



ISSN : 1453-7652

Editura Universității de Vest Timișoara 2002

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA

Seria Teologie

Volumul 8 / 2002



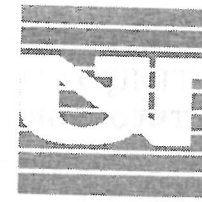
Seria

Teologie

8 / 2002

Volumul

ANALELE
UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA



Seria

Teologie

8/2002

Vol. I

ANALE
UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA

COORDINATION DU VOLUME

RÉDACTEUR RESPONSABLE:

Prof. univ. dr. Petru Bona

Membres:

Prof. univ. dr. Ileana Oancea
Prof. univ. dr. Teresa Ferro — Université d'Udine
Pere chargé de cours dr. Constantin Eugen Jurca
Pere chargé de cours Nicolae Morar

SECRÉTAIRE SCIENTIFIQUE

DE RÉDACTION:

Pere Prof. univ. dr. Sorin Cosma
Traduction du volume:
Chargée de cours Adia Chermeleu

ADRESSE:

Universite de l'Ouest de Timișoara
Faculté de Lettres, Histoire, Théologie Orthodoxe
4, Bd. Vasile Pârvan
300223 1900 - Timișoara
ROUMANIE

 Editura Universității de Vest

Coperta colecției: Dieter Penteliuc-Cotoșman

© Copyright, 2003, Editura Universității de Vest
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială, pe orice suport,
fără acordul scris al editurii, este interzisă.

EDITURA UNIVERSITĂȚII DE VEST
1900 — Timișoara, Bd. V. Pârvan nr. 4,
BCUT, cam. 010 B, tel./fax: 0256 194 068, int. 253

TABLE DES MATIÈRES

SORIN COSMA, <i>Philia</i> _____	5
NICOLAE MORAR et PETRU BONA, <i>Le Saint Chrême dans l'Église Orthodoxe</i> _____	31
CONSTANTIN JINGA, <i>Éléments de Théologie Mariale et Incarnationnelle dans la première page de la Bible Pauperum</i> _____	39
EUGEN JURCA, <i>Un abécédaire cathéchistique</i> _____	47
ADRIAN CHERMELEU, <i>Patristica Moralia – une lecture entre tradition et modernité</i> _____	61
NICOLAE MORAR, <i>Le christianisme entre utopie et réalisme</i> _____	69
VASILE ITINEANȚ, <i>Éléments préconstantiniens de facture chrétienne en Dacie romaine et dans les territoires extraprovinciaux</i> _____	81
VASILE V. MUNTEAN, <i>Les relations roumano – byzantines au Moyen – Âge. Nouvelles précisions</i> _____	95
VIOREL CHERCIU, <i>Le partage des fonds communs des diocèses de Caransebeș et d'Arad – 1884. Aspects canoniques et historiques</i> _____	99
PETRU BONA, <i>L'évêque Veniamin Nistor (1886 – 1963)</i> _____	107
DAN NEGRESCU, <i>Ad Maiorem Theologie Gratiam</i> _____	115

RECENSIONS

PETRU BONA, *Gheorghe Nicolescu, Gheorghe Dobrescu, Andrei Nicolescu, Preoți în tranșee 1981 – 1945*. Editura Fundației "General Ștefan Gușă", București, Episcopia Argeșului și Muncelului, 2000, 400 p. _____ 117

NICOLAE MORAR, *Laurențiu Streza, Tainele de inițiere creștină în Bisericile răsăritene*. Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei "Trinitas", Iași, 2002, 189 p. _____ 121

PHILIA

par Sorin Cosma

L'amitié est l'un des traits les plus nobles et délicats de l'âme humaine. Les écrivains en ont décrit les caractéristiques dans des pages inoubliables. Les sages en ont dévoilé les secrets et les poètes y ont dédié des hymnes exaltants, à l'amitié. Les compositeurs ont mis tout leur talent à ses pieds, tandis que des musiciens ont fait de sorte que les plus sensibles touches de l'âme humaine commencent à vibrer. Les peintres en ont imaginé le visage, les sculpteurs en ont ciselé la personnalité, tandis que certaines religions ont même élevé l'amitié au rang de déesse. Les hommes l'ont toujours cultivée dans leurs âmes, car l'amitié fait surgir la force dans les esprits faibles et rend sensible la dureté des forts. Puisqu'elle affermit le caractère, l'amitié constitue une arme dans cette terrible lutte que la vie représente et aussi une impulsion à la rendre parfaite. Dans les relations interhumaines, elle chasse les dissensions et les discords, tout en favorisant la constance du rayon débordant de lumière et de chaleur de l'harmonie qui mène à l'entraide et à la prospérité. L'amitié est le plus profond sentiment humain, qui engendre les plus secrètes formes d'intimité et aussi les plus pures, les plus dynamiques et les plus créatrices. C'est à travers l'amitié que l'amour comme alter- ego reçoit l'empreinte brillante et authentique qui se trouve au sommet des beautés spirituelles.

Grâce à la valeur tout à fait exceptionnelle que l'amitié, en tant qu'amour envers ses prochains, imprime à l'âme humaine, nous tenterons finalement d'en saisir la signification originelle et d'en mettre en évidence sa spécificité spirituelle et chrétienne.

Philia, provenant du φιλεῖν (φιλέω), correspond au mot latin *amicitia* qui vient de *amor*- amour (amo- are = aimer). Elle ne se différencie pas de l'Eros, mais en constitue une forme de manifestation horizontale, dans les relations interpersonnelles. Philia représente l'affection entre les personnes, en tant qu'entente, rapprochement, sympathie, amitié, noblesse d'âme. Elle exprime l'amour naturel qui s'établit entre le père et le fils ou entre le fils et le parent; mais surtout l'amour entre des amis.

I. Philia comme sentiment de l'amour interhumain

Philia comme relation interhumaine est définie par le fait que l'homme en tant qu'être portant le visage de Dieu a comme trait essentiel l'intentionnalité vers la communion avec les autres. Autrement dit, la conscience spécifique de la personne humaine est dialogique, c'est-à-dire ouverte en permanence vers la communion et la communication. Voilà pourquoi, à la différence d'autres êtres vivants, l'homme possède des « zones sociales » dans sa conscience,

étant muni de l'**instinct social** en tant qu'instinct spécifique. Aussi la privation sociale qui se manifeste chez certaines personnes constitue-t-elle un symptôme maladif... On n'en retrouve chez les animaux que quelques réflexes ou tendances sociales, mais qui sont déterminés par des instincts biologiques. On pourrait donner comme exemples l'instinct de reproduction ou celui de l'agressivité (l'attaque en « meute ») ou même l'instinct de défense (le cas des éléphants qui, pour la plupart du temps, vivent en groupe). Il y a des « actions communes » même chez les animaux (les abeilles, les fourmis, les oiseaux migrateurs, etc.). Mais ce sont des actions strictement biologiques qui surviennent par nécessité, sous forme mécanique. Le sentiment social est bien conscient chez l'être humain, qui peut ainsi s'organiser de façon libre et créatrice, en orientant ses actions et son activité vers des délibérations et des choix éthiques et culturelles, ce qui mène finalement à la mise en place des normes de cohabitation sociale.

Avant la constatation faite par Aristote, qui appelait l'homme « zoon politikon », on a eu le témoignage de la Bible, qui montre que même « l'Éternel Dieu dit: Il n'est pas bon que l'homme soit seul; je lui ferai une aide semblable à lui. » (Genèse 2, 18) et par conséquent a créé la vie sociale. Saint Basile le Grand met l'accent sur le trait essentiel et typiquement social de la nature spirituelle de l'homme, en disant : « Qui ne sait que l'homme est un être gentil et social, non pas solitaire et sauvage ?... Il n'y a rien de plus inhérent à notre esprit qu'être ensemble, les uns avec les autres, avoir besoin les uns des autres et s'aimer les uns les autres ».¹

C'est ce qui nous permet de voir que *philia* signifie, sur l'axe horizontal l'**affection entre les personnes, l'entente, la sympathie réciproque comme modalité de communication et de communion**. Elle atteint à la noblesse de l'âme de l'amitié, en tant que forme spéciale et supérieure de l'amour entre les hommes, en tant que modalité de création de l'intimité interpersonnelle. Mais il sied de voir tout d'abord l'aspect commun, élémentaire du rapprochement et de l'amour entre les hommes. Et dans ce cas-là, la première chose que nous devons mettre en évidence est de déterminer qui est notre prochain.

II. Qui était considéré notre prochain dans l'antiquité pré-chrétienne et à l'époque du christianisme ?

La question qui se pose est : à qui se lier et avec qui communiquer dans les rapports d'ouverture et de rapprochement caractéristiques de l'être humain ?

Chez les Grecs, le prochain était le concitoyen ou l'ami. Les étrangers étaient considérés comme des barbares, des êtres inférieurs et qui ne méritaient donc ni considération, ni soins, ni affection ou attention. Les Stoïciens sont arrivés durant l'époque impériale à

soutenir la notion d'amour universel de son prochain, en estimant que tous devaient être considérés des hommes. Les esclaves aussi, disait Sénèque, ils sont des hommes, ils peuvent même être nos amis, mais des « amis humbles ». Cette conception est restée plutôt isolée, n'étant partagée que par un cercle restreint de personnes et elle n'a pas pu se généraliser à cause du fait que, à l'époque, la conception dominante était celle d'Aristote, d'après laquelle, à la différence de l'homme libre, l'esclave n'était même pas considéré un homme, mais « un outil animé ». Cette attitude vraiment étroite et limitée des Grecs à l'égard de leurs prochains était générée, entre autres, par leur conception polythéiste selon laquelle les hommes étaient différents par nature, du fait de ne pas être les fils d'un même parent; et dans cette vision, les Grecs n'étaient pas à même de concevoir une fraternité naturelle.

Dans la société théocratique de l'Ancien Testament seul le compatriote était considéré comme prochain. C'était « le frère », car Dieu était le Père. Mais non pas de tout peuple, il n'était que le Père du peuple choisi. Le fait que l'on ne considérait que son compatriote comme un « frère » justifie aussi la circonspection que l'on était censé avoir, celle de ne pas se mêler avec les autres peuples, car cela aurait pu entraîner un éloignement de la glorification du vrai Dieu. Si, toutefois, un étranger vivait ensemble à l'indigène on le considérait, lui aussi, comme un prochain : « Vous traiterez l'étranger en séjour parmi vous comme un indigène du milieu de vous; vous l'aimerez comme vous-mêmes, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte » (Lévitique, 19, 34). Par cela on voulait imiter l'attitude de Dieu, « qui aime l'étranger et lui donne de la nourriture et des vêtements » (Deutéronome 10, 18) ; « Vous aurez la même loi, l'étranger comme l'indigène » (Lévitique 24, 22). L'étranger, par le fait d'être encadré dans le même ordre social et politique théocratique, bénéficiait du repos sabbatique et prenait part aux festins. Il était interdit aux étrangers aussi de blasphémer le nom de Dieu (Lévitique 24, 16), l'idolâtrie (Lévitique 17, 8) et la débauche (Lévitique 18, 26), car seul l'étranger converti au judaïsme était considéré leur prochain.¹ Les autres peuples étaient classés du terme péjoratif de « goïm », parce qu'ils étaient idolâtres et l'idolâtrie équivalait à la débauche, péché très grave, qui représentait l'infidélité à l'égard du vrai Dieu.

Le christianisme modifiera cette vision étroite concernant la question : qui est notre prochain ? L'Évangile fera s'écrouler le mur qui séparait les hommes et qui créait une différence infinie entre eux, en annonçant que la rédemption apportée par Christ concernait tout homme, car « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (Jean 3, 16). Cette fois-ci, Dieu n'est plus le

¹ Diacre Prof. Dr. Oreste Bucevschi, *Iubirea față de aproapele*, Cernăuți, 1942 et 1946.

Maître d'un certain peuple, mais le Père gentil et aimant de tous les pécheurs du monde.

III. Aspects de l'évolution de l'amour envers son prochain

Comme nous avons pu le constater, même dans le monde antique pré-chrétien il y avait une attitude favorable à l'égard des prochains. Le problème qui se pose est de déterminer d'où cette attitude commence et sur quoi elle est fondée.

Les recherches sociologiques entreprises sur quelques tribus anciennes estiment que l'homme primitif évite, par instinct de conservation, les états conflictuels, les tensions génératrices de toutes sortes de discordes, en favorisant l'option qui mène au rapprochement et à la collaboration, fait imposé par la nature même de la personne humaine, en tant qu'intentionnalité vers la communion. Cette réalité va esquisser le contour du respect de la dignité humaine, imposé par la vie communautaire elle-même, qui se déroule beaucoup mieux lorsque **l'on ne fait pas à autrui ce que l'on ne voudrait pas que l'on nous fasse, à nous-même**. Ceci deviendra la règle d'or dans les relations entre les hommes, en leur offrant la possibilité de mener ensemble une vie ordonnée et digne. A ce que l'on voit, elle est formulée de manière négative. Le professeur Filipidis l'appelle : **point neutre**, où se croisent deux notions négatives : **ne pas aimer** et **ne pas haïr**. Il est appelé « neutre » puisque ne pas aimer quelqu'un ne signifie pas nécessairement le haïr, et ne pas haïr quelqu'un ne veut pas absolument dire l'aimer. C'est de ce point neutre que surgira plus tard, en même temps que le développement socioculturel de l'homme, la tendance de l'être humain vers une communion dynamique qui mènera, à son tour, à l'accomplissement de deux éléments dans les relations interpersonnelles : d'une part il y aura **le principe d'équité** qui prendra ampleur et imposera l'ordre social exprimé par la formule « **ne porter atteinte à personne et donner à chacun ce à quoi il a droit** » ; et d'autre part, ce principe recevra aussi une expression affirmative déterminée par le besoin naturel de l'aide réciproque entre les hommes, ce qui exigera d'eux qu'ils soient favorables les uns aux autres. C'est ainsi que **la magnanimité**, ou **la générosité** surgit, comme tendance à dépasser l'égoïsme rigide, menant vers **l'altruisme créateur de valeurs**. C'est de cette manière que **le passage d'un élément nécessaire de justice à un élément d'amour** se fait. Dans une telle situation, **la justice en tant qu'un minimum d'amour** commence par : « *primum non nocere* », c'est-à-dire ne blessons personne pour ne pas être, à notre tour, blessés par autrui. Nous remarquons ici la façon dont la saisie consciente de l'instinct de justice, imposé par la peur ou la prudence de récompense, mène au développement de l'amour, qui ennoblira l'être humain et assurera des relations optimales dans la vie sociale.

Les Stoïciens ont encouragé une disposition beaucoup plus précise pour l'affirmation de l'amour entre les hommes. **Cicero**, par exemple, réproouve avec détermination la vengeance, la colère enflammée et la joie malicieuse envers les prochains. Son système moral est strictement fondé sur la loi de la justice définie comme : « *honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere* ».

Ce qui précède nous permet de voir que l'attitude à l'égard des prochains se conçoit à partir de la loi de la justice : **répondre au mal par le mal et au bien par le bien**. Dans ce cas-ci, la justice serait **un minimum d'amour**, un rayon de l'amour qui augmentera jusqu'à devenir infini, en même temps que l'arrivée du Soleil de la justice. Aussi, pour la première fois au monde, Christ notre Seigneur énonça-t-Il la règle d'or sous une forme affirmative, en réalisant ainsi **le passage de la justice à l'amour** : « **Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux, car c'est la loi et les prophètes** » (Matthieu 7,12).

D'autre part, si les Stoïciens proposaient une générosité altruiste, il faut tenir compte de la motivation qu'ils accordaient au caractère humanitaire des faits d'amour envers leurs prochains. D'après eux, par le simple fait d'avoir une raison, l'homme a une dignité divine, que l'on ne peut pas traiter avec indifférence... Mais ce n'est pas l'homme en soi, maladroit, impotent, faible et infirme comme il est, qui mérite notre amour, mais **sa raison** seule. Il est vrai que les Antiques en parlaient et pratiquaient **la liberalitas** (la générosité). Mais il n'y avait que les parents, les amis, les invités, les concitoyens qui en bénéficiaient. Le but en était d'instaurer une sorte d'auréole au-dessus du nom ou de la maison du riche. **La générosité existait, mais non pas la pitié ou la charité issues du fond du cœur**.²

L'amour entre les hommes reçoit un sens supérieur dans **l'Ancien Testament**, où l'on lui ajoute aussi une motivation religieuse, comme une sorte de commandement de la part de Dieu, ce qui le fait devenir ainsi **une loi positive** : « **Tu aimeras ton prochain comme toi-même** » (Lévitique 19,18). Cet amour émerge de l'amour envers Dieu et équivaut à l'amour de soi. Cette forme d'amour dépasse de loin la justice valorifiée dans le monde ancien, étant tout à fait distincte de **acquitas** ou de **liberalitas**, concepts avec lesquels la culture antique pré-chrétienne s'autoglorifiait.

Mais le grand **novum** apporté par la nouvelle croyance réside dans l'hiatus avec les religions polythéistes. Si les dieux étaient capricieux, ayant des défauts et des péchés de dévergondage, de même que les mortels, mais n'ayant pourtant aucun contact avec ces derniers, car ils vivaient dans leur monde froid, isolés complètement des hommes, le christianisme peint Dieu comme étant le Père aimant des hommes : **philanthropos**. En élargissant ce précepte, Saint Justin le Martyr et le Philosophe considérera au II-ème siècle **la**

² Idem, *ibidem*

philanthropie et la sophosyne³ comme attributs essentiels de Dieu. Dans une telle situation et en tant que relation avec Dieu, **philia** sera animée par l'esprit de la perichorèse de la Trinité descendue par le Saint Esprit dans les âmes de tous ceux qui, en suivant l'exemple du bon samaritain, prouveront être les enfants du royaume de Dieu, à travers les actes de philanthropie que l'on n'avait jamais vus jusqu'alors et qui changeront entièrement la face du monde. Ainsi la philanthropie des chrétiens représente-t-elle l'accomplissement de ce qu'**aequitas et liberalitas**, tels des prophètes naturels, avaient préparé, i.e. le chemin de l'amour de Dieu dans le monde. Mais regardons de façon concrète les constatations d'un chercheur dans le domaine de l'histoire des religions à propos de ce novum que la religion chrétienne apporte dans le monde: « La solidarité chrétienne était unique, la communauté prenait sur soi la tâche d'entretenir les veuves, les orphelins, les vieillards et du rachat de ceux qui tombaient entre les mains des pirates. Au temps des épidémies ou des sièges entrepris contre leurs villes, les chrétiens étaient les seuls à soigner les blessés et à enterrer les morts. Pour tous les déracinés de l'Empire, pour les foules atteintes de solitude, pour les victimes de l'aliénation culturelle et sociale, l'Eglise constituait le seul espoir d'acquérir une identité, de trouver ou de retrouver un sens à l'existence. Puisque des barrières sociales, raciales ou intellectuelles n'existaient pas, quiconque pouvait devenir membre de cette société optimiste et paradoxale, où un citoyen influent, ancien dignitaire de l'Empire se prosternait devant un évêque, son ancien esclave peut-être. Il est très probable qu'aucune autre société historique n'a connu ni avant, ni après- un équivalent de cette égalité, de la charité et de l'amour fraternel que les communautés chrétiennes des premiers quatre siècles ont vécus ».⁴

IV. Philia comme amitié dans la conception antique et dans la spiritualité chrétienne

Si, au début, **philia** n'était qu'une simple relation interhumaine déterminée par la qualité et la capacité de l'âme humaine de s'ouvrir vers la communion et la communication afin de réaliser l'ordre et la solidarité humaine, elle acquerra, dès le monde antique déjà, un caractère de profondeur et d'intimité lorsqu'elle s'affirmera en tant qu'**amitié**.

Le caractère spécifique de l'amitié se définit par ce qu'elle est une manifestation libre de l'affection spirituelle qui établit l'intimité.

³ *Apologia* I, X, Migne, P. G. 5, 340.

⁴ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, traduit en roumain par Cezar Baltag, Bucarest, 1986, pp. 398-399.

Le mot roumain « **prietenie** », provenant du mot slavon « **priati** » = recevoir, montre que l'ami représente la personne qui est le mieux accueillie dans mon âme. L'accueil de l'ami dans son âme réunit deux sources de vie, sans pour autant qu'une des personnes devienne l'esclave de l'autre, mais afin que les forces de chacune s'accroissent. L'un sent, pense et parle d'une manière identique à l'autre, non parce que l'autre a parlé, pensé, désiré ou senti ainsi, mais parce que les deux sentent d'un même sentiment, désirent d'une même volonté, pensent d'une même raison et parlent d'une même voix. La vie de chacun s'écoule dans un centre unique, commun.⁵

L'amitié est le plus élevé et le plus noble sentiment humain orienté vers la communication et la communion sociale de l'homme. « **Sine amicitia vitam esse nullam** », disait Cicéron (A Laelius, XXVII, 86), pour vraiment louer l'amitié. Elle met en évidence le fait que « l'amour ne naît pas entre deux âmes qui sonnent de la même façon, mais qui sonnent **harmonieusement** » (Schiller), en voulant exprimer ainsi l'idée que, dans ce sentiment, les âmes ne s'assujettissent pas l'une l'autre, mais s'entrelacent sur un même niveau de sentiments et d'action. Aussi l'amitié suppose-t-elle non seulement **un accord des caractères, mais aussi leur cisèlement, leur modelage réciproque**. D'où les dictons : « Qui se ressemble s'assemble » ou « Dis-moi qui tu hantes, je te dirai qui tu es » ou bien « Les mauvaises amitiés gâchent les bonnes habitudes ». C'est pourquoi nous pouvons parler de **bonnes amitiés** ou de **mauvaises amitiés**...

1. L'amitié dans l'antiquité pré- chrétienne

Grâce à la fonction qu'elle tient dans les relations interhumaines, **philia** a joui d'une considération particulière dans le cadre de l'humanisme classique pré- chrétien. « **L'amitié est l'expression sociale de l'amour**. Aucune autre culture au monde- même des plus anciennes et avancées- n'a élevé ce sentiment au rang de vertu, comme l'a fait l'humanisme classique. L'amitié idéale signifie quasiment une auto- divination de l'homme. **C'est en aimant et en respectant autrui comme soi-même que l'on atteint ces cimes de la pureté où seul la divinité demeure** ».⁶ « **L'amitié- dit Cicéron- est l'accord si bienveillant (compatissant) et si tendre sur toutes les choses divines et humaines** » (De amicitia VI, 20). L'amitié ne doit pas, en conséquence, **exclure la divinité mais, bien au contraire, elle doit faire de son mieux pour y atteindre**. L'amitié de Prométhée envers les hommes a élevé ceux-ci jusqu'à lui. Les amitiés célèbres et moins célèbres de l'antiquité se voient

⁵ Pr. Dumitru Stăniloae, *Încrederea și prietenia între oameni și popoare, condiții pentru coexistența pașnică între state și porunci ale învățăturii creștine*, in « Biserica Ortodoxă Română », no. 5/1956, p.447.

⁶ Ion G. Coman, *Miracoloul clasic*, p.27-28.

baignées dans une poésie presque divine. Oreste et Pylade, Thésée et Pirithoos, Achille et Patrocle, Damone et Phintias, Socrate et ses élèves, Laelius et Scipion, Blossius et Gracchus jettent peut-être la lumière la plus glorieuse sur l'humanisme classique. Ils ont réalisé le type idéal de l'homme antique ; c'est par cette vertu de l'amour et de l'abnégation envers l'autre que ces amis se situent au-dessus de tous les hommes, de tous les temps ».⁷

La culture grecque distingue trois formes de l'amitié :

ἑταϊρική φιλία - c'était l'amitié de ceux qui entreprennent la même action.

πολιτική φιλία - représentait l'amitié politique, concernant l'union de pensée et d'action dans les affaires publiques.

ζῆτκή si νομική φιλία était liée à sa valeur éthique et aux relations amicales fondées sur des normes juridiques. Le monde du classicisme grec connaissait aussi la notion : τὰ ἑλικά qui indiquait les sentiments amicaux, c'est-à-dire les éléments constitutifs de l'amitié.

Puisque φιλεῖν peut signifier aussi « accueillir avec solennité »⁸, l'amitié représente **un véritable rituel de l'hospitalité** de l'âme humaine qui se manifeste différemment, suivant les situations. Ainsi les philosophes grecs distinguaient-ils dans la vie des hommes quatre types de philia : 1. **physike** était philia naturelle ou de parenté qui liait ceux qui partageaient le même sang ; 2. **xenike** était philia établie entre les hôtes et les invités (les étrangers), qui nous rappelle l'importance que l'hospitalité avait dans le monde antique ; 3. **hetairike** était philia dans la forme cultivée entre amis ; 4. **erotike** est l'amitié érotique, cultivée entre des personnes de même sexe ou de sexes différents. Une conséquence de ce fait est constituée par la fameuse maxime pythagorique : « tout est commun entre amis » qui normalement fait référence à tous les quatre types de philia.⁹

Par - dessus tout cela, philia avait aussi un sens **mythologique et cosmique**. En élevant au rang de dieux non seulement la nature, mais les sentiments humains également, les Grecs ont fait de Philia une déesse. Empedokles (V-ème siècle av. J.C.), dans son traité appelé **Sur la nature**, fait référence aux quatre éléments éternels : le feu, l'air, l'eau, la terre. Au début, ces éléments formaient une masse sphérique (sphairos) consolidée par **philia en tant que force d'attraction** entre eux et, par la suite, ils ont été dissolus par **leur rejet** réciproque : **neiktos**. Philia, comme attraction, désigne **l'amour** ; et neiktos, comme rejet, constitue **la haine**. Ces deux forces cosmiques opposées déterminent les transformations de l'univers, en agissant sur les quatre éléments de façon rythmique, successive et alternative. Pour avancer un peu plus dans cette direction cosmique, nous pouvons dire que l'amitié, sous forme d'attachement ou de rapprochement en vue d'un bon déroulement de

la vie, est inscrite dans la nature de toute chose. Premièrement, le cosmos entier porte en soi la force ou l'énergie du rapprochement des corps, de même que l'interdépendance des phénomènes afin de créer l'harmonie universelle. « Les lettrés- nous montre Platon- disent que le Ciel et la Terre, les dieux et les hommes vivent en union, amitié, harmonie, sagesse et justice. Aussi cet Univers s'appelle-t-il « **kosmos** », **c'est-à-dire amitié**, et non pas chaos, ni manque de modération » (Gorgias, 508 a).

