, 676E.

¹³¹ Cf. Atanasie, *Adv. Arianos*, II, 42. 43: PG 26, 236C. 237B; *idem.*, *Ep. ad Serapionem*, 29. 30: PG 26, 597A. B; Chirii al Ierusalimului, *Procatechesi*, 7: PG 33, 345B; Gregorie din Nazians, *Serm.* 40, 26: PG 36, 396B; Gregorie din Nyssa, *Adv. Eunomius*, 1: PG 45, 877C.

avea relații cu deciziile vechilor sinoade din Iconium și Synnade¹³² și care ar fi contribuit la considerarea din partea unui anumit număr de orientali, drept invalid orice botez conferit în afara Bisericii. Nu lipsesc însă atitudini diferite asupra aceleiași probleme, cum este cazul lui Eusebiu din Cezareea¹³³ care se arată mai înclinat în favoarea tradiției romane reținută ca fiind mai veche.

Totuși, către sfârșitul secolului IV, atât în Orient cât și în Occident, admiterea arianilor în Biserică, începu să se facă fără a mai cere rebotezarea lor¹³⁴, fapt de care este deja martor și consimte la aceasta (a. 362), Sf. Atanasie¹³⁵.

În acest context se situează epistolele canonice ale Sf. Vasile (cca. anul 370) în răspuns la prietenul său Amphiloc, episcop al Iconiului, epistole ce cuprind două canoane privitoare la Botezul conferit în afara Bisericii¹³⁶. În primul canon, el distinge trei categorii de disidenți: *αιρεσεις, σχισματα* și *παρασυναγωγαι* (comunități în neascultare față de autoritățile legitime din motive mai degrabă de natură personală). În timp ce pentru eretici este ferm în a cere Botezul în cazul convertirii lor, față de schismatici (enumera novățiani, encratiți ș.a.), poziția sa este mai nuanțată: deși știe că în unele regiuni Botezul lor este reținut ca fiind valid (cel al novățianilor mai ales), el îi neagă valoarea, însă fără încercarea de a-și impune poziția, pentru a nu fi obstacol economiei generale (*τη καθολου οικονομια*). Cere totuși ca aceștia să primească ungerea cu chiasmă (*χρισθηαι*) și își explică decizia în mod asemănător lui Ciprian¹³⁷.

Apoi în canonul 47 al celei de a doua epistole canonice, încă odată este respins Botezul schismaticilor, însă ferindu-se și aici de a impune propria uzanță¹³⁸. Nu se poate presupune că episcopul Vasile al Cezareii Cappadociei ar fi ignorat can. 8 al Conciliului din Nicea. Se pare însă că interpretează acea decizie în sensul posibilității alegerii între două uzanțe diverse, însă legitime¹³⁹: adică de a reboteza, sau de a aplica economia. Cele două motive prin care legitimează exercițiul acestei *economii*, vor fi apoi reținute în tradiția orientală

¹³² Cf. K. Duchatelez, *art. cit.*, nota 52, p. 343.

¹³³ Cf. Eusebiu din Cezareea, *Hist Eccl.*, VII, 2: PG 20, 640B.

¹³⁴ Cf. J. Hamer, *art. cit.*, p. 162 ș.u.; cf. de asemenea K. Duchatelez, *art. cit.*, p. 349.

¹³⁵ Cf. Atanasie, *Tomus ad Antiochenos*, 3: PG 26, 797C.

¹³⁶ Cf. Vasile cel Mare, *Ep. 188 canonica prima*, can. 1: PG 32, 665-668 și *Ep. 199 canonica secunda*, can. 47: PG 32, 729-732.

¹³⁷ <Ceux qui s'étaient séparés de l'Église n'eurent plus la grace du Saint-Ésprit en eux: ils avaient cessé d'y avoir part, parce que la continuité avait été interrompue. En effet ceux qui s'étaient retirés les premiers avaient reçu des Pères l'ordination, et grâce à l'imposition des mains de ces Pères ils avaient le don spirituel; mais ceux qui furent retranchés, devenus laïcs, n'avaient le pouvoir ni de baptiser, ni d'ordonner, parce qu'ils ne pouvaient plus procurer à d'autres une grâce d'Esprit-Saint dont ils avaient eux-mêmes été exclus> Vasile cel Mare, *Ep. 188*, can. 1 (trad. fr. de Y. Courtonne, *op. cit.*, p. 123).

¹³⁸ <Si chez vous l'usage du second baptême interdit, comme chez les Romains il est interdit, en vertu d'une disposition spécial, d'exiger ce second baptême, que notre décision garde sa force>. Vasile cel Mare, *Ep. 199*, can. 47 (trad. fr. *ibidem*, p. 163).

¹³⁹ Cf. K. Duchatelez, *art. cit.*, p. 341.

posterioră¹⁴⁰. Unul ține de natura comuniunii eclesiale: este convenabil a se conforma unei economii generale, practică de către majoritatea Bisericilor. Celălalt motiv este de natură pastorală: trebuie evitat faptul ca *acribia* să devină un obstacol pentru mântuirea celor convertiți, doritori de a intra în sânul Bisericii.

Deci, începând cu Sf. Vasile, *economia* începu să se contureze ca un principiu eclesiastic special, opus *acribiei*, adică observața strictă a canoanelor, însă este dificil de spus dacă îi dădea un sens pur canonic, juridic. Faptul este că punea *economia* în alternativă rebotezării, deci oarecum echivalentă acestuia, Biserica acceptând, sau mai degrabă convalidând un botez invalid în sine (conferit de către laici care nu mai au pe Spiritul Sfânt, și deci nici puterea de a-l dăruia). În ce privește ungerea cu crismă, K. Duchatelez¹⁴¹ reține că funcția reconciliantă este clar manifestată, însă nu se poate spune cu certitudine dacă există o legătură directă între economie și ungerea cu mir.

Distincția disidenților pe categorii, introdusă în mod oficial de către conciliile din Arles și Nicea, se va menține, iar cu indicațiile Sf. Vasile, listele devin mai detaliate, de la diviziune, către anii 530-540, se trece la tripartita modulului de primire a celor convertiți¹⁴²: botez, ungere cu mir și abjurarea însoțită de o nouă mărturisire de credință. Prevederile canonice de la Nicea se vor impune treptat în Orient, regăsindu-se în canonul 95 al sinodului Trulan (sau Penthekti, sau Quinisexte, din anul 692, considerat în ortodoxie drept completarea canonic-disciplinară a Conciliilor V și VI ecumenice). Chiar dacă se constată apoi că după Sf. Vasile termenul *οικονομία* nu mai apare în chestiunile baptismale, fiind folosit în schimb în alte contexte (în materie de Mărturisire mai ales), totuși mecanismul său este subînțeles de exemplu când un Anastasie Sinaitul (către anul 700) sau Teodor Studitul (care apelează în mod explicit la canoanele Sf. Vasile cel Mare pentru cataloagele sale cu eretici), vorbind despre primirea unui eretic în Biserică fără rebotezare, faptul nu se explică decât prin aplicarea *economiei*¹⁴³.

Către sfârșitul perioadei patristice, se poate spune despre *economia* sus-menționată că se prezenta ca un act canonic al Bisericii care permitea ca Botezul ereticilor și al schismaticilor, cu un oarecare substrat valid (mai precis, al celor din a doua categorie, adică fără o eroare fundamentală în materie de dogmă treimică), să devină valid în sens eclesial strict. Această convalidare reconciliantă din partea Bisericii, probabil și-a găsit un instrument potrivit fie în ungerea cu Mir sau impunerea mâinilor, fie încă, mai târziu, într-un rit de mărturisire a credinței¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Cf. A. de Halleux, *L'économie dans le premier canon de Basile*, în *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 62, 1986, p. 390.

¹⁴¹ Cf. K. Duchatelez, *art. cit.*, p. 346 ș.u.

¹⁴² Cf. A. de Halleux, *Orthodoxie et Catholicisme. Une seul Baptême?*, în *Revue Théologique de Louvain* 11, 1980, p. 424.

¹⁴³ Cf. K. Duchatelez, *art. cit.*, p. 351 ș.u.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 352.

După schisma dintre Roma și Constantinopol, poziția ortodocșilor față de Botezul latinilor, se înregistrează pentru prima oară, se pare, în timpul lucrărilor Conciliului IV din Lateran (1215), la puțin timp după cea de a IV-a cruciadă, adică faptul că <Grecii începură să detesteze în așa măsură pe Latini, până la punctul, ... că își arogau în mod temerar, dreptul de a reboteza, credincioșii botezați de Latini>¹⁴⁵.

Primele decizii sinodale în materie de primire a credincioșilor de rit latin în Biserica Ortodoxă, vor fi luate abia în anul 1441, în urmă denunțării din partea Bisericii Ortodoxe Ruse a uniunii de la Florența, decizii prin care se stabilea <rebotizarea> Latinilor, măsură ce va fi extinsă apoi (1620) și catolicilor de rit oriental; între timp, la Constantinopol, cei patru patriarhi greci reuniți în sinod în anul 1484, au decis primirea Latinilor prin simpla ungere cu Mir, iar din 1667, patriarhii Antiohiei și al Alexandriei au convins și pe cel al Moscovei să se conformeze uzanței grecești. În anul 1718, țarul Petru cel Mare obținu ca același tratament să fie aplicat și protestanților convertiți, iar după 1757, nici măcar reconfirmarea nu mai era cerută pentru catolici¹⁴⁶.

În schimb, în anul 1755, un decret al patriarhului Constantinopolului, Chiril V (Lukaris), ordonă rebotezarea tuturor occidentalilor convertiți (invocând uzanța Botezului prin scufundare împotriva celui prin turnare), precum și pentru Armeni¹⁴⁷. Datorită împrejurărilor în care a fost promulgat acest decret, valoarea sa sinodală nu este incontestabilă, iar aplicarea sa în secolele XIX-XX a fost foarte variată, în timp ce azi, chiar printre teologii și canoniștii greci, unii susțin revocarea sa, care însă nu a fost niciodată declarată în mod oficial.

În spatele acestei <palinodii încrucișate>¹⁴⁸, se remarcă o constantă în motivarea <rebotizării> catolicilor: și anume faptul că aceasta a fost întotdeauna cerută ca urmare a unei reacții împotriva a ceea ce ortodoxia percepea ca fiind o <strategie a prozelitismului uniatismului latin>¹⁴⁹.

O încercare de evaluare a noțiunii de *economie*, nu trebuie să facă abstracție de contextul în care s-a format, adică cel al tradiției ortodoxe, care consideră canoanele Conciliilor și a Părinților ca pe o întrupare a dogmei în istoria Bisericii, de unde numele de <sfinte canoane>, ortodoxia nedevelopând o concepție pozitivă și secularizată asupra dreptului bisericesc, drept pentru care tema nu se poate reduce în mod simplist la domeniul disciplinar. În opinia lui A. De Halleux¹⁵⁰, care a făcut o recenzie a lucrărilor diferiților autori catolici ce au abordat tema, datorită probabil lipsei unor categorii de analiză potrivite, sintezele făcute de către teologi occidentali, lasă deseori o impresie confuză.

¹⁴⁵ Citat după Conciliul Lateran IV, const. 4: *De superbia Graecorum contra Latinos*, în COD p. 235.

¹⁴⁶ Cf. A de Halleux, *art. cit.*, p. 318 ș.u.

¹⁴⁷ Decizie care în opinia Mons. Pierre Raï b.a. (catholic), pare să fi început o nouă evoluție a noțiunii de *economie*, și aceasta într-un sens divers față de practica anterioară, evoluție care după unele ezitări inițiale ar fi abandonat orice rest de ciprianism, pentru a nu impune, sau pentru a nu sfârși repetarea Tainelor, decât în cazul ereziei care avea incidentă asupra dogmelor fundamentale ale credinței; cf. P. Raï, *L'économie chez les Orthodoxes depuis 1755*, în *Istina* 18, 1973, p. 367.

¹⁴⁸ Cf. A. de Halleux, *art. cit.*, p. 420.

¹⁴⁹ Decretul din 1755 urma nașterii Bisericii greco-catolice din Antiohia (1724): *Ibidem*, nota 23.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 421, nota 29.

3.4. Concluzii

În această a treia parte a articolului, am încercat să găsim un răspuns la tăcerea pe care Documentul de la Bari al Comisiei teologice mixte catolico-ortodoxe o păstrează asupra recunoașterii reciproce a Botezului. De aceea am considerat oportună abordarea problemei ce privește Taina Botezului în evaluarea sa intereclesială adică, cum privește ortodoxia Botezul conferit în afara <granițelor> sale și, am ajuns la concluzia că ea a asumat în această privință principiul ciprianic: <baptisma quod non nisi uni et soli Ecclesiae datum sit", drept pentru care, orice botez conferit în afara Bisericii (în erezie sau în schismă) este reținut ca fiind invalid deci, la convertirea unei astfel de persoane la *Una Sancta* Ortodoxă, după rigoarea doctrinală (*κατ'ακριβειαν*) se cere (re)botezarea. Însă rigoarea acestui principiu admite o <îndulcire>, după anumite criterii (*κατ'οικονομιαν*), a cărui aplicare de-a lungul istoriei a fost foarte variată și la fel, mai recent, explicațiile sale.

Mergând la originile acestui principiu, adică la controversele baptismale din secolul III, și mai precis, în măsura în care a fost posibil, la lectura pe care exponenții acestor controverse o făceau asupra raportului Biserică-Sfinte Taine, se poate rezuma poziția ciprianică în afirmația că celebrarea sacramentală, mai mult decât vizibilizare a acțiunii și puterii lui Hristos, devine un exercițiu al unei puteri ce Biserica a primit-o de la Hristos, deci o oarecare îndepărtare a noțiunii de *Biserică* de noțiunea de *mister* și apropierea de cea de *instituție*. Această poziție se va impune în Orient prin autoritatea ce o va reprezenta numele Sf. Vasile cel Mare, succesor al lui Firmilian (la un secol distanță) pe scaunul episcopal al Cezareii Cappadociei. Biserică care a fost principala aliată în Asia Mică a lui Ciprian al Cartaginei în timpul respectivei controverse baptismale cu Biserica Romei.

4. Concluzii finale

În cadrul dialogului teologic inițiat între cele două Biserici de circa două decenii, după aproape un mileniu de separare și poate și de reciprocă ignoranță, documentul Comisiei mixte de dialog teologic catolic-ortodox intitulat <Credință, Sacramente și unitate a Bisericii> (Bari, 1987), trebuie considerat ca un pas în drumul spre unitate. Acest pas totuși, a readus în atenție problema raportului dintre unicitatea și unitatea Bisericii lui Hristos, care pentru partea ortodoxă pare a fi considerat încă un raport unitar. Drept pentru care, o recunoaștere a Botezului catolic, recunoaștere care de fapt nu ar constitui o dificultate pentru toți ortodocșii, pare ghidată mai degrabă de rațiuni de *economie*. A pretinde abandonarea acestei perspective în favoarea celei augustiniene, probabil că nu ar fi în acord cu respectul tradiției celeilalte părți, deși rămâne un semn de întrebare asupra perspectivei eclesiologice (ciprianice) care ghidează respectiva practica disciplinara. Mai degrabă ar fi de pretins respectul sensului inițial și tradițional al acestei noțiuni care urmărea nu pur și simplu apărarea unicității Bisericii, ci mai întâi de toate unitatea sa, unitate care, un Sf. Vasile cel Mare era conștient că admitea o largă măsură de pluralism și diferențe în puncte neesențiale, iar această unitate este în primul rând pentru Hristos.

ANEXE**Documentul Comisiei mixte Catolico-Ortodoxe pentru dialogul teologic****Credință, Sacramente și unitate a Bisericii*
Introducere**

1. După reuniunea noastră din München în 1982 și după *planul* stabilit în 1980 de către comisia noastră în timpul primei sale reuniuni la Rodi, actuala a patra sesiune a comisiei a inițiat studiul raportului dintre credință și comuniune sacramentală.

2. După cum a fost stabilit în *planul* dialogului nostru, aprobat la Rodi, unitatea în credință este o premisă pentru unitatea în Sacramente și în special în Sfânta Euharistie. Însă acest principiu în mod comun acceptat, implică unele puncte fundamentale care cer a fi considerate. Credința se epuizează în adeziunea la unele formule sau este și altceva? Credința, care este un dar divin trebuie să fie înțeleasă ca o angajare a creștinului, angajare a inteligenței sale, a inimii sale și a voinței sale. În realitatea sa profundă, ea este și un eveniment *eclesial*, împlinit și împlinit în comuniunea Bisericii și prin intermediul ei, în expresia sa liturgică și în special euharistică. Acest caracter eclesial și liturgic al credinței trebuie luat în serioasă considerație.

3. Dat fiind acest caracter fundamental al credinței, trebuie garantat ca ea să fie considerată drept o condiție preliminară, completă deja în sine, înainte de comuniunea sacramentală, și mărită de către aceasta, expresie a vieții Bisericii și mijloc de creștere spirituală a fiecăruia dintre membrii săi. Chestiunea trebuie pusă pentru a evita o abordare greșită a problemei credinței, înțeleasă ca și condiție pentru unitate. Totodată, nu ar trebui să servească la neglijarea faptului că credința este condiție și că nu există comuniune în sacramentală fără comuniunea în credință, fie în sensul cel mai vast, fie în formularea dogmatică.

4. Urmând *planul* dialogului, în reuniunile noastre, pe lângă chestiunea credinței, premisă a comuniunii sacramentale și în strâns raport cu ea, am luat în considerare și raportul sacramentelor așa-numitei inițieri creștine - Botezul, Confirmarea sau Mirul și Euharistia - între ele și în raport cu unitatea Bisericii. La acest punct, deoarece practica liturgică și doctrina sunt strâns legate între ele, este necesar a examina dacă Bisericile noastre se diferențiază doar în practica liturgică sau și în doctrină. Aceste trei sacramente trebuiesc considerate ca o singură realitate sacramentală, sau ca trei acte sacramentale autonome? Mai trebuie să ne întrebăm dacă o diferență între cele două tradiții, în practica liturgică privitoare a sacramentele inițierii, ar ridica o problemă de divergență doctrinală, care ar putea fi considerată ca un serios obstacol în calea unității.

* Traducere din I. italiană după *Il Regno-Documenti* 17, 1987, p. 537-540.

I. Credință și comuniune în sacrameinte

5. Credința este în mod indisolubil un dar al lui Dumnezeu ce se revelează și un răspuns al omului ce primește acest dar. Este vorba despre o sinergie între harul lui Dumnezeu și libertatea omenească. Locul acestei comuniuni este Biserica. În ea, adevărul revelat este transmis conform tradiției apostolilor, pe fundamentul Scripturii, prin intermediul conciliilor ecumenice, a vieții liturgice, a Părinților Bisericii, și este pusă în act de către membrii trupului lui Hristos. Credința Bisericii constituie norma și criteriul actului de credință personală. Credința nu este rodul unor elaborări și a unor necesități logice, ci este rezultatul influenței harului Spiritului Sfânt. Apostolul Paul a primit harul «în ascultarea credinței» (*Rm 1, 5*). Sfântul Vasile, afirmă în această privință: «Credința precede raționamentele asupra lui Dumnezeu: credința nu este demonstrație. Credința, deoarece este deasupra metodelor logice, conduce la asentiment. Credința nu se naște din necesitate geometrică, ci din energiile Spiritului» (*comentariu la Ps 115, 1*).

6. Fiecare sacrament presupune și exprimă credința Bisericii care îl celebrează. De fapt, în sacrament, Biserica face ceva mai mult decât să-și mărturisească și să-și exprime credința: ea face prezent misterul pe care-l celebrează. Spiritul Sfânt revelează Biserica ca trup al lui Hristos pe care el îl constituie și îl face să crească. În acest mod, Biserica, prin intermediul sacramentelor, hrănește și dezvoltă comuniunea de credință a membrilor ei.

1. Adevărata credință este dar dumnezeesc și răspuns liber al omului

7. Credința este dar al Spiritului Sfânt. Prin credință Dumnezeu acordă mântuirea. Prin credință, omenirea găsește acces la misterul lui Hristos, care constituie Biserica, iar aceasta îl comunică prin Spiritul care locuiește în ea. Biserica nu poate face altceva decât să transmită ceea ce o face să existe. Și nu este decât un singur mister al lui Hristos, iar darul lui Dumnezeu este unic, integral și fără părere de rău (cf. *Rm 11, 29*). În ce privește conținutul, credința îmbrățișează totalitatea doctrinei și a practicii Bisericii legat de mântuire. Dogma, comportamentul și viața liturgică se întrepătrund într-un tot unic și constituie împreună tezaurul credinței. Subliniind în mod evident legătura între aspectele teoretice și practice ale credinței, Sf. Ioan Damaschinul afirmă: «Aceasta (credința) este desăvârșită de tot ceea ce Hristos a decretat, credința din fapte, din respectarea și observarea poruncilor celui ce le-a reînnoit. De fapt, cel care nu crede conform Bisericii catolice sau care prin fapte greșite este în comuniune cu diavolul, este un necredincios» (*De fide orthodoxa*, IV, 10, 83).

8. Dar al lui Dumnezeu, credința pe care Biserica o anunță, este proclamată, trăită și transmisă într-o Biserică locală vizibilă și în comuniune cu toate Bisericile locale răspândite în lume, adică cu Biserica catolică din toate timpurile și din toate locurile. Omul este inserat în trupul lui Hristos prin *koinonia* cu această Biserică vizibilă care, cu viața sacramentală și prin Cuvântul lui Dumnezeu, îi hrănește credința și prin ea Spiritul Sfânt acționează în el.

9. Se poate spune că în acest mod, darul credinței există în unica Biserică; în situația sa istorică concretă, determinată de ambient și de timp, deci în toți și în fiecare dintre credincioși sub călăuză păstorilor lor. Prin intermediul limbajului omenesc și sub varietatea expresiilor culturale și istorice, omul trebuie să rămână întotdeauna credincios darului credinței. Nu se poate desigur pretinde a exprima adevărata credință, transmise și trăite în celebrarea sacramentelor, să epuizeze totalitatea bogăției misterului revelat în Isus Hristos. Totuși, chiar în limitele formulării sale și a persoanelor care o primesc, ea oferă acces la adevăr integral, adică la plinătatea mântuirii și a vieții în Spiritul Sfânt.

10. Conform Epistolei către Evrei, această credință este «încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute» (11, 1). Face părtași bunurilor dumnezeiești. Poate fi înțeleasă și în termeni de încredere existențială în puterea și în iubirea lui Dumnezeu, în acceptarea făgăduințelor eshatologice, așa cum au fost realizate în persoana Domnului Isus Hristos. Însă, după cum afirmă însăși Epistola către Evrei, credința cere pe lângă acestea, o atitudine față de existență și față de lume. Această atitudine este caracterizată prin disponibilitatea de a sacrifica propria voință și de a oferi propria viață lui Dumnezeu și celorlalți oameni, cum a făcut Isus pe Cruce. Credința asociază la mărturia lui Isus și «la norul de mărturie» (12, 1) care înconjoară Biserica.

11. Credința deci implică un răspuns conștient și liber din partea omului și o schimbare continuă a inimii și a spiritului. Prin urmare, este o schimbare interioară și o transformare, ea face să locuim în harul Spiritului Sfânt care reînnoiește omul. Ea postulează orientarea către realitățile împărăției care vine și care încă de acum începe să transforme realitățile acestei lumi.

12. Credința este presupusă la Botez și în întreaga viață sacramentală care urmează acestuia. Prin Botez, în realitate, se participă la moartea și învierea lui Isus Hristos (cf. *Rm* 6). Și astfel se începe un proces care se dezvoltă de-a lungul întregii existențe creștine.

2. Expresia liturgică a credinței

13. În Biserică, sacramentele sunt locul prin excelență în care credința este trăită, transmisă și mărturisită. În tradiția liturgică bizantină, prima rugăciune a ritului pentru primirea catecumenului, cere Domnului pentru candidat: «Umple-l de credință, de nădejde și de dragoste față de Tine, ca să înțeleagă că Tu ești Singurul Dumnezeu adevărat, împreună cu Fiul Tău Unul-născut, Domnul nostru Isus Hristos și cu Spiritul Tău cel Sfânt». În mod asemănător, prima cerere pe care Biserica o adresează candidatului la Botez în tradiția liturgică latină, este următoarea: «Ce ceri de la Biserica lui Dumnezeu?». Iar candidatul răspunde «Credința». - «Credința ce îți dă?». - «Viața veșnică».

14- Cele două Biserici ale noastre își exprimă convingerea în acest domeniu prin axioma: «Lex orandi, lex credendi». Pentru ele, tradiția liturgică este interpretă autentică a revelației și de aceea criteriu a mărturisirii adevăratei credințe. De fapt, este în expresia liturgică a credinței Bisericilor noastre, că mărturia Părinților și a conciliilor ecumenice celebrate împreună, nu încetează de a fi pentru poporul credincios călăuză sigură a credinței. În mod independent de

diversitatea exprimării teologice, această mărturie care face explicită «kérygma» Sfințelor Scripturi, este actualizată în celebrarea liturgică. De partea sa, credința proclamată alimentează rugăciunea liturgică a poporului lui Dumnezeu.

3. Spiritul Sfânt și sacramentele

15. Sacramentele Bisericii sunt «sacramente ale credinței», prin care Dumnezeu Tatăl asculta epicleza în care Biserica își exprimă credința prin acesta rugăciune pentru coborârea Spiritului Sfânt. Tatăl îl dăruiește pe Spiritul său Sfânt, care introduce în plinătatea mântuirii în Hristos. Hristos constituie Biserica ca trup al său. Spiritul Sfânt edifică Biserica. În Biserică nu există daruri care să nu fie atribuite lui (Vasile cel Mare, PG 30, 289). Sacramentele sunt dar și har al Spiritului Sfânt, în Isus Hristos, în Biserică. Aceasta este exprimată în mod foarte concis într-un imn ortodox de Rusalii: «Spiritul Sfânt este făuritorul a tot darul. El face să răsară profețiile. El face desăvârșiți pe preoți. El învață înțelepciunea pe cei neștiutori. El schimbă pe pescari în teologi și întărește zidirea Bisericii».

16. Fiecare sacrament al Bisericii conferă harul Spiritului Sfânt, fiind, în mod indisociabil, semn care anunță și anticipă împlinirea eshatologică. Astfel, în celebrarea sacramentală, Biserica manifestă, ilustrează, mărturisește credința sa în unitaritatea planului lui Dumnezeu.

17. Se va nota că toate sacramentele au un raport esențial cu Euharistia. Ea este proclamarea credinței prin excelență, de la care orice mărturisire derivă și către care este ordonată. Numai ea, de fapt, proclamă în mod deplin, în prezența Domnului realizată de către puterea Spiritului, minunata lucrare a lui Dumnezeu. De fapt Domnul face să treacă în mod sacramental acțiunea sa în celebrarea Bisericii. Sacramentele Bisericii transmit harul, exprimă și întăresc credința și sunt în acest mod niște mărturii ale credinței.

4. Credința formulată și celebrată în sacramente: simbolurile credinței

18. În timpul adunării euharistice, Biserica celebrează evenimentul misterului mântuirii în rugăciunea euharistică (*anafora*) pentru gloria lui Dumnezeu. Misterul pe care ea îl celebrează este același pe care îl mărturisește primind darul mântuirii.

19. Deși conținutul și finalitățile celebrării euharistice au rămas identice în Bisericile locale, acestea totuși au utilizat formulări diverse și limbi diverse care, după geniul diferitelor culturi, pun în relief aspecte și implicații particulare ale unicului eveniment al mântuirii. În acest mod, tradițiile noastre - orientală și occidentală - implică, tocmai în inima vieții eclesiale care este adunarea euharistică, o oarecare diversitate în formularea conținutului credinței celebrate.

20. Încă de la origini, administrarea Botezului este legată de o formulare a credinței prin care Biserica locală transmite catecumenului conținutul esențial al doctrinei apostolilor. Acest simbol al credinței enunță, în formă sintetică, esențialul tradiției apostolice, articulată în principal asupra mărturisirii credinței în Sfânta Treime și în Biserică. Când Bisericile locale mărturisesc adevărata

credință, ele transmit în ritul Botezului această unică credință în Tatăl, în Fiul și în Spiritul Sfânt. Totodată, urmând timpurile și locurile, formularea credinței a fost făcută explicită în mod diferit, după cum o cereau împrejurările, utilizând termeni și propoziții care nu erau identice în diferite formulări. Toți însă rămâneau fideli conținutului credinței. Biserica din Orient, în ritualul său pentru Botez folosește simbolul de credință niceno-constantinopolitan. Fidelă tradiției sale, Biserica din Occident transmite catecumenului simbolul așa-numit «al Apostolilor». Diferitele formulări ale Bisericilor nu indică, în sine, nici o divergență în ce privește conținutul credinței transmise și trăite.

5. Condițiile comuniunii de credință

21. Prima condiție pentru o adevărată comuniune între Biserici, este ca fiecare să facă referință la simbolul de credință niceno-constantinopolitan ca normă necesară a comuniunii singurei Biserici răspândite pe întreg pământul și de-a lungul secolelor. În acest sens, adevărata credință este premisă a comuniunii în sacrameinte. Comuniunea nu este posibilă decât între Biserici care au în comun credința, preoția și sacrameintele. În virtutea acestei recunoașteri reciproce a identității și a unicității credinței (precum și a preoției și a sacramentului), transmisă de fiecare din Bisericile locale, ele se recunosc unele pe altele ca adevărate Biserici ale lui Dumnezeu și fiecare credincios este primit de către Biserici ca frate sau soră în credință. Însă în același timp, credința este aprofundată și iluminată de către comuniunea eclesială, trăită în fiecare comunitate în sacrameinte. Această calificare eclesială a credinței, ca rod ai vieții sacramentale, se verifică la diverse nivele ale existenței eclesiale.

22. Mai întâi de toate, prin intermediul celebrării sacramentelor, adunarea își proclamă credința, o transmite și o asimilează.

23. În al doilea rând, în celebrarea sacramentelor, fiecare Biserică locală își exprimă natura sa profundă. Ea este în continuitate cu Biserica apostolilor și în comuniune cu toate Bisericile care împărtășesc aceeași și unică credință și celebrează aceleași sacrameinte. În celebrarea sacramentală a unei Biserici locale, celelalte Biserici locale recunosc identitatea credinței lor și sunt, în acest mod, întărite în propria viață de credință. Astfel, celebrarea sacramentelor întărește comuniunea de credință între Biserici și o manifestă. De aceea credinciosul unei Biserici locale, botezat în ea, poate primi sacrameintele într-o altă Biserică locală. Această comuniune în sacrameinte exprimă identitatea și unicitatea adevăratei credințe împărtășite de către Biserici.

24. Identitatea credinței este exprimată și întărită de către actul sacramental, în mod special de către concelebrarea euharistică a unor reprezentanți a diferite Biserici locale. De aceea conciliile, în care episcopii călăuziți de către Spiritul Sfânt exprimă adevărul de credință al Bisericii, sunt întotdeauna uniți în celebrarea euharistică. Proclamând unicul mister al lui Hristos și împărtășind unica comuniune sacramentală, episcopii, clerul și întreg poporul creștin, reuniți împreună, sunt în măsură să dea mărturie de credința Bisericii.

6. Adevărata credință și comuniunea în sacrameinte

25. Identitatea credinței este deci, un element esențial al comuniunii eclesiale în celebrarea sacramentelor. Însă o anumită diversitate în formulare nu compromite «*koinonia*» între Bisericile locale, când fiecare Biserică, sub varietatea formulărilor, poate recunoaște unica credință autentică primită de la apostoli.

26. De-a lungul secolelor Bisericii nedivizate, varietatea exprimărilor teologice ale unicei doctrine, nu pune în pericol comuniunea sacramentală. După schismă, Orientul și Occidentul continuă să se dezvolte, însă în mod separat. Deci, le lipsește posibilitatea de a lua în unanimitate decizii valide pentru unii și pentru alții.

27. Biserica, întrucât este «stâlp și temelie a adevărului» (1 Tm 3, 25), păstrează tezaurul credinței pur și nealterat, transmițându-l în mod fidel membrilor săi. Când învățătura autentică sau unitatea Bisericii erau puse în pericol de o erezie sau de o schismă, Biserica, bazându-se pe Biblie, pe tradiția vie și pe deciziile conciliilor precedente, definea în conciliu ecumenic credința corectă în mod autentic și infailibil.

28. Când apare evident că diferențele semnifică refuzul dogmelor precedente ale Bisericii și nu este vorba de simple diferențe de expresie teologică, în acest caz ne găsim în mod clar în fața unei adevărate diviziuni asupra credinței. Atunci comuniunea sacramentală nu mai este posibilă. Credința de fapt, trebuie să fie mărturisită cu cuvinte ce exprimă adevărul însuși. Totuși, viața Bisericii poate implica unele exprimări verbale noi ale credinței, «transmise credincioșilor odată pentru totdeauna» (Iuda 3), când noi necesități istorice și culturale o cer, având explicită voința de a nu schimba conținutul doctrinei. În aceste cazuri, expresia verbală poate deveni normativă pentru unanimitatea credinței. Acest proces cere elemente de judecată care să permită distincția între dezvoltări legitime, realizate sub inspirația Spiritului Sfânt, și celelalte.

De exemplu:

29. Continuitatea tradiției: la probleme noi, Biserica trebuie să dea răspunsuri potrivite, bazate pe Scriptură, în armonie și în continuitate esențială cu enunțurile precedente ale dogmelor.

30. Semnificația doxologică a credinței: orice evoluție liturgică într-o Biserică locală trebuie să poată fi văzută de către celelalte conformă misterului mântuirii așa cum a fost primit și celebrat.

31. Semnificația soteriologică a credinței: fiecare expresie a credinței trebuie să aibe prezent destinul ultim al omului, fiu al lui Dumnezeu prin har, în îndumnezeirea sa prin victoria asupra morții și în transfigurarea creației.

32. Dacă o formulare a credinței contrazice unul sau altul din aceste criterii, ea devine un obstacol comuniunii. Însă dacă, dimpotrivă, o astfel de formulare particulară a credinței nu contrazice nici unul din aceste criterii, atunci acea formulare poate fi considerată ca o expresie legitimă a credinței, deoarece nu face imposibilă comuniunea sacramentală.

33. Aceasta cere ca teologia «teologumeni»-lor să fie considerată în mod atent. În mod asemănător este necesar a lua în considerare eventuala evoluție concretă, intervenită în interiorul unei părți a creștinătății, pentru a vedea dacă poate fi considerată de cealaltă parte ca evoluție legitimă. Pe lângă aceasta trebuie admis că deseori semnificația termenilor s-a schimbat cu trecerea timpului. În consecință, este necesar a face efortul de a înțelege fiecare formulă conform intenției autorilor ei, cu scopul de a nu introduce unele elemente străine, nici de a neglija unele elemente, care, după gândirea autorilor, sunt evidente.

7. Unitatea Bisericii în credință și în sacramente

34. În Biserică, rolul slujitorilor este, înainte de toate, acela de a păstra, garanta și a face să crească comuniunea în credință și în sacramente. Episcopii, ca slujitori ai sacramentelor și doctori ai credinței, asistați de alți slujitori, proclamă credința Bisericii, exprimă conținutul și aplicațiile pentru viața creștină și apără de interpretările eronate care ar falsifica sau ar compromite adevărul misterului mântuitor.

35. Activitățile caritative ale slujitorilor sau pozițiile pe care ei le asumă în fața problemelor unei epoci sau a unui ambient determinat, sunt inseparabile de funcțiile lor de anunțare și de învățătură a credinței, pe de o parte și, de celebrarea cultului și a sacramentelor, pe de alta.

36. Astfel, unitatea credinței în interiorul unei Biserici locale și între Bisericile locale are ca și gerant și judecător pe episcop, martor al tradiției, în comuniune cu poporul. Ea este inseparabilă de unitatea vieții sacramentale. Comuniunea credinței și comuniunea în sacramente nu sunt două realități distincte. Ele sunt două aspecte ale aceleiași realități, pe care Spiritul Sfânt o promovează, o mărește și o veghează în credincioși.

II. Sacramentele inițierii creștine: raportul lor cu unitatea Bisericii

37. Inițierea creștină este un tot în care Confirmarea este perfecționarea Botezului, iar Euharistia împlinirea ambelor.

Unitatea Botezului, a Confirmării și a Euharistiei într-o singură realitate sacramentală nu neagă însă, specificitatea lor. Astfel Botezul în apă și în Spirit este participarea la moartea și învierea lui Hristos și la noua naștere prin har. Confirmarea este darul personal al Spiritului făcut botezatului. Primită în condițiile cerute, Euharistia, prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului, oferă Participarea la împărăția lui Dumnezeu și implică iertarea păcatelor, împărtășirea din însăși viața dumnezeiască și apartenența la comunitatea eshatologică.

38. Istoria riturilor Botezului în Orient și în Occident, precum și modul în care Părinții comuni interpretau semnificația doctrinală a riturilor, demonstrează în mod clar că sacramentele inițierii creștine formează o unitate. Această unitate este puternic afirmată de către Biserica Ortodoxă. Dar și Biserica Catholică, de

partea sa, o susține în mod egal. De fapt, noul *Ritual roman* al inițierii creștine declară că «cele trei sacramente de inițiere sunt atât de intim legate între ele, încât conduc credincioșii la acea maturitate creștină prin care pot împlini, în Biserică și în lume, misiunea proprie poporului lui Dumnezeu» (*Introd. gen.*, nr. 2).

39. Modelul de administrare a sacramentelor care s-a dezvoltat foarte curând în Biserică, demonstrează că ea vedea diferitele etape ale inițierii ca integrante, din punct de vedere teologic și liturgic, incorporarea în Hristos prin intrarea în Biserică și creșterea în El prin împărțășirea din Trupul și din Sângele său în aceeași Biserică. Toate acestea sunt realizate de către Spiritul Sfânt care face din credincios un membru al trupului Domnului.

40. Acest model antic includea elementele următoare:

41.1. Pentru adulți o perioadă de probă spirituală și de instruire, în timpul căreia catecumenii erau formați la a fi încorporați în mod definitiv Bisericii.

42.2. Botezul, administrat de către episcop, înconjurat de presbiteri și de diaconi, sau administrat de către presbiteri asistați de diaconi, era precedat de o mărturisire de credință și de diferite rugăciuni de cerere și acțiuni liturgice.

43.3. Confirmarea sau Miruirea, administrată de către episcop în Occident, de către presbiter în absența episcopului în orient, prin impunerea mâinilor sau ungerea cu Sfântul Mir, sau una și cealaltă.

44.4. Celebrarea Sfintei Euharistii, în timpul căreia noii botezați și miruiți erau admiși la participarea deplină la Trupul lui Hristos.

45. Aceste trei sacramente erau administrate în timpul unei unice și complexe celebrări liturgice. Urma o perioadă de ulterioară maturizare catehetică și spirituală prin instruire și participarea frecventă la Euharistie.

46. Acest model rămâne idealul pentru cele două Biserici, deoarece el corespunde în modul cel mai exact posibil indicației tradiției scripturistice și apostolice, rod al Bisericilor creștine primitive ce trăiau în deplină comuniune între ele.

47. Botezul copiilor care a fost practicat încă de la origini, a devenit în Biserică procedura cea mai comună pentru a introduce noii creștini în viața deplină a Bisericii. Pe de altă parte, în practica liturgică au fost introduse unele schimbări locale, ținând seama de nevoile pastorale ale credincioșilor. Aceste schimbări nu au influențat asupra înțelegerii teologice a unității fundamentale, în Spiritul Sfânt, a întreg procesului de inițiere creștină.

48. În Orient s-a menținut unitatea temporală a celebrării liturgice a celor trei sacramente, subliniind în acest mod unitatea lucrării Spiritului Sfânt și plinătatea încorporării copilului în viața sacramentală a Bisericii.

În Occident s-a preferat adesea amânarea Confirmării, în așa fel încât să se mențină contactul botezatului cu episcopul. De aceea presbiterii nu fost în mod ordinar abilitați să administreze Confirmarea.

49. Punctele esențiale ale doctrinei Botezului asupra cărora cele două Biserici sunt unanime, sunt următoarele:

1. necesitatea Botezului pentru mântuire;
2. efecte ale Botezului, în particular noua viață în Hristos și eliberarea de păcatul originar;
3. incorporarea în Biserică prin Botez;
4. raportul Botezului cu misterul Sfintei Treimi;
5. legătura esențială a Botezului cu moartea și învierea Domnului;
6. rolul Spiritului Sfânt în Botez;
7. necesitatea apei care manifestă caracterul Botezului ca baie a noii nașteri.

50. Există, pe de altă parte, unele diferențe între cele două Biserici în ce privește Botezul:

1. Biserica catolică, deși recunoscând importanța primordială a Botezului prin imersiune, practică în mod habitual Botezul prin turnare;

2. în Biserica catolică un diacon poate fi ministru ordinar al Botezului.

51. Pe lângă acestea, în unele Biserici latine, din motive pastorale - de exemplu, pentru a pregăti mai bine cei ce urmează să primească Confirmarea la pragul adolescenței - s-a răspândit în mod treptat uzanța de a admite la prima împărtășanie botezați care nu au primit încă Confirmarea și, totuși, directivele disciplinare care reaminteau ordinea tradițională a sacramentelor inițierii creștine nu au fost niciodată abrogate. Această inversare, care provoacă obiecții sau rezerve de înțeles fie de partea ortodocșilor cât și a catolicilor romani, cheamă la o profundă reflecție teologică și pastorală, deoarece practica pastorală nu trebuie niciodată să uite sensul tradiției inițiale și importanța sa doctrinară. Pe de altă parte, este necesar a aminti aici că Botezul, conferit începând de la vârsta rațiunii, în Biserica latină este întotdeauna urmat de acum de Confirmare și de împărtășirea euharistică.

52. În același timp, cele două Biserici sunt preocupate de necesitatea siguranței spirituale în credință a neofitului. Din acest motiv, ele țin să sublinieze, pe de o parte că există o legătură între acțiunea suverană a Spiritului, care realizează prin intermediul celor trei sacramente deplina incorporare a persoanei în viața Bisericii, răspunsul Bisericii și cel al comunității sale de credință și, pe de altă parte, deplina iluminare a credinței nu este posibilă decât atunci când neofitul, oricare ar fi vârsta sa, a primit sacramentele inițierii creștine.

53. În cele din urmă, se amintește că conciliul din Constantinopol, celebrat împreună de cele două Biserici în 879-880, a stabilit ca fiecare sediu să-și păstreze vechile uzanțe ale propriei tradiții, Biserica Romei cele ce îi sunt proprii, iar cea din Constantinopol ale sale și în mod asemănător sediile din Orient (cf. *Mansi XVII*, 489b).

Cassano Murge (Bari), Oasi Santa Maria, 16.6.1987.

SPIRITUL SFÂNT ÎN EVANGHELIA SFÂNTULUI LUCA

LIGIA MAN

RÉSUMÉ. *L'Esprit Saint dans l'Évangile de Saint Luc.* Dans la péricope proposée Lc 4,14-30, Luc présente la mission de Jésus, synthétisé dans la prophétie d'Esaié, appliqué à sa personne. De cette façon, Jésus révèle que le secret et la force de sa mission consiste dans le fait que "L'Esprit du Seigneur" est sur Lui et l'habite par une spéciale onction.

La mission pour laquelle Jésus a été consacré ne s'arrête pas par la séparation des siens, ce que Luc met en évidence dans la deuxième partie de son oeuvre, les Actes des Apôtres. Luc donne ici, une spéciale image de l'Eglise comme don et lieu de la manifestation de l'Esprit Saint, promis et donné par son divin Fondateur.

Comme autrefois dans la synagogue de Nazaret, la rencontre avec Jésus pour chaque homme est une provocation de prendre une attitude à l'égard de sa personne. Il est en centre de la "scène" et aussi de l'humanité.

Comme toute l'évangile de Luc, cette péricope peut être considéré pour tout chrétien comme règle de vie, en tant que baptisé, donc "oint" de l'Esprit Saint.

L'Eglise et chaque chrétien doit proclamé dans "l'aujourd'hui" de notre temps, "l'année de grace du Seigneur" qui est la bienveillance du Père à l'égard de nous.

Astăzi, Biserica îndreaptă privirea noastră spre Marele Jubileu al Anului 2000 pentru care, așa cum afirmă Sfântul Părinte Papa Ioan Paul al II-lea, ea dorește "să se pregătească în Spiritul Sfânt, așa cum de Spiritul Sfânt a fost pregătită Fecioara din Nazaret, în care Cuvântul s-a făcut trup" (*Dominum et Vivificantem*, n.66).

Deoarece anul 1998 <al doilea an> al etapei pregătitoare este în mod particular dedicat "Spiritului Sfânt", paginile următoare au scopul să ofere posibilitatea unui timp de reflecție asupra lucrării Acestuia, în viața lui Isus, a Bisericii și a fiecărui om.

Deoarece "nici un act nu poate fi împlinit în Biserică fără o epicleză, fără o invocare a Spiritului Sfânt, în care și prin care Cristos acționează în Trupul său" aceste rânduri vor să invite la "descoperirea omniprezenței Spiritului Sfânt" pe care "să-l căutăm în interiorul nostru, să-l recunoaștem ca Învățător launtric"¹.

¹ I Libri del Giubileo, *De Spiritul Tău Doamne este plin pământul*. Ediție îngrijită de Episcopia Greco-Catolică, Oradea, 1998, p. 5.

"Marele Jubileu își va împlini rolul numai dacă va fi pătruns pe deplin de prezența și acțiunea Spiritului. <Anul harului> nu are altă finalitate decât să creeze condițiile cele mai bune pentru Biserică, Trupul lui Cristos, pentru ca Spiritul să o reînnoiască și să o purifice din nou, actualizând în timpul jubiliar acea operă de eliberare și de vindecare concretizată în Persoana lui Isus din Nazaret cu douăzeci de secole în urmă:<Spiritul Domnului este peste mine, m-a consacrat prin ungere și m-a trimis să vestesc tuturor Vestea cea Bună să propovăduiesc robilor eliberarea și celor orbi vederea, să eliberez pe cei apăsați și să vestesc Anul de Îndurare al Domnului> (Lc 4, 18-19)"².

Spiritul Sfânt în Evanghelia Sf. Luca (4,14-30)

Textul celei de a treia evanghelii nu oferă informații referitoare la autorul său, dar începând cu secolul al II-lea, tradiția creștină recunoaște în el pe Luca, un medic sirian din Antiohia pe care Sf. Paul îl amintește de trei ori printre colaboratorii săi.

Asemenea multor scrieri din timpul său, Luca își începe evanghelia cu un prolog în care își anunță *subiectul, metoda și scopul* operei sale.

El a dedicat-o unui oarecare Teofil, care pare să fie un personaj important al vremii, dar în spatele căruia se întrevede o comunitate creștină de origine păgână, fapt care se constată printr-un studiu atent al textului. Luca, grec el însuși se adaptează mentalității contemporanilor săi. Insistă asupra învierii lui Isus, un fapt greu de acceptat pentru greci și este singurul evanghelist care îl numește pe Isus, *Domn*. El evită să vorbească despre subiecte specific evreiești și are grijă să "uite" sau să atenueze tot ce i-ar putea șoca pe cititorii săi³. Luca vrea să transmită acestora, tradiția apostolică în ceea ce privește "evenimentele care s-au întâmplat" (Lc 1,1) printre ei, *în și prin* persoana și opera lui Isus, fapt care constituie tema principală a operei sale⁴.

El scrie o lucrare "ordonată" (Lc 1,3) în funcție de Ierusalim și de Templu, care reprezintă pentru Luca nu doar centrul geografic ci și teologic al operei sale. Evenimentele prezentate de el își au originea în Templul din Ierusalim (Lc 1,5), care reprezintă în același timp punctul terminus al vieții pământești a lui Isus (Lc 24) și punctul de plecare pentru Biserica abia născută (Lc 24,53; Fapte 1-2).

În acest sens, structura literară a evangheliei sale se prezintă astfel:

- I. 1,5 - 9,50 - Evenimentele petrecute în Templu până la sfârșitul ministerului galilean;
- II. 9,51 - 19,27 - Călătoria spre Ierusalim;
- III. 19,28 - 24,53 - Ultimele zile, moartea și învierea lui Isus.

Opera lui Luca este caracterizată de mai multe *teme* dintre care, după părerea multor exegeți, prima și cea fundamentală, este tema *Istoriei Mântuirii*. Aceasta, pentru el, se desfășoară în trei etape:

² *Ibidem*, p.9.

³ W. Harrington, *Nouvelle Introduction a la Bible*, Paris 1970, p.736.

⁴ A. George, *Les grandes themes de l'Evangile*, în *Cahiers Evangile* 5,1973, p. 8-9.

1. Timpul promisiunii în Vechiul Testament, până la Ioan Botezătorul;
2. Timpul lui Isus și al Evangheliei sale;
3. Timpul Bisericii⁵.