C'est dans le monde végétal que l'on peut voir ce type de rapprochement et d'union, connu sous le nom de « **ymbiose** ». Les animaux ont, eux aussi, un certain instinct de rapprochement entre eux, non seulement durant la période de reproduction, mais tout le long de leur vie. Ceux qui vivent autour de la maison de l'homme font preuve d'un certain attachement de sorte que l'on peut dire, à propos du chien, par exemple, qu'il est « **semper fidelis** ».

Cependant, à la différence pourtant de cette forme générale et universelle de rapprochement et de co- habitation donnée par la nature même des phénomènes, des choses et des animaux, l'homme possède l'amitié sous une forme à part. Elle définit la manière de manifestation du plus profond et essentiel sentiment de l'âme humaine, **l'amour**. Plus exactement, **l'amitié représente l'amour même comme appel vers une autre âme jusqu'à la communion des âmes dans la même union de sentiment et d'action, de sorte que l'ami puisse devenir un « alter ego »**. C'est pourquoi Cicéron pouvait dire à juste raison à propos de l'amitié que c'est « **un accord bondé de bienveillance et d'amour sur toutes les choses divines et humaines et que, à part la sagesse, les dieux immortels n'ont rien donné de meilleur à l'homme** » (De amicitia, V, 20), de sorte qu' « il n'y a rien qui soit tellement à la mesure de notre nature, rien qui lui plaise autant, soit dans le bonheur, soit dans le malheur (que l'amitié) » (idem V, 17). Aussi les hommes l'ont-ils toujours cultivée dans leur âme, car elle fait surgir la force dans les esprits faibles et rend sensible la dureté des forts. Puisqu'elle affermit le caractère, l'amitié constitue une arme dans cette terrible lutte que la vie représente et aussi une impulsion à la rendre parfaite. Dans les relations interhumaines, elle chasse les dissensions et les discordes, tout en favorisant la constance du rayon débordant de lumière et de chaleur de l'harmonie qui mène à l'entraide et à la prospérité de la vie. En faisant ainsi référence à son amitié avec Saint Basile le Grand, Saint Grégoire de Nazianze avoue en toute sincérité : « Il nous semblait avoir la même âme qui met en marche deux corps... Chacun d'entre nous était dans l'autre et par l'autre »¹⁰.

En faisant référence surtout à **la valeur éthique** de la philia antique, nous allons voir dès le début déjà que les sages de l'Hellade l'estimaient étant de trois types : par intérêt, par plaisir et celle bâtie sur la vertu. Ce dernier type, c'était la véritable amitié durable car

⁷ Idem, *ibidem*.

⁸ Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, Bucarest, 1974, p.29.

⁹ Robert Flacelière, *Prietenia*, in E.c.g., p. 455.

¹⁰ *Necrologul în cinstea Sfântului Vasile cel Mare*, 20, Migne P.G. 36, 521.

l'amitié fondée sur l'intérêt disparaît une fois que la cause qui l'a engendrée n'existe plus, de sorte qu'une telle amitié puisse exister même entre les brigands... N'étant pas durable, elle ne peut avoir aucune finalité heureuse et peut à tout moment se transformer en inimitié... Aristote attire l'attention sur le fait qu'« il ne faut pas aimer une personne méchante, car elle peut inciter les autres aussi aux mêmes penchants pervers et l'on risque de devenir pareil à cette personne, dépourvu de valeur et digne de mépris ». L'amitié par plaisir n'est pas durable, elle non plus. « Les jeunes sont enclins à l'amitié, mais celle-ci ne naît souvent qu'en tant qu'effet du désir pour obtenir le plaisir. Voilà pourquoi ils tombent amoureux si vite et c'est tout aussi vite qu'ils cessent de s'aimer, changeant de goûts vingt fois par jour ». L'amitié par intérêt de même que celle par plaisir n'englobent pas l'amour orienté vers les qualités d'une personne à laquelle l'on peut se lier par des relations de sincérité et d'intimité, mais elles se forment en fonction de l'utilité ou du plaisir poursuivi. Dans de telles situations, « l'ami est cher non pas pour ses qualités personnelles, mais pour l'utilité ou le plaisir qu'une relation avec lui peut offrir » (E. N. VIII, 3). Aussi la véritable forme d'amitié est-elle fondée sur la vertu (« arete » = l'action de cultiver les valeurs morales). Mais ceux qui désirent devenir amis doivent d'abord s'assurer réciproquement des qualités qu'ils possèdent. Autrement dit, aucun d'eux ne peut avoir confiance en l'autre. Sans confiance, les cœurs ne peuvent pas s'ouvrir afin de devenir une communion affective qui mène à l'affirmation de *ἀρετή* dans la vie de ceux qui s'appellent amis. Cette confiance se gagne avec le temps, par un processus de vérification, de sélection et d'option. Si, par exemple, quelqu'un ouvre son cœur vers nous en nous couvrant d'éloges ou même de promesses dans le seul but de tirer un certain profit, nous allons apprécier que cette personne n'est pas sincère et ne sera pas fidèle en tant qu'ami. D'où l'on peut voir que même dans l'amitié la prudence et le discernement s'imposent, de même que la capacité de différencier et d'anticiper les caractères humains qui sont souvent changeants et dans la plupart du temps intéressés. Le discernement nous oblige à être toujours prévoyants et à avoir toujours la vision de la finalité (« respice finem ! »), pour ne pas être mis dans la situation de devoir supporter la douleur d'une blessure très lente à guérir, produite par la trahison d'un ami. C'est pourquoi l'on a inventé la trop vigilante et anxieuse formule : « Dieu, Protège-moi de mes amis car je suis capable de me protéger de mes ennemis !... » Et par cette vigilance réservée, la prudence nous maintiendra calculés, en nous disant toujours intérieurement : « Ne sois pas trop sincère en t'ouvrant trop à ton ami pour qu'il ne puisse pas te faire du mal si jamais il devient ton ennemi. Et l'inverse : ne te moque pas, ne médis pas, ne te venge pas contre ton ennemi et ne lui salis pas le nom pour que tu n'aies jamais honte devant lui si jamais tu te lies à lui et deviens son ami... ».

Mais le maintien de la vertu ayant comme fondement la sincérité et l'intimité de l'alter ego dans l'amitié doit être entretenu par la décence réciproque, défendant aux êtres humains de « vomir » leur impudence l'un devant l'autre.

D'autre part, Aristote, en se penchant plus profondément vers la saisie de la caractéristique de l'amitié, la structure en fonction du sentiment de **la largesse d'âme, de la bienveillance altruiste et généreuse**. « Si nous sommes riches- dit-il- nous avons besoin d'amis qui nous louent pour nos actes de charité. Notre amour propre souffre si personne ne nous voit au milieu de nos richesses et s'il n'y a personne qui nous complimente la générosité. Ensuite, les amis défendront les biens que nous possédons et si jamais nous nous trouvons dans le besoin ou dans l'ennui, l'amour des amis nous aidera. Les amis protègent les jeunes qui manquent d'expérience dans leur approche de la vie. Ce sont toujours les amis qui aident les vieux accablés par les dégâts de l'âge à tenir le coup dans la vie. Et si l'on doit s'engager dans de grands exploits, l'amour des amis renforce l'unité d'action »¹¹. A ce que l'on voit, l'amitié a, chez Aristote, un caractère intéressé et égoïste, fondé sur l'accord des sentiments et des aspirations. Il ne connaît pas l'amour désintéressé et sacrificiel qui descend du haut vers le bas afin de s'identifier avec et sauver ceux qui se trouvent dans le besoin, dans l'ennui ou dans la misère, « ne rien demandant en échange » pour soi-même. Et là où la préoccupation pour son propre moi « n'a pas été convertie dans l'irrésistible élan de dévotion au profit de la personne du prochain, là il ne s'agit pas de véritable amour. L'attention bienveillante que l'on montre à quelqu'un, ce n'est pas d'amour. Ce n'est pas l'amour qui doit être jugé en fonction de l'altruisme, de la bienveillance ou de la pitié, mais inversement, la pitié, la bienveillance et l'altruisme ont autant de valeur que l'amour qu'ils contiennent »¹².

¹¹ D. I. Belu, o.c.p., p.46-47.

¹² Idem, p.47-48.

2. L'amitié dans l'Écriture Sainte

a) Dans l'**Ancien Testament**, l'amitié a un caractère religieux et moral. Abraham et Moïse sont considérés les amis de Dieu (Exode 33,11 ; Jacob 2,23). Le Père divin les aimait comme des amis et leur communiquait ouvertement Sa volonté et Ses projets, en leur conférant en même temps la force de bien mener à bout la mission qui leur avait été confiée. Ceci prouve que les aspirations de l'âme n'atteignent la perfection que dans l'ambiance de communion. L'amitié approfondit jusqu'à la fusion cette aspiration de l'âme humaine, tandis que l'isolement et la solitude étouffent et tuent la vie spirituelle. En confirmant cette réalité, le psalmiste se plaint tristement de l'état de solitude accablante où il se trouve, abandonné par Dieu et éloigné « des amis et des voisins » (Psaume 87,19). « Car mon âme est rassasiée de maux, Et ma vie s'approche du séjour des morts. Je suis mis au rang de ceux qui descendent dans la fosse, Je suis comme un homme qui n'a plus de force... » (Psaume 88, 3-5). Aussi a-t-on pu souligner, et à juste raison, que la société et l'amitié apportent toujours la force à travers l'aide réciproque : « Deux valent mieux qu'un, parce qu'ils retirent un bon salaire de leur travail. Car, s'ils tombent, l'un relève son compagnon; mais malheur à celui qui est seul et qui tombe, sans avoir un second pour le relever! » (Ecclésiaste 4,9-10). Mais dans la vie il importe beaucoup avec qui l'on s'associe ou quel ami l'on choisit : « Il se coupe les pieds, il boit l'injustice, Celui qui donne des messages à un insensé » (Proverbes 26,6). « Ne tiens pas conseil avec un insensé, car il ne pourra pas garder ton secret » (la Sagesse de Jésus Syrah 8,17).

L'amitié est beaucoup louée et conseillée dans les livres de sagesse de l'Ancien Testament. Mais la véritable amitié **émerge de l'amour et s'appuie sur la fidélité** : « Aime ton ami et sois-lui fidèle ; et si tu dis aux autres ses secrets, tu ne seras plus son ami » (la Sagesse de Jésus Syrah 27,17) ; « L'ami fidèle est toit solide ; et celui qui le trouve, trouve un trésor. Rien ne ressemble à un ami fidèle et n'égale sa bonté. L'ami fidèle est la cure de la vie et ceux qui craignent Dieu la sauront » (la Sagesse de Jésus Syrah 6,14-16). La véritable amitié est **sincère et très digne** ; elle ne poursuit pas d'intérêts et de profits personnels qui avilissent les relations entre les hommes : « Un homme qui flatte son prochain Tend un filet sous ses pas » (Proverbes 29,5).

David et Jonathan offrent un exemple éloquent d'amitié, fondée sur l'amour sincère et sur la fidélité : « ...Car Jonathan l'aimait David comme à son propre âme... » (1 Rois 20,17).

b) Dans le **Nouveau Testament**, le Sauveur garde toutes ses caractéristiques essentielles de l'amitié, en établissant avec ceux qui Lui étaient proches de secrets liens spirituels. Lazare, par exemple, est appelé « notre ami » (Jean 11,11). Le divin Maître a

partagé un état d'intimité avec les Saints Apôtres, auxquels Il confie la mission bénie de continuer Son activité de rédemption : « Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître; mais je vous ai appelés amis, parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père. Ce n'est pas vous qui m'avez choisi; mais moi, je vous ai choisis, et je vous ai établis, afin que vous alliez, et que vous portiez du fruit... » (Jean 15,15-16).

A part cet aspect restreint de l'amitié, le Sauveur en découvre aussi un sens large. Il se décrit comme étant l'Ami qui se sacrifie pour tous les hommes : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (Jean 15,13)... C'est cette ouverture universelle et sacrificielle de l'amitié adressée non seulement aux justes, mais aussi aux pécheurs pour leur assurer la rédemption qui constitue la grande nouveauté des Évangiles. Nous avons vu qu'aux temps anciens l'amitié d'un homme digne avec un méchant était considérée comme « une contamination » des défauts et de la malhonnêteté de l'indigne, donc une baisse morale. Mais Jésus est l'ami des douaniers et des pécheurs, « Ce ne sont pas ceux qui se portent bien qui ont besoin de médecin, mais les malades » (Matthieu 9,12). L'amour qu'Il offre dans l'amitié est dépourvu de toute trace de péché et d'intérêt personnel et provient de Dieu, afin d'inclure dans son intimité les êtres humains les plus déchus, ceux qui se trouvent au plus bas de l'échelle humaine, afin de leur rendre une place dans la communion d'amour du Père divin et d'apporter la valeur du visage de Dieu dans leur âme souillée par le péché... Et c'est pour les sauver tous, sans exception que l'amitié de Jésus porte en soi le sceau du Sacrifice. Ces deux traits : **sacrificiel et universel régneront sur les âmes de tous les disciples de Dieu et sur celles des témoins de sa Résurrection**, dans la fraternité de Son Église, qui annulera les barrières entre les hommes et les rapprochera tous dans le cadre d'une action commune visant à faire demeurer l'empire de Dieu sur la terre : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme; car tous vous êtes un en Jésus Christ » (Galates 3,28 ; Colossiens 3,11). Ce caractère élargi de l'amitié, destiné à rapprocher les âmes dans l'union de la même communion de sainteté dans l'Église universelle (synodale) n'annule pas, mais implique l'amitié vue dans un sens étroit, celle entre deux personnes. Il y a un élargissement ou une extension du rapprochement et de l'intimité qui se crée entre deux âmes unies dans l'amitié.

3. Les caractéristiques de l'amitié chrétienne

En suivant la pensée des Pères de l'Église qui ont cultivé l'amitié aux plus hauts rangs, nous allons diviser les caractéristiques de l'amitié en deux catégories : générales et spéciales.

Caractéristiques générales

Elles concernent l'amitié chrétienne dans la communion de l'amour de Dieu.

1. L'amitié chrétienne représente la communion de l'esprit de l'interpénétration Trinitaire dans la création et dans les rapports interpersonnels.

Considérée par rapport à l'amour de Dieu, l'amitié détient dans la morale et la spiritualité chrétiennes un sens très profond. Selon la morale chrétienne, «Dieu est amour» (Jean IV,16). L'esprit de l'amour intertrinitaire est un esprit d'harmonie et d'union, qui vibre de manière absolue, éternelle et nécessaire dans l'unité de la Sainte Trinité, de sorte que, comme les Saints Pères l'ont dit, « toute chose est faite par le Père dans le Fils à travers le Saint Esprit ».

Et l'amour implique l'amitié en tant que manifestation de l'amour dans le cadre de l'harmonie trinitaire. Theodor le Prodrome, poète et théologien du XII-ème siècle montre d'une manière très expressive dans son poème dédié à l'amitié, intitulé «La transportation de l'amitié» que celle-ci appartient à la Sainte Trinité et donc au monde invisible. L'amitié personnifiée dit: «Je suis dès le début dans un état d'union pure avec Dieu, à l'intérieur de la Sainte Trinité. Je suis liée aux existences non- corporelles de deuxième rang, aux trois triades d'en haut, c'est-à-dire aux Chérubins, aux Séraphins et aux Trônes et aux autres armées immatérielles. J'en suis à l'intérieur et j'établis le lien entre elles et Dieu. Je forme une seule chaîne et j'unis dans un tout unique autant de foules infinies du ciel. Toute la création céleste est dans mon pouvoir et se trouve à ma garde»¹³.

Selon la conception chrétienne, l'amitié est un don de la Sainte Trinité et appartient à la créature d'un point de vue ontologique. Cela veut dire que « la nature des origines a planté dans le cœur de l'homme le sentiment de l'amitié »¹⁴, donc « rien n'est tellement compatible avec notre nature, rien ne peut lui plaire tellement, qu'on soit heureux ou malheureux » (que l'amitié)¹⁵. D'ici résulte donc que, selon la doctrine chrétienne, l'homme a le don de l'amitié par sa création même. Parce qu'il est créé « à l'image de Dieu » (la Genèse 1,26), l'homme est censé refléter par son être tous les dons de Dieu. C'est Lui qui a créé une compagne pour le premier homme pour qu'ils forment, en vivant ensemble, une union de l'être, qui soit fondée sur la loi de l'amour et de l'amitié.

Par la commission du péché il y a eu des troubles dans les relations entre les successeurs d'Adam. Le péché a causé une altération du visage de Dieu reflétée dans l'homme et l'homme a été « en contradiction avec lui-même et avec ses semblables ». Les

¹³ P. G. 133, 1323 B-1324 A., in Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Frumusețile prieteniei în concepția lumii vechi și la Sfinții părinți*, in « Glasul Bisericii », no. 9-10, p.509.

¹⁴ Saint Augustin, *De amicitia*, IV, P.L., 40, 835.

¹⁵ Cicéron, o.c.p., V, 17.

inimitiés, les guerres, les crimes sont apparus. L'amitié est restée un simple désidératum ou une étincelle de l'amour pur dans la vie des hommes. Elle a représenté la beauté de la vie et tous les gens honnêtes et sincères y ont aspiré.

2. L'amitié chrétienne se réalise en recevant l'esprit de la vie et de l'amour de Christ. Saint Augustin, dans un ouvrage consacré à l'amour, montre que « tout ce qui commence par Christ, c'est par Christ qu'avance et c'est par Lui que s'accomplit. L'ami qui se lie d'amitié dans l'esprit de Christ s'unit donc avec l'autre dans le cœur et dans l'âme; et ainsi, par les chants de l'amour qui montent graduellement vers l'amitié de Christ il s'unit avec Lui dans l'esprit »¹⁶.

3. Le caractère spirituel de l'amitié chrétienne est donné par la sainteté en tant qu'œuvre du Saint Esprit.

L'union d'amour, l'intimité de l'amitié, capable d'assurer la garantie de l'amitié chrétienne, s'établit par la grâce divine du Saint Esprit. Ceux qui ont expérimenté la vie du Saint Esprit par l'amitié avouent, tout comme Saint Jean Chrysostome que « la personne aimée est pour celui qui aime identique à soi-même. La caractéristique de l'amour est telle que celui qui aime et la personne aimée ne peuvent pas représenter deux personnes distinctes, mais un seul homme »¹⁷. « Celui qui a un ami, a un alter ego »¹⁸. Saint Grégoire de Nazianze constate, lui aussi, à propos de son amitié avec Saint Basile le Grand : « Il semblait que nous avions tous les deux une seule âme qui mettait en marche deux corps... Chacun de nous était dans l'autre et par l'autre »¹⁹.

Caractéristiques spéciales

Nous regardons les caractéristiques de l'amitié chrétienne comme manifestation de l'amour interpersonnel.

1. La caractéristique la plus importante de l'amitié chrétienne est l'amour **désintéressé et sacrificiel** dédié aux amis.

Saint Ambroise, en discutant le caractère sacrificiel de l'amitié, montre que souvent un ami doit être déterminé à se faire des ennemis et à être offensé, lorsqu'il s'agit de défendre et d'intervenir pour un ami attaqué injustement. Il ne faut pas être effrayé par une telle honte car c'est le droit qui dit « même si j'ai à subir des maux, je les subirai pour un ami ». Saint Maxime le Confesseur se prononce toujours dans le même sens : « L'ami fidèle considère les malheurs de son ami comme ses propres malheurs et les subit avec celui-ci, en souffrant jusqu'à la mort »²⁰.

¹⁶ *De amicitia*, Migne, P. L. 40, 835.

¹⁷ P. G. 61, 280, 62, 383.

¹⁸ P. G. 61, 289.

¹⁹ *Necrologul în cinstea Sfântului Vasile cel Mare*, 20, Migne, P. G., 36, p. 521.

²⁰ *Despre dragoste*, P. G. 90, 1027, trad. cit., Pr. D.Stăniloae, op. cit., p.447.

Les autres caractéristiques de l'amitié proviennent de ce caractère **sacrificiel**. Elles sont des fruits des manifestations de l'amour désintéressé qui doivent exister dans les amitiés chrétiennes.

2. **La sincérité.** « Christ même – observe Saint Ambroise – nous transforme d'esclaves en amis car Il dit Lui-même : “Vous êtes mes amis si vous faites ce que je vous commande” (Jean 15,14). Le Seigneur nous montre ainsi la voie qu'on doit suivre dans l'amitié : accomplir le désir de l'ami, déceler nos secrets et ce qu'on a dans nos cœurs... Il faut Lui montrer notre cœur, et Lui Il doit nous montrer le Sien. C'est pour cela qu'Il dit : “Je vous ai appelés amis parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père” (Jean 15,15). Celui qui se considère un véritable ami ne doit donc rien cacher ; il (doit) faire déborder son âme tout comme notre Seigneur, le Christ répand les sacrements de son Père divin »²¹.

La véritable **sincérité chasse la flatterie et l'hypocrisie qui existent parfois dans l'amitié**. L'ami sincère saura réprimander son ami si celui-ci s'écarte de la juste voie que l'amitié doit suivre. Tu réprimanderas donc l'ami qui a tort, tu ne quitteras point l'ami coupable... Saint Jean Chrysostome observe dans ce sens : « J'appelle mon ami non seulement celui qui me donne des louanges, mais aussi celui qui me réprimande pour corriger mes erreurs. Le dernier en spécial me semble être mon ami et m'aimer. Celui qui loue tous mes actes, sans faire la distinction entre les bons actes et les mauvais, n'est point mon véritable ami. Un tel homme n'est pas un ami mais un trompeur et un hypocrite. Celui qui me loue lorsque j'ai fait une bonne action et qui me réprimande lorsque j'ai péché est mon ami et il éprouve de l'amour et de la préoccupation à mon égard. L'ami me fait plaisir même s'il m'offense. “Les blessures d'un ami prouvent sa fidélité, dit la Bible, mais les baisers d'un ennemi sont trompeurs” (Proverbes 27,6) »²².

3. L'amour sacrificiel rend l'amitié **durable**. « L'amitié doit être durable, elle doit être constante dans l'amour. »²³ Saint Maxime le Confesseur se prononce aussi dans le même sens : « On ne peut changer en rien l'ami fidèle car il considère les malheurs de son ami comme ses propres malheurs et il prend le mal en patience avec celui-ci jusqu'à la mort... Les amis de Christ aiment tout le monde de tout leur cœur... ils gardent l'amour continu jusqu'à la fin... lorsque son ami va bien, il persévère à être bon et à l'aider spirituellement et lors du tourment il lui est le support le plus sincère et l'aide la plus tendre »²⁴.

²¹ *Op. cit.*, livre III, ch.22, trad.cit., p.161.

²² Saint Ambroise, *ibidem*.

²³ *Despre dragoste și prietenie*, traduction en roumain par Pr. D. Fecioru, Bucarest, 1945, p.10.

²⁴ *Filocalia*, t.II, traduction en roumain par Pr. Dd. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, pp. 115-116.

4. Le couronnement des caractéristiques de l'amitié est représenté, à côté de la sincérité et de la durabilité, par la **fidélité**. Par celle-ci, l'amitié reçoit l'auréole de la manifestation authentique. La fidélité donne la forme de l'amitié et c'est toujours elle qui consolide le lien d'amour. « L'ami fidèle ne peut être remplacé par rien et il n'y a pas de mesure pour sa bonté. L'ami fidèle est toit solide (Syrah 6,14-15) et ville forte (Proverbes 18, 12). L'ami fidèle est un trésor animé. L'ami fidèle est plus cher que l'or et que toutes les pierres précieuses... L'ami fidèle est un refuge pour se reposer. »²⁵.

La fidélité représente les limites de l'amitié chrétienne en indiquant les pôles entre lesquels celle-ci se réalise. D'un côté, l'ami fidèle se manifestera par l'amour et ne désirera que le bien de son ami. De l'autre côté, pour garder l'amitié, l'ami fidèle doit éviter l'humiliation de son ami. « La révélation du secret » confié par l'ami représente aussi un péché contre la fidélité de l'amitié, que l'ami fidèle doit éviter : « Celui qui découvre les secrets a perdu la foi et ne trouvera pas d'ami qui lui plaise. Aime et sois fidèle à ton ami et si tu révèles ses secrets tu ne seras plus son ami... Et tout comme si tu avais libéré un oiseau de ta main, tu auras quitté ton prochain et tu ne le chasseras plus... Puisque la blessure peut guérir et les dissensions peuvent trouver la paix ; mais celui qui a révélé les secrets d'autrui a perdu sa confiance » (Syrah 8, 16-22).

La trahison est le plus grand péché contre la fidélité de l'amitié. La trahison de l'ami reste une chose odieuse, condamnable et honteuse. La trahison des amis représente dans la morale chrétienne tant un péché contre son pareil qu'un péché contre la personne même du traître. C'est le mérite de Saint Ambroise d'avoir révélé cela d'une manière tellement expressive : « Si l'ennemi avait médité de moi, j'aurais subi cela ; et je me cacherais de celui qui me haïrait. L'ennemi peut être évité s'il veut tendre des pièges, mais l'ami ne peut pas être évité. On se protège contre celui auquel on n'a pas confié ses secrets, mais on ne peut pas se protéger contre celui auquel on les a confiés. Pour cette raison, le Seigneur, afin de montrer la gravité du péché de la trahison n'a pas dit “Toi, Mon fidèle, mon Apôtre”, mais “Toi, Mon ami, celui qui sens tout comme Moi”, c'est-à-dire en trahissant ton ami tu ne Me trahis pas mais tu te trahis toi-même »²⁶.

Puisque « dans l'amitié il n'y a rien de malhonnête, de fictif ou d'hypocrite, mais par contre, tout est sacré, sincère et vrai... »²⁷, l'amitié chrétienne se lie seulement entre les gens vertueux et elle a comme but la consolidation par la vertu. Cela soulève dans le cadre de la fidélité de l'amitié le problème des collisions des devoirs, en limitant ainsi l'extension. L'ami fidèle ne doit pas se montrer

²⁵ Saint Grégoire le Théologien, *cuvântarea II-a către Gregorie de Nisa*, P. G., 35, col. 8331. trad. cit. in Pr. Dr. D. Stăniloae, art. cit., p.446.

²⁶ *Op. cit.*, livre III, ch.22, 136, P. L. 14, 193-194.