O altă temă importantă este *prezența și acțiunea* Spiritului Sfânt care iluminează întreaga viață și operă a lui Isus (1,35; 4,1.18; 10,21), viața Bisericii, a apostolilor (Fapte 2,1) și viața creștinului (11,13; 12,10-12).

În textele care-i sunt proprii, Luca subliniază o relație strânsă între Spiritul Sfânt și Isus. Acțiunea acestuia, Luca o prezintă ca pe o efuziune a Spiritului profetic, ca pe o forță necesară pentru proclamarea Cuvântului lui Dumnezeu și pentru împlinirea Planului divin în istoria umană.

Luca menționează prezența Spiritului Sfânt încă de la începutul evangheliei sale, spunând de aproape toate persoanele menționate în cap. 1-2, că sunt "umplute" de Spiritul Sfânt. Precursorul lui Isus, Ioan Botezătorul este cel mai mare dintre profeți, fiind "umplut de Spirit Sfânt, încă din sânul mamei sale" (1,15), deci, chiar înainte de nașterea sa. Acțiunea puternică a Spiritului se extinde și asupra părinților săi, Elisabeta și Zaharia, ei înșiși "umpluți" de Spirit Sfânt (1,41.67).

Luca îi recunoaște lui Isus demnitatea de Fiu al lui Dumnezeu nu datorită preexistenței sale, ci datorită concepției sale în sânul Mariei, prin opera Spiritului Sfânt (1,35). La prezentarea lui Isus la Templu, Simeon, om drept și pios, "mânat" de Spiritul Sfânt ce "era peste el" (1,25), mulțumește lui Dumnezeu care i-a permis să vadă "mântuirea (...) pregătită în fața tuturor popoarelor" (2,30).

În timpul activității sale, Ioan îl va prezenta pe Isus ca fiind Cel ce va boteza cu Spirit Sfânt. Acesta, în timpul botezului său, coborând peste Isus, se va manifesta în mod vizibil sub forma unui porumbel (3,22), manifestare pe care Luca o prezintă ca pe o "ungere" profetică în vederea misiunii sale.

După botez, Isus va fi condus în deșert de către același Spirit unde va avea loc lupta decisivă cu Satana, luptă din care Isus va ieși învingător deoarece era "plin de Spirit Sfânt" (4,1). Cu această putere a Spiritului, Isus se va reîntoarce în Galilea unde va începe opera sa mesianică, pe care o va plasa sub semnul Spiritului Sfânt, citând cuvintele profetului Isaia: "Spiritul Domnului este peste mine pentru că m-a uns și m-a trimis să vestesc Vestea cea Bună săracilor ..." (4,18).

În ansamblul evangheliei, pericopa 4,14-30 care se referă la vizita lui Isus la Nazaret este încadrată de Luca la începutul ministerului său public în Galilea, pericopă care va fi studiată din punct de vedere: literar, istoric, teologic și spiritual.

1. Aspectul literar

Evanghelia lui Luca prezintă aceeași schemă generală ca cele scrise de Matei și de Marcu: o introducere, predica lui Isus în Galilea și călătoria sa spre Ierusalim unde își va desăvârși misiunea sa.

După evanghelia copilăriei, proprie lui Luca, misiunea lui Ioan este prezentată ca pregătire pentru activitatea publică a lui Isus, inaugurată prin botez și prin victoria sa asupra ispititorului (3,1-4,13).

⁵ C. Ghidelli, *Vangelo secondo Luca*, în *Il Nuovo Testamento* I, Milano, 1988, p.533.

Evangelisti sinoptici sunt de acord în a afirma că activitatea lui Isus începe după reîntorcerea sa în Galilea pe care Luca o plasează în sinagoga din Nazaret, în pericopa 4,14-30, constituită ca o totalitate.

Descrierea începe cu o prezentare generală a activității lui Isus (4,14-15) și prima reacție a poporului față de învățătura sa: faima sa s-a răspândit în tot ținutul (cf. 4,14). Aceste versete servesc lui Luca ca pregătire pentru pericopele următoare în care el prezintă activitatea miraculoasă a lui Isus pe care o împlinește "prin puterea Spiritului Sfânt" (4,14): vindecări, alungarea demonilor etc... (4,36; 5,17; 6,19; 8,46) ⁶.

Episodul din Nazaret se desfășoară în două momente:

1. Versetele 16-22 prezintă cadrul liturgic din sinagogă în care atenția este fixată pe împlinirea în persoana lui Isus, a profeției lui Isaia 61,1-2.

2. Versetele 23-29 prezintă descoperirea pe care Isus o face prin evocarea gesturilor profeților Ilie și Eliseu, a ambiguității și a atitudinii compatrioților săi ⁷.

Ansamblul lucrării este scris într-un stil și cu un vocabular tipic lucan. Folosind transpozițiile evenimentelor, el are obiceiul să termine cu un subiect înainte de a trece la descrierea altuia fără să țină seama de ordinea lor cronologică.

În capitolele precedente, vizita Mariei la Elisabeta se termină înaintea nașterii lui Ioan (1,56), iar Ioan intră în închisoare înainte de botezul lui Isus (3,20). Luca se preocupă să lege între ele fapte singulare pentru a da operei sale caracterul unei istorii continue. Astfel, regăsim în opera sa, introducerea unor fapte trecute sau viitoare, pentru a arăta legătura care există între ele, indicând astfel dinainte, subiectele despre care va vorbi mai târziu. Astfel, 4,14 este introdus prin 4,1; 4,16 este legat de 2,51 și anticipează 4,24 ⁸.

Isus își începe activitatea publică prin predica din sinagoga din Nazaret chiar dacă transpare o activitate precedentă în Galilea și în mod special în Capernaum (4,23) spre care Luca îl îndreaptă pe Isus doar în 4,31.

Structura literară a acestui fragment este complicată. Introducerea este preluată din evanghelia lui Marcu dar este schimbată în v.16, versetele care urmează fiind proprii lui Luca ⁹.

Chiar dacă acest fragment are un caracter puternic lucan, el se desfășoară după aceeași schemă ca în Mc 6,1 și Mt 13,4: Isus predică în sinagoga "patriei" sale, ascultătorii manifestă mai întâi o atitudine de admirație (4,22), dar imediat îi reproșează originea sa umilă și Isus constată atitudinea lor răuvoitoare față de persoana sa pe care o prezintă folosind același proverb (4,24; Mt 13,57; Mc 6,4).

Prin verbele de mișcare pe care Luca le folosește în acest fragment, el dă impresia că ochii săi sunt "fixați" spre Isus, că totul se petrece în fața cititorilor săi. Isus vine la Nazaret, intră în sinagogă, se ridică pentru a citi. Servitorul îi dă cartea pe care el o deschide și găsește fragmentul pe care îl citește și "îi dau mărturie" (4,22). Acțiunile lui Isus după lectura sa, sunt exact opuse primelor și se derulează

⁶ Cf. J.Schimid, *Vangelo secondo Luca*, Brescia 1965, p.144.

⁷ Cf. Ph.Bossuyt, J. Radermakers, *Jésus, Parole de la Grace selon Saint Luc*, Bruxelles 1981.

⁸ Cf. J.Schimid, *op. cit.*, p.27.

⁹ Cf. B. Rigaux, *Témoignage de l'evangile de Luc*, Bruges 1970.

în ordine inversă¹⁰. Isus *închide* cartea, o *dă* servitorului și se *așează*. La sfârșit, "toți sunt cuprinși de mânie" și "îl alungă afară din cetate" (4,29). Atunci Isus "trecând printre ei a plecat de acolo" (4,30).

O altă caracteristică a operei lucane constă în sobrietatea notațiilor sale și "tensiunea" descrierii. Isus a citit fragmentul profetului Isaia. Acum el se *așează* luând poziția Învățătorului. El este în centrul scenei. Luca prezintă o atmosferă de tăcere și așteptare: "ochii tuturor din sinagogă sunt îndreptați spre el" (4,20). Conținutul discursului său este condensat de Luca într-o singură frază: "astăzi", profeția pe care toți au auzit-o s-a împlinit în Isus.

Deoarece, lui Luca îi place paralelismul de situații, el prezintă un dublu efect al discursului lui Isus asupra ascultătorilor săi: de o parte admirație și încântare: "se mirau toți de cuvintele pline de har care ieșeau din gura sa" (4,22); pe de altă parte, opoziția împotriva lui Isus cunoscut ca "fiul lui Iosif", deci de origine umilă.

Aici descrierea lui Luca concordă cu cele din evanghelia lui Marcu și Matei, dar este mai amplă. Dacă în evangheliile acestora, compatrioții lui Isus vorbesc de miracole săvârșite de el, după Luca este Isus el însuși care pune în gura acestora cuvintele care însoțesc proverbul: "Doctore, vindecă-te pe tine însuși!" (4,23) ce găsește numeroase situații paralele în literatura rabinică¹¹. Proverbului pus în gândul nazarinienilor, Isus le răspunde cu o altă afirmație: "nici un profet nu este bine primit în țara lui" (4,24).

Exemplele celor doi profeți amintiți de Isus, Ilie și Eliseu, care au avut preferință pentru străini, a mărit și mai mult ruptura între el și compatrioții lui. Faptul acesta a produs un adevărat acces de furie "auzind aceasta" (4,28). Întreaga adunare "se ridică" împotriva celui care se prezintă ca un profet dar care refuză să garanteze cu semne misiunea sa autentică. Conform tradiției (Dt 13,2), nazarinienii se simțeau obligați să-l condamne pe Isus ca pe un hulitor¹². De aceea "ei s-au sculat, l-au scos afară din cetate și l-au dus până pe culmea muntelui (...) ca să-l arunce jos în prăpastie" (4,29). Astfel, Nazaretul își alungă profetul și mai mult, pe Mesia lui.

În aceste fragmente, Luca a evitat pasajele din Marcu cu o "coloratură" prea ebraică, care puteau să nu fie înțelese de cititorii săi. Aici el "uită" "ziua de răzbunare a Domnului menționată de Isaia (Is 61,1) care se referea la națiuni.

În scena petrecută în sinagogă, Luca a caracterizat tensiunea dintre Isus și evrei în confruntarea lor: el este "semn care va stârni împotrivire" (2,34). După părerea unor exegeți, faptul că nazarinienii au trecut atât de repede de la admirație la furie se explică printr-o formă literară mai degrabă decât prin una istorică.

Carlo Ghidelli prezintă poziția unor specialiști cu privire la structura acestei pericope. El îl citează pe E. Osty care propune formarea acestui fragment prin fuziunea a trei vizite a lui Isus la Nazaret. Într-o primă vizită (vv. 16-22), Isus este bine primit de către toți: "toți îl vorbeau de bine" (4,22). În a doua el suscită

¹⁰ Cf. R. Meyne, *L'Evangile selon Luc*, Paris 1989, p. 59.

¹¹ Cf. J.Schimid, *op. cit.*, p.151.

¹² Cf. A. Stoger, *Vangelo secondo Luca*, în *Commenti Spirituali del N.T.*, Roma 1966, p. 134.

mirarea față de persoana sa și într-o ultimă vizită făcută la sfârșitul misiunii sale, Isus este alungat¹³.

Conform lui Leopold Sabourin, fragmentul reprezintă fuziunea doar a două descrieri: una care prezenta reacția favorabilă a nazarinenilor după discursul lui Isus, alta, atitudinea ostilă cauzată de reproșul făcut de Isus concetățenilor săi pentru lipsa lor de credință. Luca le-a descris într-un singur episod¹⁴.

La sfârșitul pericopei nu se vorbește de un miracol înfăptuit de Isus spre a se salva. În ciuda furiei nazarinenilor, planul lor de a-l ucide nu s-a realizat pentru că "ora" sa nu sosise. De aceea el "trecând printre ei, a plecat de acolo" (4,30).

2. Aspectul istoric

Prologul celei de a treia evanghelii prezintă intenția autorului său de a "răspândi Vestea Bună asemenea celor care au fost deja <slujitori ai Cuvântului>" (1,2)¹⁵.

Modul de a scrie a lui Luca este cel al istoricilor greci din timpul său. "El a consultat martori oculari ai evenimentelor, a făcut o anchetă minuțioasă"¹⁶ și după ce s-a "informat cu grijă încă de la origini" (1,3), el a scris o lucrare "ordonată", conform cu punctul său de vedere teologic, pentru a stabili soliditatea învățăturii creștine¹⁷.

Deoarece Luca este un istoric veritabil, preocupat să ofere date istorice precise, el leagă evenimentele principale ale istoriei mântuirii de istoria contemporană lui. Dar, în momentul în care "el identifică <martorii> cu slujitorii Cuvântului, el încetează să fie accesibil unui om grec cultivat, istoricul devine evanghelist"¹⁸. "Evenimentele petrecute" devin mesaj evanghelic într-o formă literară care exprimă tradiția istorică și în același timp, tradiția religioasă care aduce mântuirea.

Chiar dacă nu este posibil să fie precizată în detalii topografia și cronologia evenimentelor din viața lui Isus, deja în "evanghelia copilăriei" Luca oferă ca puncte de referință a istoriei epocii sale, recensământul efectuat din ordinul împăratului Augustus.

De asemenea, începutul activității publice a lui Isus este pus la "umbra" celui lui Ioan, încadrat de Luca prin evenimentele istoriei contemporane. El dă mai multe detalii în ce privește începutul ministerului lui Ioan: era al XV-lea an al domniei lui Tiberiu Cezar" (3,1), împărat roman care a domnit de la 19 august 14 la 16 martie 37 d.C. Deci, Precursorul lui Cristos își va începe misiunea spre anii 28-29 d.C. Luca amintește de asemenea pe Ponțiu Pilat, guvernator al Iudeii, timp de zece ani (26-36 d.C) și alți magistrați, în timp ce mari preoți la Ierusalim erau Ana și

¹³ Cf. Ghidelli, *op. cit.*, p. 596.

¹⁴ Cf. L. Sabourin, *Il Vangelo di Luca: Introduzione e Comento*, Roma 1989, p. 135.

¹⁵ A.M. Gerard, *Luc (evangile de)*, în *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1989, p.806.

¹⁶ A. George, P. Grelot, *Introduction a la Bible*, III, Paris 1976.

¹⁷ Cf. W. Harrington, *op. cit.*, p.775.

¹⁸ A. George, P. Grelot, *op. cit.*, p.109.

Caiafa, ultimul fiind mare preot titular, și singurul recunoscut de autoritatea romană, până la depunerea sa de către Vitellius, în anul 36, pe atunci guvernator de Siria¹⁹.

Păstrând în ansamblu planul adoptat de sinoptici, Luca "ordonează" informațiile sale, oferind lucrării "importanța și strălucirea pe care o merită expresia unui simbol: întreaga viață a lui Cristos este un "urcuș" către Ierusalim, loc suprem al sacrificiului mântuitor și a victoriei asupra morții"²⁰.

Dacă pentru sinoptici, ministerul public a lui Isus începe în Galilea după arestarea lui Ioan (Lc 4,14; Mc 1,14; Mt 4,12) trimis în închisoare de Irod Antipa, tetrarhul Galileii, evanghelistul Ioan lasă să se întrevadă o perioadă intermediară în care Isus are o activitate paralelă cu cea a lui Ioan Botezătorul (Io 3,22-26), după ce a reunit în jurul său câțiva ucenici (Io 1,35-51)²¹.

Dacă pentru Luca, drumul activității publice începe din Nazaret pe când Isus este încă singur, în evangheliile lui Marcu (6,1-6) și Matei (13,54-58), Isus vine în "patria sa" însoțit de ucenicii săi și după ce desfășurase deja o activitate binefăcătoare printre oameni. Chiar dacă ministerul său public, Isus îl începe printr-un discurs inaugural în sinagoga din Nazaret, Luca lasă să se întrevadă o activitate precedentă a lui Isus, care "prin puterea Spiritului revine în Galilea" (4,14) "și îi învăța în sinagogile lor" (4,15), astfel încât renumele său s-a răspândit în întreaga regiune (4,14). În același fel în versetul 23, Luca face pe nazarineni să afirme ceea ce au auzit deja "de tot ceea ce s-a întâmplat la Capernaum" chiar dacă conform evangheliei lui Luca, Isus merge în această localitate abia în versetul 31. Se constată astfel că Luca nu respectă ordinea cronologică a faptelor, deoarece înainte de a fi un istoric, el este "un ministru a Cuvântului, un evanghelist"²².

Originar din Nazaret, Isus nu s-a declarat niciodată din Bethleem, unde s-a născut, ci din Nazaret, localitatea Fecioarei Maria "în care a fost crescut" (4,16). Aici el a trăit împreună cu cei contemporani lui până la inaugurarea vieții publice. Așezarea era considerată ca ne semnificativă: "Din Nazaret poate ieși ceva bun?" (Io 1,46).

În Evanghelia lui Luca, Isus ajunge în satul natal și "intră în sinagogă, cum îi era obiceiul în ziua de sabbat" (4,16). Sabbatul era considerat ca un semn între Dumnezeu și poporul său, o zi consacrată Domnului, o zi de rugăciune, un "timp de față în față cu Dumnezeu"²³.

Ziua ebraică începea de seara și era anunțată prin sunete de trompete. Sâmbăta dimineața începea un serviciu religios în sinagogă, urmat de o masă de prânz și apoi de reuniuni dedicate studiului. Dacă sinagoga era considerată "loc de rugăciune în care se adunau pentru a-L asculta pe Dumnezeu vorbind prin Legea sa"²⁴, ea juca un rol considerabil de asemenea în viața administrativă și judiciară a evreilor.

În epoca neotestamentară, sinagoga era o instituție foarte prezentă în Palestina și Diaspora. Fiecare sat o avea pe a sa iar în oraș existau mai multe.

¹⁹ A.M.Gerard, *op.cit.*, p. 77.

²⁰ *Ibidem*, p.808.

²¹ A. George, P. Grelot, *op.cit.*, IV, p.219.

²² W.Harrington, *op. cit.*, p.755.

²³ D. Rops, *La vie quotidienne en Palestine au temps de Jésus*, Paris 1961.

²⁴ *Ibidem*, p. 449.

Deoarece sinagoga nu este loc de cult, ea nu dispune de altar, dar într-un fel de "capelă minusculă" se găsește un dulap sacru care adăpostește sulurile prețioase ale Scripturii. Ea are un șef și un consiliu de zece bătrâni care au misiuni administrative. Pe lângă ei este un om care face de toate: slujitor, sacristan, paznic, executor al sentințelor și chiar învățător, dacă nu există unul în funcție²⁵. Programul sinagogii era simplu. Se deschidea de trei ori pe zi pentru toți cei care doreau să se roage, dar ceremonia principală era mai ales în ziua de sabat sau sârbătoare, la care asistau toți membri comunității. Responsabilul cu serviciul divin era șeful sinagogii, care stabilea în același timp pe cei care citeau, conducea rugăciunile și predica.

Cultul din sinagogă, lipsit de sacrificiu, avea ca act fundamental învățământul. Prima parte a cultului ce consta din rugăciuni și în special "Ascultă Israele" (Dt 6,4-9), rostit ca o profesiune de credință în Dumnezeu Unic și Adevărat, putea să fie îndeplinit de orice credincios încă de la vârsta religioasă legală, 13 ani.

După rugăciunile de binecuvântare și de laudă, urma partea centrală a celebrării: citirea unui fragment din Scriptură. Servitorul scotea sulul sacru din locașul său întinzându-l primului din cei șapte cititori²⁶. În perioada lui Isus, fiecare verset citit în ebraică era tradus apoi în aramaică, deoarece, "limba folosită în timpul unei omilii în sinagogă ca și în aer liber era desigur cea a poporului de la țară, aramaica dialectală din Galilea"²⁷, pentru ca toți să o înțeleagă. Lectura finală era un text din profeți, din care se citeau maximum trei versete, comentariul lor fiind în mod obligatoriu în aramaică. Serviciul religios se termina printr-o ultimă rugăciune recitată de către același credincios care a început rugăciunea.

Se pare că scena din sinagoga din Nazaret descrisă de Luca în 4,16-30, se petrece în timpul dimineții deoarece lectura din profeți lipsea la slujba de seară în ziua sabatului²⁸.

În descrierea sa, Luca nu menționează citirea Legii, amintind doar pe cea din textul preluat din Isaia, lectură pe care orice om din Israel avea dreptul să o facă. Pentru a arăta că vrea să folosească acest drept, Isus "s-a ridicat pentru a citi" (4,16). El putea să citească trei versete, dar alege doar două, pe care apoi le comentează²⁹.

Fragmentul citit și comentariul său îi este propriu lui Luca pentru a arăta că prima activitate a lui Isus, este aceea de a învăța, în timp ce pentru Marcu, Isus proclamă cu tărie: "Timpul s-a împlinit și Împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat" (Mc 1,15). Pentru Luca, Isus nu o proclamă, dar el învață ce este Împărăția lui Dumnezeu și ceea ce ea aduce³⁰.

Textul pe care Isus l-a citit începe astfel: "Spiritul Domnului este peste mine pentru că m-a uns"(4,18).

²⁵ *Ibidem*, p. 451.

²⁶ *Ibidem*, p. 452.

²⁷ A. George, P. Grelot, *op. cit.*, vol VII, p. 21.

²⁸ Cf. H. Schurmann, *Il Vangelo di Luca*, Brescia 1983, p.399.

²⁹ Cf. A. Stoger, *op.cit.*, p.131.

³⁰ *Ibidem*, p. 130.

Acest discurs era ținut de marele preot în momentul investiției sale, ce era însoțită de o eliberare de prizonieri la fel ca pentru un an sabatic. Discursul aplicat lui Isus (4,18), care se recunoaște pe sine, ca "uns" și "trimis" pentru "a anunța Vestea cea Bună săracilor (...) eliberarea celor închiși, și orbilor vederea" (4,18), găsește confirmare în răspunsul lui Isus adresat trimișilor lui Ioan, care se întreba asupra identității lui Isus (7,18-22). "La acest răspuns trebuie să ne referim pentru a înțelege sensul pe care îl dă miracolelor sale (...) Împărăția sa este prezentă în sânul istoriei umane. Revine oamenilor să o primească cu credință"³¹. Prezența Împărăției face obiectul Evangheliei sale, pe care Isus o anunță săracilor, misiune continuată apoi, de apostolii săi.

Chiar dacă mulți exegeți ridică aici problema "istoricității" cuvintelor lui Isus, din episodul de la Nazaret se poate reține ca aspect istoric, faptul și cadrul vizitei lui Isus în "patria" sa, chiar dacă descrierea acesteia comportă diferențe în care se recunosc metodele proprii fiecărui evanghelist.

În ciuda acestui fapt, rămâne semnul esențial al misiunii lui Isus, semn ce nu are nimic de miraculos în sens fizic al cuvântului, dar "săracii sunt evanghelizați". Vestea Bună a mântuirii este anunțată celor săraci atât fizic cât și moral.

3. Aspectul teologic

Pericopa 4,14-30 prezintă începutul misiunii pământești a lui Isus, din care prima parte se desfășoară conform evangheliei lui Luca, în întregime în Galilea, spre deosebire de Matei (15,21; 16,13) și Marcu (7,24.31; 8,27), pentru care Isus desfășoară o activitate de asemenea în Tir, Sidon și Cezarea lui Filip.

Începutul ministerului lui Isus este introdus de Luca într-o manieră solemnă, punându-l sub semnul puterii Spiritului Sfânt sub care Isus "revine în Galilea" (4,1)³². Intervenția Spiritului Sfânt care inaugurează era mesianică, precum intervenise deja în creație, este unul din cele mai importante elemente ale evangheliei lui Luca și a tradiției comune a sinopticilor. Pentru Marcu (1,14) și Matei (4,12), Isus începe activitatea publică doar după arestarea lui Ioan. Luca anticipând închiderea acestuia (3,20), chiar înainte de botezul lui Isus (3,22) vrea să indice că timpul Vechiului Testament s-a sfârșit când s-a terminat misiunea lui Ioan. Cu Isus, va începe o nouă perioadă în istoria mântuirii, era mesianică. Spiritul Sfânt a coborât asupra lui Isus la botezul său în Iordan (3,21) și apoi l-a însoțit fără încetare: în deșert (4,1), la începutul misiunii sale (4,18) și în tot timpul prezenței sale vizibile în mijlocul oamenilor. Isus este cel în care s-a împlinit așteptarea profeților, deoarece El este conținutul mesajului lor³³.

Pentru Marcu și Matei, Isus începe activitatea publică în Galilea cu o predică-program. Marcu (1,15) pune accent pe așteptarea mesianică care s-a sfârșit, cu Isus începând un timp nou, în care realitatea așteptată a devenit

³¹ A. George, P. Grelot, *op. cit.*, vol VII, p.167.

³² Cf. B.Rigaux, *op. cit.*, p.149.

³³ Cf. M. Quesnel, *L'Esprit Saint sur Jésus Prophete*, în *Cahiers Evangile* 52, 1985, p.29-34.

prezentă: Împărăția lui Dumnezeu a sosit³⁴. Pentru Matei (4,17), Isus pare că va continua tradiția începută de Precursorul său, începându-și activitatea publică cu aceleași cuvinte: "Converțiți-vă, căci Împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat de voi"³⁵.

În evanghelia sa, Luca arată că aspectul cel mai important pentru el nu este plinirea timpurilor sau venirea Împărăției. El deplasează centrul de interes la Persoana lui Isus care acționează cu forța Spiritului Sfânt, precum declară el însuși în discursul din sinagoga din Nazaret: "Spiritul Domnului este peste mine (...) El m-a trimis să anunț (...) un an de îndurare a Domnului" (4,18-19).

Luca nu respectă ordinea cronologică a evenimentelor. Faptul că "faima sa" s-a răspândit în toată regiunea (4,14) chiar înainte de a sosi la Nazaret, aceasta presupune o activitate destul de lungă, binefăcătoare, cu destule miracole săvârșite la Capernaum (4,23).

Fragmentul evanghelic referitor la începutul activității publice a lui Isus este caracterizat printr-o alegere personală a autorilor ce corespunde unei intenții teologice. Dacă Matei vrea să demonstreze în Isus, împlinirea profeției lui Isaia referitoare la Emanuel, Luca începe perioada vieții publice a lui Isus prin predica sa în sinagoga din Nazaret, în care el sintetizează tot restul evangheliei: mesajul de mântuire adresat săracilor și celor oprimați, fondat pe Scriptură și realizat cu forța Spiritului Sfânt.

Luca anticipează episodul de la Nazaret pentru că el vrea să definească încă de la început trăsăturile esențiale ale misiunii lui Isus față de Israel, ca împlinire a profețiilor Vechiului Testament, menționând deja și refuzul evangheliei din partea compatrioților lui Isus dar acceptarea ei de către "neamuri".

Nazaretul reprezintă în același timp trecutul lui Isus, originile sale ebraice. El începe opera de evanghelizare plecând din locul Întrupării sale și de acolo unde "a fost crescut" (4,16). În acest fel, Luca confirmă continuitatea între Întrupare și Mântuire, între viața sa ascunsă și cea publică. El vrea să reliefeze continuitatea Vechiului Testament în Noul Testament aplicând pentru Isus profeția lui Isaia împlinită în persoana sa.

Luca înscrie marile momente ale vieții lui Isus în atmosferă de rugăciune. Aici, el își începe ministerul în contextul rugăciunii sabbatice a comunității.

După obicei, Isus intră în sinagogă în ziua de sabbat și cere să citească. Textul evangheliei ne spune că derulând cartea, el "a găsit" fragmentul lui Isaia (61,1-2). Exegeții se întrebă dacă acesta era determinat a fi citit în acel sabbat sau fusese ales de Isus însuși³⁶.

Leopold Sabourin crede că alegerea a fost făcută de Luca însuși, deoarece acest fragment este o sinteză a unor teme dragi lui: ungera profetică prin puterea Spiritului, eliberarea, anunțul Bunei Vești și harul mântuirii³⁷.

Isus ia cartea și citește. Cum era obiceiul, din respect față de Scriptura Sfântă, el citește textul în picioare și apoi se așează, luând poziția Învățătorului. Luca nu indică dacă Isus era desemnat să facă și omilia, dar era sigur că mulțimea aștepta ceva de la el pentru că "ochii tuturor celor din sinagogă erau ațintiți spre el"

³⁴ Cf. A. Lancellotti, *Vangelo secondo Matteo*, Milano, 1988, I, p.97.

³⁵ Cf. C. Ghidelli, *op. cit.*, p. 596.

³⁶ Cf. T.O.B., Paris, 1991, Lc 4,17, nota y.

³⁷ Cf. L. Sabourin, *op. cit.*, p.132.

(4,20). Când Isus începe să vorbească, puținele cuvinte pe care le rostește, spun mult mai mult decât toate discursurile: "astăzi, ceea ce ați auzit s-a împlinit" (4,21)³⁸.

"Astăzi" este o afirmație cheie în omilia lui Isus care proclamă împlinirea așteptării mesianice în persoana lui. Cuvintele sale sunt o sinteză a marilor teme care caracterizează evanghelia: Spiritul Sfânt, ungerea și bucuria mesianică, eliberarea, intervenția divină în favoarea săracilor și-a celor oprimați, proclamarea unui an de îndurare a Domnului. Se poate spune că Isus a anunțat astfel esența evangheliei sale, rămânând doar ca în ministerul său viitor să dezvolte aceste teme. Acest discurs înseamnă programul esențial al ministerului lui Isus, pentru care el a primit o specială ungere și consacrare (cf.4,18).

Pentru Luca, Spiritul Sfânt este înainte de toate, cel care anima profeții lui Israel dându-le inspirația și forța Cuvântului.

Coborârea Spiritului asupra lui Isus într-o teofanie solemnă la botezul său, face din el mai mult decât un profet, mai mult decât un trimis. El este Fiul Unic al Tatălui. În El, Spiritul va acționa în toată viața sa, de la concepere până la înălțarea sa (24,51). El este Mesia într-un timp providențial marcat prin "astăzi". El are în sine trăsăturile unui profet, a unui rege din casa și seminția lui David, dar și pe acelea ale unui servitor. Acțiunea sa va fi de: mântuire, eliberare, lumină, îndurare și har din partea Domnului³⁹.

Prin faptul că Isus începe să anunțe Vestea Bună mai întâi în sinagogă, Luca vrea să sublinieze că mesajul său este adresat iudeilor în continuitate cu Vechiul Testament și apoi națiunilor, metodă utilizată apoi, în Biserica primitivă de misionarii săi. Atitudinea nazarinenilor prefigurează însă refuzul lui Israel în contrast cu cel al națiunilor care vor primi mesajul Evangheliei.

În concluzie se poate spune că episodul de la Nazaret, aruncă asupra misiunii lui Isus o lumină de prefigurare. El opune proclamarea și bucuria mesianică refuzului și furiei compatrioților lui Isus. Aceasta este soarta profeților. Nazaretul devine modelul de ostilitate care-l va conduce pe Isus la moarte, dramă ce se va realiza doar în momentul voit de Mesia însuși.

4. Aspectul spiritual

S-a văzut că în pericopa studiată, Luca prezintă misiunea lui Isus, sintetizată în profeția lui Isaia, aplicată persoanei sale. În acest mod, Isus descoperă că secretul și forța misiunii sale constă în faptul că "Spiritul Domnului" este peste el și-l locuiește printr-o specială ungere. El este cel care l-a trimis să anunțe Vestea cea Bună săracilor, oprimaților și celor mici.

Misiunea pentru care Isus a fost consacrat prin "ungere" nu se sfârșește însă odată cu separarea de "ai săi". Luca o pune în evidență în a doua parte a operei sale, Faptele Apostolilor. În acest fel, Luca este singurul evanghelist care descrie timpul Bisericii abia născute, ce activează de asemenea sub impulsul

³⁸ Cf. M. Quesnel, *op.cit.*, p.29-34.

³⁹ Cf. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, Brescia, 1965 p. 25.

aceluiași Spirit Sfânt. Luca dă astfel o specială imagine a Bisericii ca fiind dar și loc de manifestare a Spiritului Sfânt, promis și oferit de Fondatorul divin (24,49; Fapt 2,1-4).

Pentru a pune în evidență continuitatea misterului lui Isus în Biserică, Luca descrie viața acesteia într-un paralelism cu cea a lui Isus. Precum viața și activitatea lui Isus începe prin intervenția Spiritului Sfânt în momentul Întrupării și a Botezului, în aceeași manieră, viața Bisericii și misiunea sa începe după ce a primit o putere de sus (Fapt 2,14). Prin "botezul" manifestat la Rusalii ea primește la fel ca Fondatorul ei, o specială "ungere" pentru a-i continua misiunea într-un "astăzi" de mântuire. "Astăzi" al lui Dumnezeu se extinde în întreaga viață a lui Isus și a misiunii sale. El include cuvintele și faptele sale, moartea și viața sa prelungite în Biserică sa și în fiecare om⁴⁰. În acest "astăzi, mântuirea este oferită tuturor celor care îl acceptă prin credință în mod liber, deoarece mesajul mântuirii cere credința ce decurge din "ascultare": "voi care ați auzit (4,21). El cere astfel un răspuns"⁴¹.

Deoarece Cuvântul Evangheliei este mereu viu, se poate reactualiza scena din Nazaret într-un "astăzi" al timpului nostru.

Isus "vine" să-l întâlnească pe fiecare om în timpul său. El proclamă în Biserică, Vestea Bună săracilor din timpul nostru, oamenilor și popoarelor care îl ignoră încă.

În sinagoga din Nazaret vedem prima reacție după discursul lui Isus: "toți se mirau de harul care ieșea din gura lui". Este prima experiență a fiecărui om care-l întâlnește pe Isus. Dar apoi, imediat umanitatea sa devine "un semn de contradicție": "nu este el fiul lui Iosif?" (4,22).

În întâlnirea cu Isus, fiecare trebuie să aibă o anumită atitudine față de persoana sa. El este în centrul "scenei" și chiar dacă poporul său l-a refuzat, el rămâne în centrul omenirii. Soarta oamenilor depinde de atitudinea pe care o au față de el și mai ales de crucea lui, aspect pe care Luca îl va evidenția prin atitudinea celor doi tâlhari, ei înșiși pe cruce. Celui care l-a primit prin credință, Isus i-a oferit mântuirea într-un "astăzi" al său: "astăzi vei fi cu mine în rai" (23,42).

Ca întreaga evanghelie a lui Luca și această pericopă poate fi considerată pentru orice creștin ca regulă de viață. El poate să repete împreună cu Isus "Spiritul Domnului este peste mine" în calitate de botezat și deci de încorporat în Biserică, dar în același timp el trebuie să participe la misiunea ei, și deci a lui Cristos: să anunțe Vestea Bună prin cuvânt dar mai ales prin exemplu vieții.

Nu trebuie uitat că mesajul lui Isus se adresează celor săraci, celor care se recunosc într-o stare de necesitate și deci capabili să primească ajutorul său.

Istoricii împart istoria umanității în două părți: "înaintea erei noastre" și "era noastră", dar ei trebuie să recunoască că "era noastră" este "era" lui Cristos! Faptul că sclavii, oamenii simpli s-au văzut ridicați din mizeriile lor la libertatea și demnitatea de fii iubiți de Dumnezeu a schimbat raporturile lor cu lumea și între ei, bazându-le pe legea iubirii.

⁴⁰ Cf. A. George, P. Grelot, *op. cit.*, p.24.

⁴¹ Cf. A. Stoger, *op. cit.*, p.134.

Biserica "deșteptând conștiințele prin Evanghelie"⁴², le educă și le ajută să înțeleagă măreția omului în calitate de "uns" de Spiritul Sfânt și chemat la filiație adoptivă.

Pericopa studiată amintește creștinului că asemenea lui Isus, el trebuie să aibă o atitudine de milă față de toți cei săraci, bolnavi, cei care au inima zdrobită de suferință, cei orbi și prizonieri ai păcatelor. În acest sens, Biserica acționează mereu asemenea Învățătorului ei, punându-se prin membrii ei în serviciul oamenilor prin școli, spitale, organizații pentru handicapați și persoane în vârstă.

Putem înțelege ce este Vestea Bună anunțată de Cristos și Biserica sa, dacă privim situația oamenilor în țările cu religii necreștine. Înțelegem astfel existența castelor, a situației femeii în lumea musulmană.

Dacă acceptăm că Isus își reactualizează viața în cea a Bisericii sale, atunci se va înțelege refuzul acesteia și a mesajului său în țările lumii, de către mulți oameni, refuz care duce Biserica uneori, după modelul lui Cristos, până la cruce, moarte și mormânt. Acesta a fost situația în țările comuniste în care vocea Bisericii a fost redusă la tăcere pentru o lungă perioadă de timp. În acest fel, conștiințelor educate de ideologiile materialiste, le-au fost oprite deschiderea spre infinit, spre spiritualitate, spre alții și în sfârșit spre propria lor dezvoltare.

Într-un "astăzi" al timpului nostru, în care cuvintele lui Isus referitoare la "puterea întunericului" (Lc 22,53) par să fie foarte actuale, într-o lume în care omul tinde să facă din știință, tehnică, progres și chiar din propria persoană un idol, "aruncând afară" din viața sa prezența lui Dumnezeu, Biserica trebuie să intensifice eforturile sale pentru a-i ajuta pe oameni să regăsească dimensiunea lor spirituală, prin lumina credinței.

Biserica trebuie să-i ajute pe oameni să înțeleagă că Isus nu este doar "fiul lui Iosif", un personaj sau o idee abstractă a trecutului, ci o persoană vie într-un "astăzi" al nostru și care "vine" în fiecare moment să ne întâlnească. El iubește și cere iubire într-o relație de prietenie, de la persoană la persoană.

Biserica asistată întotdeauna de Spiritul Sfânt, spiritul iubirii poate să-și împlinească misiunea de a anunța Buna Vestea celor care încă nu au auzit-o, atunci când ea rămâne mereu stăruitoare "în învățătura Apostolilor și unirea frățescă, la frângerea pâinii..." (Fapt 2,42).

Astfel se va auzi proclamat în "astăzi" al timpului nostru, "anul de îndurare al Domnului", care este bunăvoința Tatălui și noi.

⁴² *Redemptoris Missio*, Paris 1991, p.75.

KOINONIA DEI CRISTIANI

IULIU VASILE MUNTEAN

REZUMAT. Comuniunea creștinilor. Comuniunea (gr. *koinonia*; lat. *communicatio* = împărțire, comuniune) are mai multe sensuri. În primul rând este *participarea la realitatea divină* a celor ce sunt încorporați în noul popor, prin întruparea și jertfa lui Isus Cristos (1 Ioan 1, 3); este <*comuniunea Spiritului Sfânt*> respectiv experiență personală și comunitară a Spiritului lui Cristos, care se exprimă în sentimentul de solidaritate creștină, de filantropie, de întrajutorare și asistență reciprocă (Fapt 2, 42, 44). În cadrul Euaristiei este *împărțirea sau cuminecarea cu sfințele Taine* semn al apartenenței la aceeași comunitate și al mărturisirii aceleiași credințe (Ef 4, 5). În același timp este adunare liturgică, *synaxis*, respectiv o condiție de a putea participa la *koinonia*. Mai apoi este *comuniunea sfinților*, despre care se face mențiune în Crezul apostolic, și în sfârșit *inter-comuniunea* euharistică cu credincioșii de altă confesiune.

Toate acestea, și nu numai, se regăsesc în Biserică, atât în cea universală, cât și în cea particulară. În lucrarea de față voi trata despre Biserica universală ca realitate teandrică, analizând aspectul trinitar, cristologic și pneumatologic al ecleziologiei, și nu în ultimul rând, posibilitatea omului de a fi divinizat precum și locul mântuirii lui în cadrul Bisericii.

L'intento di questo lavoro non è quello di contrapporre la Chiesa Orientale a quella Occidentale, tema già molto dibattuto ultimamente, e nemmeno di enumerare i pregi dell'una ed i difetti dell'altra.

Non intendo nemmeno parlare di una Chiesa astratta, idealizzata che sta al di sopra delle questioni del mondo "cattivo"; la Chiesa non può vivere al di fuori della realtà che è il mondo, il cui è creazione di Dio, ma solamente in quanto immersa in esso.

La vocazione di questa Chiesa è quella di essere nel mondo e per il mondo, costituendone la via eminente per entrare nel Regno di Dio. Essa però non deve essere ridotta ad una conseguenza del ministero e della chiamata petrina: il fondamento di questa Chiesa è il Logos fatto carne (Gv 1, 14). L'essenza autentica della missione della Chiesa nel mondo è illuminata solo dalla prospettiva della incarnazione, morte e resurrezione di Cristo.

L'aspetto cristologico non può e non deve velare tutta l'opera trinitaria che interviene egualmente in questo progetto di salvezza: l'incarnazione del Signore costituisce la solidarietà più intensiva e profonda di Dio col mondo, col creato, entrando a far parte integrante della nostra stessa caducità umana, elevandoci alla dimensione più nobile dell'appartenenza a Dio, pur non escludendo la libera

scelta di ciascun individuo e preparandoci all'incontro definitivo col Signore nella Parusia.

Dio è diventato uomo perché l'uomo diventasse Dio.

La terminologia usata nel passato per descrivere la natura della Chiesa, con una accezione più generale, si limita ora a sensi più derivati ed unilaterali. Così la nozione di "Corpo mistico" sottolinea l'aspetto della Chiesa in quanto mistero, di "istituzione" con un'accezione esclusivamente giuridica, mentre quella di "comunione" piuttosto escatologica. Si osserva quindi una specificità ma forse anche una deviazione del significato di alcune nozioni, per cui descrivere oggi la natura della Chiesa in termini esclusivamente mistici, istituzionali o escatologici significherebbe darne una definizione unilaterale, ma anche di limitare la sua realtà profonda e molto più complessa di quanto possa apparire.

Tra le più svariate denominazioni della Chiesa, quella che sembra più vicina a ciò che vogliamo evidenziare è senza dubbio quella paolina, secondo cui la Chiesa è il "Corpo di Cristo".

Ora sappiamo tutti che non ha senso parlare di corpo senza testa e viceversa: è ovvio, diremmo, ma purtroppo si considerano le cose quasi come staccate. Non si tratta di un computer che, fatto a pezzi, questi funzionano ognuno per i fatti suoi, ricevuti certi input.

Un'esempio piuttosto tecnico fatto non per altro che per il solo fatto di facilitare la traccia dell'idea che vorrei seguire.

In questo modo lo pensarono anche i Padri della Chiesa, come un'unità organica e spirituale, esclusa la possibilità di concepire Chiesa senza Cristo o Cristo senza Chiesa.

La parola "chiesa" (ejkklhsiva), in sé stessa, significa il radunarsi dei fedeli, il che aveva per la chiesa primaria lo scopo di scoprire e realizzare la Chiesa¹.

Anche per i Padri la Chiesa è innanzitutto il raduno di coloro che credono in Cristo; questo raduno non è altro che la Chiesa di Dio in Cristo, la comunità messianica del Nuovo Testamento che trae la sua nobile origine da Cristo stesso. In questo modo è inconcepibile staccare la Chiesa dagli eventi della storia della salvezza presentati nella Rivelazione biblica. Su questo fondamento della rivelazione, la Chiesa è in continuità con l'Antico Testamento, che però non ha raggiunto la pienezza della sua esistenza se non con l'incarnazione del Signore, ed in questo senso la Chiesa fu fondata da Cristo stesso.

Considerata nella sua realtà immediata, la Chiesa ha un doppio aspetto comunitario: comunità di fede e comunità gerarchico-liturgica.

In quanto comunità di fede si indica il fatto che la Chiesa ha come fondamento e scopo primario quello dell'annuncio del messaggio salvifico del Vangelo e che la sua funzione fondamentale è quella di diffondere la Verità, Gesù Cristo, «perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (Gv 3, 16). Chiesa intesa come comunità di fede si basa sull'unità organica tra Verità, Vangelo e fede: «In lui anche voi, dopo aver ascoltato la parola della verità, il vangelo della vostra salvezza e avere in esso creduto, avete ricevuto il suggello

¹ A. Schmemmann, *Euharistia taina împărăției*, București 1993, p. 17 ss.

dello Spirito Santo che era stato promesso» (Ef 1, 13). Volendo fare un parallelo tra l'Antico ed il Nuovo Testamento, Giovanni l'apostolo dice che: «la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo» (Gv 1, 17), mentre l'apostolo Paolo parla dell'evangelo di Cristo, «poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede» (Rom 1, 16).

Indirizzata tanto verso la realtà invisibile di Dio, quanto verso gli atti per mezzo di cui il suo Figlio ci ha redenti, la fede è la comunione ontologica con Cristo, «autore e perfezionatore della fede» (Eb 12, 2).

Per i Santi Padri la Chiesa - comunione di fede diventa Chiesa del vero insegnamento, soprattutto perché nel tempo delle grandi eresie trinitarie la testimonianza dell'Ortodossia è stato il compito essenziale della Chiesa. La lotta dei Santi Padri in questo periodo è stata quella di fare in modo che l'insegnamento della Chiesa, che va avanti col tempo, rimanga identico con la fede apostolica. L'essenza dell'Ortodossia, dal punto di vista dottrinale, sta in questa unità e continuità tra Rivelazione - kerygma - dogma, mantenute *nella e per mezzo* della Chiesa.

La Chiesa - comunità di fede potrebbe costituire la base comune di una vera comunione di tutte le confessioni di fede, senza perderne di vista il contenuto, ossia la testimonianza dell'opera e dell'insegnamento di Cristo che ci ha redenti. Forse questa è l'unica strada da percorrere per realizzare quell'ideale che il movimento ecumenico da sempre insegue.

La Chiesa però non è stata creata solo per l'evangelizzazione dei popoli bensì anche per il giusto rendimento di culto a Dio. Più specifico della tradizione orientale, l'aspetto di comunione liturgica ha concentrato essenzialmente la sua vita in tutte le diramazioni della liturgia, poiché in essa si attualizza la storia della redenzione: nell'anàmnesi la comunità si relaziona con gli eventi della salvezza e con l'epiclesi essa diviene comunione dello Spirito Santo. In questo senso la liturgia diviene una sintesi di tutti gli elementi fondanti dell'Ortodossia: evangelizzazione (Sacra Scrittura, preghiere, omelie, testi patristici), testimonianza della fede apostolica e la tradizione (Simbolo di fede, testi liturgici, affermazioni dogmatiche), la comunione eucaristica, la preghiera in comune, l'esperienza dell'amore reciproco come Cristo ci ha raccomandato di fare, la solidarietà implicita dei problemi umani, la pregustazione delle promesse escatologiche.

Se Cristo è il capo del Corpo, che è la Chiesa, per analogia il presbitero è il capo della comunità di fede². Quest'ultimo è parte del raduno e pur essendo peccatore ed indegno, per mezzo dello Spirito Santo - conservato nella Chiesa dalla Pentecoste e trasmesso ininterrottamente con la chirotonia - scopre la forza del sacerdozio di Cristo che ha reso santa la nostra condizione creaturale. Dal momento che la santità della comunità non è quella degli uomini che la compongono ma quella di Cristo, anche la santità del presbitero non è la sua ma quella del Signore Gesù (Gv 1, 1).

² *Ibidem*, p. 30.

Prima di addentrarci in questo argomento sarebbe bene fare un lungo passo all'indietro non in senso cronologico ma nel senso di ricerca di un evento primordiale e fondante.

Parlare di Trinità coinvolta nella Chiesa significa riconoscere una presenza trinitaria sin dalla Creazione: «In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio ed il Verbo era Dio» (Gv 1, 1). All'inizio del racconto della creazione nel libro della Genesi (Gen 1, 1-5) c'è già la presenza del Padre che crea la luce, mentre lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque. Ora la luce, creata prima di ogni altra cosa, è identificata con la Luce in funzione di cui tutto ciò che esiste sarà creato (Gv 1, 3), e solo alla luce di quest'ultima sarà creata ogni altra cosa; sarebbe, per così dire, in Lui e per Lui.

Questo per evidenziare che nelle grandi opere di svolta totale per l'umanità da parte di Dio, sono sempre presenti contemporaneamente ed allo stesso modo le tre Persone della Trinità: il Padre agisce per mezzo del Figlio nello Spirito Santo³. Abbiamo dunque questa triplice presenza nella creazione dal nulla come anche nei grandi eventi relativi a Cristo (incarnazione, battesimo nel Giordano, trasfigurazione sul Tabor, morte, resurrezione e Pentecoste).

La triplice presenza trinitaria è il filo conduttore della realizzazione del piano salvifico offerto da Dio agli uomini. La comunione di fede della Chiesa proviene da questa stessa unità "trittica" e dalla verità che il Padre, assieme al Figlio ed allo Spirito Santo, sono una sola cosa; così l'unità delle Persone trinitarie diventa modello e garanzia per l'unità della Chiesa, la vita propria della Chiesa di Cristo. La Chiesa assoluta della Trinità divina si pone dunque come immagine normativa della Chiesa degli uomini, comunità di amore reciproco, in cui trova realizzazione anche il concetto di unità del molteplice come nella sfera trinitaria.