²⁷ Saint Augustin, *De amicitia*, ch. 5, P. L., 40, 835.

indulgent envers son ami qui pêche devant Dieu. Saint Ambroise relève cela d'une manière particulièrement expressive : « Lorsque quelqu'un est appelé témoigner pour la cause de Dieu ou pour le bien de son pays, peut-il mettre l'amitié au-dessus des devoirs qu'il a devant Dieu ou au-dessus de l'amour qu'il doit à son pays et à ses concitoyens ?... et la réponse est *non*, car l'ami ne doit pas se montrer indulgent envers l'ami coupable... »²⁸

5. Une autre caractéristique de l'amitié chrétienne est l'**égalité** entre ceux qui s'appellent des amis. Ceux qui aiment d'un amour désintéressé, ceux qui sont sincères et fidèles à une amitié durable doivent être aussi égaux entre eux. Saint Ambroise remarque d'une manière particulièrement suggestive et éloquente que « l'amitié est celle qui enseigne l'égalité, parce que le supérieur doit se montrer égal à l'inférieur, tout comme l'inférieur doit se montrer égal au supérieur. Puisqu'il ne peut pas y avoir d'amitié entre ceux qui ont des habitudes différentes, il faut qu'une bienveillance réciproque joigne l'acte de l'amitié. Ni l'inférieur ne doit manquer d'autorité, si les circonstances l'exigent, ni le supérieur ne doit manquer d'obéissance. Ils doivent s'écouter d'égal à égal ; chacun doit donner des conseils en tant qu'ami. Il doit réprimander non à partir du désir de se vanter, mais à partir du sentiment sincère de l'amour. L'impulsion ne doit pas dégénérer en sévérité, la réprimande ne doit pas devenir désir d'humilier... »²⁹

Comme nous avons vu ci-dessus, l'amitié chrétienne a plusieurs caractéristiques qui se réduisent finalement à une seule : **l'amour désintéressé et sacrificiel entre les amis**. Celui qui aime son ami sera sincère, fidèle, en le considérant son égal et l'amitié sera très durable. Tout comme toutes les vertus forment une unité par l'amour, elles qui sont seulement des formes de manifestation de celui-ci, l'amitié qui se réalise par l'amour a plusieurs caractéristiques qui forment une union parfaite dans l'amour. Dans une amitié intéressée, qui manque d'amour, la sincérité se transformera en hypocrisie et la fidélité en insécurité ; l'égalité disparaîtra et l'amitié sera détruite au moment où l'ami ne saura plus constituer un instrument destiné à satisfaire un intérêt égoïste.

V. La salissure de l'amitié

Si le plus important commandement divin est d'aimer Dieu et son prochain comme on aime sa propre personne, l'amitié n'est pas un commandement, un devoir ou une obligation morale. Elle représente un acte de libre choix, d'option. C'est un acte intime, par lequel les personnes humaines atteignent le plus haut degré de la communion qui existe entre elles, en formant un « alter ego ». Une fois liée entre les hommes, l'amitié reçoit l'impératif moral de l'amour le plus

²⁸ *Op. cit.*, trad. cit., p. 159.

²⁹ *Ibidem*, p. 160.

intime, qui va jusqu'au sacrifice vu comme dévouement total, afin d'entamer une action commune dans la vie. Cela implique la sincérité et la fidélité entre les amis. C'est pour cela que trahir l'amitié est un grave acte d'immoralité, pareil au meurtre. Judas s'est fait stigmatiser le nom éternellement avec le qualificatif de son monstreux sacrilège et, une fois sa conscience réveillée, la réprimande lui a semblé tellement violente qu'elle lui a déséquilibré l'âme et il s'est suicidé.

Une autre salissure de l'amitié est l'intérêt égoïste et perfide. Il est vrai que l'intelligence de l'homme représente la capacité de chacun de s'orienter de manière pratique vers un but utile. Et pour que l'orientation soit plus efficace, la raison devient très souvent perfide, en suivant des buts égoïstes et mesquins. Pour les atteindre, beaucoup d'hommes s'engagent dans des amitiés intéressées dont ils en tirent profit. Ils oublient ensuite avec ingratitude les services obtenus et, si l'intérêt l'exige, ils se transforment, dans leur égoïsme tyrannique, même en ennemis. Il ne s'agit pas seulement ici du paradoxe de la conscience humaine, mais de l'indignité du caractère labile qui est le résultat d'une conscience pervertie qui refusent de s'orienter du point de vue socioculturel vers les valeurs morales.

Troisièmement, c'est toujours salissante l'amitié qui ne mène pas à la vertu, mais au péché. C'est l'amitié entre les méchants qui s'associent pour commettre des brigandages, des vols ou des meurtres. Ceux-ci peuvent devenir, en fonction des situations où ils se trouvent, lorsque les intérêts mesquins ne les unissent plus, les ennemis les plus obstinés. Les soi-disant « **amitiés adultères** » s'encadrent toujours dans cette zone du péché. Il s'agit premièrement des amitiés entre les jeunes qui ne représentent souvent que les sexes qui se cherchent. L'éros vainc souvent les sentiments purs et fait des victimes.

Il s'agit deuxièmement des **amitiés érotiques**. Ces amitiés en dehors du mariage ont comme but la satisfaction du plaisir ou la délivrance de la tension sexuelle tout au plus. Elles peuvent exister aussi en dehors du mariage sous la forme des couples d'amants. Il y a plusieurs raisons pour lesquelles de telles amitiés érotiques, dans le cadre desquelles l'instinct ne s'oriente pas vers la valeur, finissent le plus souvent tragiquement, ayant des conséquences désastreuses sur la famille et surtout sur les enfants qui sont les victimes innocentes des aventures inutiles.

Nous considérons que l'amitié est salie dans le plus haut degré dans les groupes d'homosexuels et de lesbiennes chrétiens. Malheureusement, cela existe ! Et ils sont soutenus par des arguments appartenant à la morale et à la spiritualité chrétienne. Et ce n'est pas quiconque qui les soutient. C'est **Adrian Thatcher**, le directeur du Centre de théologie et d'éducation chrétienne auprès du Collège Saint Marc et Saint Jean de Plymouth de la Grande Bretagne; dans son livre, **Liberating sex**, Londres, 1993, avec une bibliographie actualisée, l'auteur prétend offrir au nom de l'Eglise Anglicane une

perspective chrétienne sur la sexualité. Le chapitre X du livre est dédié à « **L'amitié dans les relations sexuelles** » (pp. 241-265). L'auteur apporte des arguments pour l'homosexualité entre partenaires chrétiens dans les chapitres antérieurs où ils montrent qu'à l'époque actuelle il faut aller au-delà de la conception patriarcale du péché qui a été propagée par le Saint Apôtre Paul, comme héritage de la tradition judaïque. **Il n'y a pas de péchés sexuels, parce que le péché est essentiellement un échec de vivre en amour.** La Sainte Trinité est l'essence de l'amour Trinitaire dans les relations de communion et de communication avec d'autres personnes. La grâce divine non- créée de la Sainte Trinité sanctifie aussi le corps, en l'orientant vers l'amour interpersonnel. « La sexualité nous transmet, à nous et aux autres, un message important. Elle nous montre que nous sommes incomplets et que nous sommes faits pour avoir des relations avec les autres. Nous sommes faits pour vivre en communion et non dans la solitude. Du point de vue théologique, la sexualité est un moyen ingénieux par lequel Dieu nous appelle à entrer en communion avec les autres. Notre sexualité est une preuve que nous sommes faits à la ressemblance de Dieu, nous sommes faits pour avoir des relations avec quelqu'un et la nature de Dieu est Relation. Le fonds de cette relation entre les personnes divines de la Sainte Trinité et, potentiellement, entre les personnes humaines, c'est l'amour » (p. 78). A partir de cette affirmation, A. Thatcher commence le chapitre sur l'amitié accompagnée de relations sexuelles, chapitre qui a à la base le rapport entre le célibat et le sexe qui montre que dans certains pays les célibataires représentent une moitié de la population adulte. Aux Etats- Unis, 53% des femmes sont célibataires ; 20% n'ont jamais été mariées ; 33% sont des femmes divorcées ou des veuves. Un rapport réalisé par l'Alliance Evangélique de la Grande Bretagne montre que 44% des hommes qui ont moins de 30 ans, paroissiens de l'Eglise Evangélique, sont des célibataires et la solitude et l'angoisse concernant la vie sexuelle sont des sentiments qu'ils éprouvent couramment. Il semble que le nombre de célibataires par rapport au total des paroissiens d'une congrégation varie entre 1/3 et 1/2. L'auteur analyse ensuite la possibilité qu'une expérience sexuelle, même dans des couples d'homosexuels et de lesbiennes, soit respectée et sacrée même sans être une union légitime pour toute la vie. On a pour point de départ les paroles de Jésus par lesquelles Il montre que c'est Lui le véritable ami qui par amour donne sa vie pour ses amis, sans faire aucune discrimination entre ceux-ci (Jean 15, 12-15). On comprend d'ici que Jésus proclame l'amitié entre les égaux. La relation maître – serviteur est exclue de la nouvelle vie que Jésus offre et inaugure. Les modèles domination – obéissance, inégalité – propriété qui ont toujours été des caractéristiques du mariage patriarcal, appartiennent au « monde » (Jean 15,18-20). Ils ne doivent pas faire partie des amis de Jésus, dit l'auteur. D'autre part, l'amitié entre Jésus et ses disciples a à la base la révélation personnelle intime. Ils sont les amis de Jésus

parce qu'ils ont réussi à Le connaître et à connaître Dieu le Père par Son intermédiaire. La dynamique de l'amitié entre les gens est basée sur une ouverture personnelle réciproque. Plus cette ouverture est grande, plus l'amitié est profonde... Les amis deviennent des amis parce qu'ils se découvrent l'un l'autre... Ensuite, puisque l'amitié est une relation de réciprocité, elle est vulnérable et les amis peuvent la compromettre ou l'annuler. Les mots : « Vous êtes mes amis si vous faites ce que je vous commande » vise toujours cette caractéristique de l'amitié. Le sens courant de la subordonnée directe conditionnelle « si... » peut nous conduire à la fausse conclusion que l'incapacité d'obéir au commandement de Christ mène à la perte de Son amitié. Mais l'amitié de Christ n'est conditionnée par rien. L'incapacité de respecter le simple commandement « Aimez-vous les uns les autres » (Jean 15,12 et 17) suppose inévitablement que l'amitié n'a pas résisté du moment qu'aimer l'autre est la pratique même de l'amitié. L'amitié entre les gens est l'un des moyens par lesquels Dieu se révèle pour nous en tant qu'**Amour** (pp. 241-244). « **Le christianisme – conclut A. Thatcher – exige que l'amour sexuel incarne l'amour qui est Dieu, en le représentant et en l'exprimant, en l'incarnant dans chaque communication sexuelle qui existe entre les partenaires.** C'est l'amour qui respecte la vulnérabilité et qui est lui-même une des expressions de la dernière » (p. 253).

Quelque ingénieux qu'essaie d'être le refus de la conception patriarcale de l'amour dans le cadre du mariage et son admission en dehors du mariage, tout comme dans les relations homosexuelles basées sur l'amour de la Sainte Trinité, nous ne pouvons pas être d'accord avec cette manière d'expliquer l'amitié chrétienne. Premièrement, A. Thatcher ne veut pas faire la distinction entre l'amour de type agapé de la Sainte Trinité et l'éros irrationnel et instinctif qui enflamme la tension sexuelle entre les partenaires hétérosexuels ou homosexuels. Deuxièmement, cette amitié instinctive, même si elle est impulsée par l'amour, ne peut pas être rapportée à l'amitié sotériologique que Jésus proclamait comme acte de dévouement sacrificiel montré aux Apôtres et, par eux, au monde entier. Autrement dit, l'amitié de Jésus n'est pas l'amour éprouvé dans la cadre du mariage ou en dehors de lui, mais elle offre un horizon distinct de ce cadre et qui lui est infiniment supérieur. C'est l'expression de l'amour de Dieu, d'agapé, qui apporte l'ordre dans la vie des hommes, car « Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix » (1 Corinthiens 14,33) et Il veille en permanence à ce que l'homme accomplisse la tâche de son existence éphémère, dans la perspective de l'éternelle communion avec Lui (1 Corinthiens 15,28). Par suite, même si A. Thatcher accepte et soutient à partir de raisons pastorales l'amitié des homosexuels « chrétiens », tout son plaidoyer et tout son effort se prouvent être en vain, car par-dessus tout, *philia* contient « fons et origo » l'amour spécifique à l'Evangile de Christ qui est « par excellentiam » autre chose que l'homosexualité.

Le caractère divin de l'amitié est sali lorsque « **Le Dictionnaire gay** » de Lionel Povert (publié à Paris en 1994 et traduit en roumain par Iulia Stoica et Felix Oprescu, Bucarest, 1998) attaque le christianisme en montrant que le Sauveur Lui-même a été la proie de ce vice scabreux... Justement Lui, le Fils de Dieu incarné, qui nous a apporté la grâce divine et la vérité, en nous libérant du péché et de la mort, pourrait-Il contredire d'une telle manière Sa mission et Sa doctrine ? Mais L. Povert ne s'est pas posé un tel problème. Il a écrit un « Dictionnaire gay » dans lequel il inclut des noms de gens célèbres pour créer ainsi la viabilité et le renom de la perversion sexuelle, qu'un de ces gens déclare « une chance et un destin brillant ». Et pour cela il n'épargne personne et il ne pense à aucune conséquence.

Voyons cependant si ses arguments sont viables :

En parlant de Jésus, L. Povert cite un historien, Morton Smith. Celui-ci aurait découvert un manuscrit ancien dans un monastère du désert de Judée qui l'a conduit à l'idée que Jésus était plutôt un magicien qu'un dirigeant religieux. Il continue à soutenir « ses hypothèses iconoclastes » en prétendant qu'« après avoir fait Lazare sortir d'un état semblable à la mort, Jésus aurait passé une nuit avec le dernier, dans une communion tant spirituelle que physique. Comme l'on peut soupçonner, ces affirmations ont été ignorées ou rejetées immédiatement par plusieurs autorités religieuses bien que, en tant que professeur d'histoire à l'Université de Columbia et auteur de livres comme **Clément d'Alexandrie** et **L'Evangile secret de Marc**, M. Smith présente tous les attributs du sérieux » (pp. 190-191). C'est ici que l'argumentation de Povert prend fin.

Dès le début, nous signalons le fait que les arguments de Povert ne sont point convaincants et que les affirmations de M. Smith « ne présentent pas les attributs du sérieux » non plus, parce que ni l'un, ni l'autre n'offrent des bien-fondés sûrs et clairs. Le simple que M. Smith est professeur d'histoire et qu'il a écrit sur **Clément d'Alexandrie** et sur **L'Evangile secret de Marc** ne nous convainc pas que ses affirmations sur Jésus soient valables. Ce sont deux questions distinctes, traitées de points de vue différents. L'une ne conditionne ni ne cause l'autre. Le fait d'avoir découvert dans un monastère un manuscrit où l'on montrait que Jésus aurait été plutôt un magicien qu'un dirigeant religieux n'implique en aucun cas l'idée qu'Il aurait été homosexuel aussi. Il n'y a aucune liaison entre être magicien et homosexuel. L'auteur continue en faisant grand cas des « hypothèses iconoclastes » de Smith pour déclarer l'existence d'une aventure homosexuelle entre Jésus et Lazare. On ne sait cependant de quelles « hypothèses iconoclastes » il s'agit. Quelle en est l'origine, qu'est-ce qu'elles communiquent, à partir de quoi on fait ces affirmations ? Si on utilise « les hypothèses iconoclastes » extrêmement obscures pour faire certaines affirmations, pourquoi n'ouvre-t-on pas l'Evangile pour s'informer davantage sur l'amitié de Jésus et de Lazare ? L'Evangile selon Jean décrit largement la

résurrection de Lazare. On dit « Or Jésus aimait Marthe, et sa sœur, et Lazare » (Jean 11,5). On emploie pour le verbe « aimer » ἠγάπα (qui provient de ἀγαπᾶν = aimer d'une manière généreuse et dévouée). On dit ensuite de Lazare qu'il était « notre ami » (Jean 11,11). Philia est l'équivalent d'« amitié » non pas dans le sens de « erast » car philia représente l'affection entre les personnes, dans le sens de compréhension, d'appréciation, de sympathie, de noblesse spirituelle. En plus, Lazare n'était pas seulement l'ami de Jésus, mais aussi « notre ami », c'est-à-dire l'ami des Apôtres aussi, car il offrait à tous une amitié hospitalière qui avait un tout autre sens que celle homosexuelle. Il faut penser aussi à quel point la résurrection de Lazare a ébloui les Apôtres tout comme le peuple entier et à la déception qu'aurait produit le fait de savoir que Jésus aurait été un dépravé sous une forme condamnée d'une manière tellement sévère par la loi et par la communauté judaïque. Si Jésus avait commis un péché tellement condamnable, l'entrée triomphale en Jérusalem du lendemain n'aurait pas eu lieu.

Dans la communauté hébraïque théocratique, l'homosexualité était punie par la mort (Lévitique 20,13). Et il n'y avait pas de circonstances atténuantes dans ce cas. Jésus était suivi de près par Ses ennemis. Il restait même loin du monde pour ne pas être trouvé... Dans des situations pareilles, un sens élémentaire de prudence et un réflexe de défense personnelle L'aurait déterminé à éviter d'« inaugurer » à ce moment-là une infraction considérée tellement grave et sanctionnée avec une sévérité extrême... Il était conscient de Son messianisme et Il ne pouvait pas accepter l'idée que le Messie pût commettre une impiété aussi grave à l'adresse de Dieu et à l'adresse des hommes. En plus, Il avait déjà prédit très clairement Ses passions auxquelles Il allait se soumettre avec toute Son innocence comme un qui « **a été vainement haï** ».

D'autre part, comme on l'a vu, l'amour de Jésus et de Lazare était rendu par le mot « agapan » et non par « eran ». « Eran » est le seul terme qui exprime l'amour irrationnel des sexes.

Povert connaît-il ou ne veut-il pas connaître cette signification élémentaire de l'amour de Jésus et de Lazare ?!...

Mais L. Povert blasphème d'une manière encore plus grave le Fils de Dieu, en affirmant que « d'autres chercheurs ont suggéré l'existence d'une relation homosexuelle avec l'Apôtre Jean ».

Une chose est sûre — dit L. Povert — la Bible présente quelques témoignages sur la relation spéciale qui existait entre les deux, surtout dans les passages de l'Evangile selon Jean (13,23) (p. 191). Il est visible que L. Povert fait des affirmations très ambiguës en disant : « d'autres chercheurs ont suggéré ». Il ne mentionne pas le nom de ces chercheurs. Quelle base adopte-t-il pour son investigation pour pouvoir formuler de telles conclusions ? D'autre part, l'auteur s'appuie sur le témoignage même des Ecritures et il se rapporte au texte de Jean 13,23 qui dit : « Un des disciples, celui que Jésus aimait, était couché sur le sein de Jésus ». L. Povert devrait avoir au

moins des connaissances élémentaires d'archéologie biblique, s'il ose commenter la Bible. Le texte auquel il renvoie est inclus dans l'épisode de la Cène. On sait très bien, sans aucun doute, qu'à la suite de leur captivité au Babylone, les Juifs avaient adopté les coutumes persanes concernant la manière de s'asseoir à table, c'est-à-dire allongés sur des divans. Quand ils mangeaient ils s'appuyaient sur le coude gauche et ils tendaient la main droite vers la table pour en prendre les plats. Lorsque quelqu'un parlait avec celui qui se trouvait derrière lui, il tournait son visage et alors il semblait qu'il appuyait sa tête contre la poitrine de l'autre³⁰. Si L. Povert, à cause de sa myopie désaxée y voit une scène d'amour, il doit absolument changer les lentilles de ses lunettes. Mais au-dessus de tout, un devoir élémentaire concernant le bon sens et l'honnêteté impose la documentation avant de faire une affirmation qu'on veut crédible et surtout lorsqu'on assume la responsabilité de calomnier quelqu'un... et il ne s'agit pas de n'importe qui, mais du Fils de Dieu, le Sauveur du monde. Est-ce que L. Povert veut porter atteinte à l'essence du christianisme ou est-ce qu'il veut seulement paraître intéressant et faire vendre son livre « en généralisant ce défaut de la nature humaine qui est l'homosexualité ?... ».

Le deuxième personnage que L. Povert attaque ou qui, prétend-il, est l'auteur de la scabreuse infamie, est l'une des personnalités les plus importantes de l'Eglise chrétienne, **Saint Augustin**. Voici ce qu'il affirme sur celui-ci : « Grâce à l'un des livres les plus fameux qu'il a écrits, "**Les Confessions**", on sait que dans sa jeunesse il avait été attaché à un jeune homme dont il plaint la mort. Il compare leur amitié à celle d'Oreste et de Pilade ou bien à celle des poètes Horace et Virgile non avant d'avoir demandé à Dieu de le purifier "de la conception de telles amitiés", même s'il regrette de continuer à vivre après la mort de son ami : "un personnage de l'Antiquité avait raison lorsqu'il appelait son ami la moitié de son âme : car je sentais que celle de mon ami et la mienne ont été une seule âme qui faisait vivre deux corps. J'avais ainsi horreur de la vie parce que je ne voulais pas être à moitié. J'avais peur de mourir, probablement à partir de la même raison, de crainte que celui que j'avais tant aimé ne meure lui aussi." A côté de cette amitié, tant amoureuse que spirituelle et érotique avec son ami d'enfance, Augustin a eu de nombreuses aventures avec des femmes, avant de se consacrer au célibat » (p. 47).

En lisant le texte auquel se rapporte L. Povert, pris des **Confessions**³¹ d'Augustin, Livre IV, ch. IV, on observe qu'on ne mentionne pas les noms d'Oreste et de Pilade ou l'amitié des poètes

³⁰ Dr. Vasile Gheorghiu, *Sfânta Evanghelie după Matei cu comentariu*, Cernăuți, 1925, p. 721.

³¹ Migne P. L. 32, col. 696-697.

Horace et Virgile, bien qu'on ne puisse pas dire de ceux-ci non plus qu'ils ont été *gay*. En fait, les noms d'Horace ou de Virgile ne sont mentionnés ni même dans le **Dictionnaire** dont il est question. En analysant attentivement le texte, [on observe que] Augustin se confesse avec la sincérité et le pouvoir que lui seul a et d'une manière qui lui est spécifique. Il parle ainsi de l'amitié avec le jeune homme « du même âge » qui était due à la « communion des études ». « Nous avons grandi ensemble, nous avons fait l'école et avons joué ensemble... Notre amitié était en plus très douce et durable à cause de l'ardeur que nous dédions aux mêmes études. » Mais cette amitié, même si elle avait un bien-fondé supérieur, n'était pas « la véritable amitié, parce que celle-ci n'est sincère que lorsque Toi (Christ) lie d'amitié ceux qui sont attachés à Toi par l'amour "répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a été donné" (Romains 5,5) ». Augustin plaint ensuite l'influence négative qu'il a eue sur son ami « car je l'avais éloigné de la véritable foi et je l'avais attiré vers des histoires superstitieuses et dangereuses à cause desquelles ma mère même me plaignait. Cet homme-là errait déjà, ayant ma personne dans son âme, tout comme mon âme ne pouvait pas exister sans lui ». Jusqu'à la fin du chapitre, Augustin exprime la tristesse qui a envahi son âme à la suite de la mort de son ami. Il décrit cette mort, de nouveau, pathétiquement, avec une sincérité qui transforme ses introspections dans un véritable art. On observe clairement qu'Augustin voyait dans l'amitié, tout comme Cicéron, « une âme qui faisait vivre deux corps ». Un merveilleux exemple est donné par l'amitié de Saint Grégoire de Nazianze et Saint Basile le Grand (que nous avons déjà mentionnée) dont personne n'a dit et personne n'aurait pensé qu'ils auraient pu être *gay*. S'il y avait eu une relation physique entre lui et son ami, Augustin ne l'aurait pas cachée, sa confession étant faite avec une sincérité totale. Il n'a d'ailleurs jamais rien dissimulé des liaisons qui étaient en effet d'amour, mais qu'il avait eues avec des femmes, avant d'avoir connu l'amour de Dieu et le sens de la véritable amitié chez Christ, amitié à laquelle il consacre un livre intitulé « De amicitia ».

En analysant ces fausses interprétations des textes, nous nous posons une question naturelle : est-ce qu'en effet l'auteur du « Dictionnaire gay » (qui doit faire le tour du monde) ne peut pas faire la distinction entre l'amour comme élément possessif et l'amour désintéressé et généreux qui unit les gens par le plus noble sentiment de l'amitié ? Il y a plus de deux millénaires et demi, les bouddhistes faisaient la distinction nette et précise entre Raga et Metta et au Moyen Age « amor concupiscentiae » était autre chose qu'« amor benevolentiae » ou qu'« amor benefiscentiae », ou il y avait beaucoup d'autres distinctions dont le sens était similaire : « amor sensitivus » et « amor intellectivus ». Si L. Povert ne veut pas se documenter, il ne peut pas normalement diffamer les grandes personnalités douées de qualités supérieures et de sentiments nobles, seulement pour montrer au monde que l'homosexualité entre, elle

aussi, dans la « sphère brillante » de l'être humain et que, par la suite, elle est non seulement légitime mais même à désirer...

Dans le « Dictionnaire gay » dont il est question, apparaît enfin le nom de Saint Thomas d'Aquin « le plus important représentant de la pensée médiévale, connue sous le nom de scolastique » (pp. 304-305). L'auteur ne présente pas Saint Thomas d'Aquin comme *gay*, mais il se rapporte seulement à quelques affirmations d'où ressort l'idée que le péché peut devenir une seconde nature. Déclarer Thomas comme *gay* aurait été le comble de l'incompétence et du manque de scrupules puisque « le père de la scolastique » considère sans aucun doute (« noir sur blanc ») que la sodomie est l'un des péchés mortels, à côté du meurtre.

En conclusion, l'auteur du « Dictionnaire gay » se propose de mettre en évidence et de faire sensation par des personnages fameux, pour les « salir » de la boue « brillante » de son infamie, sans avoir aucun support documentaire, mais en interprétant certains textes qu'il invoque, de manière anarchique et tendancieuse, à la façon des plus incompetents sectaires

LE SAINT CHRÊME DANS L'EGLISE ORTHODOXE

par Nicolae Morar et Petru Bona

Le Sacrement du Saint Chrême est l'acte visible de la communion avec les dons du Saint - Esprit, par lequel on commence l'évolution spirituelle du chrétien.

1. Le Sacrement du Saint Chrême dans l'Eglise apostolique et post - apostolique

À l'origine le Sacrement du Saint Crême était une pratique judaïque mentionnée dans l'Ancien Testament, par laquelle les dons spirituels étaient transmis à une personne et on confirmait publiquement le fait qu'ils détenaient un rôle important dans la vie du peuple élu. Le rituel résidait dans l'acte de l'onction avec de l'huile sacré de la personne qui devrait être consacrée.