Il mistero della Chiesa va ricercato nel processo di divinizzazione, in questo scambio ontologico in cui Cristo ha assunto la nostra umanità donandoci il suo Spirito. L'approccio più specificatamente orientale è un collegamento stretto non solo tra qew'se sothriva ma soprattutto tra sothriva ed ekkh`sia. Si tratta dunque del rapporto tra la Chiesa, Cristo e lo Spirito, non dimenticando mai la presenza del Padre, sorgente e principio (movnarco kai phghv) di ogni cosa⁴.

Oggi però, purtroppo, si cerca di vedere le cose separatamente rischiando di scivolare in un triteismo politeista. C'è dunque una esigenza ad equilibrare le cose ed a non ridurre l'ecclesiologia ad un unico principio soltanto: se si riduce l'aspetto cristologico si giunge ad un vano istituzionalismo; se invece si esagera col principio pneumatologico allora si rischia di trascurare l'elemento istituzionale⁵.

La Chiesa è comunità cristocentrica: Essa è il "Corpo di Cristo", come abbiamo già accennato, secondo l'Apostolo Paolo. Tanto per la teologia paolina quanto per l'età patristica, il cristocentrismo è il principio ontologico proprio della Chiesa, pur se tutta la creazione ha la convergenza cristocentrica. La Chiesa non è un solo gruppo "di Cristo" nel mondo (cf. 1Cor 12, 22-23), bensì la "pienezza di

³ P. Evdokimov, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Roma 1983.

⁴ P. Evdokimov, *L'ortodossia*, Bologna 1981, p. 193.

⁵ Pr. D. Staniloae, *Noțiunea Dogmei*, în *Studii Teologice* XVI, 1964, nr. 9-10, p. 570.

Cristo", in unità con la creazione "poiché per mezzo di Lui sono state create tutte le cose" (Col 1, 16). Secondo i Santi Padri l'intero creato deve essere ristrutturato come Chiesa e questo orientamento del mondo verso Cristo è dovuto al fatto che Lui attirerà a sé tutte le cose.

Il nucleo di quanto affermato si trova proprio nell'Eucaristia, e a questo proposito, Nicola Cabasilas, parlando della "consacrazione" che è compiuta sulla Chiesa attraverso il Corpo ed il Sangue di Cristo eucaristico, afferma: «... se potesse qualcuno coprirla con lo sguardo, non vedrebbe che solo lo stesso Corpo del Signore, perché essa è unita con Lui ed è in comunione col suo Corpo. Per questo motivo San Paolo scrive: "Voi siete il Corpo di Cristo ed ognuno" (1Cor 12, 27)"»⁶.

La Chiesa è anche una realtà pneumatologica con un aspetto pneumatologico fondamentale: basta guardare qualsiasi Credo dell'epoca antica dove si nota costantemente il legame tra lo Spirito Santo e la Chiesa. Secondo l'apostolo Paolo, la comunione con Cristo nella Chiesa si realizza per mezzo dello Spirito Santo, perché «nessuno può dire "Gesù è Signore" se non sotto l'azione dello Spirito Santo» (1Cor 12, 3).

Il principio pneumatologico ha un'importanza particolare, poiché nello scambio ontologico in cui si è prodotta la salvezza, lo Spirito Santo è colui che apporta in noi ed umanizza lo Spirito di Cristo. La redenzione ha come conseguenza non solo il livello ontologico trascendente ma anche uno storico umano, che si manifesta come opera dello Spirito nella vita cristiana. Così nella spiritualità orientale la "divinizzazione" e "l'umanizzazione" costituiscono le due facciate dello stesso processo. È interessante notare che questo principio è stato utilizzato per sostenere l'aspetto spirituale della Chiesa e per questo, probabilmente, non ha il posto dovuto nell'ecclesiologia cristologica. Non bisogna dimenticare la relazione tra l'aspetto pneumatologico e l'aspetto umano della Chiesa, perché nella Chiesa si realizza un continuo assumersi dello Spirito di Cristo allo stesso modo come Cristo ha assunto l'umanità della Chiesa.

Circa il modo in cui l'aspetto cristologico e pneumatologico si condizionano, ci sono oggi varie interpretazioni. Alcuni pensano che "l'economia" del Figlio abbia a che fare con la natura comune dell'umanità, mentre quella dello Spirito Santo si riferisca alle persone, a soggetti della natura comune. Secondo altri Cristo ha riscattato potenzialmente l'umanità mentre lo Spirito attualizza e personalizza la grazia salvifica. Altri ancora intendono l'opera del Figlio come salvezza "obiettiva", mentre lo Spirito svolge un ruolo di salvezza "soggettiva". Infine, alcuni altri, dividono la storia della salvezza nel periodo del Figlio, o periodo in cui sono gettate le basi della Chiesa, ed il periodo dello Spirito Santo o di consolidamento ed allargamento della Chiesa.

Certo è che in ogni opera della Chiesa è sempre implicata questa doppia economia e si deve quindi evitare ogni determinazione astrattizzante, scaturita da qualsiasi schema teologico, dell'unità tra l'opera del Figlio e dello Spirito Santo nella Chiesa. L'evento sacramentale in cui si realizza questa unità è l'Eucaristia,

⁶ N. Cabasilas, *Tilcuirea dumnezeieștii liturgii*, cap. XXII, trad. din Ene Braniște, București 1946, p. 91.

in cui sono tenute insieme sia l'anamnesi, in cui si attualizza la "storia della salvezza" compiuta da Cristo, che l'epiclesi, in cui si invoca la presenza e l'opera sacramentale dello Spirito Santo. Per mezzo dell'evento eucaristico la comunità liturgica viene inglobata realmente nello "scambio" tra Figlio, Spirito ed umanità. Da qui anche l'importanza dell'eucaristia nella Chiesa, non solo per il rapporto tra Chiesa locale e Chiesa universale, ma anche per ogni opera che riguarda la natura e la missione della Chiesa in quanto tale.

L'eucaristia comporta due aspetti: il sacrificio ed il sacramento, tra cui non si può operare una separazione. Offrire significa allo stesso tempo ricevere, e questo lo possiamo osservare anche nel rapporto con gli altri nostri simili, a maggior ragione nel rapporto con Dio.

Nell'Antico Testamento l'aspetto sacrificale faceva in modo che gli uomini, separati dall'offerta, non si santificassero nell'atto del sacrificio ma ricevevano qualche merito in contraccambio. Nell'eucaristia, invece, non solo l'umanità è unita con i doni offerti, ma si santificano proprio nella partecipazione personale ed individuale al sacrificio. La comunità, così, vive in unione con Cristo, avendo sempre la consapevolezza di essere unita alla sua fonte, ossia il corpo unito al Capo. L'unione della comunità con Cristo non si realizza in maniera simbolica o legandosi a delle specie umane: l'eucaristia è una presenza concreta irradiante che lega misticamente gli uomini adunati a tale presenza.

L'avvicinamento all'eucaristia è dominato dal senso della fede e del timore, vissute con forza e con piena consapevolezza da parte del credente nel ricevere il "fuoco divino"⁷ nella peccaminosità derivante dalla propria creaturalità, e del senso di una grande responsabilità di una vita di santificazione e sacrificio che l'uomo assume comunicandosi col Signore, con tutte le conseguenze che questo comporta.

L'opera di Cristo è continuata nella Chiesa dallo Spirito Santo che la umanizza e la integra continuamente sul piano esistenziale, storico e personale dell'uomo. Lo Spirito Santo è lo Spirito di comunione ed indirizza la vita in Cristo nel cammino ecclesiale. Egli raduna coloro che credono in Cristo in modo che formino una sola adunanza, un solo corpo, una sola Chiesa. La restaurazione del mondo come ekklesia è l'opera dello Spirito Santo, sorgente della koinonia, per cui la Chiesa viene chiamata la comunione dello Spirito e dei santi.

D'altra parte, lo Spirito "umanizza", creando a livello sia individuale che collettivo, la comunione di amore interpersonale. Anche se lo Spirito Santo non può essere definito strettamente come il legame tra Cristo e la sua Chiesa, lo Spirito, come Spirito del Figlio incarnato, produce non solo la relazione tra Cristo e l'uomo ma anche tra uomo e uomo. La divinizzazione è in questo senso anche una umanizzazione in cui il ruolo dello Spirito Santo è quello di elevare le persone su di un piano di comunione spirituale in continua realizzazione e perfezionamento.

La divinizzazione delle creature (qevws) si realizzerà nella sua pienezza nel secolo futuro, nella parusia del Signore, alla resurrezione dei morti, avente però l'inizio già nel tempo presente, cambiando la nostra decadenza in attesa di

⁷ Preghiera eucaristica di San Simeone Metafraste.

quella futura ed eterna. Se Dio ci ha offerto nella Chiesa tutte le condizioni oggettive per poter raggiungere questo scopo, noi dobbiamo realizzarlo, purché l'unione si compia in una sinergia, in una collaborazione dell'uomo con Dio. Questo aspetto soggettivo dell'unione con Dio costituisce la strada verso l'unione che è la vita cristiana⁸.

La Chiesa è dunque la comunità liturgica in cui ogni membro esprime la sua chiamata in quanto essa non è solo il luogo privilegiato dell'incontro con Dio, ma anche l'attualizzazione sotto forma sacramentale della vita, morte e resurrezione di Cristo, di tutto il processo salvifico che si realizza. L'unione di credenti non costituisce però una comunità statica o una istituzione chiusa e priva di dinamismo, ma è una koinonia umana, piena, che trova realizzazione nella verticalità con Dio e contemporaneamente nell'orizzontalità col mondo.

Potenzialmente una Chiesa così fatta è già ecumenica, una comunione aperta all'uomo, con una relazione dinamica, al suo servizio affinché egli venga condotto a Dio dove viene deificato. L'intervento di Cristo ha la finalità cosmica, e così come il Figlio di Dio non si è incarnato per sé stesso ma per noi, anche la Chiesa è stata istituita non per sé stessa ma al servizio del mondo.

Colui che ha sistematizzato il fondamento ontologico della salvezza ed ha fissato il vocabolario della teologia deificante è stato proprio Gregorio Palamas, grande difensore dell'esicasm⁹.

La divinizzazione è, in un certo modo, lo stato di "trasfigurazione" dell'umano, il superamento della natura creata, per mezzo del suo consolidamento nell'esistenza vera e per mezzo di una riattualizzazione della possibilità che già è stata data all'inizio al fedele di partecipare alla vita di Dio, instaurando una comunione con Egli.

I Padri della Chiesa sviluppano l'idea principale secondo cui Dio si è fatto uomo affinché l'uomo diventi dio senza esitare a definirlo "Dio secondo la grazia" e di porre il segno di uguaglianza tra la salvezza e la divinizzazione.

Massimo Confessore, ad esempio, divide la storia della salvezza in due grandi parti, tenendo conto proprio di questa divinizzazione: alcuni secoli sono stati ordinati secondo il mistero dell'incarnazione di Dio mentre altri sono stati destinati per l'opera di divinizzazione dell'uomo da parte di Dio¹⁰.

Vale la pena però fare qualche accenno sulle fondamenta antropologiche e cristologiche della deificazione: per l'antropologia teologica, la divinizzazione non è solo una realtà possibile ma anche una promessa fatta all'uomo fin dai primordi. Essa è equivalente con ciò che la Bibbia chiama "somiglianza", ossia l'elemento dinamico inerente all'umano, dignità regale a cui arriva "l'immagine", la meta a cui l'uomo è chiamato: «La divinizzazione, per dire sommariamente, è la concentrazione e la fine di tutti i tempi e secoli e di coloro dei tempi e dei secoli»¹¹. Anche se la divinizzazione è al di sopra di ogni natura e senza limiti, la

⁸ V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1985, p. 227 ss.

⁹ Cf. *Tomul aghioritic*, in *Filocalia*, VII.

¹⁰ *Răspunsuri către Talasie*, 22, in *Filocalia*, III, pp. 70-71.

¹¹ Massimo il Confessore, *Răspunsuri către Talasie*, 59, in *Filocalia*, III, p. 315.

natura umana non viene modificata ma piuttosto riportata alla gloria destinata sin dalla sua creazione.

Secondo Cirillo di Alessandria il principio deificante è l'approccio del corpo da parte del Verbo, la consustanzialità del Figlio con la nostra natura; la sua natura umana è penetrata dall'irradiazione della sua divinizzazione. Il corpo divinizzato di Cristo è la sorgente della nostra divinizzazione. Il possesso della natura umana nell'ipostasi del Verbo, non sopprime la sua proprietà ma è garanzia della sua realizzazione¹².

La deificazione è il cambiamento spirituale che poggia su una qualità della natura, ma essa non è prodotta entro i confini della natura, nel senso di perfezione morale. La divinizzazione non è creata¹³, ricevuta come una illuminazione diretta della divinità, proveniente senza tregua dall'ipostasi. Senza dubbio la sinergia volontà - grazia è la condizione previa dell'origine di ogni atto cristiano, e la divinizzazione presuppone un certo "massimalismo sinergetico". Comunque, qui si tratta del trascendere reale della natura, di un continuo superamento di essa, per mezzo dell'irradiazione della grazia increata dall'umanità di Cristo divinizzata, finché il credente arriva «allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo» (Ef 4, 13b).

La divinizzazione impedisce all'uomo ed al tutto il creato di chiudersi nella propria immanenza, e suppone l'apertura per la dimensione infinita di Dio.

Nasce a questo punto una domanda: quale è la relazione tra Chiesa e deificazione? Risulta chiaro e senza ombra di dubbio, sulla base di ciò che abbiamo detto finora, che la Chiesa è il luogo per eccellenza dove la deificazione trova il suo compimento e la sua realizzazione attraverso i sacramenti che ci tengono continuamente uniti che sono come la linfa vitale che tiene in vita un grande albero.

Come si deve comprendere, da parte di ogni individuo, quanto detto per non pensare che si sia fatta un'altra speculazione teologica? Si potrebbe rispondere molto semplicemente che la soluzione consiste nel vivere cristianamente nella Chiesa. Ma si deve vivere uno accanto all'altro e spesso oggi assistiamo ad un tale eccesso di individualismo che questo principio rimane solo in teoria. Si dovrebbe correggere il proprio fratello amorevolmente, ma purtroppo nessuno è un ottimo omelista e quindi nemmeno questo è di facile realizzazione. Avvicinarsi all'uomo moderno è veramente un'arte molto difficile; l'essenziale è di calarsi nei suoi panni per poterlo comprendere, di vedere il mondo con i suoi occhi ed eventualmente riportarlo di nuovo in superficie, risvegliando ciò che si è assopito in lui: la comunione. L'importante è attenuare il suo proprio io, la sua personalità e la sua voglia egoistica di autoaffermazione, per lasciar parlare Cristo che è anche in lui

Bisogna ricevere Cristo come cibo e bevanda e poi, fortificati da ciò, immergerci nel mondo come un sacramento vivente, come un "Mistico Convito" che è mosso dal di dentro. In tal modo, per mezzo di ogni uomo, Cristo può

¹² *Ibidem*, p. 74; *idem*, *Capete Teologice* II, 25, p. 175.

¹³ Calist și Ignatie Xantopol, *Cele 100 de capete*, 68, in *Filocalia*, VIII, p. 146-147.

parlare di nuovo al mondo, offrendo nuovamente sé stesso come nutrimento spirituale¹⁴.

La comunione costituisce uno dei problemi più cruciali dei nostri giorni; essa è diventata addirittura la "spina nella carne" perché la disunione tra cristiani raggiunge l'apice proprio nel paradosso dell'Eucaristia. La mancanza di comunione vera dataci nell'Eucaristia è una realtà dolorosa che lascia in bocca un gusto amaro: alcuni non comprendono la grandezza del mistero, altri lo ignorano ed altri ancora non lo accettano; da ciò deriva tra i cristiani un certo "scisma" e tutti sappiamo bene che la comunione diventa pressoché irrealizzabile, e di questo tutti siamo responsabili.

Anche se il problema non è di facile soluzione, abbiamo tuttavia l'unica soluzione offertaci nella Chiesa Una, la cui unità deriva dall'Incarnazione, Morte, Resurrezione e Pentecoste dell'unico Figlio di Dio; alla luce di questi eventi veniamo incorporati nella Chiesa Una e viviamo nella dimensione della Pentecoste perpetua. Non si deve, inoltre, ricreare o ritrovare questa Chiesa poiché essa è una realtà già presente e concreta tra di noi, nel mondo, risultato dell'opera di Cristo e dell'azione dello Spirito Santo.

L'unità della Chiesa non è né la sottomissione cieca e giurisdizionale ad un centro universale e nemmeno solo ad una promessa escatologica; esiste un'unità universale, manifestantesi sul piano locale, perché la Chiesa locale è un centro sacramentale ed ha la pienezza della cattolicità per mezzo del suo vivere la vera fede, la sua ortodossia.

Infine, il corpo di Cristo non può essere diviso e chi si stacca dalla Chiesa si stacca anche da Cristo. Per cui la separazione da essa disarticola anche il cristiano che vive in Cristo.

¹⁴ P. Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Ed. Anastasia, s.l., ș.a.

STUDIA HISTORICA

PRIMA REVOLUȚIE DE LA BLAJ (1842)

OVIDIU HOREA POP

RIASSUNTO. *La prima rivoluzione di Blaj.* In questo periodo la nazione rumena è arrivata a formulare le proprie esigenze nazionali in base ai principi lanciati dal liberalismo. Al coro di proteste venuto da parte dei tedeschi, scatenato dai lavori dietali, si è aggiunta la voce del Concistoro di Blaj e del vescovo Lemeni, i quali determineranno la Corte di Viena a rimandare alla Dieta, per studio, il progetto sulla lingua ungherese. La valanga smossa ora non potrà più essere fermata fino al 1918.

Gli argomenti utilizzati da Bărnuțiu su una scala più ridotta, saranno ripresi nel grande discorso tenuto nella cattedrale di Blaj, il 14 maggio 1848. Diremo che si trattò della prova generale, la prima rivoluzione di Blaj.

Il lavoro svolto a Blaj in questo periodo rappresenta un capitolo centrale nella storia dei rumeni. Le energie nazionali a causa del sistema politico, sociale e culturale della Transilvania si sono conservate nella Chiesa Unita. Purtroppo l'arrivo del comunismo e la storiografia ultra-confessionalizzata impedirono uno sguardo sereno e privo di pregiudizi sugli avvenimenti appena accennati. Ecco perché una lettura più completa dell'anno rivoluzionario 1848 sarebbe auspicabile, dato che il 1848 è fondamentale tanto per la nascita della Romania moderna quanto per le due Chiese della Transilvania.

1. Introducere

Pentru a putea analiza multiplele, specifice și complicatele problematice cu care au fost confrunțați românii din Transilvania în perioada premergătoare anului revoluționar 1848, suntem constrânși să intrăm în lumea noii mentalități care se răspândea atunci cam peste tot în Europa. Tentativa de a restaura *l'ancien regime* în Europa răvășită de revoluția franceză a dat faliment definitiv în 1848, când continentul nostru a fost cuprins de un nou val de revoluții din Franța și până la Principatele Dunărene.

Răspândirea noilor idei în Imperiul Habsburgic, dar mai precis în Ungaria, Banat și Transilvania, au găsit populațiile acestor zone în stadii și poziții diferite din punct de vedere politic, social, economic, cultural și religios. De aceea trebuie să înțelegem poziția specială a Transilvaniei în cadrul Imperiului, împărțirea administrativă a teritoriului pe bază etnică, după o mentalitate medievală, și situația românilor, răspândiți între Tisa, Dunăre și arcul carpatic. Din cauza condițiilor politice reprezentarea poporului român în fața statului va cădea în sarcina Bisericii, prin episcopii ei, și de aceea, în acele timpuri, evenimentele politice, culturale și religioase se întrepătrund, fiind aproape imposibil a le delimita spațiul specific de acțiune.

Evenimentul revoluționar care a marcat trecerea spre un mod de viață mai conștient a fost intrarea poporului în politică: guvernarea reprezentativă - clasică revendicare liberală. În Ungaria și Transilvania națiunile istorice erau clasele sociale și, de aceea, în secolul al XVIII-lea, raportul dintre maghiari și nemaghiari era nesemnificativ, întrucât singura clasă socială care valora era nobilimea. Însă, în secolul al XIX-lea, factorul numeric devine decisiv, în anii '40 deschizându-se un nou capitol în raporturile dintre unguri și celelalte popoare.

Conform tendinței generale de dezvoltare în Europa Centrală, limba s-a erijat în piatră unghiulară în efortul de construire al națiunii. Comunitățile lingvistice moderne, numite naționalități, vor fi concepute ca și grandiozități ce au existat dintotdeauna și în mod autonom. Pe această linie maghiarii ipotézau conceptul de popor, de artă națională sau credință religioasă, pe baza Ungariei Sfântului Ștefan, și se potențau prin tradiția lor. Pe de altă parte, mișcarea națională maghiară, ambiționată de dorința de a pune bazele cadrului unui stat național, a început să reclame liberalizarea și transformarea Imperiului într-un stat confederat, în interiorul căruia să-și consolideze propria poziție, prin alipirea Transilvaniei la Ungaria. În concepția lor de stat național, liberalii maghiari înțelegeau reforma socială ca o maghiarizare, caracterul plurinațional blocând dezvoltarea țării. Logica după care se orientau pedala pe ideea că, în schimbul reformelor sociale și constituționale, smulse nobilimii, popoarele conlocuitoare vor trebui să se integreze în "marea națiune", învățându-i limba. Un tipic reprezentant al acestui curent a fost contele Miklós Wesselényi¹.

¹ Cităm din scrisoarea către L. Kossuth din 1 august 1846: "Oamenii guvernului nostru - după cum am spus - din cauza propriilor interese și a pungii lor, și pentru că îi apucă groaza de înmulțirea celor cu proprietăți și drepturi, se opun din răspuțeri desființării relațiilor urbariale și răscumpărării... În ce privește planul în sine, trebuie să spun, din capul locului, că eu consider corectă și de aceea îngăduită și recomandabilă numai o astfel de desființare a relațiilor urbariale și numai o asemenea răscumpărare, care s-ar realiza printr-o despăgubire corespunzătoare... și nu trebuie să uităm că prin această nobilime ființează acum naționalitatea noastră. Are nobilimea noastră, pe toată scara valorilor și a rațiunii, destule cusururi și nu puține păcate; dar adevărat este că maghiarimea numai sau aproape numai în rîndurile ei există. Dacă miile nobilimii s-ar ruina, ea s-ar reduce la insignifianță, iar cea mai mare parte a milioanele care îi va lua locul, nu va fi maghiară. Ar fi o situație cu totul anormală și, matematic, o absurditate ca numărul mic să facă să cântărească mai mult decât cel mare. Acest fel de absurditate de la noi, ca naționalitatea și limba maghiară, mult mai reduse numericeste, să stea deasupra majorității mult mai mari a celorlalte neamuri, a făcut-o și o face posibilă numai faptul că la noi acea majoritate este = 0, și numai numărul nobilimii reprezintă un număr cu valoare. În acest număr bineînțeles majoritatea e maghiară și, de aceea, numai de aceea nu este o absurditate ca limba ei și naționalitatea ei să stea deasupra limbii și a naționalității celorlalte. Dar această situație se schimbă dacă milioanele nemaghiare vor alcătui majoritatea atât numeric, cât și a celor cu drepturi. Dacă aristocrația noastră de astăzi piere, nu-i mare pagubă, pentru că nu valorează prea mult. Va veni alta în loc, după pricepere, bani sau moșie, care va fi, desigur, mai numeroasă decât cea de acum, și poate va fi, și e de crezut că va fi mai bună, mai înțeleaptă. Dar maghiară, nu. Aceasta face ca pentru noi o revoluție să fie mai catastrofală decât pentru alte națiuni. Revoluția franceză a alungat nobilimea; s-a format alta, franceză, căci a luat naștere din francezi. În Galiția, nobilimea poloneză a fost măcelărită de țărănimea poloneză; locul celor uciși, fie că rămâne gol, fie că va fi umplut

Dar acest raționament supraestima posibilitatea adoptării limbii maghiare ca limbă "națională" și neglija rezistența viscerală suscitată de pretenția de asimilare, întrucât pe aceleași coordonate culisa și mișcarea națională a celorlalte popoare. De exemplu, perioada de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea este considerată ca perioada primăverii culturale sârbești². În acest sens, a fost fondat un gimnaziu la Novisad (1816), iar mai târziu o societate de lectură, efectele acestora văzându-se ulterior și în Serbia.