Comme suite à la coutume de l'Ancien Testament et aux recommandations du Sauveur Jésus - Christ, **l'oint du Seigneur**, les saints Apôtres ont administré le sacrement de l'Onction comme moyen de transmission des dons spirituels dans l'Eglise, par deux modalités: par l'acte de poser les mains et par l'onction avec de l'huile sacré. Les deux pratiques sont mentionnées dans le Nouveau Testament. Les Apôtres Pierre et Jean évoquent le fait qu'ils ont posé leurs mains sur les croyants de Samaria, baptisés par le diacre Philippe pour recevoir le Saint - Esprit (*Les Actes des Apôtres 8, 14 - 19*), et l'onction appliquée aux baptisés, en vue de leur transmettre les dons du Saint - Esprit - l'Apôtre Paul nomme ceux qui ont adhéré à la doctrine évangélique *oints* (*II Corinthiens 1, 21 - 22*).

Vu la croissance du nombre des croyants, les Apôtres ont confié l'accomplissement du Sacrement de l'Onction aux dirigeants des Eglises locales, c'est à dire aux évêques. Ceux - ci avaient le droit de sanctifier l'huile pour l'onction et d'administrer le Sacrement à ceux qui étaient baptisés¹. Comme suite au grand nombre des communautés chrétiennes, le droit d'administrer le Sacrement de l'Onction a été confié par les évêques aux prêtres. Mais la sanctification de l'huile a demeuré un don réservé aux évêques.

À l'époque du christianisme primaire (les siècles II - IV), le Sacrement de l'Onction a été envisagé comme un rituel sacré, par lequel on transmet le Saint - Esprit, aussi qu'un moyen de communion du chrétien avec le Corps mystérieux du Seigneur. Il était administré par l'invocation d'une formule mystique, assumée des écritures du Saint Apôtre Paul: "Le sceau du don de Saint - Esprit" (*I Corinthiens 1, 21 - 22*).

¹ I. N. Floca, *Canoanele din Biserica Ortodoxă Română. Note și comentarii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 230.

La présence du mystère dans la Tradition de l'Église est confirmée par les documents du II^e - ème Synode Oecuménique, où on mentionne la formule et son importance pour le progrès spirituel du chrétien². Peu à peu, la fonction sacrée du Saint Chrême a été élargie, par la sanctification du bâtiment ecclésiastique et des objets de culte. A la base de cette attitude se trouvait le fait que le Saint Chrême a été perçu comme une matière portant la sacralité.

Depuis 449, l'année du Synode de Cartagina, on a naturalisé la pratique de la sanctification de l'huile par les évêques des Églises autocéphales ou autonomes, fait réglementé par le canon 6 du Synode cartagien³. En même temps, on y a discuté le droit des prêtres de sanctifier l'huile. L'évêque Fortunat s'est prononcé contre une telle pratique, attitude explicable par le fait que les prêtres detiennent, dans l'Église, par la succession apostolique, une fonction limitée, dépendante de l'autorité de l'évêque⁴.

Quelques siècles après, le Saint Chrême a été sanctifié par l'évêque de chaque Église locale⁵, ou il a été transmis d'une Église à l'autre, conformément au canon et à la coutume établis à l'époque du christianisme primaire. Cette pratique était conforme à la doctrine de l'Église, la préparation et la sanctification du Saint Chrême était considérées, dès le début, un don et un témoignage évidents de l'autocéphalie des communautés ecclésiastiques dirigées par un évêque - aspect mentionné dans le canon apostolique⁶.

En territoire, la pratique de la sanctification de l'huile a été différente, mais elle a fini par se fixer sous la forme des rituels liturgiques et des prescriptions canoniques qui sont en vigueur même de nos jours. Le cérémonial se passait le Jeudi saint par celui qui détenait le pouvoir sacerdotal dans le plus haut degré dans une Église autonome et autocéphale qui était assisté soit par le synode de tous les évêques de l'Église, soit par un synode restreint des évêques de la même Église⁷.

Une longue période de temps, le droit de préparer et de sanctifier le Saint Chrême dans le monde orthodoxe a été gardé par le patriarche de Constantinople. Le Patriarcat de Constantinople l'a distribué aux autres Églises Orthodoxes, y compris aux Patriarcats

² *Ibidem*, p. 67.

³ *Ibidem*, p. 230.

⁴ N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, I^{er} partie, traduction par Nicolae Popovici și Uroș Kovincici, Arad, 1934, p. 154.

⁵ Evêque Macaire, *Théologie Dogmatique Orthodoxe*, tome 1, Paris, 1860, p. 429. Par exemple, dans l'Église Syrienne Monophysite, le Saint - Chrême a été sanctifié par les évêques, le Jeudi saint, jusqu'au XIII^e - ème siècle; dès lors la sanctification a été réservée au patriarche.

⁶ N. Dura, *Legislația canonică a Sinodului II ecumenic și importanța ei pentru organizarea și disciplina Bisericii*, dans *Glasul Bisericii*, 1981, no. 6 - 8, p. 646.

⁷ I. Floca, *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 124

apostoliques d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Ce droit consolidait, de cette manière, l'idée de l'unité de l'orthodoxie universelle.

Conformément aux vieilles normes, par les décisions du canon 3 du II^eme Synode Oecuménique de 381, le Patriarcat de Constantinople occupait la place d'honneur, et non pas de juridiction, dans le cadre de l'Église Orthodoxe⁸. En plus, au point de vue historique, la dénomination de *patriarche oecuménique* a été donnée par l'empereur Justinien le Grand (527 - 565) le mois d'avril 533, à Epiphane, en tant que premier prélat de l'Église impériale⁹ et au synode local, réuni en 588, par la voix de Jean le Jeûnant (582 - 595), lorsqu'on a précisé le rapport d'oecuménisme entre tous les patriarches de l'Église chrétienne.

2. Le Sacrement du Saint Chrême dans l'Église Orthodoxe après le Schisme

Comme suite au Schisme de 1054, les prérogatives de maître unique de l'Église Catholique, assumées par le patriarche de Rome, a marqué sensiblement les patriarches de Constantinople. Bien qu'un geste réflexe, cette mentalité va influencer les relations entre les Églises de l'Est. En voici quelques situations concrètes.

L'apparition de l'hésychasme a donné naissance à des polémiques très puissantes. L'une d'entre elles a eu comme promoteurs le patriarche de Constantinople, Jean Calecas et Ignatius, le patriarche d'Antioche, le dernier étant imposé au trône episcopal, comme suite à un synode réuni à Constantinople, en 1345¹⁰. Un autre cas d'inflexibilité est la position du patriarche oecuménique Calist le I^{er} (1350 - 1353; 1354 - 1364), qui a anathémisé, en 1353 l'Église serbe pour le fait d'avoir refusé les services des évêques grecs des territoires assujettis par le tsar Étienne Dusan. La réconciliation entre les deux Églises Orthodoxes a été réalisée seulement en 1375, pendant le patriarche oecuménique Philoté Kokkinos (1353 - 1354; 1363 - 1376)¹¹. Enfin, un dernier exemple est la situation de Moldavie où, la tentative du patriarche oecuménique Antoine (1389 - 1390; 1391 - 1397) d'imposer des prélats grecs (Théodosse et Jérémie) n'a pas été agréée, c'est pourquoi seulement à la fin de longs pourparlers, le patriarche Matthieu (1397 - 1410) de Constantinople a

⁸ V. Pari, *La grande Chiesa bizantina. L'ambito ecclesiale dell'Ortodossia*, Brescia, 1981, p. 436.

⁹ I. Rămureanu, M. Șesan, T. Bodogae, *Istoria bisericească universală*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 438.

¹⁰ *Ibidem*, p. 79.

¹¹ I. Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 271.

réussi de comprendre le désir des Moldaves et il a signé le document d'avènement au trône de Joseph Musat (1401 - 1408)¹².

Après la chute de Constantinople aux Turcs, le 29 mai 1453, Mohamède le II^{ème}, pour des raisons stratégiques de pacification des peuples balcaniques, a élargi l'autorité des patriarches oecuméniques sur les ethnies chrétiennes péninsulaires, en fondant de cette manière une grande *société chrétienne*¹³. Même si dans l'histoire politique de l'Est chrétien n'était connu que l'Empire potentiellement universel, qui exprimait l'unité dans la diversité du peuple de Dieu, notamment le *polytheume de ceux baptisés*¹⁴, les siècles d'assujétissement ottomane ont reveillé l'intérêt pour l'indépendance, phénomène qui va beaucoup influencer la vie des chrétiens de ces deux régions géographiques, en augmentant le désir d'autonomie de leurs propres Églises.

En revenant au sujet du Saint Chrême, le privilège du Patriarcat Oecuménique de le sanctifier s'est maintenu jusqu'à la deuxième partie du XVI^{ème} siècle, lorsque les premiers prélats des autres Églises apostoliques ont contesté au Patriarcat de Constantinople ce fait, en considérant que la sanctification du Saint Chrême n'était pas un problème dogmatique mais de discipline et de pratique ecclésiastique. Ainsi, les patriarches des Églises apostoliques et les prélats des synodes ont sanctifié eux-même le Saint Chrême. Par exemple, le patriarche d'Alexandrie, Méléthe Pigas (1590 - 1601), dans une lettre adressée au patriarche oecuménique Matthieu le II^{ème} (1595, 1598 - 1602, 1603), lui rappelle le Saint Chrême qu'il avait sanctifié à Alexandrie¹⁵. De la même manière ont agi les patriarches d'Antioche.

À Jérusalem, le Saint Chrême a été sanctifié en 1670 par l'ex-patriarche Nectarie (1661 - 1669) et il faut aussi rappeler le fait qu'en 1643, le Saint Chrême n'a pas été sanctifié à Jérusalem mais à Iassy par Théophane le III^{ème} (1608 - 1644)¹⁶. Les patriarches de l'Église Orthodoxe Russe, en suivant l'exemple des patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, ont sanctifié eux aussi le Saint Chrême à Moscou et à Kiév, dans la deuxième partie du XVII^{ème} siècle, habituellement le Jeudi saint, pendant la Liturgie du Saint Basile le Grand¹⁷.

¹² *Ibidem*, p. 275.

¹³ V. Papacostea, *Balcania*, dans *Secolul 20*, no. 7-8-9, 1997, p. 14.

¹⁴ O. Clément, *Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I. Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate*, traduction par Mihai Maci, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 118

¹⁵ I. V. Dură, *Op. cit.*, p. 419.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Les historiens affirment que l'Église Orthodoxe Russe aurait sanctifié elle-même le Saint-Chrême, ayant le consentement du Patriarcat Oecuménique déjà du XIV^{ème} siècle.

3. La sanctification du Saint Chrême dans l'Église Orthodoxe Roumaine

En ce qui concerne l'Église Orthodoxe Roumaine, même si aucun canon de quelque synode oecuménique ou local n'ait pas accordé au Patriarcat Oecuménique le droit exclusif de sanctifier le Saint Chrême, elle a été obligée à l'en procurer uniquement de celle-ci. Les demandes adressées par les Roumains au Patriarcat Oecuménique de sanctifier eux mêmes le Saint Chrême ont resté, jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle sans aucun résultat. La sanctification et la réception du Saint Chrême par l'Église Orthodoxe Roumaine signifiait aussi une source économique importante pour le Patriarcat Oecuménique; notamment, les prêtres des diocèses et les archiprêtres ramassaient de l'argent, par une collecte spéciale pour le Saint Chrême¹⁸.

Le Saint Chrême a été apporté dans l'Église Orthodoxe Roumaine non seulement de Constantinople mais aussi d'autres Patriarcats orthodoxes. Ainsi, le patriarche d'Alexandrie, Méléthe Pigas a envoyé au voïvode Jérémie Movila le Saint et Auguste Chrême, sanctifié par lui à Alexandrie¹⁹. Autrefois, le Saint Chrême a été apporté en Moldavie et aux Pays Roumains de Russie, du Patriarcat serbe d'Ipek et du Patriarcat de Carlovitz.

Entre le XVI^{ème} et le XIX^{ème} siècles, on a signalé des cas où le Saint Chrême a été sanctifié dans le territoire roumain, par le patriarche oecuménique même. De la sorte, au XVI^{ème} siècle, le patriarche Pachomie (1503 - 1505, 1506 - 1514), à l'occasion de son arrivée en Hongrovlachie pour collecter des charités, accompagné par quelques ecclésiastiques monastiques et laïques, a sanctifié le Saint Chrême à Targoviste, en 1513²⁰. Un autre patriarche, Dossithé, avait sanctifié le Saint Chrême dans l'Église Orthodoxe, à Jérusalem, en 1670 pour la première fois et en 1702 pour la deuxième fois.

Le Patriarcat Oecuménique ne pouvait pas être content de la sanctification du Saint Chrême dans les Pays Roumains par les patriarches des autres Patriarcats Orthodoxes. Cependant, il n'a pas manifesté toujours son opposition (voir la sanctification du Saint Chrême à Iassy, en 1643 par le patriarche Théophane le III^{ème} de Jérusalem). Le patriarche oecuménique Parthénie le I^{er} n'a manifesté aucune opposition, cette attitude étant déterminée par le fait que le

¹⁸ I. Rămureanu, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de la Constantinopol și cu celelalte Biserici Ortodoxe. B. de la 1000 până la recunoașterea autocefăliei Bisericii noastre*, dans *Biserica Ortodoxă Română*, 1959, nr. 7 - 10, p. 970.

¹⁹ I. V. Dură, *Op. cit.*, p. 425.

²⁰ A. Elian, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de la Constantinopol și cu celelalte Biserici Ortodoxe. De la întemeiere până la 1800, în Biserica Ortodoxă Română*, 1959, nr. 7 - 10, p. 912.

voïvode Vasile Lupu avait retourné toutes les dettes au Patriarcat Oecuménique²¹.

Après l'unification des Principautés et l'obtention de l'indépendance vis-à-vis de l'Empire Ottoman, l'Eglise Orthodoxe Roumaine ne pouvait plus tolérer la situation existante, notamment de procurer le Saint Chrême de Constantinople. Par conséquent, dans une lettre de 1836, adressée au métropolite Veniamin Costache de Moldavie, on rappelait que, par us et coutumes, seulement le patriarche de Constantinople avait le droit de sanctifier le Saint Chrême. L'argument principal était les canons de Balsamon, du XII^{ème} siècle²². Néanmoins, le 25 mars 1882, le Jeudi saint, dans le cadre de la sainte Liturgie de Basile le Grand, les prélats du Saint Synode de l'Eglise Orthodoxe Roumaine, dirigés par le métropolite Calinic Miclesco, ont sanctifié eux-mêmes le Saint Chrême dans la cathédrale métropolitaine de Bucharest. Le Patriarcat Oecuménique, de peur qu'il ne perde pas une source sûre de revenus et, qu'il ne diminue pas son influence, a condamné fermement la sanctification du Saint Chrême par les prélats de l'Eglise Orthodoxe Roumaine, en 1882.

Le 10 juillet 1882, dans quelques tomes de reconnaissance de l'autocéphalie de certaines Eglises Orthodoxes, le Patriarcat Oecuménique s'est réservé à son compte le droit de sanctifier le Saint Chrême - c'est le cas de l'Eglise de Grèce (1850) et de l'Eglise Serbe (1879). En ce qui concerne l'Eglise Orthodoxe Roumaine, dans le document de reconnaissance de l'autocéphalie de 1885, cette réserve n'apparaît pas. Par contre, on y spécifiait clairement le droit du Synode de l'Eglise Orthodoxe Roumaine de sanctifier le Saint Chrême²³. De cette manière, l'Eglise Orthodoxe Roumaine, par ses prélats, sanctifiait elle-même le Saint Chrême pour ses besoins, comme les autres Eglises soeurs - jusqu'à la reconstitution du Patriarcat bulgare (1921) et sa reconnaissance par le Patriarcat de Constantinople, notre Eglise a sanctifié le Grand Chrême pour l'Eglise Bulgare aussi²⁴.

En conclusion, chaque Eglise autocéphale a le droit de sanctifier le Saint Chrême, étant donné le fait que, sur le fondement de l'autocéphalie, le Synode des évêques, dirigés par le patriarche, a l'autorité charismatique nécessaire pour un tel acte. L'opinion qu'une nouvelle formule de sanctifier le Saint Chrême dans une seule place peut être discutée mais non pas comme un privilège accordé à une certaine Eglise.

La sanctification du Saint Chrême peut être réalisée à Constantinople, Jérusalem, Moscou ou Bucharest par tous les prélats

²¹ *Idem*, *Știri despre Țările Române...*, p. 124 - 125.

²² Voir, la lettre du patriarche Joachim III du 10 juillet 1882, dans *Biserica Ortodoxă Română*, 1882, nr. 12, p. 736 - 737.

²³ L. Stan, *Despre autocefalie*, dans *Ortodoxia* 3-4/1956, p. 391 - 394.

²⁴ N. Șerbănescu, *Optzeci de ani de la dobândirea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române*, dans *Biserica Ortodoxă Română* 3-4/1965, p. 261 - 273.

des Eglises Orthodoxes autocéphales et autonomes ou par leurs délégués dirigés par le patriarche oecuménique ou tout autre patriarche d'une Eglise autonome. Mais cette situation est une question à laquelle il faut souscrire d'une manière libre chaque Eglise autonome ou autocéphale. Jusqu'à ce moment là, le droit des Eglises autonomes et autocéphales de sanctifier le Saint Chrême demeure une pratique justifiée sous l'aspect dogmatique, canonique et liturgique.

Au point de vue théologique, l'idée de sanctifier dans une seule place le Saint Chrême est justifiée en tant que signe de l'unité panorthodoxe et des bonnes relations entre toutes les Eglises Orthodoxes autocéphales. Toute autre prétention de nature juridique n'a pas de sens et ne peut créer que des discussions, des tensions et même des schismes dans le milieu ecclésiastique orthodoxe.

**ÉLÉMENTS DE THÉOLOGIE
MARIALE ET INCARNATIONNELLE
DANS LA PREMIÈRE PAGE
DE LA *BIBLE PAUPERUM***

par Constantin Jinga

La Bible Pauperum est, en dépit de son nom, une collection d'images religieuses à thématique biblique, qui a circulé au crépuscule du Moyen Âge. La plus vieille version manuscrite date du XII^{ème} siècle, et les exemplaires imprimés datent depuis l'an 1460. Il s'agit donc d'un "livre" qui contient quarante pages représentant des scènes bibliques, et tout à fait distingué par la modalité ingénieuse de mettre ensemble le texte et l'image, le signe et l'idée. Les problèmes que l'ouvrage révèle au lecteur contemporain sont fascinants, si ce n'est par leur originalité, alors par la destination parfois très inattendue à laquelle on peut arriver en suivant le fil des significations symboliques déposées à travers le temps dans les représentations graphiques. Une perspective toute neuve sur le Moyen Âge européen serait seulement une des occasions dévoilées¹, peu à peu, comme arrière-plan et support pour le travail sémiotique qu'une telle démarche suppose, dans laquelle des éléments comme l'exégèse biblique et la création du signe, la tension du symbole et la libération du dogme vont de pair, en contredisant et en réitérant à la fois les points d'appui de la mentalité postmoderne.

Dans quelques études antérieures², où nous essayions de décrire la première icône de la *Bible des pauvres*, nous avons pu nous rendre compte que chaque élément de celle-ci a une charge symbolique particulièrement riche. Les détails de la page font référence à plusieurs connaissances doctrinaires, mais, ils s'organisent tous, autour d'un thème qui constitue le sens dogmatique principal, représenté symboliquement; celui-ci se construit progressivement, par la somme des significations de la syntaxe de l'icône. L'effort du graveur, très proche du travail d'un exégète, ne poursuit pas seulement la transposition graphique des événements en question, il vise en même temps à transmettre un article de foi solidement fondé sur la Bible. Nous chercherons à nous approcher du principal thème dogmatique de l'icône et à suggérer, par la suite, quelques uns des

¹ Le dit aussi James Marchand, voir *Biblia Pauperum*, last modified 7/27/95 by Geoffrey B. Muckenhirn /

geofmuck@uiuc.edu.<http://www.lang.uiuc.edu/LLL/etexts/bp-lat.html>.

² Voir par exemple *Biblia Pauperum - Un exemplu de exegeză biblică medievală aplicată*, étude publiée dans "Altarul Banatului", Revista Arhiepiscopiei Timișoarei, Episcopiei Aradului și Caransebeșului, An VIII (XLVII), serie nouă, nr. 10-12, octombrie-decembrie 1997, pp. 62-82. Le lecteur est invité à consulter cette étude en ce qui concerne l'identification des références numériques aux détails des pages du livre, notés ici, dans le texte, entre parenthèses rondes.

thèmes adjacents qui contribuent à la réalisation du triptyque et en prolongent les significations.

En général, chaque page de la *Bible des pauvres* est composée d'images et de textes disposées d'après un diagramme fixe: une image centrale (5), illustrant l'une après l'autre des séquences du Nouveau Testament, est placée entre deux figures latérales (6, 7), avec des scènes prises, le plus souvent, de l'Ancien Testament. Aux extrémités, apparaissent deux *lectiones* (1, 2), destinées à souligner la liaison entre les images bibliques. Sur l'axe principal de la page, dans les parties supérieure et inférieure de celui-ci, se trouvent les visages de quatre vieillards (13, 14, 15, 16), habituellement des prophètes, d'où partent, à la fois quatre banderoles avec des extraits de textes bibliques (3, 4, 10, 11) qui, à leur tour, sont destinées à éclaircir et à compléter le rapport des images. Enfin, chaque page contient encore trois *tituli* (8, 9, 12), disposés sous les trois scènes principales. Les relations créées entre les trois représentations graphiques principales de chaque page sont organisées d'après le modèle de la lecture typologique du texte biblique, de cette manière: l'image centrale (5) est préfigurée par les images latérales (6, 7) et représente l'accomplissement de celles-ci.

La première page de la collection, notée avec **a**, a comme thème central "l'enfance du Sauveur"; l'image de gauche (6) représente Ève en dialogant avec le serpent, l'image centrale (5) présente l'Annonciation tandis que l'image de droite (7) décrit la séquence des *Juges* 6, 36-38 où on évoque la rencontre de Gédéon avec l'ange du Seigneur. Contrairement aux attentes, le premier texte (1)³ ne donne aucune explication à la séquence de l'Ancien Testament peinte dans le tableau (6), à laquelle correspond et la complète en résumant le dénouement, c'est à dire la peine divine, finissant par une référence au proto-évangile de la *Genèse* 3, 15 et avec l'affirmation que la promesse énoncée alors s'achève maintenant, par la Bonne Nouvelle apportée à la "Bienheureuse Vierge Marie". Le contenu de ce texte nous fait apprendre que l'auteur attendit que le récepteur qui "lit" la page se soit attardé, tout d'abord, sur l'image (6) et qu'il l'ait rapportée déjà au tableau (6) au moins. La fin du texte (1) et le texte (8)⁴ - "La vipère perd sa vigueur: sans oppression enfante la Vierge" - avec la prophétie (Isaïe 7, 14) de la position (3)⁵ dénote le fait que la prédiction fournie par la chute de nos protoparents (6) et mentionnée dans le texte (1) a commencé à s'accomplir par l'accord de la Vierge à l'Annonciation (5)⁶.

³ *Legitur in genesi III capitulo quod dixit dominus serpenti super pectus tuum gradieris et postea ibidem legitur de serpente et muliere: ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo ejus: Nam istud in annunciatione beate Marie gloriose virginis adimpletum est.*

⁴ *Vipera vim perdit: sine vi pariente puella.*

⁵ *Ecce virgo concipiet et pariet filium.*

⁶ *Ave gracia plena Dominus tecum - Ecce ancilla Domini fiat mihi.*

Les images principales (5, 6, 7) illustrent typologiquement le fait que par la Sainte Mère on commence, à son heure, la rédemption de l'humanité qui, cependant, n'a pas été privée de l'aide providentielle jusqu'à ce moment-là; Dieu surveille Ève et préfigure l'enfantement virginal du Sauveur par la séquence représentée dans le tableau (7). C'est justement cet aspect (immaculée conception) qui vient confirmer le deuxième texte (2)⁷, qui parle d'une préfiguration de la Sainte Mère par le miracle évoqué au livre des *Juges* 6, 36-40 et présenté dans le tableau (7). En plus, maintenant on préfigure le fait que la Vierge Marie est enceinte d'un petit enfant, "sans corruption", par la descente du Saint-Esprit sur elle. C'est, déjà, une référence précise à la Virginité de la Sainte Mère et à la conception miraculeuse du Messie. La citation biblique (4)⁸ du *Psaume* 71, 6 est doublée de l'extrait du texte liturgique de la position (9)⁹: "La rosée se dépose seulement sur la toison de laine et le sol tout autour reste sec"; les deux semblent être une explication à ce tableau (7). Les mots envisagent donc la Naissance de Jésus d'une Vierge et le fait que celle-ci, Marie, est destinée à collaborer à la merveilleuse humanisation du Seigneur; associés à la personne de Gédéon, ils préfigurent, en même temps, le sens de l'incarnation du Sauveur: la délivrance de l'humanité de ses péchés.

Les textes prophétiques des positions (10 - *Ezéchiel* 44, 2)¹⁰ et (11 - *Jérémie* 31, 22)¹¹ se concentrent sur deux traits tout à fait particuliers de la Sainte Mère: son Eternelle Virginité et son rôle très spécial de médiatrice de Dieu, pour l'humanité entière. Enfin, le vers (12)¹² - La Vierge a consenti: non-mariée elle se trouva enceinte - représente la conclusion de la page. En état de virginité, Marie approuva de recevoir dans ses entrailles le Fils de Dieu et l'acte en soi-même s'est produit d'une manière incompréhensible pour la raison humaine: sans impureté.

Nous pourrions résumer ce que nous venons de présenter jusqu'ici, en termes de théologie symbolique, notamment: étant donné le fait qu'Ève se laissa ensorcelée par le serpent en attirant après elle la chute de l'humanité entière, il a été nécessaire que le Fils de Dieu se soit incarné pour nous sauver de la tyrannie du péché. L'incarnation a eu lieu "à son heure" par la Vierge Marie et a été, plusieurs fois, prédite et préfigurée même par les événements historiques, à l'époque antérieure, pour que les hommes puissent reconnaître son accomplissement. C'est la doctrine que le Symbole de croyance de Nicée - Constantinople qui l'énonce de cette façon:

⁷ *Legitur in libro Iudicum VI capitulo quod Gedeon petiit solum victorie in vellere per rorationem irrigandam: quod figurabat virginem Mariam gloriosam sine corruptione impregnandam ex spiritus sancti infusione.*

⁸ *Descendet dominus sicut pluvia in vellus.*

⁹ *Rore madet vellus: permansit arida tellus.*

¹⁰ *Porta haec clausa erit et non aperietur.*

¹¹ *Creavit dominus novum super terram femina circumdabit virum.*

¹² *Virgo salutatur: innupta manens gravidatur.*

"... Qui pour nous les gens et pour notre rédemption S'est incarné du Saint - Esprit et de la Vierge Marie et S'est fait homme". Le détail central de l'icône représente, pour l'essentiel, le Divin Enfant en descendant, une croix sur l'épaule, sur les lueurs qui jaillissent du coeur du Père.

Chacun des éléments de la page se réfère, de tous les points de vue, à un des aspects qui envisagent la personne de la Sainte Mère et, deuxièmement, à la modalité de procréer et à l'incarnation pleine de mystère du Verbe - sujet développé à la page **b** et annoncé seulement à la page **a**. Nous allons chercher à dévoiler, par la suite, les détails se référant à la Vierge Marie.

Tout d'abord, la Bien heureuse et Vierge Marie est comparée à Ève; là où Ève collabore avec le serpent à la chute d'Adam, Marie collabore avec l'ange Gabriel et, ensuite, avec le Saint - Esprit, pour la rédemption de l'humanité entière. Le parallèle était bien connu dès le II - ème siècle, lorsqu'il apparaît, par exemple dans l'oeuvre du Saint Justin le Martyr et le Philosophe, *Dialogue avec le Juif Trifon* (II, 100)¹³. St. Justin y montre qu'il était nécessaire que le Sauveur fût conçu par une Vierge parce que Ève même avait été pure. Mais pour sa pureté et son obéissance, Marie est élevée au rang d'impératrice, elle devient "Très Sainte" et "Pleine de grâce" - comme l'ange Gabriel s'adresse à elle; d'une manière inconcevable pour la raison humaine, elle est capable, de donner significations, implique aussi le fait que cet événement a été préparé, par la prise en soin de Dieu, à travers l'histoire entière qui suivit le péché originel. La première qualité dont l'icône parle est, donc, celle impériale, en vertu de laquelle la Bienheureuse et Très Sainte Vierge Marie peut servir de médiatrice pour nous (Jérémie 31, 22) et elle se rend digne de vénération.

Une autre qualité suggérée par le contexte sémantique envisage l'état de pureté de la Sainte Mère. Pratiquement, il n'y a aucun élément de la page qui ne prenne en considération, dans un sens propre ou figuré, la Virginité de Marie. Cet aspect apparaît, lui-aussi, dès le II-ème siècle, plus précisément dans *l'Épître aux Éphésiens* de Saint Ignatius d'Antioche¹⁴, qui le décrit comme un mystère à tout jamais occulté pour n'être pas découvert par le maître de ce monde (1, *Corinthiens*, 1, 20). Du même paradigme font partie: la référence du prophète Ezékiel (10), du *Psaume* 71, 6 (4), le texte de la position (9), le détail du tableau (7) représentant "la montagne à l'ombre épaisse" et, en général, tous les endroits où l'auteur de l'icône

¹³ Cf. Sf. Justin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, dans Christian Classics Etherial Library, Wheaton College, <http://ccel.wheaton.edu/fathers/> 1992-1996.

¹⁴ Voir Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Efesenii*, XVIII, 2 și XIX, 1, dans le vol. *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. Pr. Dr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, pp. 195 - 196.

mentionne explicitement la qualité de Virginité de Marie. Mais nous remarquons que les éléments figurés qui impliquent cet aspect ont une double valence: ils se réfèrent non seulement à la *virginitas ante partum*, comme l'envisageaient les Pères du siècle apostolique, mais aussi à la *virginitas in partu*, comme l'ont montré St. Grégoire de Nysse, St. Jean Chrysostome, St. Ambroise de Milan ou St. Augustin - confession devenue dogme de foi après le Synode qui eut lieu au Palais Lateran (649 AD)¹⁵ et consolidé par le Canon LXXIX Trulan (Quinisext - 692 AD)¹⁶: La Mère du Seigneur a enfanté sans douleurs et a été Vierge avant la naissance, dans la naissance et après la naissance: "cette porte restera fermée, on ne devra jamais l'ouvrir" - dit Ezékiel (*Ezékiel* 44, 20). La virginité de Marie est réelle et perpétuelle, et la naissance du Seigneur ne la supprime pas, elle la sanctifie - nous suggèrent l'humidité de la laine et la sécheresse du sol du tableau (7), par exemple.

Enfin, l'auteur de l'icône tient à préciser la collaboration de la Sainte Vierge pour la rédemption de l'humanité par, comme nous l'avons déjà anticipé, la conception et la naissance du Sauveur Jésus-Christ - aspect très important puisqu'il apparaît d'une manière très explicite dans quatre des éléments de la page, au moins (2, 3, 8, 12) dont l'un représente la conclusion - même de celle-ci (12). Dans ce geste de Marie se retrouvent, dans le vrais sens, ses qualités mentionnées au-dessus: elle est Impératrice, Médiatrice, Très Sainte et, Eternellement Vierge, justement pour le fait qu'elle a Donné Naissance à Dieu. Le fait avait été profondément traité et longuement débattu surtout dans le cadre des synodes oecuméniques d'Ephèse (431 AD) - où l'on a même adopté le titre de *Theotokos* - , Calcedone (451 AD) et Trulan (Quinisext - 692 AD)¹⁷. Selon Saint Cyrille d'Alexandrie, dans son épître adressée à Nestorien et adoptée comme

¹⁵ Cf. Michael Schmaus, "Mariology", dans *Sacramentum Mundi*. An Encyclopedia of Theology, éditée par Karl Rahner, Cornelius Ernst et Kevin Smyt, vol. 3, Burns & Oates, London, 1968, p. 378, col. 2.

¹⁶ Voir *The Seven Ecumenical Council of the Undivided Church; Canons and Decrees; Canons of Local Synods with Ecumenical Acceptance*, dans NICENE AND POST-NICENE FATHERS, SERIES II VOLUME XIV (ECF - Volume XXXVII), dans *The Early Church Fathers Series in Win Help Format. A 37-volume electronic collection of writings from the first 800 years of the Church*. Programmed in Win Help by: Dr. Maged Nabih Kamel, <http://www.geocities.com/Athens/7084>, © 1996 Dr. Maged N. Kamel. All rights reserved. This special edition is freeware and is PROVIDED AS IS WITHOUT WARRANTY OF ANY KIND, EITHER EXPRESSED OR IMPLIED.

¹⁷ Voir par exemple *Epistola lui Chiril al Alexandriei către Nestorie* et *Cea de-a XII-a anatematică a lui Chiril împotriva lui Nestorie* (Efes); *Epistola dogmatică a Papei Leon I cel Mare către Flavian* (Calcedon) ou bien *Canoanele I et LXXIX Trullan - Quinisext*, *Ibidem*. Voir aussi Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, dans *Scrieri*, Partea a treia, PSB 40, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, pp. 11-19 ss.

dogme de foi dans le cadre du synode d'Éphèse (431 AD) "Les parents ont nommé la Sainte Vierge Mère de Dieu non pas puisque la nature du Verbe ou la divinité de Celui-ci aurait eu une certaine origine dans la Sainte Vierge, mais pour le fait que c'est elle qui a donné naissance à ce corps saint, doué d'un esprit rationnel, auquel s'est unifié la Parole de Dieu d'une manière personnelle et naquit pour se faire chair."¹⁸

Nous observons, des paroles de Saint Cyrille, que le problème a des implications beaucoup plus profondes, qui envisagent ni plus ni moins la nature divino-humaine du Sauveur Jésus-Christ. En fait, les discussions y soulevées autour des qualités de la Mère de Dieu ont secondé les polémiques portées avec les adeptes du nestorianisme; ceux-ci affirmaient que Jésus-Christ était un homme ordinaire, dans lequel le Fils du Dieu a demeuré seulement autant qu'il a achevé sa mission dans le monde, de sorte que Marie ne fût pas la Mère de Dieu, mais une femme quelconque. Ultérieurement, à Calcédone, même Pape Léon Premier le Grand conseillera les membres du Synode, par ses envoyés, de faire la liaison entre la Sainte Mère et l'aspect humain du Sauveur. Dans l'*Épître dogmatique ad Flavianum*, il montre que Jésus-Christ a pris sa nature humaine de la Sainte Mère, sans la confondre, néanmoins, avec celle divine, Son corps étant complètement spiritualisé. Il faut souligner le fait que Léon le Grand s'appuie sur les Saintes Écritures dans son argumentation, en faisant référence justement à *Isaïe* 7, 14 (position a³ dans la page de la *Bible des Pauvres*) et aux paroles de l'Ange de l'Annonciation¹⁹.

Ce problème est suggéré par l'un des détails adjacents au thème principal du triptyque, sur lequel il vaut la peine de nous arrêter un peu: il s'agit de la représentation de la Sainte Trinité du tableau central (a⁵). Nous y remarquons comment les rayons jaillissent du cœur du Père, soutiennent le Fils et sont dirigés par le Saint-Esprit. Le Fils est présenté comme un petit enfant, portant une croix sur l'épaule - signe de Ses futures Supplices. Tout dépend de la manière dans laquelle nous "lisons" l'image: dans les termes du credo de Nicée - Constantinople - ou dans les termes du symbole de croyance altéré dans le cadre du synode latin de Tolède (589 AD), par le codicille *Filioque*. Mais il est peu probable que le graveur y ait suivi l'illustration des relations entre les hypostases de la Sainte Trinité. S'il l'avait fait, alors il aurait pu être accusé du plus grave subornement. L'image semble représenter plutôt des mots comme ceux de Grégoire le Taumaturge ou Cyrille d'Alexandrie notamment, qui disent que tout don divin vient *du* Père, passe *par* le Fils, s'accomplit *dans* le Saint-Esprit et ajoutent à ceux-ci que le Père est le Créateur, le Fils est le Sauveur et le Saint-Esprit, est le

¹⁸ Idem. *Ibidem*.

¹⁹ Idem. *Ibidem*.

Sanctificateur²⁰. Notre opinion est qu'on y met en évidence la dynamique de l'acte de l'incarnation et la naissance mystique du Fils de Dieu au sein de la Vierge représentée, *nota bene*, dans une attitude typique pour la prière (*cf. Galates* 2, 20).

Il y a donc au moins deux grandes idées théologiques exprimées dans l'icône initiale de la *Bible des pauvres*. Nous avons vu plus haut que la première idée peut être exprimée d'une manière concise justement dans les termes du Symbole de croyance de Nicée-Constantinople: "... Qui pour nous les hommes est descendu des Cieux et S'est incarné du Saint-Esprit et de la Vierge Marie et S'est fait homme". De la richesse des significations de cette composition, l'auteur du livre ne fait que mentionner, en passant, tout d'abord, le moment de la chute, il insiste ensuite sur l'incarnation et se concentre sur la personne de Marie, en mettant en évidence trois de ses attributs: elle est Très Sainte, Éternellement Vierge et Mère de Dieu. Toutes ces particularités parlent, implicitement de la nature divino-humaine du Sauveur Jésus-Christ et, en dernière instance, du spécifique théandrique de tout ouvrage accompli en Saint-Esprit. Nous allons revenir à ce sujet.

Maintenant nous retenons seulement le fait que la méthode y utilisée est spécifique au christianisme de l'Antiquité tardive. Lorsqu'il traite ce thème, dans son *Exposition exacte sur la croyance orthodoxe*, Saint Jean le Damasquin commence justement par relater l'histoire du péché originel, avec d'amples références au texte biblique (*Genèse* 3); il passe ensuite à l'exposition de la modalité suivant laquelle a été conçu et incarné le Verbe de Dieu, en s'appuyant considérablement sur la relation de l'Annonciation dans les Saintes Écritures (*Luc* 1, 26-36) et, par la suite, il commence à discuter ni plus ni moins les deux natures du Sauveur, contre les Monophysites, et la qualité de la Sainte Vierge comme Mère de Dieu, contre les Nestoriens²¹. La technique est la même: la confession de foi est transmise par la relation des événements bibliques à valeur icônique. Dans un article publié il y a quelques années, Marc Sevin suggère, avec beaucoup d'habileté, que le deuxième livre de Moïse, l'*Exode*, peut être considéré "la meilleure illustration du premier article du credo judaïque"²² et que toute la *Bible* perd son sens si nous

²⁰ Voir Sf. Grigorie Taumaturgul, *Simbol de credință*, dans *Viața Sfântului Grigorie Taumaturgul* écrite par Sf. Grigorie de Nyssa et *Expunerea credinței* (trad. rom. dans le vol. Sfântul Grigorie Taumaturgul și Metodiul de Olimp, *Scrisori*, trad. Pr. Prof. Constantin Cornițescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p. 36); Sf. Chiril al Alexandriei, *Op. cit.*, 5-15, dans Christian Classics Etherial Library, Wheaton College, <http://ccel.wheaton.edu/fathers/> 1992-1996 (ou trad. rom., voir la référence au-dessus).

²¹ Voir Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, Ed. a III-a, Trad. Pr. D. Fecioru, Editura Scripta, București, 1993, pp. 95-103, 114-136.

²² Marc Sevin, *La place de l'Exode dans la Bible*, dans "Les Dossiers de la Bible", nr. 36, Janvier 1991, p. 4.

l'oublions. "Chaque fois que nous ouvrons la *Bible* - conclut - il - il faut penser à l'*Exode*"²³. Nous pourrions dire la même chose des écritures chrétiennes: il faut toujours y réfléchir, non seulement lorsque nous ouvrons la *Sainte Écriture*, à La Chute et à l'Annonciation. L'intervalle entre les deux événements est l'espace où Gédéon cherche à trouver le sens de l'existence, *i. e.* c'est à dire l'homme commun - chacun d'entre nous, à la fin. Combien d'entre nous, vivons - nous, en réalité, conscients du fait que Jésus a vécu, a existé, vraiment sur la terre ?

Le problème devient, en dernière instance, un problème de nature morale. Au fond, la vraie confession de foi, c'est à dire celle qui ne tient pas à démontrer quelque chose, mais qui se propose de révéler la divinisation, d'apporter Jésus-Christ dans notre cœur, ne peut être autre chose que "l'expression d'une expérience spirituelle"²⁴.

Vraiment, lire, écouter ou méditer à certains passages de la Sainte Écriture impliquent toujours, même si nous voulons le reconnaître ou non, une dose considérable de subjectivité. Chaque lecteur réagit au texte biblique à sa manière, quelquefois en fonction des circonstances immédiates et presque toujours en fonction de l'état d'esprit dans lequel il se trouve, du niveau spirituel qu'il a atteint ou auquel il est resté. Ensuite, c'est une illusion de croire que la lecture cesse au moment où nous avons fermé le livre ou à la fin de l'office divin auquel nous venons de participer. Les paroles de la *Sainte Écriture* sont comme les semences tombées du sac du semeur (Matthieu, 13, 3 ss), et la tombée de cette semence dans notre ouïe déclenche un réel processus d'autoévaluation, qui se prolonge parfois, sans que nous nous en rendions compte, dans notre vie quotidienne. Il n'y a pas de contact avec la *Bible*, avec la Parole de Dieu, qui manque d'implications morales. Nous avons vu ce fait en analysant les suggestions des séquences représentées dans la première icône de la *Bible des pauvres*: Ève tombe, tandis que Marie et Gédéon réussissent à vaincre. On peut dire la même chose de la confession de foi de l'Église, du moment où elle acquiert la valeur de loi. Le système dogmatique est, dans une certaine mesure, une démarche exégétique²⁵ qui trace les limites de notre évolution, les données du problème que nous avons à résoudre. La *Sainte Écriture*, est une carte de la Parole divine et les dogmes en sont la légende.

²³ *Idem. Ibidem.*

²⁴ V. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Traduction, étude introductive et notes par Pr. Vasile Răduică, Editura Anastasia, București, 1993, p. 267.

²⁵ Voir dans ce sens John Painter, *Theology as hermeneutics*, Sheffield Academic Press, 1987, spécialement les chapitres 2 et 5, pp. 45 ss., 203 ss.

UN ABÉCÉDAIRE CATHÉCHISTIQUE

par Eugen Jurca

Préliminaires: la cathéchèse entre ignorance et prosélytisme

Dans un travail de séminaire présenté dans le cadre des cours de doctorat en théologie - réalisé d'ailleurs d'après toutes les normes scientifiques - à côté du traditionnel éloge pour ce qu'avait représenté une fois la *cathéchèse* dans la vie de l'Église, on justifiait sa nécessité surtout aujourd'hui comme une sorte de *muraille de Chine* de la vraie - croyance contre les attaques prosélytes. Il n'y a rien de mal, mais c'est le sens *positif* - instructif - éducatif - de la cathéchèse qui est primordial, et non pas celui défensif.

Il n'est pas nécessaire qu'ils s'en aillent - d'autre part, qu'ils frappent à des portes étrangères - *donnez-leur vous mêmes à manger* ! (Matthieu 14, 16) - aux foules affamées de la parole de Dieu - sonne l'impératif absolu de la cathéchèse chrétienne adressée aux Apôtres et, y compris, à leurs descendants, aux officiants de l'Église. Il faut remarquer la subtilité de *l'offre*: *Il disait* - d'ailleurs - cela *seulement pour voir ce qu'ils répondaient, car Il savait (très bien) déjà ce qu'Il allait faire*, un détail à longue portée, qui visait non seulement la réplique de la première tentation: "*L'homme ne vivra pas de pain seulement*" ... (Matthieu 4, 4), mais aussi avec celles présentes.

Actuellement - il faut le reconnaître - la cathéchèse est presque inexistante *dans l'Église*. Mais la religion dans l'école ?, vont se précipiter vers nous les apologistes de l'autosuffisance. Mais c'est une tout autre chose, qui ne fait pas l'objet de ces *discussions*. Sans avoir l'intention de polémiser, à la base des données concrètes, il faut reconnaître comme Cațavencu le disait autrefois, *la cathéchèse dans l'Église est admirable, elle est sublime mais elle manque entièrement*. C'est justement ici notre drame réel, et non pas les *attaques prosélytistes* de toutes sortes.

Les chiens aboient, la caravane passe, dit un dicton connu, valable dans ce cas. Les missionnaires *d'écusson* viennent deux par deux, disent leur *poésie* et, si *la figure ne va pas*, ils partent. Malheureusement, *la figure tient*, justement ayant comme base l'ignorance religieuse généralisée et une attitude de passivité, d'indolence, de commodité et d'absence totale d'engagement missionnaire - cathéchistique de la part de beaucoup d'officiants de l'Église.

L'excuse beaucoup annoncée à son de trompe: *nous n'avons pas d'argent* ... !, dans le contexte du désastre économique actuel sic ! nous y reconnaissons facilement le petit papillon dont les larmes se nourrissent des rayons de miel: *la crise économique mondiale* de ceux *d'un triste souvenir* !? - qui n'est, en réalité, qu'un prétexte de nos propres commodité et médiocrité. En fait, il nous manque autre

chose, la conscience de la *triple* responsabilité sacerdotale - de laquelle fait partie même la dimension *didactique* du service divin - , nous n'avons ni de savoir-faire - mais nous ne faisons aucun effort pour évoluer dans ce sens - et, infiniment plus grave, nous n'avons ni la piété de reconnaître, au moins, que "nous sommes au bout du rouleau, dans la plus grave crise - et sans exagération - d'identité et de vocation de l'histoire de l'Eglise, de la connaissance vive de Dieu par notre expérience concrète spirituelle, non seulement au niveau d'une théologie stérile, didactique.

Il y a tant de belles choses, intéressantes, vitales à dire et à apprendre dans l'Eglise. Le monde sent le besoin d'un dialogue réel et sincère, le besoin d'une relation directe et humaine avec le prêtre, non pas réduite à un contact expéditif mercantile ou à un simple rapport magique.

Très souvent, dans nos prières il y a des syntagmes comme *les péchés commis par l'ignorance du peuple* (ex. dans la prière de la présentation des dons dans la Liturgie de St. Jean Chrisostome). Qui est-ce qui nous empêche aujourd'hui d'éclaircir et d'enseigner le peuple ? Pourquoi les gens sont aussi ignorants dans le domaine religieux - en dépit des superbes traductions de *l'extérieur* et des publications, d'un vrai *bombardement informationnel* - après environ 10 ans de la fin de "l'époque - lumière" ? Malheureusement, la lamentation du Sauveur: *Son coeur fut rempli de pitié pour les foules qu'il voyait car ces gens étaient fatigués et découragés comme un troupeau qui n'a pas de berger* (Mathieu 9, 36) demeure aussi actuelle même de nos jours.

Jamais - au moins dans la dernière moitié de siècle - nous n'avons eu une conjoncture plus favorable à un missionnarisme authentique, au niveau socioculturel, comme aujourd'hui: le monopole des publications de spécialité, la religion à l'école (y compris au lycée, sans tenir compte des difficultés statutaires) des églises archiprélates, un horizon d'attente et d'ouverture inattendu, un vote de confiance accordé à l'Eglise de 80 % etc.

A juste titre, Sartre le disait, nous sommes *condamnés à la liberté*, mais nous ne savons pas quoi en faire. Avec chaque jour perdu dans notre agonie prolongée, nous ne faisons autre chose qu'augmenter l'abîme qui nous sépare du monde.

Notre article ne se veut une critique à l'adresse de personne et, d'autant moins, un réquisitoire de l'attitude et du comportement de l'Eglise en général, mais, plutôt un appel désespéré au réveil de la léthargie dans laquelle nous nous complaisons, autrement nous risquons de détruire à nos mains le peu de crédibilité et d'espoir qui restent dans une perspective lumineuse et vigoureuse de l'Eglise.

Ce fait n'est possible sans nous assumer d'une manière responsable les difficultés du changement - autrement nous risquons une autre situation connue de Caragiale: *qu'on révisé mais qu'on n'en change rien* - , qui impose beaucoup de lucidité et de modestie. Pour mettre en branle le *lourd terrain pierreux* de la cathéchèse, dans un

cadre officiel, organisé, avec de sérieux projets, bien raisonnés et de longue durée, il faut être dans une certaine mesure "les fous de Dieu" mais on a besoin aussi du réalisme et de la responsabilité sotériologique - dans un océan d'indifférence et de passivité. Hereusement, avec de tels fous le Sauveur Jésus-Christ a fait durer l'Eglise, qu'aucune *des personnes embauchées temporairement* ou *des prudents* et *d'honnêtes hommes* n'ont réussi la détruire, depuis toujours.

Notions cathéchistiques élémentaires

Comme nous venons de le souligner, un problème majeur de nos jours le constitue *l'ignorance religieuse*, explicable après une moitié de siècle d'obscurantisme athée des "années-lumière". Si on explique à présent - par la nouvelle vague informationnelle: bibliographie, mass-medias, internet, télévision - on ne justifie plus. C'est pourquoi nous allons essayer un petit périple cathéchistique diacronique, une sorte d'initiation dans la croyance et la culture religieuse.

Nous commençons par expliquer quelques termes usuels à l'époque primaire du christianisme :

A) Le kérygme apostolique

Au point de vue étymologique, κήρυγμα = proclamation à haute voix; une annonce faite par un héraut (messenger, annonciateur); le verbe grec κηρύσσω = faire une proclamation en qualité de héraut; invoquer, prêcher (ex. Marc 6, 12: *Ils partirent* - les douze Apôtres - et *prêchèrent* (ἐκήρυξαν) *la pénitence*)¹. Par *kérygme* nous comprenons la première annonce du message chrétien, de la proclamation de l'événement de la rédemption sur le fondement des témoignages directs et de l'habilitation du Saint-Esprit². Elle peut être considérée la première source de la croyance, la première annonce de la Bonne Nouvelle de la Résurrection.

Il faut faire la distinction entre ces *trois* formes initiales de l'office de la parole: a) *l'évangélisation* (= *kérygmae* ou le prêche missionnaire) - la simple annonce du mystère chrétien, sans le développer ou le détailler³; en bref, *un appel à la conversion*; b) *cathéchèse* - l'explicitation et l'approfondement de la croyance pour ceux déjà convertis⁴, qui se préparaient pour recevoir le baptême; c) *l'homélie liturgique* - ou le prêche dans le cadre de la communauté chrétienne (à la Messe).

¹ A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris, 1950, p. 1088.

² Giuseppe Cavallotto (a cura), *Iniziazione cristiana e catecumenato*, Edizione Dehoniane, Bologna, 1996, p. 65.

³ Jean Daniélou, Régine du Charlat, *La catechesi nei primi secoli*, Elle Di Ci, Torino-Leumann, 1982, p. 7.

⁴ Giuseppe Groppo, *Catechesi*, dans "Dizionario di catechetica" (a cura di Joseph Gevaert - Istituto di Catechetica - Facoltà di Scienze dell'Educazione - dell'Università Pontificia Salesiana di Roma), Editrice Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1986, p. 105.

Nous énumérons quelques uns des plus connus discours de ce genre (kérygmique) demeurant des Saints Apôtres:

1. Pierre: *Actes* 2, 14-39 (à la Descente du Saint-Esprit); 3, 12-26 (après la guérison de l'infirmes de la Belle Porte); 10, 34-43 (dans la maison de Corneille le centurion, à Césarée, lorsque Pierre fut appelé par Jopp, de la maison de Simon le corroyeur);
2. *L'archidiacre Étienne* (le protomartyr du christianisme): *Actes* 7, 2-53;
3. *Paul*: *Actes* 13, 16-41 (dans la synagogue d'Antioche de Pisidie); 17, 22-30 (dans l'Aréopage athénien).

Kérygme est synonyme avec les expressions *mission* et *évangélisation*, en désignant, comme nous l'avons montré, la première annonce chrétienne⁵ et s'adressait non pas à ceux baptisés, mais à ceux invités à la croyance. *L'objet* principal du prêche apostolique était la Résurrection du Seigneur⁶, qui avait comme fondement trois preuves: a) le propre témoignage des Apôtres, témoins des théophanies postpascales; b) les miracles faits par les Apôtres au nom de Jésus le Ressuscité; c) l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament dans la personne de Jésus-Christ.

Même de nos jours, on impose un vrai *mouvement kérygmique mondial*, une réévangélisation du monde, lorsque l'homme a oublié complètement le Supplice de la Croix, la Réalité de la Résurrection, l'idée de siéger à la droite du Père et l'opération du Saint-Esprit, se laisse abandonné totalement aux préoccupations séculières du quotidien et à la "volupté" de la matière. Le message-kérygme actuel pourrait être le suivant: Que nous nous retournions à la croyance pour re-trouver le Sens de la Vie !