Printre români tendința națională a provocat-o *Istoria pentru începuturile Românilor în Dacia*, publicată la Buda de către Petru Maior în 1812 și devenită, în scurt timp, "Biblia" generației viitoare. În anul următor, tot Petru Maior va scoate, tot la Buda, și *Istoria Beseareice Românilor*, un rezumat al trecutului religios al românilor. Autorul a fost mistuit de râvna de a cunoaște trecutul, dar fără a renunța complet la ideea de a influența, prin istorie, asupra evenimentelor prezente. După opinia sa, Unirea cu Biserica Romei urmărise ca, pe baza unei teorii, să substituie un edificiu nou în locul celui vechi, construit lent, de-a lungul veacurilor. Această experiență părea falimentară, deși ceva nou și revoluționar se făcuse. Forțele istorice se dovediseră, cel puțin momentan, mai puternice: temperaseră energica luptă a episcopului Inochentie Micu, constrânsă pe episcopul Grigore Maior să demisioneze, respinseră cererile națiunii române care fuseseră prezentate Curții din Viena și cunoscute posterității sub denumirea de *Supplex Libellus Valachorum*. Pe de altă parte, chiar și în Biserică au pătruns tendințe străine de viața bisericească românească. Împotriva acestora se ridicaseră frunțașii Școlii Ardelene, dar și ei au fost înfrânți de propriul lor episcop, Ioan Bob (1830).

Consecința naturală a fost stima pentru trecut, pentru tradiție și cultul pentru istoria națională. Din acest ton profetic va rezulta părerea că instituțiile naționale vor primi consistență numai prin dezvoltarea istoriei. Pentru generația următoare istoria va deveni maestră, ca și cum ea ar poseda o înțelepciune superioară și secretă³.

Însă românii nu aveau loc în structura feudală pe "națiuni", fiind reduși la starea de iobagi și excluși din viața politică. Conștiința demnității lor personale se alimenta din ideea, cultivată cu grijă, a unei filiații romane, dar care nu se potrivea cu calificativul de tolerați. După ce în 1831 școala din Blaj va primi statutul de liceu, singurul de altfel din Transilvania, cu circa 250 de elevi, numeroși absolvenți formați la școala acestor cărți, întrucât dinamismul clasei intelectuale se integra

de ucigași și de urmașii lor, va rămâne tot polonez. La noi e altfel; aici, dacă s-ar pune capăt importanței materiale și juridice a nobilimii maghiare de acum, printr-o revoluție în care ar curge fie numai cerneală, fie sânge, urmașii ei ar fi: sârbul, valahul, slovacul, și din aceștia s-ar forma națiunea celor ce ar dispune de drepturi și de proprietate; aceasta ar fi a majorității, adică slavă"; C. Bodea, 1848 la Români, I, p. 302-306.

² În Serbia propriu-zisă terenul pentru o renaștere națională era extrem de nefavorabil, deoarece până în 1830 episcopii au fost, în marea lor majoritate, greci fanarioți și extrem de ostili față de cultura sârbească.

³ "... tot mai mult se întărește convingerea noastră că pentru noi, românii, fără istorie națională, nu este mântuire ..." G. Barițiu, în "Foaie pentru minte...", VII, 1844, nr. 11.

greu în spațiul strâmt de acțiune pe care-l putea oferi Biserica, se vor răspândi⁴, în căutarea unor condiții mai bune de muncă, provocând *impulsul patriotic în toate cele trei provincii ale vechii Dacii*⁵.

Conștientizând importanța crucială a acestei opere, Ion Heliade Rădulescu scria, în 1839, în *Curierul Rumânesc* următoarele: "Istoria pentru începutul rumânilor a fericitului Petru Maior a fost un fel de toiag al lui Moisi prin care, despiciând o mare de întuneric ce ținea pe rumâni decindea pământul făgăduinței, îi face să treacă dincolo de Egiptul minciuni lor și să-și cunoască adevăratul și slăvitul lor început"⁶. Mai târziu, în anul 1843, Mihail Kogălniceanu, deschizând cursul de Istorie Națională la Academia Mihăileană din Iași, zice că: "Petru Maior, de fericită aducere aminte, prin cartea sa Despre începutul românilor, publicată pentru întâiași dată la anul 1812, ca un nou Moise au deșteptat duhul național, mort de mai mult de un veac"⁷.

Limba română va mai primi un puternic sprijin prin reluarea regulată, din 1833, a reprezentărilor teatrale, având ca și actori pe tinerii teologi din Blaj, organizați într-o societate. Pe această linie se situează și restaurarea tipografiei, pusă sub conducerea lui Timotei Cipariu, de unde va ieși, cu caractere latine - semn al timpurilor noi - *Orologiulu celu mare*, în 1835.

Interesul pentru limba română cunoștea un ritm până acum necunoscut. Demetriu Boer ținea cursuri de Drept canonic în limba română, iar Nicolae Marcu de fizică; din 1834 Simion Bărnuțiu propune în românește Dreptul natural, ajungând ca, în 1839, să traducă și să predea filosofia lui Krug în limba română⁸. Apoi, pe când în alte părți doar se teoretiza scrierea cu caractere latine, la Blaj, Boer a conceput un plan pentru scrisul în românește, care a și fost tipărit la Sibiu, în 1841. În aceeași perioadă exista la Blaj și preocuparea pentru tipărirea unei publicații în limba română, pentru care episcopul Lemeni ceruse aprobare încă în aprilie 1838⁹, inițiativă fără mare succes printre intelectuali, întrucât aceștia intuiau posibilitatea concurenței cu cealaltă publicație românească, de la Brașov, (*Gazeta Transilvaniei*) dobândindu-se doar "... în schimbul unei traiste ușoare, două goale"¹⁰.

De aceea, atunci când Dieta Transilvaniei, întrunită între 1842-1843, va trata chestiunea limbii oficiale a țării, împotriva proiectului care dorea ca limba maghiară să devină limbă națională vor protesta și românii, "cu o literatură deși

⁴ În jurul anului 1840 toate școlile din Principatele Române erau conduse de transilvăneni, cu excepția Colegiului Sf. Sava, unde Petrache Poenaru împărțea conducerea cu transilvăneanul Aron Florian.

⁵ M. Kogălniceanu, *Cuvânt pentru deschiderea cursului de Istorie națională*, în C. Bodea, *op.cit.*, p. 212-224.

⁶ C. Bodea, *op.cit.*, p. 60, n. 1.

⁷ M. Kogălniceanu, *Cuvânt pentru deschiderea cursului de Istorie națională*, în *loc.cit.*, p. 212-224.

⁸ G. Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, București 1924, p. 38.

⁹ Proiectul, semnat de T. Cipariu, era intitulat: *Planum et Scopus Ephemeridum ecclesiastico-politico-literarium valachico idiomate et caracteribus latino-slavicis, cura Societatis et Typis Typographiae Blasiensis edendorum*, în S. Pascu, I. Pervain, *George Barițiu și contemporanii săi*, V, p. 34-35.

¹⁰ *Ibidem*, p. 34, Scrisoarea lui Vasile Pop către G. Barițiu din 19 octombrie 1838.

pruncă, dar pornită pe cărarea sigură a perfecției"¹¹. Naționaliștii unguri au înțeles unde ținea mișcarea națională românească, întrucât foloseau aceleași concepte. Remediu îl vedeau în educarea poporului, până acum neglijată, însă în folosul limbii maghiare. Acum vor regreta fundațiile lăsate de episcopul Bob, fundații pe care le cifrau la circa un milion de florini și care fuseseră destinate diferitelor institute de educație în spirit românesc, dar din care maghiara era exclusă.

2. Reacția eclezială la atacul maghiar împotriva limbii române

Dieta transilvană și-a deschis lucrările în 25 noiembrie 1841 și după 150 de ani principalele trei magistraturi din stat erau ocupate, din nou, de către reformați, reprezentanții celei mai naționaliste confesiuni din Transilvania. Chestiunea limbii oficiale, avansată întâia oară în 1837, a fost acum reluată, iar majoritatea membrilor Dietei a votat, în 31 ianuarie 1842, articolul de lege care programa înlocuirea limbii latine cu maghiara. Însă proiectul lui Kemény depășea simpla substituție a limbii latine, deoarece latina era înlocuită și de către români în școlile lor. Proiectul dorea ca limba maghiară să devină nu numai limba administrației (invadând astfel Pământul Crăiesc, pe care sașii înțelegeau să și-l păstreze pentru ei) ci și limba instrucțiunii publice și naționale (invadând astfel spațiul, și așa foarte strâmt, care le mai rămânea românilor).

La lucrările Dietei românii nu participau, pe motivul că nu erau reprezentați politic. Singurul lor conațional prezent la dezbateri, episcopul unit, nu era considerat reprezentantul poporului român, ci participa ca și regalist, adică nominalizat de către împărat, în calitate de proprietar de pământ.

Prima reacție - constatare a situației create - o avem în paginile *Gazetei Transilvaniei* în numărul din 2 februarie 1842: "*Proiectul de lege pentru limba maghiară menit a da lovitura cea de moarte limbii și naționalității românești în Transilvania, au ieșit mai întâi de la deputații acelor comitate în care se află cei mai mulți români*"¹². Observația era justă, dar se afla în opoziție cu planul celor doi episcopi. Episcopul neunit Vasile Moga dorea să obțină emanciparea românilor din Pământul Crăiesc de sub sași, unde predominau neuniții, cu ajutorul deputaților unguri din comitate. La acest plan a aderat și episcopul unit Lemeni, deși uniții predominau în comitate, poate din dorința de a micșora sprijinul sașilor dat neuniților, întrucât, după protopopol unit din Sibiu, "*numai sașii îi mai țin pe români în neunire*"¹³.

Politica aceasta se îndepărta de linia clasică de luptă, care cerea drepturi pentru toți românii din Transilvania. Pe de altă parte, nu ținea cont de schimbarea ce avea loc și care tindea tot mai mult spre principiul reprezentativ, ci continua pe vechiul stil de tip feudal bazat pe "dreptul teritorial" și ținând în șah națiunile în cauză.

Pe când episcopul Lemeni participa la lucrările Dietei de la Cluj, la Blaj s-a organizat rezistența. Simion Crainic, vicarul general, a convocat canonicii și

¹¹ Art. *Românii și maghiarismul*, în G. Barițiu, *Studii și articole*, Sibiu, 1912.

¹² G. Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, p. 55.

¹³ S. Pascu, I. Pervain, *Barițiu și contemporanii săi*, III, p. 21.

profesorii, "atât pentru însemnătatea cea mare a lucrului cât și pentru aceea ca să nu se împiedice cumva consiliul cel bun prin frica unora, care sub despotismul cel îndelungat se învățaseră a crede că, chiar și apărarea dreptului ar fi crimă", după cum amintește A. Papiu Ilarian¹⁴. Întâlnirea acestora a avut loc în 15 februarie, dar din 13 este datat violentul protest al profesorului de filosofie Simion Bărnuțiu, citit probabil în fața celor prezenți: "O tomneală de rușine (pactum turpe) se proieptează acum, în veacul al 19, care o s-o facă un popor despre o parte, cu altul, ba (și diis placet) și cu mai multe popoară, despre altă parte"¹⁵.

Pentru Bărnuțiu era clar că intenția nobililor liberali maghiari de a extinde folosința limbii maghiare în schimbul unor favoruri sociale, *conditio sine qua non*, țintește să șteargă pluralismul național al Transilvaniei. El vedea tentativa maghiară în opoziție cu legea dreptului. *Jus libertatis personalis* și *jus aequalitatis personalis* spun apăsător că fiecare om sau popor are dreptul de a trăi și de a acumula cunoștințe, fără a putea privilegia pe unul în detrimentul celui alt¹⁶. Nu rezultă de aici că personalitatea și naționalitatea sunt strâns legate de limba fiecărui individ: ... fără de putere cuvântătoare omul ar fi numai dobitoc și fără limbă mai ca dobitoc; puterea cuvântătoare, care face toate planurile de cultură, ar rămânea totdeauna ca încremenită, de n-ar fi limba; prin limbă se întrupează cuvântul omenesc și se arată în lume, ca să povățuiască pre oameni către înalta lor chiemare... Prin limbă se împărtășesc științele, înfloresc artele și se lătesc, se descoperă oamenilor religiunea; și staturile fără arte și științe ar fi numai ca niște arbori fulgerați și uscați, fără vieață și frumusețe; ear fără moralitate și religioasitate nici n-ar fi soțietăți omenești, ci numai niște adunături de niște ființe înfricoșate.... Limba e averea cea mai scumpă a omului nestrucată și a poporului necorupt și un odor atât de prețuit, cât doară și astăzi încă mai sunt tocma și oameni învățați carii cred că nici n-au fost oamenii în stare a o afla de puterea sa, ci că D-zeu i-au învățat nemijlocit, cum învață mama pe băiatul său și dascălul pe învățăceii săi... Cu cât e mai cultivată limba oricărui popor, cu atâta e mai cultivat și poporul; limba e măsura și mijlocirea culturei; în limbă e zugrăvită forma cugetării și a simțirii, dorințele și plăcerile, afectele și patimile lui; pe dânsa e întemeiat caracterul și naționalitatea lui; dacă și-au pierdut limba oarecare popor, și-au pierdut deodată caracterul și naționalitatea sa; unul ca acela nu mai are cinste înaintea popoarelor, ci e tuturor ca un obiect de batjocură, pe care, ca pre un psitac, un popor astăzi îl face să vorbească așa, mâine vine alt popor și-l face să vorbiască altminteră"¹⁷ ... și argumentarea continuă.

¹⁴ A. Papiu-Ilarian, *Istoria Românilor din Dacia superioară*, p. 114.

¹⁵ Textul protestului scris de Simion Bărnuțiu a fost publicat în "Foaie pentru minte..." din anul 1853 și republicat de G. Bogdan-Duică și C. Bodea.

¹⁶ Așa stă principatul Ardealului din unguri, sași, români ș.a., carii toți doresc a fi fericiți; și fiindcă fericirea nu se poate dobândi fără cultură, voiesc cu toată inima a se cultiva; cultura, dar și fericirea sunt scopurile cele mai de frunte a fiecărui popor ardalian; și la scopurile acestea ungurii năzuiesc pe cale unguirească, sașii pe cale nemțească, românii pe cale românească, fieștecare pe a sa cale firească..."; C. Bodea, 1848 la Români, p. 189.

¹⁷ *Ibidem*, p. 184-194, S. Bărnuțiu, *O tomneală de rușine și o lege nedreaptă*.

Din punctul de vedere al limbii româniei sunt egali cu ungurii. Ei nu pot să dispună (*jus illimitatum*) după bunul lor plac nici măcar asupra iobagilor. Trăsăturile românilor se bazează pe limbă, unită intim cu sufletul și cu religia, formând împreună un tezaur cu amintiri de neuitat¹⁸. Acest tezaur este comun tuturor românilor întrucât, lipsiți de dialecte, a fost câștigat cu mare greutate. Acum, în ciuda suferințelor, coloniile lui Traian se trezesc și descoperă că și ele sunt chemate să se cultive, lucru ce se poate întâmpla prin limba maternă. Deci dacă ungurii cred că onoarea și naționalitatea se bazează pe limbă, la fel o cred și românii despre limba lor, fiind și ei popor și națiune. Ceea ce nu s-a întâmplat sub turci este pe punctul de a se întâmpla în secolul XIX, *luminat, cunoscător de drepturi și iubitor de umanitate*.

Scopul adevărat la care vor să ajungă ungurii este naționalitatea, tinzând spre ea cu ajutorul limbii¹⁹. Până acum, vorbind diferite limbi, nimeni nu a fost împiedicat să plătească taxele, să lucreze și să apere țara. "Dacă ungurii nu-i socotesc vrednici de ușurare pe români, pentru că au purtat greutățile țării și le poartă, doară îi vor socoti vrednici dacă se vor lăpăda de limba și naționalitatea sa ? Atunci întru adevăr n-ar fi vrednici"²⁰.

S-a ajuns apoi la redactarea *Protestului*²¹, care a fost trimis lui Lemeni, la Cluj. Deși ferm în fond, folosea un ton mai blând, dar cu aceleași argumente, care trebuiau să ofere episcopului materialul de bază pentru o cerere-protest de trimis împăratului la Viena. Autorii se explicau în fața episcopului că acționează convinși de a fi în asentimentul lui și chemați să salveze drepturile eparhiei. În concluzie, dădeau răspunsul²² la proiectul dietal și ofereau episcopului o soluție practică pentru întărirea poziției lui, printr-o demonstrație plebiscitară, convocând Sinodul spre "a se auzi asupra acestui lucru opinia clerului însuși".

Lemeni a luat *Protestul Consistorului* de la Blaj și l-a atașat scrisorii sale trimisă împăratului. Scrisoarea, datată 8 martie, a fost trimisă agentului aulic Marusi, la Viena, în 11 martie 1842.

¹⁸ *Ibidem*, p. 188, "... mai curând își vor uita păsările zborul său, decât să se șteargă unele ca acele din inima românilor..."

¹⁹ *Ibidem*, p. 190, "Vor să bage limba ungurească până și în școalele românilor din Blaj; și încă nu numai ca un studiu limbistic particulare, de care niciodată nu ne-am ferit, ci ca o mijlocire, prin care o să se predea toate științele; și apoi acesta va să zică a respecta drepturile altora ?!... Să nu creadă românii, de va zice cineva: Nu voim a vă scoate limba din casă și din beserică, ci numai din școală; nu, căci școala cu casa și cu beserica sunt legate cu legătură nedeslegată..."

²⁰ *Ibidem*, p. 193.

²¹ Pentru variante în limba română: *Protestul consistoriului din Blaj contra limbei ungurești la anul 1842*, în G. Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, p. 209-211 și G. Bariț, *Părți alese...*, I, Brașov, 1993², p. 746-749, iar pentru varianta originală în limba latină, G. Bariț, *Părți alese...*, I, Sibiu, 1889, p. 752-754.

²² G. Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, p. 211, "Mărturisim însă sincer, că nu numai după zece ani, dar nici după zece veacuri, ba niciodată, în vecii vecilor, noi și națiunea noastră nu putem fi obligați printr-o lege care, pentru datinile și credința noastră, pregătește un pericol și un obstacol, iar pentru naționalitatea noastră ruină și pierire..."

3. Concluzie

Națiunea română a ajuns să-și formuleze propriile exigențe naționale pe baza principiilor lansate de liberalism. La corul de proteste venit din partea sașilor, s-a adăugat și vocea Consistorului din Blaj și a episcopului Lemeni, care vor determina Curtea din Viena să returneze în Dietă, spre studiu, proiectul de generalizare a limbii maghiare. Avalanșa pornită acum nu va mai putea fi oprită până în anul 1918.

Argumentele folosite de Bărnuțiu la o scară mai redusă și stângaci, vor fi reluate în marele discurs rostit în catedrala Blajului, la 14 mai 1848. Am putea spune că a fost repetiția generală, prima revoluție de la Blaj.

Activitatea desfășurată la Blaj în această perioadă este un capitol central din istoria românilor. Datorită sistemului politic, social și cultural din Transilvania, energiile naționale s-au păstrat în Biserica Unită. Din păcate instalarea comunismului și istoriografia ultraconfesională au împiedicat o privire senină și lipsită de prejudecăți asupra evenimentelor din această perioadă. Iată de ce o lectură mai completă asupra anului revoluționar 1848 nu ar fi decât profitabilă, întrucât, anul 1848, reprezintă un an fundamental, atât pentru nașterea României moderne, cât și pentru cele două Biserici din Transilvania.

DIN ACTIVITATEA "OPEREI PONTIFICALE PENTRU PROPAGAREA CREDINȚEI" ÎN BIHOR

CORNELIU CRĂCIUN

RÉSUMÉ. *De l'activité de "L'Oeuvre Pontificale pour la propagation de la foi" dans le département de Bihor.* L'ouvrage reconstitue, à base des documents des Archives Nationales de la Direction du département de Bihor, le fond de l'Archevêché Gréco-Catholique, des segments de l'activité de "L'Oeuvre Pontificale pour la Propagation de la Foi" dans le département de Bihor.

On peut évaluer l'effort des prêtres gréco-catholiques de la diocèse de Oradea à soutenir l'activité missionnaire des pays qui sont sur le point de devenir chrétiens, par une activité éditoriale et soutenue financièrement.

Dans l'esprit de ce devoir à promouvoir le missionarisme, par l'effort de certains gens de l'Église Gréco-Catholique, on a fondé à Oradea la publication *Le Petit Missionnaire*, destinée à populariser l'oeuvre missionnaire parmi les enfants.

Dans la plus grande partie, les documents présentent le climat, les démarches, les actions et l'effet de l'éducation positive due à la parution de cette revue.

O întreprindere atât de însemnată pentru susținerea misiunilor creștine din țările necreștine sau unde creștinismul trebuia consolidat, *Opera Pontificală pentru Propagarea Credinței*, a avut un început modest, fără nimic spectaculos în el. Puterea credinței, imboldul de a servi cauzei creștine au transformat o hotărâre particulară într-o organizație mondială și au multiplicat un gest individual în sute de mii de solidarizări.

Asociația pentru răspândirea credinței a apărut la Lyon, iar inițiativa constituirii ei (1822) s-a datorat unei tinere franțuzoaice, Pauline Jaricot, provenite dintr-o familie cu stare materială medie. În 1805, când papa Pius VII a trecut prin Lyon, înaltul pontif s-a oprit în fața casei negustorului Jaricot și i-a binecuvântat pe cei doi copii ai acestuia: Fileas și Pauline. Prin gestul de binecuvântare al papei s-a hotărât destinul celor doi. Fileas va deveni preot, stingându-se de timpuriu, iar Pauline, cu perspectivele unei vieți mondene în față (în 1814, era domnișoară de onoare a ducesei d'Angouleme), rupe cu privilegiile clasei sale și se dăruiește servirii credinței: "La vârsta de 17 ani, se întâmplă o mare schimbare în viața ei. O

predică despre deșertăciunea podoabelor lumești o zguduie puternic. De atunci gândește, simte și lucrează altfel".¹

Începe prin a trimite bani misiunilor creștine din teritorii în curs de creștinizare sau necreștinizate, dar, curând își dă seama că acest gest singular era insuficient pentru a acoperi necesitățile financiare presupuse de desfășurarea activității misionare. Reușește să solidarizeze cu cauza ei țesătoarele din Lyon, ordonându-le în grupe de câte zece, o sută etc. Ele consimt să cedeze săptămânal din retribuția lor cinci centime. Știind că și acest ajutor material, oricât de util, totuși nu reușea să acopere necesarul de bani pentru ca obiectivele *Asociației pentru răspândirea credinței* să fie îndeplinite, ele au adăugat acestei acțiuni rugăciunile.

Când Pauline Jaricot a murit în 1862, opera gândită și întărită de ea a continuat să fie o instituție religioasă viabilă și dinamică. În 1923, conform dorinței întemeietoarei și cu acordul papei Pius XI, Asociația s-a mutat la Roma, inaugurându-se o etapă nouă în existența ei, evident superioară celei anterioare. *Opera*, așezată direct sub oblăduirea și îndrumarea Sfântului Scaun, cunoaște de acum înainte o afirmare fără precedent: "În zeci de ani, sprijinită de toată creștinătatea și mai ales de inimosul papă de acum, Asociația înaintează mai mult decât în o sută de ani la Lyon".² În cifre, rezultatele strădaniilor *Operei* pentru a susține din punct de vedere financiar activitățile misionare este impresionant: din 1923 până în 1936, *Opera* a colectat și expediat misiunilor din străinătate suma de 631 milioane de lire italiene.³

Din 1868, *Opera pentru propagarea credinței* a început să editeze, în limba franceză, o publicație hebdomadară, cu un conținut efectiv variat și atrăgător: geografie, etnografie, antropologie, informații despre activitățile misiunilor catolice: *Les Missions Catholiques. Bulletin hebdomadaire illustré de l'oeuvre de la propagation de la foi*. Colecția publicației poate fi utilizată de către cercetători și pentru informațiile despre statutul catolicismului în România. De exemplu: în tomul XXXIV / ianuarie- decembrie 1902, sunt publicate necrologul fostului arhiepiscop de București, Othon Zardetti (1847-1902)⁴ și două fotografii din România: una reprezintă reședința arhiepiscopală din București, cu rang de catedrală, cealaltă școala catolică din București, căreia îi este adăugat un scurt text din partea arhiepiscopului de București, Mgr. Xavier de Hornstein, prin care se prezentau greutățile financiare ce grevează asupra bugetului Misiunii.⁵

În România, *Opera Pontificală pentru Propagarea Credinței* s-a constituit în perioada interbelică, având sediul Consiliului Național Central Român la Lugoj și propriul organ de publicitate: *Misionarul*. În Bihor, activitatea *Operei* a fost coordonată de un comitet diecezan, condus de I. Georgescu, canonic, în calitate de președinte, și de Ioan Bal, ca secretar.