B) La cathéchèse

Si par *kérygme apostolique* on comprend une forme embryonnaire du prêche chrétien, un appel / une invitation à la croyance, sans entrer dans les détails doctrinaux ou, d'autant moins, sans être un enseignement religieux systématique, didactique, ce trait devient, spécifique pour la *cathéchèse chrétienne* à l'époque de l'Eglise primitive. Plus exactement, le *processus du cathéchisme*, devient un enseignement élémentaire⁷, systématique, en fait, un vrai itinéraire cathéchistique, en tant qu' "expression concrète et cohérente de l'activité missionnaire de l'Eglise".⁸ La cathéchèse se

⁵ Charles Wackenheim, *La catéchèse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983, p. 5.

⁶ Jean Daniélou, *L'Eglise des premières temps*, Ed. Du Seuil, 1985, pp. 11-12.

⁷ Ubaldo Gianetto, *Identificazione e storia della catechesi*, la Bruno Sevesco, Luciano Pacomio, (a cura), *Enciclopedia di pastorale. Annuncio. Predicazione. Catechezi. Guida personale*, vol. 2, Edizioni piemme, Casale Monferrato, 1992, p. 38.

⁸ Giuseppe Cavallotto, *Catecumenato antico. Diventare cristiani secondo I padri*, Edizione Dehoniane, Bologna, 1996, p. 15.

situe entre deux moments fondamentaux de la propagation de la parole de Dieu, entre *kérygme* (qui invite à la croyance) et *homélie* (qui approfondie plus tard, dans le cadre de la Sainte Liturgie, le message spirituel).

Au point de vue étymologique, le terme cathéchèse provient du grec *κατηχέιν* (*κατ-ηχέω*) = se faire entendre (de haut en bas); *κατά* - préposition qui indique la direction de haut en bas; *ήχέω* = produire une résonance (*ήηχή*, *ής* = bruit; son de trompette)¹⁰, littéralement: "dire quelque chose de l'hauteur".¹¹ Sa signification "technique" garde le sens de conseiller, induire, instruire, enseigner.¹²

Dans le Nouveau Testament, la notion de *cathéchèse* est encore indéfinie, à côté d'autres expressions qui indiquent plusieurs manifestations du service de la parole: l'évangélisation, l'instruction, la prophétie, le témoignage, le conseil etc.¹³ En voici quelques attestations bibliques dans ce sens:

- L'évangéliste Luc (1, 4) fait référence à la *solidité des enseignements* (*κατηχήθησ λόγων*) reçus par le patricien romain Théophil;
- Le même auteur affirmait d'un Juif alexandrin, Apollos, "un homme qui parlait avec éloquence" et "qui connaissait très bien les Ecritures", qu'«il avait été instruit dans le chemin du Seigneur» (*Actes* 18, 25);
- Toujours Luc évoque la rencontre du Saint Apôtre Paul avec les Prêtres de Jérusalem, qui l'avertissent de l'indignation de certains nouveaux convertis parmi les Juifs: "ils ont entendu dire que tu *enseignes* (*κατήχηθης* - conseil) à tous les Juifs qui vivent parmi les païens la rupture d'avec Moïse, en les dissuadant de circoncire leurs enfants et de suivre les coutumes mosaïques" (*Actes* 21, 22);
- A *Romains* 2, 18, le Saint Apôtre Paul fait référence au Juif, en tant que "*connaisseur* (*κατηχούμενος* - initié, connaisseur) de la loi";
- L'Apôtre des nations dit que, dans l'Eglise, il vaut mieux de prononcer, cinq mots intelligents, pour *instruire* (*κατηχήσω* - enseigner) les autres, que 10.000 paroles en langues" (I *Corinthiens* 14, 19);
- A *Galates* 6, 6 nous trouvons le conseil: "Que celui qui *instruit* (*κατηχούμενος*), de la parole donne de tous ses biens à *qui l'en instruit*" (*κατηχούντι*).

⁹ J. Daniélou, R. du Charlat, *op. cit.*, pp. 8-9.

¹⁰ A. Bailly, *op. cit.*, pp. 912, 1026, 1066.

¹¹ Pr. Dumitru Călugăr, *Catechetica* (manual), Ed. I.B.M.O., București, 1976, p. 7.

¹² Arhim. Juvenal Stefanelli, *Catechetica*, Societatea tipografică bucovineană, Cernăuți, 1904, p. 19.

¹³ Joseph Genaert (a cura), *Dizionario di catechetica* (Istituto di Catechetica dell'Università Pontificia Salesiana di Roma), Editrice ELLE DI CI, Leumann (Torino), 1986, p. 104.

Tous ces textes font preuve de la variété des modalités de comprendre le mot *cathéchèse* à l'époque néo-testamentaire, jusqu'à sa détermination "technique", dans le sens de processus d'initiation systématique à la confession de foi, envisageant, particulièrement, les premiers trois Sacrements: le Baptême, l'Onction, l'Eucharistie.

À l'époque postapostolique et patristique, la notion de *cathéchèse* recevra une signification plus précise, d'enseignement fondamental de la croyance chrétienne, en vue de recevoir le baptême.¹⁴ De cette manière apparurent les *cathéchèses baptismales* (préparation pour le baptême) et *celles mystagogiques* (pour les trois premiers Sacrements de l'initiations, adressés aux *néophytes* - récemment baptisés) dont, quelques unes sont gardées de St. Cyrille de Jérusalem, Théodor de Mopsuestie, St. Jean Chrysostome et constituent un patrimoine important pour la reconstitution de l'histoire de l'Église primitive.

Si la littérature cathéchistique de l'époque primaire demeure un témoignage de l'enthousiasme initial et du sérieux par lequel on assumait, autrefois, les demandes de la Bonne Nouvelle, à présent, dans un climat d'ignorance religieuse quasi - universelle et même de néopaiénisme, la nécessité de la cathéchèse devient un impératif absolu de notre réchristianisation. Un auteur important de l'Église primitive, vers l'an 200, à l'époque des persécutions, lorsque les prisons de Cartage étaient bondées de la foule de chrétiens, écrivait: "Les chrétiens ne sont pas nés, ils se font !"¹⁵ Une cathéchèse féconde, responsable et actuelle aurait des chances, sinon de nous transformer spirituellement, au moins de ne nous faire sortir des ténèbres de l'ignorance et des "sables mouvants" de la confusion religieuse.

C) L'homélie

À côté des autres deux modalités de propagation de la parole divine, présentées plus haut: le *kérygme apostolique* et la *cathéchèse*, l'*homélie* représente l'enseignement commun¹⁶ et une modalité d'approfondir le message chrétien¹⁷ dans le cadre de la Sainte Liturgie. À l'époque, elle était beaucoup plus développée que le kérygme, sans avoir cependant un caractère si systématique que la cathéchèse. Elle serait équivalente au *prêche* d'aujourd'hui, en gardant un rapport étroit avec la Liturgie, y compris les lectures bibliques qu'elle explique et approfondie.

Le terme *homélie* provient du grec *ήομιλία, ας* = "réunion, assemblée, société, relations familiales, échange commerciale

¹⁴ J. Gevaert (a cura), *op. cit.*, p. 104.

¹⁵ Tertulian, *Apologeticul* XVIII, 4, dans "Apologeti de limbă latină", vol 3 de P.S.B., Ed. I.B.M.O., bucurești, 1981, p. 65.

¹⁶ J. Daniélou, R. du Charlat, *op. cit.*, p. 8.

¹⁷ Manlio Sodi, Achille M. Triacca (a cura), *Dizionario di Omiletica* (art. *Omelia*), Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1998, p. 239.

intime¹⁸, amitié, liaison". Il est composé de l'adverbe *όμοῦ* = "dans le même endroit, ensemble" et le nom *ήίλη, ης* = "foule"¹⁹, troupeau (d'animaux), groupe de gens, ayant le nom de conversation, discussion en groupe". Le même sens - "conversation, dialogue, discussion" - est gardé par le verbe *όμιλέιν* (*όμιλέω* = "être en relation, avoir du commerce avec, se masser, parler à, fréquenter"), rencontré dans le Nouveau Testament:

- L'Évangile selon Luc 24, 14 évoque les deux disciples (selon Luc et Cléophas), en route vers Emmaüs: "Pendant qu'ils *causaient* (*όμιλούν* = conversaient) et *discutaient* ensemble (*όμιλέιν*). Jésus en personne s'approcha et fit route avec eux";
- Lorsqu'il se trouvait à Troas (le soir quand il avait ressuscité le jeune Eutyque, tombé de la fenêtre), Saint Apôtre Paul, "remonta, rompit le pain et mangea. Il *parla* (*όμιλήσας*) longtemps encore jusqu'à l'aube, puis il partit" (Actes 20, 11);
- Le gouverneur Félix de Césarée "espérait aussi que Paul lui donnerait de l'argent; c'est pourquoi il le faisait souvent venir pour *causer* (*όμιλει* = conversait) avec lui" (Actes 24, 26);
- Un sens plus particulier - qui, fait la liaison d'une simple *conversation* avec l'autre sens *d'enseignement, conseil, prière* - nous le trouvons dans un aphorisme paulin: "De mauvais compagnons ruinent une *bonne conduite* (*όμιλῖαι* = mœurs, coutumes, enseignements)" (I Corinthiens 15, 33).

Avec le temps, la notion d'*homélie* acquiert une signification et une destination précises, comme élément intégral et indispensable de la Liturgie²⁰, droit "*locus*" de communication²¹ dans l'église, de transmission, interprétation et approfondement de la parole révélée. À l'époque primaire, l'*homélie* (d'habitude, le prêche interprétait les textes lues verset par verset, parfois mot à mot) se disait immédiatement après les lectures bibliques (après l'Évangile) de la première partie de la Liturgie, nommé *La Liturgie des Cathéchumènes* (= ceux qui se préparaient pour recevoir le Baptême).²²

¹⁸ A. Bailly, *op. cit.*, pp. 1373 - 1374.

¹⁹ Cf. Mihail Bulacu, *Omilia exegetică-biblică*. Ed. Autorului, Oradea, 1929, p. 14.

²⁰ Domenico Sartore et Achille M. Triacca (sous la direction de), *Dictionnaire Encyclopédique de la Liturgie* (art. *Homélie*), vol. I (A-L), Brepols, Luxembourg, 1992, p. 573.

²¹ M. Soldi, A. M. Triacca, *op. cit.* (art. *Comunicazione e Liturgia*), p. 281.

²² Même de nos jours, à l'Est, La Liturgie garde la même distribution: la *première* partie, d'un caractère prépondérant didactique, s'appelle *La Liturgie des cathéchumènes*, ou la *Liturgie de la parole* (jusqu'à l'hymne chérubinique); la *deuxième*, d'un caractère sacramental - eucharistique, *La Liturgie des fidèles* (de la cantique chérubinique jusqu'au *otpusť* = la fin de la Liturgie).

Il semble que cette partie - même de la Liturgie ait eu une existence autonome par rapport à la *Liturgie eucharistique*. Sur le fondement des témoignages de la pèlerine Aethérie à Jérusalem (au IV - ème siècle), on sait que La *Liturgie des Cathécumènes* était officiee dans l'église Golgotha, bâtie au même endroit où Jésus avait été crucifié, tandis que La *Liturgie eucharistique* était officiee dans l'église de la Résurrection, élevée à l'endroit du Saint Sépulcre.²³ À présent, le prêche perd de son caractère *exégétique* (interprétatif, explicatif), et enrichie son caractère synthétique, *thématique*.²⁴ Même *le temps de l'exposition* se trouve entre la fin de la Liturgie eucharistique par considérations pratiques (techniques), sur lesquelles nous n'allons plus insister.

La plus vieille *allocution chrétienne* (homélie) qui s'est frayée un chemin jusqu'à présent est attribuée à Saint Clement le Roman a comme titre: *La deuxième Lettre aux Corinthiens*²⁵, écrite dans la première moitié du II-ème siècle. Dès nos jours on a écrit des tomes entiers, des *allocutions*, des *méthodologies homélitiques*, des traités *réthoriques et d'éloquence chrétienne* (*Artes Praedicondi*), mais la Parole divine n'est pas encore épuisée.

Malgré les moyens de communication et d'information: la radio, la télé, l'internet etc., chaque jour notre pouvoir de perception devient plus faible parce que nous nous éloignons profondément de l'Esprit de la Vérité. Dans un monde desacralisé et préoccupé obsesivement, de lui-même, nous vivons le drame d'une ab-surdité et oppacité spirituelle incroyables. La parole de Dieu le Vif (dans Lequel se trouve la Vie et Qui nous dévoile le Sens de la Vie) redevient aujourd'hui la Voix - de Celui - qui - crie - dans - le - désert de l'indolence et de notre cerbicie.

LE PREMIER CATHÉCHISME CHRÉTIEN²⁶

Pour dépasser le niveau théorique, il nous semble opportun de présenter un document de l'époque primaire, pour avoir une image

²³ Cf. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Ed. I.B.M.O., București, 1972, p. 155. Aujourd'hui toutes les deux églises se trouvent sous la grande voûte de l'Église du Saint Sépulcre de Jérusalem (au lieu dit *Golgotha*, immédiatement à l'entrée, à droite; la chapelle du Saint Sépulcre, à gauche).

²⁴ Alfred Bertholet, *Dictionarul religiilor*, Ed. Universității "Alexandru Ioan Cuza", Iași, 1995, p. 316. Il y a deux genres principaux de prêche: *l'homélie exégétique* (qui met en évidence l'interprétation verset par verset du texte) et le *prêche thématique* (ou synthétique, développe un certain thème, de la péricope évangélique respective).

²⁵ Voir *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. pr. D. Fecioru, col. P.S.B., vol. 1, Ed. I.B.M.O., București, 1979, p. 91.

²⁶ *Didahia* sau *Învățătura a celor doisprezece apostoli*, trad. pr. D. Fecioru, dans "Scrierile Părinților Apostolici", col. P.S.B., vol. 1, Ed. I.B.M.O., București, 1979, pp. 15 - 35. Le titre originel aurait été *Învățătura Domnului către păgâni prin mijlocirea celor doisprezece apostoli*, cf. Mario Simonetti, *Didaché*, dans *Dizionario di catechetica* . . . , p. 205.

authentique sur le développement de la vie religieuse des premiers chrétiens comparativement à celle de l'Église actuelle.

Tout d'abord, nous allons faire des références à la plus vieille écriture des Parents Apostoliques²⁷ ou la plus vieille pièce littéraire chrétienne post-biblique.²⁸ La *Didaché* (Enseignement des Douze Apôtres) est considérée, le document le plus important de l'époque post-apostolique et une source de la législation ecclésiastique.²⁹

Écrite environ l'an 100, elle provient d'un milieu judéo-chrétien³⁰, probablement de Syrie, Palestine ou Egypte.

Découverte en 1873, dans un manuscrit parchemin de la Bibliothèque de Saint Sépulcre de Constantinople, par le métropolite Philothé Vrieniu, elle été publiée en 1883, toujours dans l'ex-capitale de l'Empire de l'Est.

En ce qui concerne le contenu, La *Didaché* peut être considérée un vrai *vade mecum* du fidèle" (J. Tixeront), le premier "*manuel de discipline*" chrétienne (J. P. Audet) et le premier *cathéchisme moral* de la littérature patristique.³¹ Au point de vue didactique, l'écriture peut être divisée en trois parties, dont nous allons sélectionner quelques textes fondamentaux, d'intérêt moral - cathéchistique:

PREMIÈRE PARTIE. CATHÉCHÈSE MORALE

Chap. 1 - 6

A. La voie de la vie

Premièrement, tu aimeras *Dieu*, ton Créateur; deuxièmement, tu aimeras ton *prochain* comme *toi - même* et tout ce que tu ne désires pas qu'on te fasse, ne fait pas à autrui 1, 2).³²

Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous maudissent; priez pour ceux qui vous maltraitent; ajeunez pour ceux qui vous

²⁷ *Scriitori creștini* (huit écritures gardées) dont l'existence a pu être certifiée historiquement dans un intervalle de temps d'environ 100 ans (la deuxième moitié du 1^{er} siècle et la première moitié du II^{ème} siècle). Certains Parents Apostoliques ont été les disciples des Apôtres, d'autres les ont connus directement. Il s'agit des premiers auteurs post - bibliques. L'importance de ces écritures consiste, premièrement, dans leur ancienneté, en représentant les sources de base de la reconstitution de l'histoire de l'Église des premiers temps. D'une certaine façon, elles continuent l'histoire biblique, étant un anneau de liaison entre la Sainte Écriture et les écritures patristiques plus tardives.

²⁸ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. 1, Ed. I.B.M.O., București, 1984, p. 93.

²⁹ Anton I. Adămuț, *Literatura și Filosofie Creștină*, vol. 1, Ed. FIDES, Iași, 1997, p. 159.

³⁰ J. Daniélou, R. du Charlat, *op. cit.*, p. 18.

³¹ Pr. D. Fecioru, *Introducerea la Didahia*, vol. cit., p. 17.

³² Dans ce verset se trouvent: le commandement de l'amour (le premier dans le christianisme) et la règle d'or (la quintessence) de la morale chrétienne: *ce que tu n'aimes pas qu'on te fasse, ne fait pas à autrui*.

persécutent . . . aimez ceux qui vous haïssent et vous n'aurez pas d'ennemis (1, 3).³³

Malheur au voleur ! Celui qui n'aura volé que pour se vêtir et ne pas mourir de faim, obtiendra son pardon; mais celui qui volera sans avoir besoin sera jugé pour ses actes (1, 5).³⁴

Que la miséricorde couvre tes mains jusqu'à ce que tu connaisses à qui tu donnes (1, 5).³⁵

Tu ne commettras pas de meurtre, pas d'adultère, tu ne corrompas pas les garçons³⁶, tu ne seras pas débauché, tu ne voleras pas, tu n'ensorceleras pas³⁷, tu ne feras pas de poisons, tu ne tueras ni l'enfant dans les entrailles, ni l'enfant né (2, 1).³⁸

Tu ne prononceras pas de faux témoignage (tu ne mentiras pas)³⁹, tu ne parleras pas mal⁴⁰ de quelqu'un, tu rendras le bien pour le mal⁴¹ (2, 2).

Tu ne seras pas un homme à deux visages, parce que deux manières de parler c'est le piège de la mort (2, 3).⁴²

³³ L'enseignement chrétien entier est un *paradoxe*. Nous avons ici la plus représentative antinomie chrétienne: l'amour de l'ennemi.

³⁴ Certes, ce principe ne légitime pas le vol ou la satisfaction de l'avidité non contrôlée de l'homme.

³⁵ C'est un texte inconnu. Ce *dicton* (pseudo-chrétien) se trouve à Saint Augustin, à Saint Grégoire le Grand, à Cassiodor etc.

³⁶ On envisage aussi la pédophilie, et tout autre type de mauvais exemple, non chrétien, des adultes vis - à - vis les enfants.

³⁷ Même de nos jours il y a tant de personnes qui ont plutôt une mentalité magique et un comportement superstitieux (peur, anxiété, angoisse) vis - à - vis les choses sacrées, et non pas une conception et une attitude véritablement chrétiennes.

³⁸ Qu'est - ce que nous pourrions répondre devant Dieu, d'un peuple qui se prétend chrétien depuis 2000 ans, par rapport au chiffre de *quelques millions d'avortements dans seulement 10 ans*, après la soi - disante révolution de '89 ? Et aussi des nouveau-nés jetés vifs dans les tombereaux par leurs propres "mères" ? Ou des enfants accidentés et abandonnés en plein champ, entre la vie et la mort ? Et encore tant de monstruosité d'ignorance, de commodité, de l'inconscience et de notre défiance ?

³⁹ Nous avons vécu 50 ans dans le mensonge. Cela nous a coûté cher: la détérioration grave de la personne humaine; premièrement, le retour à la *Vérité* (= Jésus-Christ est la Voie, la Vérité et la Vie) représente notre unique solution de nous sauver comme nation chrétienne et l'écartement du "père du mensonge" (= le diable, l'opposé du Sauveur).

⁴⁰ La *diffamation* (le jugement du prochain) est devenue déjà une plaie nationale. C'est la conséquence du sentiment de *culpabilité*, de celui d'*infériorité* et de celui d'*impuissance* dans une société qui n'est réconciliée ni avec soi - même, ni avec les autres, ni avec Dieu.

⁴¹ Le *ressentiment* est une vipère au sein de la raison et du cœur, qui nous envenime en permanence.

⁴² Dans le prêche de la montagne, le Sauveur dit: "Dites seulement *oui*, ci c'est *oui*, non si c'est *non*. Ce qu'on y ajoute vient du Malin (Matthieu, 5, 37). L'Ambiguïté, la parole duplicitaire (de "serpent" symbole de la duplicité), la parole hypocrite à double sens, à contre - poil, ne sont pas compatibles à l'Esprit de la Vérité. Cette

Tu ne te mettras pas en colère parce que la *colère* conduit au meurtre; tu ne sera ni jaloux de ton prochain, ni querelleur . . . car toutes celles - ci naissent des meurtres; mon fils, tu ne sera pas envieux, car l'*envie* pousse au débauche; tu ne prononceras pas de mots de honte et tu ne regarderas pas d'un oeil envieux (3, 2 - 3).⁴³

Tu chercheras chaque jour les *visages des saints*, pour trouver la consolation dans leurs paroles (4, 2).⁴⁴

Tu ne perdras pas le contrôle de ton *fils* ou de ta *fille*, tu les enseigneras dès l'enfance la peur de Dieu (4, 9).⁴⁵

Tu *avoueras* tes péchés dans l'Eglise et tu n'iras pas à la prière en état de mauvaise conscience (4, 14).⁴⁶

B) La voie de la mort

Elle est mauvaise et pleine de malédiction: meurtres, adultères, envies, débauches, vols, idolâtries, sorcelleries, sortilèges, rapt, faux témoignages, duplicité, cœur perfide, fourberie, arrogance, malice, impertinence, avidité, mots honteux, jalousie, impudeur, vanité, orgueil, audace . . . , "corruptibles" (5, 1 - 2).⁴⁷

ambiguïté est reprochée au l'ange de Laodicée: "Je connais tout ce que tu as fait; je sais que tu n'es ni froid ni bouillant . . . : Mais parce que tu es tiède, c'est à dire ni bouillant ni froid, je vais te vomir de ma bouche (Apocalypse 3, 15 - 16).

⁴³ Ces enseignements sont synthétisés dans l'apophtegme de Saint Antoine le Grand: "les causes de tous les maux sont l'*envie* et la *colère* (*Filocalia* rom. vol. I, trad. pr. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 6). Aussi la *colère* (l'*impulsivité*) que l'*envie* (la partie *pulsionnelle*, désireuse, de l'âme) sont ambivalentes. Par exemple, nous citons du même écrivain: "les choses faites *par la nature* ne sont pas de péchés, mais les mauvaises choses commises par le choix *de la volonté* en sont: Ce n'est pas un péché de manger, le péché c'est de manger sans remercier, sans bienséance et sans modération . . . ; Ce n'est pas un péché de regarder purement, c'est un péché de regarder avec rancune, arrogance et avec envie . . ." (*ibidem*, p. 14).

⁴⁴ La lecture journallement des *vies des saints* et des *Saints Écritures*, associée à la *prière* et à la réflexion (méditation) personnelle constituent des moyens exceptionnels de progrès spirituel.

⁴⁵ L'éducation religieuse de l'enfant commence au début de sa conception et même beaucoup avant. Un vieux proverbe dit que: *la pomme ne tombe pas loin du tronc* (tel père, tel fils). Dans une véritable famille chrétienne, l'enfant aura lui aussi l'accès aux valeurs spirituelles, de la foi.

⁴⁶ N'oublions pas que nous soyons vers l'année 100, environ . C'est le premier témoignage post - biblique sur le saint Mystère de la Confession des péchés.

⁴⁷ La liste est impressionnante. Nous n'allons pas y insister, car les choses sont, en général, connues.

**DEUXIÈME PARTIE.
LE RITUEL DES SACREMENTS:
LE BAPTÊME, L'EUCARISTIE
Chap. 7 - 10**

En ce qui concerne le *baptême*, vous baptiserez de la sorte: Après avoir dit tout d'abord tout cela <*baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint - Esprit*> en eau vierge. Et si tu n'as pas d'eau vierge baptise en autre eau; et si tu ne peux pas en eau froide, (alors) en eau tiède. Si tu n'as suffisamment ni l'une ni l'autre, fait verser trois fois de l'eau <*au nom du Père et du Fils et du Saint - Esprit*>. Avant le baptême doivent jeûner celui qui baptisera, celui baptisé et d'autres encore, s'ils en sont capables . . . un ou deux jours avant (7, 1 - 4).⁴⁸

Vos jeûnes ne seront pas comme les jeûnes des hypocrites qui jeûnent le lundi et le jeudi; Quant à vous, jeûnez le *mercredi* et le *vendredi*.⁴⁹ Que vous prierez comme ça: *Notre Père . . . Trois fois par jour* vous prierez ainsi (8, 1 - 3).

Quant à l'*Eucharistie*, vous la ferez de la sorte: premièrement . . . au calice: <Vive le Seigneur ! Merci à Toi, notre Père, pour la sainte vigne de David, Ton serviteur, que Tu nous as fait connaître par Jésus, Ton Fils. À Toi la gloire, Amen>. Quant à la *fraction du pain*: <. . . Comme ce pain fractionné était parsemé dans les montagnes, étant ramassé il est devenu un tout, toujours ainsi Ton Église sera réunie des confins de la terre dans Ton Royaume . . . > Personne ne mangera, ni boira de votre Eucharistie, excepté ceux qui ont été baptisés au nom de Dieu (9, 1 - 5).⁵⁰

**TROISIÈME PARTIE. L'ATTITUDE DU CHRÉTIEN
VIS-À-VIS LES PROPHÈTES ET
UNE PERSPECTIVE ESCHATOLOGIQUE
Chap. 11 - 16**

Lorsque vous vous rassemblez le *dimanche du Seigneur*⁵¹, rompez le pain⁵² et en remerciez⁵³, après avoir confessé⁵⁴ vos péchés, pour que votre offrande soit pure (14, 1).

⁴⁸ C'est un très important témoignage sur la pratique du baptême dans l'Église primitive.

⁴⁹ À remarquer l'ancienneté de la pratique du jeûne chrétien le *mercredi* et le *vendredi*; environ l'an 100 elle était déjà usitée.

⁵⁰ Ce qui s'ensuit est une prière de remerciement après la Sainte Eucharistie, mais, vu le manque d'espace, nous n'allons pas la reproduire.

⁵¹ Voici le fait que déjà au 1^{er} siècle - comme on sait d'ailleurs des Actes 20, 7 - la Sainte Eucharistie était officiee le *dimanche*.