Pentru data de 26 octombrie 1935, președintele comitetului diecezan al *Operei* din Oradea, era invitat la Carei, pentru a participa la ședința Consiliului

¹ P. I. Georgescu, *Paulina Jaricot*, în "Micul misionar" I 1937, nr. 6 (iun.), p. 85.

² *Ibidem*, p. 86.

³ *Ibidem*.

⁴ *Les Missions Catholiques*, p. 251-252.

⁵ *Ibidem*, p. 267.

Național, desfășurată în sala festivă a Școlii Normale, a cărei ordine de zi era: "expunerea scopurilor și mijloacelor operei, propuneri și concluzii".⁶

În vara anului 1936, pentru a realiza serviciile de informare și susținere financiară și morală necesare misiunilor catolice, a început să se tipărească la Lugoj publicația *Misionarul*. O dată cu expedierea primului număr Episcopiei Greco-Catolice din Oradea, se solicita ordinariatului acesteia, cu adresa 47/1936, sprijinul pentru a se asigura difuzarea revistei în rândul clerului, al profesorilor de religie, al institutelor de învățământ greco-catolice.⁷

La 17 iunie 1936, canonicul Ioan Georgescu se adresa episcopului Valeriu Traian Frențiu, pentru a lua la cunoștință aprobarea statutelor pentru România ale *Operei Pontificale pentru Propagarea Credinței*, comunicate diecezei de către Consiliul central al *Operei*, și pentru a aproba tabelul cu sumele încasate de parohiile eparhiei, cu ocazia *Zilei Misionare* din anii 1934 și 1935, spre a fi introduse în situațiile statistice publicate în *Misionarul*. Cu același prilej, I. Georgescu solicita validarea alegerii în comitetul diecezan a unui mirean pentru funcția de casier, respectiv profesorul I. Buta, de la Liceul *Emanuil Gojdu* din localitate, și propunea, pentru difuzarea obiectivelor *Operei* în rândurile preoțimii, ca în timpul exercițiilor spirituale preoțești, să se realizeze "o comunicare asupra datoriei preotului în legătură cu numita Operă..."⁸ Ca să se asigure înțelegerea rosturilor *Operei* și angajarea credincioșilor în aplicarea lor se considera oportună convocarea fruntașilor mireni din municipiul Oradea, propusă inițial pentru luna septembrie, dar amânată pentru 4 octombrie.⁹

Dintr-un concept păstrat în fondul Episcopiei Greco-Catolice din Oradea (nedatat) deslușim înaltele resorturi spirituale ale unei inițiative editoriale declanșate din interiorul *Operei*. Dat fiind faptul că instituirea și serbarea *Zilei Misionare* se adresau cu precădere adulților, că publicația *Misionarul* avea în vedere îndrumarea și informarea preoțimii în direcție misionară, părintele Ioan Bal constata absența unui segment important de populație de la cunoașterea activităților de misionarism: copiii, care, în felul acesta, se situau și în afara impactului educativ realizat prin această activitate de informare și educație morală. De aceea, el se adresează ordinariatului, solicitând aprobarea pentru tipărirea unei publicații destinate în exclusivitate copiilor, cu un conținut diversificat și atrăgător, adecvat vârstei școlarilor și la un preț rezonabil: *Micul Misionar*.¹⁰ În susținerea oportunității și a utilității tipării ei, inițiatorul invoca dorința Mântuitorului ca toți oamenii să ajungă la cunoașterea adevărului și la mântuirea sufletului și, în spiritul acestei dorințe, amintea și stăruința papei ca acei care au dobândit lumina credinței să se ocupe de cei care au rămas în întuneric și necunoaștere, la nouăsprezece secole de la jertfa lui Isus Cristos. O atare publicație creștină pentru copii ar fi un gest de apropiere a țării - în ceea ce privește spiritul misionar - de țările catolice.

⁶ Arhivele Naționale - Direcția Județeană Bihor, fond Episcopia Greco-catolică, dosar 1096, fila 3.

⁷ *Ibidem*, fila 5.

⁸ *Ibidem*, fila 7.

⁹ *Ibidem*, fila 13.

¹⁰ *Ibidem*, filă nenumărată, situată între filele 18 și 19.

La 10 noiembrie 1936, părintele Ioan Bal era invitat de canonicul dr. N. Brânzeu, președintele Consiliului Național Central Român al *Operei*, ca, la întâlnirea din 21 noiembrie, cu prilejul congresului general al AGRU-ului de la Târgu Mureș, să-i prezinte "un referat în cauza revistei de care mi-ai vorbit, făcându-se propunerile ce crezi de cuviință".¹¹

La 19 noiembrie, episcopul Valeriu Traian Frențiu aproba editarea publicației *Micul Misionar*, trecând în seama inițiatorului și asistența canonică a ei.¹²

Primul număr a apărut în cinstea sărbătorilor Crăciunului, adăugând la bucuria familială și comunitară a nașterii Mântuitorului, bucuria întâlnirii cu o revistă creștină, gândită și realizată pentru copii. O revistă despre dăruirea și sacrificiile misionarilor, despre răspândirea credinței în cuvântul lui Dumnezeu, despre simbolul biruinței credinței, Crucea. *Avizul*¹³ recomanda cititorilor tineri noua publicație, așezând-o în seria acțiunilor menite să asigure biruința învățaturii lui Isus Cristos. Revista pornește la drum cu binecuvântarea arhierescă a episcopului Valeriu Traian Frențiu, care așază inițiativa tipăririi acestei publicații sub semnul cuvintelor lui Isus Cristos adresate apostolilor săi, de a duce în lume credința creștină: "Înainte de a se înălța la ceriu, Isus a poruncit Sf. Săi Apostoli și învățăcei zicând: "mergând învățați toate neamurile, botezându-i pe ei în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Spirit, învățându-i să păzească toate câte am poruncit vouă: și iată eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului".¹⁴ Într-un text cu caracter programatic, se promite că revista va respecta particularitățile de vârstă ale celor cărora li se adresează, prin adecvarea conținutului la orizontul de cunoștințe și așteptări ale copiilor: lună de lună, în paginile publicației vor fi tipărite informații despre jertfele misionarilor, despre viața creștină a celor convertiți, despre recunoștința acestora față de binefăcătorii lor. Scopul declarat al publicației este de a "conlucra la răspândirea Împărăției lui Dumnezeu printre păgâni!"¹⁵ Credincioșii sunt invitați să acorde toată atenția acestui gest de cultură creștină, cu atât mai mult cu cât în Rusia ofensiva anticreștină bolșevică a atins cote inimaginabile: "Sprijiniți presa bună, baremi așa cum o sprijinesc pe cea rea fiii întunerecului! Numai în Rusia apar 10 mii de publicațiuni în 37 milioane exemplare, împotriva lui Dumnezeu! Pentru apărarea drepturilor lui Dumnezeu câte apar?"¹⁶

La 15 decembrie 1936, canonicul dr. N. Brânzeu aducea cuvinte de laudă părintelui Ioan Bal, pentru străduința lui de a edita o publicație de propagandă creștină pentru copii și fixa în dreptul numelui localității Oradea această realizare ca pe un gest memorabil, demn de urmat: "Oradea docet"¹⁷, pentru ca, la 29 decembrie, certificând primirea *Micului Misionar*, însoțea cuvintele de felicitare de

¹¹ *Ibidem*, fila 16.

¹² *Ibidem*, fila 19.

¹³ *Ibidem*, fila 24.

¹⁴ "*Micul Misionar*" I 1937, nr. 1 (1 ianuarie), p. 1.

¹⁵ *Ibidem*, p. 2.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ AN-DJB, fond Episcopia Greco-Catolică, dosar 1096, fila 25.

câteva recomandări¹⁸, interesante pentru a cunoaște care erau dificultățile de care se izbea un editor din deceniul patru al secolului nostru și care erau posibilitățile de a le depăși.

Financiar, revista a beneficiat de sprijin din partea Episcopiei Greco-Catolice: la 8 ianuarie 1937, Episcopia aproba ca din suma colectată de părintele Ioan Bal să se rețină 10 000 de lei "pentru tipărirea documentelor pontificale și a Micului Misionar, precum și alte cheltuieli de propagandă".¹⁹

La 2 aprilie 1937, dr. N. Brânzeu solicita părintelui Ioan Bal informații în legătură cu suma colectată cu prilejul Zilei Misionare și cerea să se urgenteze trimiterea ei (86. 762 de lei), fie prin depunerea banilor la nunțiatură, la părintele Aftene din București, sau prin foaie de vărsământ. Pentru a se cunoaște de către toți partea de strădanie și contribuția efectivă a parohiilor la realizarea susținerii financiare a misiunilor, aceste contribuții erau înregistrate în *Misionarul*, în scop de evidență și mobilizare. În scrisoare, se aprecia atât efortul financiar al credincioșilor greco-catolici dependenți de Oradea ("Ce privește rezultatul de la Oradea nu pot decât să Vă felicit și să Vă mulțumesc pentru insistențele depuse".²⁰), cât și rolul pozitiv pe care-l poate avea *Micul Misionar*. ("Dumnezeu să-ți țină puterile și însuflețirea cu care ai îmbrățișat îndeosebi Frăția Ta această sfântă cauză; și să-ți țină întreaga ceată de colaboratori".²¹)

Contribuția bănească pentru sprijinirea financiară a misiunilor a fost înaintată la București, spre a fi trimisă la Roma; la 7 iunie 1937 se adevărea de către Nunțiatura Apostolică din București primirea sumei de 83. 375 lei, din partea diecezei unite de Oradea, cu destinația misiuni.²²

În aceeași vară, responsabilitatea administrației și redacției revistei *Micul Misionar* trece de la părintele Ioan Bal, inimosul ei inițiator, asupra părintelui Ion Gârleanu, paroh la catedrala greco-catolică și custode al călugărilor franciscani români uniți din dieceza Oradiei.²³

În responsabilitatea revistei *Micul Misionar* a intrat și organizarea serbărilor misionare. Din invitația adresată președintei Reuniunii Femeilor Române Unite din Oradea, reiese că serbarea din 24 octombrie 1937 urma să se desfășoare în localul Școlii Normale Române-Unite și că beneficiile obținute vor fi dirijate spre susținerea misiunilor.²⁴

Proiectele cu care părintele I. Bal plecase la drum cu *Micul Misionar* s-au materializat atât sub aspect moral, cât și material. Publicația pe care o dorea difuzată pe întreg teritoriul Ardealului a primit în 1938 confirmarea audienței sale. În demersurile de sporire a numărului abonaților, ceea ce însemna, automat, o bază de susținere mai largă și mărirea șanselor de a acționa în conformitate cu scopurile asumate, s-au implicat elevi, eleve și teologi din mai multe instituții de învățământ ale Transilvaniei. Scrisorile de mulțumire trimise de I. Gârleanu sunt edificatoare în

¹⁸ *Ibidem*, filele 28-29.

¹⁹ *Ibidem*, fila 49.

²⁰ *Ibidem*, fila 52.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, fila 99.

²³ *Ibidem*, fila 63.

²⁴ *Ibidem*, fila 46.

ceea ce privește sentimentele creștine cu care a fost primită publicația. (Am reprodus în secvența de *Anexe* aceste scrisori.) Pe de altă parte, chiar dacă gradul de penetrare nu era același pe tot teritoriul, se înregistraseră și alte performanțe, de data aceasta cantitative. De la 4000-5000 de exemplare avute în vedere în momentul demarării publicației, la intrarea în al treilea an editorial, se atinsese tirajul lunar de 5500 de exemplare, se tipărise *Calendarul Micului Misionar* în 10000 de exemplare și redacția dispunea de cantitatea de hârtie necesară pentru anii 1938-1939.²⁵

Izbucnirea celui de-al doilea război mondial, la 1 septembrie 1939, a afectat grav activitățile de misionarism și binefacere ale *Operei Pontificale pentru Propagarea Credinței*. În aceste condiții, Sfântul Scaun a apelat la țările neimplicate în conflagrație să intensifice eforturile pentru susținerea operei misionare.²⁶

La nivelul credincioșilor din Bihor, *Opera Pontificală pentru Propagarea Credinței* a înregistrat două realizări concrete: sumele colectate pentru susținerea activității misionare și publicația pentru copii *Micul Misionar*. În plan sufletesc, realizarea a fost incomparabil mai mare: sensibilizarea opiniei pentru activitățile misionare, cultivarea sentimentelor de solidaritate creștină și întărirea în credință.

ANEXE

1

Lugoj, 1935 octombrie 18

**Opera pontificală pentru
propagarea credinței
Consiliul Național Central Român**

No. 49/1935

Reverendisimului Domn
Dr. Ioan Georgescu canonic,
Președintele comitetului diecezan al O. P. P. C.
Oradea

Prin aceasta cu onoare sunteți invitat a participa la ședința consiliului nostru național, ce va avea loc Sâmbătă 26 Oct. a. c. ora 11, în sala festivă a Școlii Normale din Carei.

²⁵ *Ibidem*, fila 100.

²⁶ *Ibidem*, fila 104.

Ordinea de zi: expunerea scopurilor și mijloacelor operei, propuneri și concluzii.

Ca președinte diecezan sunteți rugat a lua parte neapărat.

Cu frățească dragoste

Lugoj, 18 oct. 1935

Președinte,
N. Brânzeu (semnătură de mână)

(Arhivele Naționale-Direcția Județeană Bihor, *fond Episcopia Greco-Catolică Oradea*, dosar 1096, fila 3)

2

Lugoj, 1936 iunie 2

**Opera pontificală pentru
propagarea credinței
Consiliul Național Central Român**

No. 47/1936

Prea Veneratului Ordinariat Episcopesc R. Unit, Oradea

Cu ajutorul bunului Dumnezeu ajungând Noi să avem buletinul nostru propriu, cu onoare vă prezentăm primul număr din revista *Misionarul* cu rugarea ca P. Ven. Ordinariat să binevoiască a ne acorda tot sprijinul la răspândirea cât mai ușoară a aceluia, recomandându-l ven.-ului cler și aprobând trimiterea lui la parohii - dacă nu se poate ca anexă la organul parohial - prin părinții protopopi deodată cu salariile, întrucât acelea se ridică personal, pe districtele protopopești.

Tot așa ne permitem a cere ca la prețul organului eparhial să se adauge suma de 20 lei la an, ca abonament pentru 1 ex. din *Misionarul* dela fiecare parohie.

Deodată cu aceste rânduri, trimitem pe adresa P. Ven. Ordinariat 300 ex. din revistă cu rugarea ca ea să se distribuie parohiilor, membrilor clerului central, profesorilor de religie, institutelor de învățământ, cu un cuvânt tuturor acelora, cărora li se trimite organul eparhial, afară de gazete și Ordinate, cărora le trimitem noi.

Conform statutelor noastre, desfacerea și propagarea buletinului misionar cade în atribuțiile președintelui diecezan; dar noi dela Revsmul președinte dela Oradea până acum nu am primit răspuns la nici o scrisoare a noastră, desigur nu din lipsă de bunăvoință, ci pentru că e absorbit de alte ocupațiuni, pe cari i le impune foarte rodnică-i activitate de interes public. De aceea credem că ar fi bine

C. CRĂCIUN

ca pâr. Secretar al comitetului diecezan să se inițieze în această muncă de organizare și propagandă.

Anticipând cele mai fierbinți mulțumiri, sunt al Prea Veneratului Ordinariat cel mai plecat servitor.

Lugoj, 2 iunie 1936

(semnătură de mână:)N. Brânzeu

(*Ibidem*, fila 5)

3

Oradea, 1936 iunie 17

Excelența Voastră,
Înalt Preasfințite Stăpâne,

Conformându-mă poruncii comunicate cu Nr. 2102 din 1935, îmi iau libertatea a face următoarele propuneri:

1/ Să se ia act de aprobarea Statutelor pentru România ale *Operei Pontificale pentru Propagarea Credenței* comunicate nouă cu Nr. 1 din 1936 al Consiliului național central al numitei Opere.

2/ Să binevoiți a incuviința înaintarea tabloului de sumele încasate în parohiile Eparhiei noastre în ziua misionară a anului 1934 și 1935, pentru a putea fi inserate aceste tablouri în *Misionarul* organul susnumitei Opere.

3/ Să binevoiți a încuviința întregirea Comitetului nostru diecezan deocamdată cu un casier mirean în persoana D-lui I. Buta, profesor la Liceul "Gojdu" din localitate. Pentru a da o dezvoltare mai mare acestei opere de care Sfântul Părinte dela Roma leagă atâtea nădejdi îndreptățite, Vă rog să binevoiți a aproba o comunicare asupra datoriilor preotului în legătură cu numita Operă în timpul apropiatelor exerciții spirituale preoțești. Deosebit de acestea credem că ar fi nimerită convocarea frunțașilor mireni din municipiul Oradea la o conferință ad hoc, care ar avea loc în luna Septemvrie a. c., adică înainte de a se institui colecta cea nouă. Supunând cele de mai sus aprecierii I. P. S. Voastre, semnez

Cu profund respect filial:

I. Georgescu
Canonic

Excel. Sale I. P. S. Valeriu Traian Frențiu, episcop român unit Orade(a)

(*Ibidem*,fila 7)

Oradea, 1936

Preavenerat Ordinariat
Oradea

Cu fiască supunere îmi permit a ruga Preaveneratul ordinariat, să binevoiască a aproba scoaterea revistei *Micul Misionar*.

E în de ajuns cunoscută dorința și stăruința mare a actualului Papă, pentru ca cei ce au primit comoara credinței să se intereseze de acei mulți, foarte mulți, frați ai lor, cari și acum, după nouăsprezece veacuri, zac în întunec și în umbra morții. De altfel aceasta e și dorința Mântuitorului, care vrea ca toți oamenii să ajungă la cunoștința adevărului și să se mântuiască. La noi, din darul lui Dumnezeu, încă încep credincioșii a se însufleți pentru cauza misionară, în urma introducerii și serbării *Zilei misionare*. Contribuția materială în favorul misiunilor crește din an în an. Totuși încă este mult de făcut în această privință până să ajungem la nivelul țărilor catolice cu spiritul misionar. Spre a deștepta interesul cât mai viu al credincioșilor noștri din toată provincia metropolitană pentru misiunile din afară am găsit de bine, în înțelegere cu directorul național al Operei Pontificale pentru propagarea Credinței, can. Nic. Brânzeu, să scoatem o revistă accesibilă tuturor și în special pruncilor de școală, cari, după cum arată experiența altor țări, au adus în totdeauna mari servicii misiunilor. Micul misionar le-ar aduce lună de lună știri, istorioare, povestiri atrăgătoare de prin misiuni, făcând dintr-înșii adevărați apostoli pentru cauza lui Cristos. Folosul moral pentru ei ar fi imens, iar ei, în schimbul acestui serviciu dat de "micul misionar", l-ar ajuta pe acesta să pătrundă în toate casele și să scoată cărțulii (cuvânt ilizibil - n. n.), cari se vâra pe nesimțite și pe ascuns, până și în familiile bune, necum în cele slabe sau rele. Misionarul dela Lugoj fiind o revistă mai mult de îndrumare a conducătorilor Operei, nu e accesibilă pentru marea masă a celor simpli. Și apoi apare rar, abia de patru ori la an. De altfel însuși directorul acestei reviste, nu numai că și-a dat învoirea la scoaterea Micului Misionar, dar s-a bucurat mult, văzând cât bine e menit să aducă Operei și misiunilor peste tot.

Alăturat trimitem un model al formatului și conținutului Micului Misionar. Abonamentul ordinar ar fi 20 Lei anual, iar de încurajare 50 Lei. Titlul ar fi Micul Misionar. Buletin.

(Concept, *Ibidem*, filă situată între filele 18 și 19)

C. CRĂCIUN

5

(1936) noiembrie 25

Domnule Ministru

Subsemnatul, cu onoare Vă rog să binevoiți a-mi concede scoaterea unei reviste cu titlul Micul Misionar.

Ea va apărea în formatul 32 în Oradea. Se va răspândi în tot Ardealul. Va ieși lunar. Primele numere vor vedea lumina în 1 Ian. 1937. Revista va apărea în limba română, o revistă pur religios-morală, căutând a instrui în special tineretul prin mici povestiri, istorioare, întâmplări și obiceiuri de prin continentele păgâne.

Redactor responsabil va fi subsemnatul Dr. Ioan Bal spiritual la Academia teologică gr. cat. din Oradea. Locul redacției în Oradea. Editorul, Comitetul diecezan al Operei pont. pt. prop. Cred. Locul administrației Parcul Ștefan cel Mare 8 Oradea. Revista va apărea deocamdată în 5000 exemplare, mai târziu poate în mai puține sau mai multe după cum va avea trecere.

Proprietarul tipografiei este DI

Domiciliat în Oradea str.

Alăturat anexez

1. Certificatul de naționalitate

2. Certificat de moralitate dela parchet

3. judecătorie

4. Buletin dela Biroul populației

În nădejdea că cererea mea va fi ascultată, tratându-se de o revistă românească menită educației tineretului român, asigurându-Vă Domnule Ministru de deosebita mea considerațiune și recunoștință anticipată.

Oradea la 25 Nov.

(semnătură de mână:) I. Bal

(Concept, *Ibidem*, fila 20)

6

Lugoj, 1936 decembrie 15

**Opera pontificală pentru
propagarea credinței
Consiliul Național Central Român**

Nr. 110/1936.

Lugoj la 15 Dec. 1936

Iubite Părinte Bal,

Cu mare bucurie am luat act de planul Frăției Tale de a scoate *Micul Misionar* și acum când el pleacă la drum, îți trimit urările mele cele mai călduroase, împreunate cu profunda mea mulțumire pentru această nouă dovadă de

solicitudine către cauza sfântă a misionarilor. Suntem mândri că abia în al doilea an de funcțiune, Opera noastră se prezintă cu un nou și puternic mijloc de acțiune: cu un organ de propagandă mai ales pe seama tineretului, căci formarea tinerelor generații e condiția principală la orice acțiune în masse.

Suntem mândri că și aici Oradea vine cu un concurs atât de prețios. Oradea docet.

Bunul Dumnezeu să-l ajute pe *Micul Misionar* al nostru să crească mare! Adecă: să aducă roade multe, multe. Iar Frăției tale și harnicilor ostenitori de la această revistă, pe lângă bogatele daruri cerești cu ajutorul cărora se încep și se sfârșesc toate, să Vă procure multă consolare o operă de mare importanță ca aceasta. În sfârșit: la întrebarea ce mi-ai (adresat) zilele acestea, - că cine va suporta cheltuielile cu *Micul Misionar*? nu pot să-ți răspund alta decât să invoc Evanghelia cu paserile cerului și cu crinii câmpului, și să-ți reamintesc minunile săvârșite de Dumnezeu în legătură cu atâtea cauze bune, cum e aceea a noastră. Cu noi este Dumnezeu!

Cu multă dragoste,

Dr. Nicolae Brânzeu (semnătură de mână)
preș. cons. naț. al O. P. P. C.

(*Ibidem*, fila 25)

7

Lugoj, 1936 decembrie 29

**Canonicul
Dr. Nicolae Brânzeu
dela Sf. Episcopie
a Lugojului**

Dragă Bal,

Am primit cu mare mulțumire *Micul Misionar* și te felicit atât la redactarea lui, cât și la scoaterea lui atât de rapidă, încât în Sâmbăta Crăciunului au fost deja toate numerele la destinație cel puțin în localitățile cu poștă în loc. E drept că n-a mai putut să se distribuie între școlari, dar asta se va face după vacanță.

Precum vezi, i-am făcut nițică reclamă și în *Misionarul* meu, pe care ți-l trimit cu rugarea să te îngrijești de expedierea lui. Și te rog să vezi cum de din 550 ex., câte s-au trimis din *Misionarul* la *Vestitorul*, abia 203 resp. 192 parohii plătesc. Să se ceară și dela ceilalți abonați ai *Vestitorului* (minus exemplarele de onoare), abonamentul pentru *Misionarul*. La caz că nu se prevede plătirea sistați trimiterea la particulari, primească numai parohiile și membrii clerului central; dela aceștia însă să se încaseze direct.

Acum în ce privește *Micul Misionar*, îmi dai voie să-ți fac unele indicații ce-ți pot fi de folos. Eu am bogată experiență.