⁵² "La fraction du pain" = la Sainte Communion.

⁵³ "*Evharistéo*", en grec signifie *remercier*, le terme fait envoyer à la Cène, quand le Sauveur a remercié tout d'abord, ensuite il a rompu le pain et l'a donné à Ses disciples.

Étant ordonnés des évêques et des diacres,⁵⁵ dignes du Seigneur, des hommes tendres, n'aimant pas l'argent, vrais et expérimentés . . . , ne les méprisez pas, car ils sont d'honnêtes hommes entre vous avec les prophètes et les maîtres (15, 1 - 2).

Toutes les données présentées cherchent, d'une part, à refaire la liaison avec la vieille tradition cathéchistique de l'Église, d'autre part à représenter un stimulant pour une meilleure connaissance de la confession de foi et à soulever l'intérêt pour une cathéchèse dynamique, compétente, spirituelle, dont le message s'adresse avec force et conviction à l'homme de nos jours.

⁵⁴ À retenir l'ancienneté de la pratique de la Confession avant l'Eucharistie.

⁵⁵ L'absence de la mention expresse des *prêtres* n'exclue pas l'existence de la troisième catégorie hiérarchique. Il y en a assez de preuves bibliques dans ce sens. Pour l'auteur(s) du livre(s) le thème du *sacerdoce sacramental* n'était pas un problème disputé, comme à notre époque.

PATRISTICA MORALIA
- une lecture entre tradition et modernité -

par Adrian Chermeleu

*"La tradition sans modernité
est une impasse,
la modernité sans tradition
est une irrémédiable folie."*

G. E. Bateman Saintsbury

Le jeu de l'existence humaine se déroule dans le cadre d'un "triangle fondamental": Dieu - homme - monde. L'essentiel n'est pas sa relation avec la nature, mais c'est la relation de l'homme avec Dieu, qui lui révèle le dernier mystère de son existence. Dans la relation religieuse authentique, ce n'est pas l'homme qui affirme, juge ou explique Dieu, c'est lui qui est affirmé, jugé et expliqué par Dieu. De ce point de vue, la religion n'est pas premièrement la parole de l'homme sur Dieu, c'est la Parole de Dieu envers et sur l'homme et la Parole révélée du Dieu personnel - celui historique de la Bible - nous interdit de nous faire des "images" de Dieu; car ce "visage" est donné par Dieu premièrement dans l'homme lui-même, créé d'après Son visage et à Sa ressemblance (cf. Genèse, 1, 17). Seulement en Christ le Dieu - homme, et dans l'Église, le Corps et le lieu de Sa présence sacramentale, l'homme peut connaître en même temps Sa vraie "image" aussi que "l'Archétype", le Modèle divin d'après l'icône de laquelle on l'a crée premièrement, mais qu'il a corrompue par le péché. Le mystère de la divinisation comme adoption divine de l'homme concilie paradoxalement la dépendance et la finitude de celui-ci, aussi que son dernier destin de participation à la liberté absolue de Dieu. La divinisation comme *adoption par la grâce divine* représente l'essence de l'anthropologie biblique et patristique, révèle le dernier mystère de l'existence humaine. La doctrine orthodoxe, biblique et patristique sur la "divinisation" comporte une interprétation dynamique de la théologie et de l'anthropologie, capables d'exprimer le réalisme de la communion de l'homme avec Dieu par le libre concours de la volonté humaine avec la volonté divine.

Pour survivre dans l'état d'après la chute, état "paranaturel" pour les Pères de l'Église, "naturel" pour Augustin, Dieu, comme la Bible le montre, lui fait - à l'homme - "des vêtements de peau de bête" (Genèse 3, 21). En s'opposant à l'interprétation spirituelle - platonicienne qui voyait dans les "vêtements en cuir" une allégorie de

la chute de l'âme préexistente dans la corporalité mortelle, les Pères de l'Église ont bien souligné que ceux-ci ne sont ni la mort, ni le corps humain, mais la déviation et la conversion passionnées des fonctions spirituelles de l'image divine en matérialité, fait par lequel la vie paradisiaque a été transformée dans un simple "survivre" biologique, social, culturel. Mais dans l'Église, par la présence et le Corps de Jésus-Christ, "les vêtements en cuir" peuvent être transfigurés liturgiquement - sacramentalement et éthiquement - ascétique, en devenant des véhicules¹ transparents - comme les "vêtements blancs" de Jésus - Christ lors de Sa Transfiguration - de la présence vive de Dieu dans le monde et dans l'histoire.

Saint-André le Crétois est considéré l'un des meilleurs prédicateurs de l'époque byzantine. Nommé à juste titre "le poète des canons", il est l'auteur d'une série entière de canons parmi lesquels le plus connu est le *Grand Canon*. L'idée principale du texte est celle de la confession des péchés et de l'humiliation pour que les vertueux deviennent plus audacieux dans le travail des bonnes choses et que les pécheurs s'instiguent à l'amélioration: "Le début du progrès spirituel, veut nous dire le mélode, est de reconnaître l'état de péché dans lequel nous nous trouvons, le regret d'après la perte de la beauté primordiale". La forte confiance dans le soutien de Dieu n'implique pas de passivité ou seulement de la croyance, mais de l'activité, de l'élévation de la pensée, de bons actes, de la paix...² Vaste fresque poétique de l'histoire dramatique de la chute et de la rédemption de l'homme en Christ et dans l'Église, le *Grand Canon* réactualise les étapes spirituelles et les événements qui jalonnent le long et accidenté parcours de la création de l'homme et de son retour par la pénitence à Dieu. Le fond de ce trajet spirituel est de se repentir ("métanoétique" dans son sens étymologique de conversion, "changement de la pensée") et sa science est l'obtention de la "grâce". Le mot grec qui signifie "absolution": *syn - choresis* vient de *choros* qui signifie "lieu, espace". Ainsi, obtenir l'absolution des péchés ne signifie pas un procès juridique, extérieur, d'un accent négatif, mais l'obtention positive d'une cohabitation avec Dieu. *Le lieu*, l'espace par excellence de la rencontre entre l'homme et Dieu est Jésus - Christ ou, plus exactement et concrètement, l'Église et son culte (dont l'ontologie révèle l'authenticité initiale de la création).³

Dans les services religieuses de la période qui précède les Pâques apparaît souvent la prière bien - connue d'humiliation de Saint Ephrém le Syriaque: "Seigneur et Maître de ma vie, l'esprit de la

¹ Cf. diac. Ioan I. Ică Jr., "Îndumnezeirea omului", P. Nellas și conflictul antropologiilor, p. 40, étude introductive à Panayotis Nellas, *Omul - animal îndumnezeit*, Ediția a II-a, Sibiu, Editura Deisis, 1999.

² Î. P. S. Mitropolit al Banatului Nicolae Corneanu, *Canonul cel Mare al Sf. Andrei Cretanul* dans *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creștine*, Ediția a II-a revăzută, Editura Polirom, Iași, 2001, pp. 175-176.

³ Cf. Panayotis Nellas, *Omul - animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Ediția a II-a, Editura Deisis, Sibiu, 1999, pp. 181-205.

fainéantise, du souci de l'avoir, de l'amour de possession et du parler en vain ne me les donne pas à moi. Et l'esprit de la pureté, de la dévote pensée, de la patience et de l'amour donne les à moi, ton fidèle. Hélas ! Dieu Saint, donne moi le pouvoir de reconnaître mes erreurs et de ne pas juger mon frère. Que tu sois béni pour toujours ! Amen". "Cette prière, bien courte, contient le résumé de tout ce qui est nécessaire pour l'achèvement du chrétien. Nous y trouvons même les passions dont nous devons nous protéger et les vertus qu'il faut acquérir. Donc, on a d'une part: la fainéantise, le souci de l'avoir, l'amour de possession et le parler en vain; d'autre part: la pureté, la dévote pensée, la patience et l'amour. Mais au-dessus de tout, parce que c'est d'ici que le progrès spirituel commence, c'est le pouvoir de reconnaître nos propres erreurs et de nous voir d'un autre oeil qu'on ne voit notre prochain. Il faut relever d'une manière particulière la force remarquable de la courte prière de Saint Ephrém qui réside dans l'enchaînement des mots, force qui a la qualité de tourner la pensée, le sens et la volonté du péché à la vertu, en les mettant toutes sous le signe d'une profonde humiliation."⁴

Nous devons cultiver d'une manière antinomique l'audace et la sagesse, la recherche de la grâce divine mais, toujours avec la conscience de notre fragilité dans cette *aventure humaine*, comme l'appellent certains écrivains.⁵ Tout ce qu'on appelle d'habitude des vertus ne sont en fait, que des *principes neutres* qui attendent d'être modélés. Le courage, la douceur, la générosité, la prudence, la modération ne sont qu'un *possible* de la vertu. Pour devenir de vraies vertus, elles doivent être *bien professées*. La définition d'Aristote de la vertu comme moyenne entre deux excès semble illustrer cette élasticité - même de la valeur morale.⁶ La morale d'Aristote est, en réalité, un code social très bien articulé et non pas un code éthique. Dans le monde il est bien de se conduire d'après le critère de l'évitement des extrêmes: que tu ne sois ni placide, ni irritable, ni trop audacieux, ni trop craintif etc. Mais dans *le monde de l'éthique* cette "aurea mediocritas" est plutôt un signe d'engourdissement que de vertu. C'est une solution de résistance minimale, une sorte de *rester impassible à tout*. *Le comportement moral* n'est pas un problème de *dosage*, mais un d'option. En renforçant, dans des limites tolérables, les choses, on pourrait dire que l'acte éthique ne réside pas dans l'estimation de la moyenne convenable des deux excès, mais dans *la pratique convenable de l'excès*, dans le juste choix de l'excès nécessaire pour la correction des souffrances de toute sorte, de la commodité, "du tiède". Le vice n'est pas un "trop" ou un "trop peu" de la vertu; il ne se rapporte pas à la quantité, mais à sa *qualité*. Le

⁴ Î. P. S. Mitropolit al Banatului Nicolae Corneanu, *Rugăciunea de umilință a Sf. Efrem Sirul* dans *op. cit.*, pp. 177-179.

⁵ Părintele Galeriu, Andrei Pleșu, Gabriel Liiceanu, Sorin Dumitrescu, *Dialoguri de seară*, Editura Harisma, București, 1991, p. 74.

⁶ Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.

vice est la mauvaise valorification d'un principe neutre et non pas la simple contradiction d'une vertu.⁷

La sagesse des Pères de l'Église décrit deux voies du trajet spirituel de l'homme: une voie de la lumière qui donne vie et une autre, celle des ténèbres qui mène à la mort; l'une est la voie des vertus, des actions aimées par Dieu, l'autre est la voie de la confusion de l'esprit, des péchés. Cependant, les mêmes Pères, en parlant de la vertu et de la modalité de l'acquérir, parlent d'une troisième voie, *celle du juste milieu*. Lorsqu'on se propose de choisir entre le bien et le mal il n'y a aucune voie du juste milieu, mais lorsqu'il s'agit de faire le bien et de gagner la perfection, *trois voies* s'ouvrent devant le croyant: *une des traînards, une des assidus* et, enfin, la dernière, *une voie de milieu*, celle des hommes communs: "Dans la vie chrétienne il y a donc trois voies ou chemins qui s'ouvrent devant tout aspirant à la perfection: *le chemin de gauche* qui est le plus facile et qui manque d'obstacles, mais qui peut conduire à la torpeur et au péché; *le chemin de droite* qui est le plus difficile et le plus fatigant, mais qui mène toujours vers l'apogée des vertus et, finalement, *le chemin de milieu* qui mène toujours vers l'apogée, mais par un détour, en facilitant ainsi la voie de celui qui essaie d'arriver au sommet, à la perfection. Le premier chemin appartient aux gens commodes et paresseux qui finissent par ne pas obéir aux commandements évangéliques; le deuxième est celui des hommes qui, en se débarrassant de toute perversité, libres de toute mauvaise passion, suivent intégralement la voie de Dieu; le troisième est celui des gens hostiles au péché mais qui n'ont pas le pouvoir de se consacrer entièrement au Seigneur; ils désirent quand même le bien et s'efforcent à l'accomplir chaque instant de leur vie".⁸

La voie du juste milieu n'a pas seulement une signification morale ou ascétique, les Pères de l'Église lui ont attribué un sens plus large, lié au domaine de la connaissance. Par exemple, Saint Jean Chrysostome considère qu'il faut choisir le juste milieu lorsqu'il s'agit de respecter ou de transgresser la loi chrétienne et Saint Grégoire de Nazianze et Saint Maxim le Confesseur soutiennent cette voie dans les épreuves de l'orthodoxie avec les différentes hérésies. Le juste milieu, compris comme "la meilleure modalité de subsister dans la condition de l'intervalle, dans les conditions où l'humanité "s'est rompue de l'instinct mais elle n'est pas encore arrivée à la sainteté", devient une catégorie de la pratique morale actuelle dans laquelle les vertus et les vices doivent être perçus dans leur véritable mouvement et non pas dans une immuable et stérile abstraction. L'éthique devient, ainsi, par une théorie diaphane de la vertu, "un territoire de la surprise; il montre que non seulement les brigands peuvent se perdre,

⁷ Andrei Pleșu, *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 71.

⁸ Î. P. S. Mitropolit al Banatului Nicolae Corneanu, *Simbolul căii sau drumului*, dans *op. cit.*, p. 262.

mais aussi les Apôtres et que non seulement les Apôtres peuvent obtenir la Rédemption, mais aussi les brigands (...) Job est heurté malgré ses vertus tandis que les douaniers sont pardonnés malgré leurs péchés. Ne pas respecter la loi peut devenir un Damas de la sagesse et l'obéissance, une démoniaque médiocrité. Rien n'est définitivement perdu et rien n'est à toujours gagné. Dans un tel contexte épouvantable, le vice le plus grave est justement le fanatisme du définitif.⁹ Le courage devient, de cette manière, une moyenne entre la témérité et la lâcheté, la douceur, une moyenne entre l'irascibilité et l'indifférence, la modestie - une moyenne entre la timidité et l'effronterie.

La contribution de l'élément "intelligence" au choix d'une conduite morale valable confère à l'acte éthique une autre signification que celle connue. La voie de l'achèvement moral commence par l'intuition, articulée progressivement d'une vérité transfiguratrice. Dans le contexte de l'éthique grecque ou médiévale, les vertus morales étaient doublées par de sévères vertus intellectuelles. Parmi les vertus "cardinales", seulement trois étaient "morales" - la Modération, le Courage, la Justice, pour que la quatrième - la Sagesse - prenne en discussion une faculté de la sphère de l'intellect. L'homme trouve son humanité dans le geste de sa libre participation à l'harmonie nécessaire du monde. Mais, dans le monde moderne, presque personne n'associe plus le concept de la vertu à celui de l'intelligence, bien qu'on ait remarqué souvent que l'immoralité n'est pas seulement la conséquence d'un caractère faible, mais, assez souvent, celle d'un esprit paresseux ou délabré, médiocre. Il existe pourtant des cas où ni la verticalité de la vertu, ni la hauteur de l'intelligence ne sont suffisantes pour dépasser correctement une impasse existentielle. La culture des vertus a besoin de la grâce divine, d'une dotation particulière, d'inspiration et même d'un certain *talent moral*¹⁰, qui conduise à ce que les Saints Pères nomment "le bon sens, le discernement". La littérature patristique nous enseigne que les réactions émotives, l'exaltation, la solennité, la grandeur, le pathétisme et l'exubérance peuvent se transfigurer à l'aide de la croyance en Dieu dans un "ordre du discernement"¹¹ qui ne signifie pas seulement le réveil, la sortie de la somnolence, mais aussi une ouverture du particulier, d'une manière initiatique, vers l'équilibre et vers le bon sens.

"Si aux peuples anciens la voie des échelles était pleine de menaces et celui qui la parcourait, renonçait pour une période à la condition humaine si, autrement dit, cette voie était un chemin de crainte, d'extase, de folie, d'abolition de la vie individuelle, dans le christianisme la voie de l'échelle, des vertus est un chemin de la

⁹ Voir A. Pleșu, *op. cit.*, pp. 64 - 72.

¹⁰ A. Pleșu, *op. cit.*, p. 79.

¹¹ N. Steinhardt, *Primejdia mărturisirii. Convorbiri cu Ioan Pinteș*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 7.

lucidité parfaite qui chasse la peur, "amarre" le croyant à la réalité spirituelle et lui augmente au maximum le potentiel de la vie individuelle, en le divinisant".¹² Un premier schéma des degrés de la vie spirituelle on le trouve déjà chez Origène - dans les homélies au livre des *Nombres*, où il décrit les étapes que l'âme doit parcourir tout au long de son ascension vers Dieu -. "Nous faisons donc un voyage et nous venons dans ce monde pour aller de vertu en vertu, et non pas pour demeurer sur la terre attachés aux biens matériels".¹³

Dès le IV^{ème} siècle, les Pères de l'Eglise grecs, latins et syriens vont souvent utiliser le symbole de l'échelle pour décrire l'élévation de l'âme qui veut atteindre la perfection des vertus. Saint Basile le Grand, archevêque de la Césarée, parle de l'échelle des vertus relativement à Jacob: "ainsi, lorsqu'on monte la première marche d'une échelle on s'écarte de la terre, de même, quand on veut vivre selon la loi de Dieu, le début de notre ascension sur l'échelle de la vertu est montré par notre éloignement du mal".¹⁴

De tous les points de vue - soit qu'il s'agisse de l'expérience courante de la vie, de l'exercice de la pensée, d'une décision de la volonté ou d'une option de l'affectivité - "le mal" se manifeste comme une *pathologie du discernement* qui voit des ressemblances là où essentielles sont les différences et s'obstine à diviser tout ce qui est fait pour être ensemble. Lorsqu'il s'agit de choisir entre le bien et le mal tu es *chaud* - vertueux ou *froid* - pécheur, pour utiliser une image emprunté au livre de *l'Apocalypse*; *le tiède* qui n'est ni chaud, ni froid, ou bien, autrement dit, qui n'est ni bon, ni mauvais sera condamné (*l'Apocalypse* 3, 15 - 16). De ce point de vue l'enseignement des Pères de l'Eglise sur la voie du juste milieu doit être compris d'une manière dynamique, en relation avec la sagesse des mêmes Pères, selon laquelle "il y a seulement deux voies, une de la lumière et de la vie, l'autre des ténèbres et de la mort".¹⁵

La dérive morale de l'homme contemporain, de "l'homme récent" - comme il vient d'être dénommé encore - ne consiste pas seulement dans une accumulation de péchés mortels, qui tendent souvent s'inscrire plutôt dans la sphère du pathologique que dans celle de la "culpabilité" morale courante, beaucoup plus éloquente est la platitude, la monstruosité incolore des âmes endormies, l'hypocrisie morale de la médiocrité, décrites avec tant de talent dans la littérature patristique: "Celui-ci est le territoire vraiment révélateur de l'éthique: la somnolence diurne, la médiocrité étouffante de l'attitude, le gris des valeurs (...)" Caractérisé plutôt par ce qu'il

¹² Î.P.S. Mitropolit al Banatului Nicolae Corneanu, *Simbolul scării* dans *op. cit.*, p. 285.

¹³ Origen, *Omilia a XXVII - a la Numeri*, 7 dans *Corpus berlinez*, vol. VII, Leipzig, 1921, p. 265, apud. Î.P.S. Mitropolit al Banatului Nicolae Corneanu, *op. cit.*, p. 288.

¹⁴ Vasile cel Mare, *Omilia la Psalmul I*, 4 apud. Î.P.S. Mitropolit al Banatului Nicolae Corneanu, *op. cit.*, p. 290.

¹⁵ Î.P.S. Mitropolit al Banatului Nicolae Corneanu, *Simbolul căii sau drumului* dans *op. cit.*, p. 261.

omet de faire que par l'acte comis, calme dans son attitude inexpressive, invulnérable dans la perspective de la "grande" morale, l'homme médiocre est le dépositaire le plus perfide de la misère morale (...). La grande culpabilité morale, le désastre éthique semblent presque paradisiaques par rapport à l'anesthésie morale presque totale de l'homme médiocre. Son péché n'est pas celui de débiter des mensonges éhontés, mais de ne pas éviter le moindre mensonge; ce n'est pas, donc, le péché d'ajourner le geste d'authenticité, mais celui de ne faire semblable, *au moins*, la décence minimale (...). Marqué par cette incapacité, l'homme se fait coupable non seulement pour le mal auquel il est contraint (par des circonstances dures, des craintes noncotrôlées et d'autres), mais aussi pour le mal auquel il pourrait donc, sans aucun risque, ne pas consentir".¹⁶

Saint Antoine le Grand est une des figures les plus connues de "l'Antiquité" chrétienne, non seulement par le fait qu'il est considéré "le parent du monachisme", mais aussi pour son style de vie par lequel il est devenu, au cours des années, un modèle pour tous les croyants qui désirent monter l'échelle de la perfection. Comme modèle de l'ascète chrétien, Antoine démontre que la lutte contre le péché n'est pas conditionnée par des "initiations" et des pratiques ésotériques. Il faut prêter l'attention nécessaire au corps et la réalisation de la vertu s'identifie, chez Antoine le Grand avec le naturel de l'âme humaine de pouvoir apprendre. La raison, à son tour, n'est ni mise de côté, ni soumise à de normes capricieuses, au contraire, elle est dirigée vers le chemin droit des règles simples et solides, en démontrant la possibilité de l'achèvement, accessible à toute personne par son naturel.¹⁷ "Cette ascension qui finit par la Théologie" représente en même temps un progrès noétique dans la "science des vertus". Dans la conception de tous les Pères de l'Eglise, "celui qui aspire à la vraie connaissance monte de marche en marche, jusqu'à l'Inexprimable, l'Incompréhensible, l'Impénétrable. L'élévation de l'âme est considérée comme un *voyage à travers les choses, sans que rien puisse l'enchaîner définitivement hors de l'Absolu*".¹⁸

L'assimilation et la réévaluation de la littérature patristique, à l'époque où l'excès de l'intelligence, les raffinements psychanalytiques, le désir de voir la relativité là où un discernement natif sépare le bien du mal représente un "puits de sagesse" offert à l'homme moderne, qui souffre d'un manque de spontanéité morale et du fait d'avoir perdu une certaine naïveté du combattant, sans laquelle l'éthique échoue en perplexité et inhibition. L'intelligence qui ne sait pas être à son temps naïve se transforme dans une prolifération

¹⁶ A. Pleșu, *op. cit.*, pp. 145 - 146.

¹⁷ Cf. Î.P.S. Mitropolit al Banatului Nicolae Corneanu, *Ecouri vechi și noi ale vieții Sf. Antonie cel Mare* dans *op. cit.*, pp. 91 - 102.

¹⁸ *Ibidem*, p. 295.

mentale inutile, une divagation cérébrale incapable de faire le pas de la compréhension à l'accomplissement.

Parmi les conseils d'Antoine le Grand, on trouve aussi la phrase suivante: "Si tu es habité par de mauvaises choses, éloigne-les de ton âme, en attendant les bonnes . . . "

"Une façon de dire que le mal doit être combattu, tandis que le bien doit être *attendu*. On l'attend activement, sans doute, par l'opposition au mal, mais on l'attend, en même temps, en tant qu'une réalité dont l'accomplissement n'est pas la conséquence mécanique, étroitement liée à la cause du mal évité. Il y a donc dans l'apparition du bien, une composante qui ne dépend pas *seulement* de la bonne intention du sujet moral. Autrement dit, malgré le mal éloigné, le bien peut ne pas apparaître. Et la qualité de l'esprit humain se dévoile justement dans ce pouvoir de lire cette possible non-apparition du bien (en dépit de l'effort sincère de faire disparaître le mal) comme un *mystère* de l'ordre universelle et non pas comme une *lacune*. C'est une des multiples facettes du destin de Job . . . " ¹⁹

¹⁹ Ibidem, p. 74.

LE CHRISTIANISME ENTRE UTOPIE ET RÉALISME

par Nicolae Morar

La question courante à laquelle l'Église est appelée à répondre fait référence à la raison pour laquelle l'homme adhère au modèle chrétien de vie. La réponse des confessions chrétiennes se distingue par les particularités suivantes: l'orthodoxie argumente la nécessité de l'incorporation de l'être humain dans l'Église de Jésus - Christ pour le fait qu'à travers cet acte se réalise la communion personnelle de l'homme avec Dieu dans son hypostase Trinitaire; le catholicisme justifie l'importance de la christianisation de l'homme ayant comme point de départ l'autorité divine de l'institution ecclésiastique et sa qualité de garant de l'achèvement de la nature humaine; enfin, le protestantisme justifie la qualité de chrétien en raison de la demande spéciale que la Divinité adresse à ceux voués à la communion avec Jésus-Christ. Toutes les trois Églises historiques auxquelles s'ajoutent les groupements chrétiens de l'époque moderne mettent l'accent sur la transformation qualitative que le christianisme produit dans la nature humaine. En dépit de ce fait, l'homme moderne continue à rester passif devant le message évangélique. Cette situation nous oblige à analyser attentivement les facteurs historiques qui ont perturbé et continuent d'affecter la liaison de l'homme avec Jésus et de chercher des solutions réalistes pour l'affirmation des valeurs de la spiritualité chrétienne.

Le christianisme dans le premier millénaire

Dès le premier siècle après Jésus - Christ, dans les communautés fondées par les Saints Apôtres sont apparues des formes d'interprétation de l'Évangile différentes du spécifique de l'enseignement du Rédempteur. Un cas typique est celui des chrétiens de Thessalonique. Les Thessaloniens ont appris beaucoup de détails sur Messie, sur sa doctrine et les miracles du Saint Apôtre Paul, à l'occasion de son deuxième voyage missionnaire. Ils ont été fascinés par l'idée du retour de Jésus parmi les gens. Révoltés à cause du traitement auquel ils étaient soumis par les aristocrates de l'époque et inquiétés du sort de leurs morts qui - supposaient-ils - ne jouiront pas de la rencontre avec Jésus, ils ont renoncé à toute forme d'activité en se dédiant à la prière. L'attitude passive des Thessaloniens a eu des conséquences très graves pour l'Église chrétienne de la région: les persécutions violentes exercées par les autorités païennes et la pauvreté. Pour limiter ce type de comportement, l'Apôtre Paul leur demanda avec fermeté de renoncer à la vie passive, de ne prendre pas en considération les prémonitions de certains missionnaires et les qualités charismatiques que ceux-ci évoquaient et de mener une vie

normale. C'est pour cela que les deux épîtres pauliniennes adressées aux Thessaloniciens mettent en évidence l'importance de la vie active, de la discipline et de la prière, comme moyens d'intégration responsable de l'homme dans l'Eglise de Jésus-Christ (*I Thessaloniciens*, 5, 1-11; *II Thessaloniciens*, 2, 1-15 et 3, 14-15). Les croyants de Thessalonique n'ont pas été les seuls "non-conformistes" de l'Eglise apostolique. Une attitude pareille ont manifesté aussi les chrétiens de l'Eglise de Corinthe.