Lucrul principal la o publicațiune e administrația. Aceasta să ți-o aranjezi dela început bine. Vei avea abonați direct și vei avea de aceia cărora le trimiți mai multe exemplare spre desfacere. Primilor le trimiți 2 numere, spunând în nr. 2 că mai mult nu se trimit celor ce nu-și achită abonamentul înainte. Abonații să-i introduci apoi nu în registru legat, ci pe cartoane cum e cel alăturat. În aceeaș(i) vreme le tipărești și adresele, să zicem în 50 ex., din cari se taie atâtea pe câți numeri a trimis abonamentul, plus 2. Aceste adrese se păstrează într-o cutie și din acestea se ia de câte ori se expediază un număr. Restul de adrese se pune în rezervă. Când se renoiește abonamentul, se scot tot atâtea adrese, pe cât a trimis banii, plus 2 și se iau în folosință. Cine nu trimite banii, când i se găte adresele pe cât a plătit, mai primește cele 2 ce-s puse în plus, apoi automatic se sistează. Între adrese, înainte de cele 2 se poate pune un bilețel, care se anexează la numărul cu care expiră abonamentul: prin acel bilețel e făcut atent omul că abonamentul a expirat și revista urmează a fi sistată!

În acest fel ți-ai asigurat evidența perfectă, mecanism sigur și nu se va încărca administrația cu restanțe enorme, cum e la publicațiunile noastre. Mai bine tiraj mai mic, decât restanțe mari.

Cu revânzătorii nu se poate proceda la fel, căci ei nu pot trimite înainte banii. Dar îi ții în evidență și le ceri să trimită banii după fiecare număr. La a 2-a întârziere sistezi trimiterea. Pentru trimiterea mai ușoară a banilor de la ei va trebui să deschizi un cont curent la CEC și să anexezi la fiecare număr un buletin de vărsământ. Deocamdată revista place mult, e bună și pentru adulți, dar mai târziu revânzătorii te vor obosi și vei avea mult necaz.

Desigur întreagă întreprinderea te va costa multă trudă. De aceea te rog: introdu de acum o administrație precisă, păstrează cu îngrijire corespondența în ordine ABC, fă diviziunea muncii, punând oameni la fiecare ram de administrație. Vei avea multă trudă, dar și mare mângâiere.

Nu uita să trimiți revista și la publicațiunile noastre. Văd că ai și trimis. Din parte-mi aici nu-ți mai propun ceva nou.

Îți urez dela bunul Dumnezeu mult dar în preajma Noului An, ca să poți munci cu mult rezultat spre mărirea Lui!

Te rog trimite la Exc. Sa scrisoarea alăturată.

Te îmbrățișez cu dragoste,

(semnătură :) N. Brânzeu

Prin alăturata scrisoare îi comunic fratelui Tămăian că buletinul Agenției Fides ce sosește la Vestitorul să-l pună la dispoziția Fr. Tale.

(*Ibidem*, filele 28-29)

8

Oradea, 1937 ianuarie 8

Episcopia Română Unită de Oradea-Mare

No. 2/1937

On. Comitet diecezan pentru misiune
Oradea

Raportul On. Comitet cu No. 22/1936 despre serbarea zilei misionare și despre rezultatul colectei misionare, cu multă bucurie îl luăm spre știre.

În ce privește propunerile făcute:

1. / Încuviințăm organizarea secției diecezane a Uniunii misionare a Clerului. Am dori însă, ca această Uniune să îmbrățișeze și organizarea misiunilor din Dioceză. Să se studieze chestiunea și apoi să Ni se facă propuneri concrete.

2. / Pe dl. Ioan Buta îl numim casier al Comitetului diecezan pentru Misiuni. Să Ni se facă propuneri și pentru ceilalți membri din Comitet.

3. / Aprobăm ca din suma colectată de Păr. Bal să se rețină 10. 000 Lei pentru tipărirea documentelor pontificale și a Micului Misionar, precum și alte cheltueli de propagandă.

Oradea, 8 Ianuarie 1937

Episcop Valeriu Traian (semnătură de mână)

(*Ibidem*, fila 49)

9

Lugoj, 1937 aprilie 2

**Opera Pontificală
pentru propagarea credinței
Consiliul Local Central Român**

Onor. Comitet Diecezan al O. P. P. C. Oradea

No. 11/1937

Clarissime Părinte Secretar,

Abia acum ajung să răspund prețioasei scrisori d. 22 Ian. a. c.

1. În ce privește suma colectată la Ziua Misionară, Lei 86. 762, nu știu dacă ea se află tot la Oradea ori e dusă deja la București. Întrucât ar fi tot la Administrația capitară Vă rugăm a lua măsuri, ca ea să fie numai decât expediată, fiindcă săptămâna viitoare vom ține ședința consiliului la București și

trebuie să ne îngrijim de transmiterea banilor la Roma. Dacă ar putea duce cineva banii fie la Nunțiatură, fie la păr. Aftene la București, ar fi bine; dacă nu, să se trimită cu buletinul de vărsământ, pe care Vi l-am trimis, la nici un caz nu prin mandat poștal, căci ar costa prea mult. Altfel Domeniul Episcopesc are cont la cec, vărsați banii acolo și cereți să-i transmită ei prin un cec pe adresa Nunțiaterei.

2. Colecta, cum ai putut vedea, am publicat-o întocmai, fiindcă așa se face din toate diecezele. Lasă să vadă lumea, care parohie cât e de harnică.

Cei ce acum sunt mai îndărăt, pe viitor își vor da silința, să dea înainte. Maramurășul și Lugojul sunt dovadă, că și cuvintele mai aspre își au rostul lor.

Ce privește rezultatul dela Oradea nu pot decât să Vă felicit și să Vă mulțumesc pentru insistențele depuse. Căci roada acestor insistențe e rezultatul din anul acesta și cel ce sperăm să se producă și mai vârtos la Oradea, de unde pornesc atâtea lucruri bune.

3. În special Vă felicit și Vă mulțumesc pentru Micul Misionar, merit a aduce mari roade. Dumnezeu să-ți țină puterile și însuflețirea cu care ai îmbrățoșat îndeosebi Frăția Ta această Sfântă cauză; și să-ți țină întreaga ceată de colaboratori.

Păr. Dr. Coriolan Săbău din Turda, str. Gh. Lazăr 8 mi-a cerut, să-i trimitem nu mai puțin de 100 /una sută/ ex. din Micul Mis. Dorește să-l răspândească în tinerime, și am nădejdea, că acest zelos preot o va și face. Plata spune că o va face tot la trei luni. Cere un rabat oarecare în favoarea copilașului care umblă cu revista dela casă la casă.

Mie mi-ați trimis din no 1, 20 ex. Cum în aceeaș(i) vreme a venit aici și la proto, iar copiii de școală erau deja în vacanță, numerii trimiși mie au rămas, ca norocul, nedesfăcuți. Cred că Vă vor prinde bine la complectarea de colecții. Te-am rugat, mi se pare, ca din fiecare nr. să pui la o parte 10-20 ex., pentru nevoile de mai târziu ale redacției. Din aceștia nu dai la nime. Eu îți trimit deci înapoi din nr. 1, 12 ex. te rog însă, ca din nrii următori să-mi trimiți Sf. Ta mie încă câte 2 ex., să-mi pot face o colecție pentru Roma și pentru arhiva noastră de aici. Și pe viitor regulat să-mi vină câte 3 ex.

4. Broșura cu documentele pontificale o voi trimite eu, ca anexă la Misionarul, fiecărei parohii, trimițând în aceeaș(i) vreme câte o adresă Ordinariatelor, ca să o răspândească. Prețul se va adăoga la prețul Misionarului. Anexez și o iconiță, așa cum ai făcut-o Sf. Ta pentru presă, cel puțin mie mi-a venit așa un ex. spre recensie, sper că ai trimis și altor publicațiuni. Eu pentru publicațiunile catolice încă am anexat broșura la Misionarul nr. trecut. *Recensii am dat în Cuv., Adev. și Sionul.* (Adăugat cu mâna în textul dactilo.)

Vă rog ca pe viitor să nu mai tipăriți nimic în materie misionară, în broșură separată, fără a avea, pe lângă aprobarea Ordinariatului, și aceea a președintelui național.

5. la act și de reținerea sumei de Lei 10, 000 ca investiție la propaganda Comitetului diecezan de Oradea și sper, că debitul încetul cu încetul se va șterge.

6. Întrucât Micul Misionar formează editura Comitetului diecezan de Oradea, i se vor face acestui comitet, anual până la 20 Ian., reținuți, cari împreună (cu) darea de seamă a comitetului, se vor trimite și comitetului nostru spre vedere și retrimiterere.

7. Din Misionarul îți trimit câțiva numeri de propagandă, și te rog să dispui totdeauna de ce îți rămâne. Trimiterea separată a lui de Vestitorul s-ar putea face, costă lei 1, 50 de număr, deci vre-o 2000 la toate diecezele, fără munca și alte cheltuieli de expediție; ar face anual cam 8-9 mii lei. Dar cine ne garantează, că va ajunge prom(p)t la parohii decât anexat la publicațiunea oficială?

Preoții, cari de fapt nu l-au primit /fiindcă în această materie eu îmi am experiența mea/ și au bunăvoință, vor fi rugați a cere din nou numărul respectiv și li se trimit. Altceva mai bun nu putem face.

Frăției Tale îți spun toate lucrurile așa cum sunt, pentru că porți un interes deosebit cauzei și sper că bunul Dumnezeu îți rezervă un rol deosebit la desvoltarea operei la noi. Îți mulțumesc pentru toate ostenele și-ți urez succes la toate acțiunile interprinse în materia aceasta.

De încheiere rog pe Secretarul comitetului diecezan de Oradea, să-mi scrie cu număr oficios și în așa fel, ca să rămână la arhiva comitetului, conceptul scrisorii. Asta iarăș(i), în interesul viitorului.

Dorindu-ți mult dar de la Dumnezeu, în toate lucrările bune, te rog primește expresiunea deosebitei dragoste cu care te îmbrățișez.

(semnătură de mână:) N. Brânzeu

(*Ibidem*, fila 52)

10

Oradea, 1937 iunie 1

MICUL MISIONAR e titlul unei mici broșuri care apare lunar la Oradea, sub îngrijirea Comitetului Diecezan pentru Misiuni și redactată de cunoscutul duhovnic al clericilor uniți, I. Bal. Broșura, modestă ca formă și tehnică, dar cu un conținut ce radiază lumină și umple de căldură sufletele cititorilor, a pornit pe drumul mult așteptat acela al explicării și intensificării Sf. Misiuni. O recomandăm cu toată încrederea atât pentru intelectuali cât și pentru săteni. Prin mica sumă de 20 lei costul abonamentului pe un an, (se va trimite pe adresa: Micul Misionar, Parcul Ștefan cel Mare 8 Oradea) veți avea satisfacția și mângăierea sufletească de a fi contribuit la îndeplinirea cât mai grabnică în fapte a cuvintelor Dumnezeiești: " VA VENI VREMEA CÂND VA FI O SINGURĂ TURMĂ ȘI UN SINGUR PĂSTOR".

(*Noua Gazetă de Vest*, an II, 1 iunie 1937, p. 7)

București, 1937 iunie

**Nunțiatuura Apostolică
în România**

Adeverință

Nunțiatuura Apostolică adeverește prin prezenta că în ziua de 7 Iunie 1937, a primit dela Păr. Canonic din Oradea I. Georgescu, suma de 83. 375 (optzeci și trei mii treisute șaptezecișicinci) Lei, cu destinația pentru misiuni proveniți fiind din colecta Diecezei Unite din Oradea spre acest scop.

(Arhivele Naționale-Direcția Județeană Bihor, *fond Episcopia Greco-Catolică Oradea*, dosar 1096, fila 99)

Oradea, 1937 iulie 3

Proces verbal

Dresat azi, 3 Iulie 1937, în Oradea.

Subsemnatul preot P. Ioan Bal, Secretarul Comitetului diecezan al Operei Pontif. pentru Propagarea Credinței, predau Părintelui Ion Gârleanu paroh II. la Catedrala din Oradea și Custodele Părinților Franciscani români uniți din dieceza Orăzii;

1. Administrația revistei *Micul Misionar* precum și redacția, care se compune din următoarele:

- a) Registrul abonaților
- b) Registrul de cassă cu libelul și documentele de cheltuieli
- c) Sigiliul administrației
- d) *Micul Misionar* (numere) circa 3000 ex.
- e) *Documente papale* 1700 ex.
- f) Iconițe (Isus cu crucea și sf. Fr. Xav.) 1700 bucăți
- g) Timbre postale în valoare de 260 lei
- i) Clișee 9 bucăți
- j) Arhiva

Oradea, la 3 Iulie 1937

Notă. Mai predau încă 22 clișee împrumutate dela Episcopia rom. cat. din Oradea, prin cl. prof. Follmann.

(*Ibidem*, fila 63)

13

Oradea, 1937 octombrie 14

Revista "MICUL MISIONAR"

Nr. 2/1937

P. T. D.

Cu onoare, vă invităm pe D-V și pe toți Membrii Asociației D-Voastră la serbarea Misionară ce Rev. *Micul Misionar* o dă în ziua de 24 Octombrie a. c. în sala festivă a Școlii normale române-unite la orele 17 fix. Intrarea se face cu: Invitarea program ce se află la redacția noastră iar în ziua serbării la Cassă.

Beneficiul ce se va realiza este destinat Misiunilor, de aceea suprasolvirele se primesc cu mulțumită.

Având toată încrederea în sentimentele D-V, de devotament în folosul misiunilor,

Vă așteptăm.

Oradea, 14 Octomvrie 1937

Cu toată stima
"MICUL MISIONAR"
apare lunar
RED. și ADM. PIAȚA IOȘIA No. 16
ORADEA

D-Sale Dnei
Președinta Reuniunii Fem. Române unite
Loco

(*Ibidem*, fila 46)

14

Oradea, 1938 martie 5

Prea Cuvioasă Soră,

Entuziasmul cu care elevele Institutului Recunoștinței au răspuns la apelul revistei *Micul Misionar* e într-adevăr tineresc și îl vom înregistra în paginile Micului Misionar. Mă socot totuși dator a mulțumi și pe această cale inimoaselor colectoare.

Vă rog, Preacuvioasă Soră, să faceți să ajungă la cunoștința tuturor elevelor, pe calea pe care o veți găsi mai potrivită, viile noastre mulțumiri. Mi-ar

părea bine dacă ați putea să-mi trimiteți fotografia clasei aceleia care a colectat mai mult și a elevei care a adunat pe lista ei suma cea mai mare. Le-aș da ca pildă de imitat în pagina *De vorbă cu cetitorii*.

Până atunci însă rămâne înaintea lui Dumnezeu vrednicia fiecărei eleve și la redacție bucuria de a vedea asigurată Micului Misionar vieța pe două luni.

Prea Cuvioșiei Voastre și tuturor Cuvioaselor Surori cari s-au trudit cu această colectă le mulțumim de asemenea.

Bunul Dumnezeu să reverse daruri îmbelșugate asupra tuturor acelor care sprijinesc Mișcarea Misionară la noi Români(i) și în deosebi asupra Institutului Recunoștinței.

Devotat în Hristos

Oradea, la 5 martie 1938
(semnătură de mână:) Ion Gârleanu

(*Ibidem*, fila 81)

15

Oradea, 1938 martie 5

I. M. I. Pr.

Prea Cucernice Părinte Profesor

Cu cea mai mare bucurie, vin să aduc viile mele mulțumiri tuturor elevelor cari au pus umărul spre a împinge cu un pas mai înainte vieța Micului Misionar. Redacția se simte fericită a avea asemenea suflete râvnice între prietenii revistei și îndrăznesc să spun, că atâta vreme cât prieteni ca elevele din Șimleu ne vor sta în ajutor cu rugăciunile și zelul lor *Micul Misionar* va sfida orice greutate.

Primiți deci mulțumirile cele mai sincere și Sf. Voastră și elevele toate. Bunul Dumnezeu să răsplătească tuturor pentru zelul misionar ce-l desfășoară.

Devotat în Hristos

Oradea, la 5 martie 1938

(semnătură de mână Gârleanu)

(*Ibidem*, fila 80)

16

Oradea, 1938 martie 7

I. M. I. Pr.
"MICUL MISIONAR"
apare lunar
RED. și ADM. PIAȚA IOȘIA No. 16
ORADEA

Prea Cucernice Părinte,

Vă puteți închipui bucuria cu care am primit suma adunată de Clericii Teologi de la Blaj. Cei 1750 Lei sunt o bună dovadă că *Micul Misionar* e iubit și apreciat. Mulțumiri deci din toată inima pentru ajutorul trimis și ne simțim îndatorați cu recunoștință față de Dl teolog Roman Husar care s-a trudit cu colecta.

Bunul Dumnezeu să răsplătească cu daruri sufletești toată bunăvoința donatorilor și a colectoriilor.

Cu toată recunoștința sunt în Hristos devotat.

Oradea, la 7 martie 1938

(*Ibidem*, fila 82)

17

Oradea, 1938 martie 30

Situația revistei *Micul Misionar*

Dela preluarea ei până în prezent - 30 martie 1938 - suma încasată este de - 115, 215 lei. În această sumă se cuprind și cei 15, 582 Lei rămași de la bilanțul făcut de P. I. Bal. Prin urmare s-au încasat numai 99. 631 Lei.

Intrări

Pe abonamente	- 41,471 Lei
Pe calendare	- 47, 181
Dela tombolă	- 1, 745
Pe reviste	- 321
Pe iconițe	- 163
Din subscripții la M. M.	- 8, 750
Total	- 99, 631
Rămași dela Păr. Bal	- 15, 582
Total	- 115, 213 Lei

Ieșiri

Pentru expediere	- 4, 521 Lei
Pentru clișee	- 2, 038

C. CRĂCIUN

Pentru tip. M. Misionar	- 21, 790
Pentru tip. Calendarului M. M.	- 21, 650
Pentru hârtie	- 15, 808
Retribuțiuni colaboratorilor	- 3, 100
Factorului _____	- 100
Total	- 69, 657

Intrări	- 115, 213 Lei
leșiri _____	- 69, 657
Bani în casă	- 45, 556

(*Ibidem*, fila 83)

18

Oradea, 1938 mai 21

Cucernice Părinte Profesor,

Zelul într-adevăr apostolic al elevelor de la Liceul din Beiuș în folosul Misiunilor și al Micului Misionar, dovedesc o adâncă convingere creștinească de care dacă mă bucur din suflet, nu pot să nu Vă felicit. Se vede că lucrați în adâncime și că munca C. V. e prețuită de inimile tinerești la care mă uit cu cea mai mare mângăiere ca la floarea cea mai aleasă a Bisericii noastre române-unite. Vă rog C. P. faceți-Vă interpretul meu, și tălmăciți acestor harnice româncuțe eleve sentimentele mele de adâncă recunoștință pentru truda ce au depus-o în adunarea ofrandelor și mai ales acelor 50 de noi abonați la Micul Misionar. A fost un gând cât se poate de fericit și merită toată lauda acela care le-a dat cuvântul de ordine: abonamente, abonamente la Micul Misionar care s-ar simți deodată voinic dacă la toate liceele s-ar da acelaș(i) cuvânt de ordine.

Vă mulțumesc C. P. și Sf. Voastre și elevelor la toate și la fiecare în particular și Vă rog și pe C. V. și pe dânsese să ne sprijiniți și pe viitor.

Oradea, la 21 Mai 1938

Devotat în Hristos

Directorul rev. Micul Misionar

(*Ibidem*, fila 84)

19

Lugoj, 1938 decembrie 18

OPERA PONTIFICALĂ PENTRU
PROPAGAREA CREDINȚEI
CONSILIUL NAȚIONAL CENTRAL ROMÂN

P. C. Sale
Păr. Ion Gârleanu franciscan
Directorul Micului Misionar

Oradea

No. 106/1938

Dragă Părinte,

Cu poșta de azi trimit prin cec poștal suma de 400 lei, costul a 100 ex. trimise mie din Calendarul Micului Misionar. Am cedat 20 % rabat în favoarea bibliotecii elevilor uniți dela școlile secundare din Blaj.

Aștept răspunsul P. C. V. la scrisoarea mea No. 101 a. c.

Urându-Vă sărbători fericite și mult spor, cu ajutorul Domnului, la anul ce urmează, Vă rog primiți asigurarea sentimentelor pline de dragoste ce Vă păstrez.

Lugoj la 18 XII 938

(semnătură N. Brânzeu)

(*Ibidem*, fila 98)

20

Oradea, 1939 octombrie 10

Episcopia Română Unită Oradea
Comitetul diecezan al Operei pentru Propagarea Credinței

No. 3 - 1939

Reverendisime Păr. Protopop,

Ziua Misionară bate la ușă și trebuie să ne găsească generoși ca nici odată. Biciul războiului lovește greu țări, cari au arătat cea mai nobilă înțelegere a ideii misionare și s-au clasat în locul de frunte în daniile bănești și în trimiterea de misionari.

Ne rămâne nouă țarilor neutre sarcina de a repara cât putem stânjenirea gravă în care pune munca misionară războiul. Roma îngrijorată de acest lucru printr-o notificare ulterioară ne cere nouă o râvnă mai mare.

C. CRĂCIUN

Ne ținem deci de sfântă datorie a Vă aduce la cunoștință această dorință a Sf. Scaun și a Vă ruga să îndemnați pe C. C. Părinți din Protopopiatul Revm. Sf. Voastre ca să-și pună tot sufletul și să adune cel puțin câte 1 leu de suflet în fiecare parohie.

Că nu e prea mult ni-o arată parohiile Drăgești și Gruilung unde colecta a ajuns anul trecut 4 lei de suflet.

Având încredere deplină în zelul Revm. Sf. Voastre Vă mulțumim anticipat.

Oradea 10 - X - 1939

Devotat în Hristos:

Președinte:

Secretar:

(Ibidem, fila 104)

ABREVIERI - ABBREVIATIONS -- ABRÉVIATIONS - ABKÜRZUNGEN

din Biblie

Col	Coloseni
Cor	Corinteni
Ef; Ephes	Efeseni
Eb; Ev	Evrei
Dt	Deuteronomul
Fapt	Faptele Apostolilor
Gen	Geneza
In; Io; Gv	Ioan
Is	Isaia
Lc	Luca
Mc	Marcu
Mt	Matei
Ps	Psalmi
Rm; Rom	Romani
Tm	Timotei

din documentele conciliare, enciclice etc.

AG (const)	Ad Gentem
CA (mp)	Crebrae Allatae (AAS 75, 1983, 1-301)
Const. Ap.	Constitutiones Apostolicae
DH (decr.)	Dignitatis Humanae (AAS 57, 1965, ...)
LG (const)	Lumen Gentium (AAS 57, 1965, 5-75)
OE (decr.)	Orientalium Ecclesiarum (AAS 57, 1965, 76-89)
PA (scr/lett)	Postquam Apostolica Literis (AAS 44, 1952, 65-152)
PB (const.)	Pastor Bonus (AAS 80, 1988, 841-943)

izvoare și culegeri de izvoare

AAS	Acta Apostolicae Sedis, Roma
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium
CDC	Cod de Droit Canonique, Paris
CIC	Codex Iuris Canonici
COD	Conciliarum Oecumenicorum Decreta. A cura di G. Alberigo - G. Dossetti - P. Joanou - C. Leonardi - P. Prodi, Bologna 1991
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DS	H. Denzinger - A. Schönmetzer, Enchyridior Symbolorum definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum, 1855
Mansi	I. D. Mansi (ed.), Sacrorum Conciliorum nova et amplissime collectio, Graz 1960-1962
PG	Patrologia Graeca - cursus completus. Ed. J. P. Migne Par a 1844-1964

ABREVIERI

PL	Patrologia Latina - cursus completus. Ed. J. P. Migne, Paris 1857-1866
Nuntia	Nuntia. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Ricognoscendo (PCCICOR)
SChr	Sources Chrétiennes, Paris 1948 și urm.

dicționare și enciclopedii

L Th K	Lexicon für Theologie und Kirche, Freiburg im Breisgau
DDC	Dictionnaire du droit canonique, I-VII, Paris 1935

reviste și publicații periodice cu apariție regulată

Antonianum	Antonianum, Roma
Cahiers Evangile	
Communicationes	
Episkepsis	
Irenicon	
Lum Vit; LV	Lumen Vitae, Revue Internationale de Catéchèse et de Pastorale, Bruxelles
Studi Ecumenici	

nume de instituții, asociații, țări

ANDJB	Arhivele Naționale. Direcția Județeană Bihor
FO	Faith and Order. Program al Consiliului Ecumenic al Bisericilor

tehnice

AA. VV	autori vari
A	annus
can.	canon
cap.	capitol
const.	constitutio
decr.	decretum
sect.	sectio
Ep; ep	epistolă/scrisoare
episc.	episcop
instr.	instructio
mp	motu proprio
nr.	numărul
par.	paragraf
prov.	provincia
ps	psalm
scr/lett	scrisoare/lettera
syn	sinod
sf.	sfânt
ș.u.	și următoarele
tit.	titlu
trad.	traducere; traducător
t	tom
vol.	volum