Après le départ de l'Apôtre Paul de Corinthe (l'an 52 après J.C.), Apollos, un chrétien d'Alexandrie instruit et baptisé par les époux Acvila et Priscila a commencé à prêcher l'Evangile d'une manière différente, en formant la fraction dite "d'Apollos". Les juifs de Corinthe qui manifestaient une attitude hostile envers Paul et contestaient sa qualité d'apôtre - formaient le groupement "de Pierre". Une autre fraction corinthienne soutenait qu'elle se trouvait en contact direct avec Jésus le Sauveur en invoquant "les dons" reçus par l'opération du Saint Esprit. Ce qui est sûr est le fait que ces groupements négliaient le fondement des enseignements évangéliques au détriment des opinions subjectives basées sur la sympathie pour une personne ou une autre. Ce type de comportement a été condamné par Saint Paul parce qu'il périlait la situation de l'Eglise chrétienne (*I Corinthiens* 3, 4-5). Les situations mentionnées ont été suivies par d'autres fractions avec des conséquences graves dans le plan doctrinaire, dont nous allons en envisager quelques unes.

L'histoire chrétienne post-apostolique surprend de grandes convulsions sociales, car le christianisme proposait un nouvel ordre moral opposé aux critères éthiques de la société antique tardive. De ce point de vue, ont été prises des mesures restrictives contre les chrétiens. On leur a interdit la pratique du culte et on leur a demandé d'apostasier. Les actions ont été très virulentes, du simple chantage jusqu'à la violence provocatrice de mort. Dans ces circonstances sont apparus les martyrs¹. Le défi des offenses et des peines, l'acceptation avec sérénité de la mort ont eu pour conséquence le fait que les martyrs ont été considérés par les membres de l'Eglise des modèles parfaits de comportement. L'image du martyr a été parfois idéalisée dans des biographies artificielles qui évoquaient des théophanies et des miracles. Le but de ces monographies romancées a été la stimulation de la résistance des chrétiens devant les persécutions païennes. Au - delà du rôle éducatif, les biographies hiératiques ont eu aussi un effet négatif sur la conscience des chrétiens des siècles suivants. En partant de ces modèles artificiels, sont apparues des typologies de l'homme parfait qui ont été assumées et imitées par beaucoup de chrétiens. Dans ce contexte, la révélation du mystère est devenue l'objectif principal emprunté par les expiateurs de la vie chrétienne. La littérature chrétienne consignera de cette manière des

¹ Le mot martyr vient du grec, du terme *martis* et désigne les témoins du Seigneur Jésus-Christ, qui se sont sacrifiés pour la foi chrétienne.

données sur la matérialisation de Jésus et d'autres martyrs chrétiens qui s'étaient sacrifiés pour les idéaux de la vie ecclésiastique. L'artificiel de ces informations consiste dans le fait qu'elles contredisent le sens immédiat de l'enseignement évangélique. Vu les informations bibliques, le corps de Jésus a été déifié, après la résurrection, donc il ne peut être perçu que dans Sa dimension eschatologique de l'existence². Un autre paradigme qui a marqué l'histoire chrétienne est l'image de l'homme retiré du travail de la vie sociale. Le silence, la vie austère et la prière sans cesse constituaient pour beaucoup de chrétiens de la période des persécutions une alternative à l'état d'inquiétude provoquée par les harcèlements auxquels étaient soumis les membres de l'Eglise par les autorités civiles. Bien que cette position ait eu en certain but, elle n'était pas totalement approuvée par les conseillers expérimentés de la vie chrétienne. Dans ce sens, il faut prendre en considération les événements particuliers qui ont eu lieu au IV^{ème} et au VIII^{ème} siècles ap. J.C.

En 313 ap. J.C., l'empereur Constantin le Grand, par l'Édit de Milan, a reconnu la liberté d'expression pour la religion chrétienne aussi que pour d'autres religions de l'Empire. C'est ainsi qu'on a créé le cadre favorable pour la consolidation de la vie ecclésiastique et on a facilité la présence au centre de la vie liturgique de quelques "maîtres spirituels" qui dirigeaient la vie des chrétiens. Cependant, quelques uns des ermites ont refusé la réintégration dans la communauté chrétienne urbaine. Saint Jean Chrysostome écrivait, dans ce sens: "Souvent j'ai désiré que la vie solitaire et les monastères n'aient aucune raison et que nous trouvions la lois et la justice même dans nos cités . . . Mais, comme les gens semblent être toujours en confusion, . . . le désert demeure encore l'espace de la sagesse".³

Au point de vue théologique, le monachisme est un acte de communion de l'homme avec Dieu; c'est un mode de vie consacré à la prière et à l'ascèse. La thèse qui est le point de départ de la théologie chrétienne en vue de soutenir la vie monacale souligne l'idée d'assumer, dans l'univers spirituel humain du monde réel dans sa totalité, dans le but de le rendre meilleur par la prière, la méditation et la contemplation. Néanmoins, la vie monacale a été sévèrement critiquée même par certains Pères de l'Eglise. Ceux-ci y ont identifié l'absence d'une motivation solide dans le cas de certains moines. La tendance d'abandonner la société et de se soustraire devant le processus de dilatation cosmique auquel doit participer tout homme non seulement par son activité intellectuelle mais aussi par le bien réalisé, a été blâmée par les classiques chrétiens. Ceux - ci montrent que le risque de l'expérience monastique est grand, parce que les

² M. Costa de Bauregard, D. Stăniloae, *Mica dogmatică vorbită*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 70.

³ Ap. N. Corneanu, *Patristica mirabilia*, Ed. Arhiepiscopiei Timișoarei și Caransebeșului, Timișoara, 1987, pp. 223-226.

provocations auxquelles les moines sont soumis sont complexes et toutes autres que celles auxquelles doit se soumettre un chrétien habituel. Les Pères de l'Eglise attirent l'attention sur le fait que souvent, les expiateurs de la vie monacale sont animés par des idéaux qui contredisent le sens profond de la religion chrétienne. Pour le désir de toucher la sainteté et d'imiter le modèle de vie imposé par Jésus - Christ, les moines échouent en dehors des règles de la vie ecclésiastique et donnent naissance à un mode de vie étranger aux typologies authentiques de l'existence chrétienne. Par exemple, Paul de Thèbe (234 - 347 ap. J.C.), Antoine le Grand (251 - 356 ap. J.C.), Pachomie (276 - 347 ap. J.C.) ne considèrent pas leur règle de vie comme décisive pour les autres chrétiens. Ils recommandent aux membres de l'Eglise qu'ils mènent une vie évangélique, c'est - à - dire normale⁴. Avec tous les inconvénients signalés, dans les premiers siècles chrétiens, l'Eglise est restée fidèle à l'enseignement de Jésus. Au IV^{ème} siècle apparaissent beaucoup plus de tendances de théoriser excessivement la doctrine chrétienne. L'explication est simple: d'une part, on désirait une argumentation du fait que le christianisme est un système idéatique aussi profond que les systèmes philosophiques promus par l'antiquité grecque, d'autre part, on a envisagé l'intellectualisation du message évangélique, afin d'être récepté par le monde cultivé de l'époque. L'une et l'autre solution ont éloigné le message évangélique du sens profond de son contenu.

Les enseignements du Sauveur Jésus ont été ancrés dans la réalité historique de l'époque dans laquelle Il a vécu et font référence soit aux problèmes théologiques soit aux questions d'ordre éthique. Au point de vue théologique, le Fils de Dieu dévoile aux gens la relation divine Père - Fils. Il montre que dans le milieu divin de vie le Père et le Fils forment une seule personne (*Jean, 10, 30*) et pour comprendre cette unité il est suffisant que ceux qui regardent vers Sa personne voient le Père (*Matthieu, 3, 16 - 17*). Cette vérité est reprise par les Pères de l'Eglise comme thème de discussion aux Synodes oecuméniques de 325 (Nicée) et 381 (Constantinople). La définition formulée par les participants souligne l'unité de l'être et l'existence tripersonnelle de la Divinité. En même temps, la théologie de ces deux synodes véhiculent l'idée selon laquelle le modèle concentrique de vie divine doit être assimilé en tant qu'un archétype viable dans la communauté ecclésiastique. L'effet escompté par les classiques chrétiens n'a pas été matérialisé. Dans ce sens, la position du souverain Constantin le Grand envers les chrétiens qui troublaient l'ordre de l'Empire par des disputes théologiques orageuses est relevante.

Constantin le Grand - le président d'honneur du premier Synode oecuménique - lorsqu'il a appris que la dispute entre les Ariens et les Orthodoxes a été amplifiée, même si les uns et les autres

⁴ *Vies de Pères du désert* (Collection de textes patristiques), Paris, 1961, pp. 96 - 98.

soutenaient qu'ils étaient les représentants de la vérité théologique unique a demandé des explications concernant le différend entre les deux groupements. Après lui avoir expliqué le contenu de la polémique, notamment la manière d'interprétation de deux termes: *homousios* = du même être avec le Père et *homiusios* = pareil au Père il en a été consterné et a demandé qu'Athanase et Arie soient excommuniés. Aussi contrariante est la situation du siècle suivant quand, à Alexandrie, une intellectuelle de prestige - une femme philosophe Hypathia - , représentante d'honneur de l'Académie grecque tardive, est morte torturée par les chrétiens, justement par la catégorie sociale qui avouait comme principe l'amour désintéressé, d'après le modèle de la Sainte Trinité. Nous considérons que les deux exemples reflètent clairement la différence entre l'humanisme évangélique et les exagérations qui sont parvenues après l'époque apostolique.

Au VII^{ème} et au VIII^{ème} siècles, on est arrivé à une perte du sens des représentations iconiques de Jésus et des Saints. Les exagérations ont touché un tel degré que les fidèles appréciaient l'image en elle-même comme le substitut du sujet y représenté. Ainsi, la différence entre l'idolâtrie et les représentations subjectives des fidèles était devenue insaisissable. Au Byzance, pendant la Liturgie, ceux présents admiraient les icônes du Fils de Dieu et leur émotion esthétique remplaçait la piété décente. De cette manière, ils satisfesaient leur désir sensuel et l'icône, en elle-même devenait un objet de contemplation. On est arrivé même à la situation dans laquelle, dans les calices, à côté du pain et du vin, on grattait la teinture des icônes qui représentaient Jésus, de sorte que la présence du Fils de Dieu dans la vie des fidèles soit concrète. Il faut rappeler aussi les cas où les icônes des Saints remplaçaient même les parrains au Baptême . . .⁵. Les situations présentées révèlent la présence d'un fondement magique dans la manière de penser des fidèles.

À la fin du premier millénaire, très peu de chrétiens continuaient d'être attachés aux valeurs évangéliques, dans l'esprit de la dévotion chrétienne originelle. Ils attendaient le retour de Jésus parmi les hommes et vivaient avec l'espoir de la récompense des élus du Seigneur. Ils espéraient aussi que le juste Juge sanctionne sévèrement ceux qui avaient été hostiles à la doctrine et à la piété chrétienne. Comme cet événement n'est pas arrivé, la désillusion a affecté beaucoup de consciences et la conséquence en sera dramatique: c'est dans ces circonstances que la Renaissance apparaît, courant qui mettra l'accent sur la partie visible du monde. De la même manière que dans la philosophie grecque, le cosmos redevient le milieu consacré aux phénomènes théophaniques. Timidement, l'Invisible, comme thème de méditation, cède la place aux choses de ce monde, à la lumière, aux couleurs et à l'harmonie des

⁵ O. Drâmba, *Istoria culturii și civilizației*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987, pp. 192 - 194.

formes, comme des facteurs révélateurs de Sa présence dans l'existence humaine⁶. La Renaissance a essayé, de la sorte, de consoler la conscience humaine devant la désillusion produite par l'ajournement du moment eschatologique. Elle a redonné à l'humanité la confiance dans sa dignité cosmique et historique. Le principe soutenu par les grands esprits de la Renaissance soulignait le fait que Dieu ne doit pas être attendu, Il doit être découvert, par effort spéculatif.

Le christianisme dans le deuxième millénaire

Comme suite au Schisme de l'année 1054, les prérogatives de dirigeant unique de l'Eglise Occidentale, assumées par le patriarche de Rome, a sensiblement marqué les patriarches de Constantinople. Bien que nous nous trouvions devant un geste réflexe, cette mentalité influencera les relations entre les Eglises de l'Est. En voici quelques situations concrètes:

L'apparition de l'hésychasme a donné naissance à des polémiques acharnées. Une d'entre elles a eu pour protagonistes le patriarche Jean Calecas de Constantinople et le patriarche Ignatius d'Antioche, le dernier étant déposé du Siège épiscopal, comme suite au synode réuni à Constantinople, en 1345.

Un autre cas d'intolérance est la position du patriarche oecuménique Calist I^{er} (1350 - 1353; 1354 - 1364) qui a anathémisé, en 1353, l'Eglise serbe pour avoir refusé les services des évêques grecs des territoires conquis par le tzar Etienne Dušan. La réconciliation entre les deux Eglises Orthodoxes n'a été réalisée qu'à peine, en 1375, pendant le patriarche oecuménique Philothé Kokkinos (1353 - 1354; 1363 - 1376)⁸.

Enfin, un dernier exemple concluant est la situation de la Moldavie où l'effort du patriarche oecuménique Antoine (1389- 1390; 1391 - 1397) d'imposer des prélats grecs (Théodosie et Jérémie) n'a pas été agréé, c'est pourquoi seulement après beaucoup de négociations le patriarche Matthieu de Constantinople (1397 - 1410) réussira à comprendre le désir des Moldaves d'avoir leur propre prélat et il signera le décret d'intronisation de Joseph Musat (1401 - 1408)⁹. Ces situations indésirables dévoilent les effets produits, dans le plan historique, de subordination. Même si les idées ariennes ont été rejetées officiellement par la théologie synodale, elles continuent d'être actives au niveau de la mentalité, en influençant négativement la forme d'organisation de l'Eglise.

Au commencement du deuxième millénaire, les excès de piété continueront d'affecter l'image de la vraie religiosité chrétienne. Un

⁶ D. Popescu, *Teologie și cultură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 56.

⁷ *Ibidem*, p. 79.

⁸ I. Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 271.

⁹ *Ibidem*, p. 275.

tel exemple négatif est celui des croyants de la région d'Yon qui, au XIII^{ème} siècle, ont déclaré martyr un chien ! Le quadrupède est le héros d'une histoire très appréciée à l'époque. La narration nous présente Guynesfort qui avait défendu l'enfant de son maître de l'attaque d'un serpent venimeux. Le père de l'enfant, en voyant le chien plein de sang et le couffin renversé, a cru qu'il avait tué son fils. C'est pourquoi l'animal innocent a été tué. Les fidèles de la région, touchés par la sort du quadrupède, ont été convaincus que Dieu canonisera le chien et on a commencé à déployer un vrai pèlerinage autour de son tombeau. Les malades et, en particulier les enfants souffrants y étaient amenés par leurs familles pour être guéris¹⁰.

L'apparition de l'imprimerie environ 1450 mettra son empreinte sur le monde chrétien. La parole sera reçue dans sa qualité de modèle de la communication entre Dieu et l'homme et entre les gens. Elle devient le médium désonorisé et désocialisé.

Dès le commencement le Verbe appartenait à Dieu. Il était la vie et la lumière des gens, il n'était pas personnel, mais littéraire. Le Verbe était le véhicule de la vérité, objectif, transcendant. Dans l'Ancien Testament la fonction de la parole est significative car elle remplace les statues et les images peintes. La parole met en discussion une nouvelle hypostase: le christianisme du texte imprimé: le message évangélique enregistré dans le plan mental. Le nouveau modèle de réception produit des effets particuliers au niveau de la conscience et détermine des états d'esprit spéciaux au niveau de la foi. Par cette mutation, la Tradition qui représentait un *continuum* de l'expérience chrétienne, a été érudée. A sa place, "le signe auditif" devient prioritaire. La nouvelle *divinité*, de l'ancre, donne naissance aux images subjectives. Les représentations personnelles du fidèle qui s'approche du verbe divin, sont reçues comme des expressions courantes de la vraie liberté religieuse. De cette manière, la Réforme protestante est apparue.

La Réforme protestante a voulu démontrer le fait qu'entre l'homme et Dieu il y a une liaison mystérieuse. La preuve de cette relation est la présence dans le monde de l'homme fidèle. La communauté des fidèles devient un problème connu seulement par Dieu. Les transformations sociales produites par la réforme ont amplifié la crise du monde chrétien.

La formulation de quelques lois physiques a divisé d'une manière catégorique le phénomène du "numen". Ainsi s'est produit une vraie révolution au niveau de la pensée et des schémas mentaux avec lesquels l'homme s'est familiarisé à opérer longtemps. En partant des thèses proférées par le protestantisme, beaucoup de gens, plus exactement ceux qui n'ont saisi aucun "signe divin" dans leur cœur, ont été mécontents d'être nommés des "infidèles". Ayant comme modèle l'exemple de la Renaissance, les "infidèles" sont partis pour

¹⁰ J. Bossy, *Creștinismul în Occident (1400 - 1700)*. Traduction par D. Oancea, Ed. Humanitas, f.a., București, p. 26.

chercher Dieu, en devenant les principaux représentants des sciences positivistes. Par la formulation des lois physiques, les chercheurs des sciences exactes ont mis dans une nouvelle relation le sujet avec l'objet, fait qui a déterminé une vraie révolution idéatique. Dieu devient ce "*Autrechose*", que les objets du monde et l'ordre cosmique le suggèrent seulement. La Divinité est en même temps "*Sujet*" et "*Objet*": *Sujet* pour les personnes qui réduisent l'expérience religieuse à la somme des états d'âme intérieurs; *Objet* pour ceux qui se rendent compte de la toile mirifique de la réalité, comme modalité de travail d'un Architecte invisible.

Le christianisme au - delà de la dialectique

Le réflexe de la pensée positiviste a pénétré même dans le milieu théologique. Dans ce sens on peut faire référence aux courants du XX^{ème} siècle: la théologie démythologisante et la théologie de "la mort de Dieu". Le désir de délimiter l'information historique des narrations bibliques du facteur mythologique et le sentiment d'abandonnement de l'homme dans l'histoire et dans la création par un Dieu impassible, deviennent des thèmes de recherches scientifiques pour les représentants de ces courants - R. Bultmann et Paul van Buren. Par cette démarche critique on minimise d'une part la divinité et l'oeuvre de rédemption de Jésus - Christ et, d'autre part on néglige la liaison de l'homme avec la Divinité, médiée par la parole divine et la raison humaine.

La tendance d'accorder la priorité à la révélation divine, à la parole biblique et à la foi, en tant que don accordé par le Saint Esprit, d'une manière préférentielle aux hommes, amplifie le processus de confessionnalisation du christianisme. Chaque confession chrétienne est convaincue qu'elle exprime, par son enseignement et la conduite adoptée, le spécifique de la vie chrétienne de l'époque apostolique. Cette option ne se retrouve pas seulement dans le cercle des confessions chrétiennes centrifuges; elle apparaît aussi dans les préoccupations de certains fidèles des Églises historiques. Nous allons envisager ce problème dans les lignes qui suivent, y compris les aspects concernant notre Église.

Après 1989, dans le cadre de l'Église Orthodoxe Roumaine des associations et des sociétés qui existaient à l'époque antérieure à l'année 1948 ont été réactivées. À celles-ci s'ajoutent d'autres, nouvelles.

Les associations et les sociétés chrétiennes comme "L'Armée du Seigneur", "La Ligue de la Jeunesse Chrétienne Orthodoxe", "l'Association des Femmes Orthodoxes de Roumanie", conformément au règlement de fonctionnement ont la mission de soutenir l'Église dans son activité pastorale - missionnaire. La promotion de la foi chrétienne, de la piété et de l'aide du prochain sont les principales directions d'action auxquelles sont invités à adhérer les membres de ces groupements. Cependant, parfois ces organisations se situent en opposition avec l'enseignement religieux - moral de l'Église, qu'elles

déclarent la représenter. À une analyse attentive, les enseignements promus par ces groupements sont dominés par piétisme, écletisme et concentrationisme.

Le piétisme manifesté par certains adeptes de ces groupements est mis en évidence par la tendance d'induire aux autres membres de l'Église leur propre attitude concernant la religiosité. Cependant, les idées énoncées par les piétistes sont incompatibles avec la doctrine et la morale orthodoxes. Par exemple, la place de Dieu le Vif est prise par "quelqu'un d'autre", un dieu créé par la fantaisie débordante de l'esprit humain, et l'amour infini de la Divinité est confisqué par le cercle de ceux "voués". Les constructions théoriques de ce genre ne font pas partie de la Tradition; elles sont attachées d'une manière forcée à l'enseignement de l'Église. La preuve de cette pseudo - jonction est que, bien qu'elles soient destinées à la revitalisation de la vie chrétienne, ces idées sont assimilées en général par les fidèles passifs de l'Église qui ne connaissent pas - pour beaucoup de raisons - les enseignements évangéliques.

À son tour, "la théologie éclectique" n'est pas une solution pour la récupération des "toujours absents" du corps ecclésial. Il est vrai que le besoin d'importation religieuse est devenu une mode dans le monde contemporain. Mais l'intérêt de quelques groupements pour les formes exotiques, même primitives du sentiment religieux n'est pas un indice du fait que la religion chrétienne se dévalorise. Il y a encore deux formes perpétuelles, par lesquelles le christianisme justifie son actualité: *le culte et la doctrine*.

Le culte actualise et attire l'attention sur le drame provoqué par l'échec de l'expression libre de l'homme dans l'existence, et la doctrine propose des idées sociales, destinées à établir la bonne cohabitation des gens. Descriptif ou normatif - la grande provocation à laquelle doivent répondre les théologues contemporains, en ce qui concerne le spécifique des dogmes - le dogme demeure une orientation pour les fidèles d'une confession, et dans son contenu on retrouve des repères pour la sensibilité religieuse de l'homme croyant.

Enfin, le concentrationisme religieux représente la tendance d'isolement de certains fidèles de la communauté ecclésiale en considérant qu'ils représentent l'élite spirituelle de l'Église. Mais la dénomination même de ces associations - "L'Armée du Seigneur", "La Ligue de la Jeunesse Chrétienne Orthodoxe", "L'association Chrétienne des Étudiants Orthodoxes", "La Société des Femmes Orthodoxes de Roumanie" - confirme le fait qu'elles se séparent de la communauté ecclésiale par des critères de sexe, âge et profession. La présence "des églises" dans l'Église contredit la doctrine et la morale chrétiennes. Jésus-Christ n'a favorisé aucun de Ses apôtres ou de Ses disciples. Le Fils de Dieu propose une architecture de l'organisme ecclésial dans laquelle tout homme peut se retrouver, sans tenir compte de l'époque historique dans laquelle il vit. Le Seigneur parle de "ceux qui se savent pauvres en eux-mêmes", de "ceux qui sont dans la

tristesse", de "ces qui ont pitié des autres", de "ceux qui sont purs en leur coeur", de "ceux qui créent la paix autour d'eux", de "ceux qui sont persécutés" (*Matthieu 5, 2 - 11*). Ces typologies humaines sont des modèles pédagogiques pour tout homme qui désire entrer en communion avec Dieu Unique de la Trinité.

Des attitudes discutables apparaissent même dans les opinions de certains théologues roumains, formateurs d'opinion dans la société roumaine. Dumitru Stăniloae (1903 - 1993) apprécie que, dans le plan spirituel, les orthodoxes n'ont rien à recevoir des occidentaux, ils ont seulement à donner et que le christianisme populaire roumain devrait servir de modèle idéal pour l'organisation politique de tout état occidental, des états dominés par l'individualisme¹¹. À son tour, le professeur Vasile Mihoc de la Faculté de Théologie Orthodoxe de Sibiu met l'accent sur le fait que la justesse de la foi doit être la principale préoccupation du chrétien d'aujourd'hui. Pour cela, il recommande le renouvellement intérieur de l'Eglise par la retraite des fidèles du monde autour de l'autel, l'accroissement des pratiques méditatives¹², "la descente dans le coeur" - et l'expérience eucharistique¹².

De telles solutions ne sont pas les plus convenables pour l'affirmation du christianisme dans le monde contemporain. Ce qui peut contribuer, d'une manière authentique - à notre avis - à la stimulation de l'intérêt social pour les valeurs chrétiennes c'est le dialogue, l'acceptation des différences, la négociation. L'Eglise peut irradier d'une manière positive l'humanité, par la mise en évidence des mutations que l'enseignement et le modèle chrétien de vie ont produit dans la conscience sociale. Sans nier la fonction de la culture dans la société, l'Eglise peut démontrer l'origine révélée des valeurs fondamentales que les humanistes contemporains proclament dans leurs oeuvres. Le maintien d'une mentalité anachronique par les représentants de l'Eglise par rapport à la modernité et à la culture - comme l'expérience historique le montre - a fait et fait encore que le christianisme donne des fruits hors de l'espace ecclésial¹³.

La sortie de l'utopie se réalise par la situation de tout croyant dans l'espace intermédiaire, entre la transcendance eschatologique du Royaume et l'immanence séculière du monde. C'est la position historique sur laquelle s'est située l'Eglise devant les tendances exclusives, schismatiques et hérétiques. Même si le progrès technique auquel on est arrivé aujourd'hui encourage la proclamation de la souveraineté de l'homme sur soi-même et sur le monde sensible, l'homme conscient de soi continue d'être préoccupé par l'invisible, la tradition et la fonction mystérieuse de l'acte créateur. Par cette

¹¹ D. Stăniloae, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Edit. Scrisul Românesc, Craiova, 1992, pp. 7 - 31; 161.

¹² C. Coman, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, Edit. Bizantină, București, 1995, pp. 95 - 113.

¹³ H. R. Patapievici, *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării "ce se pierde atunci când ceva se câștigă?"*, Edit. Humanitas, 2001, pp. 154 - 180.

aspiration vers l'ineffable, l'être humain révèle le fait qu'il transcende la dialectique et la théologie chrétienne, par la doctrine eschatologique et les expériences mystiques - sacramentales qu'elle détient, peut offrir une réponse adéquate aux recherches et aux inquiétudes de l'être humain.

Le christianisme est capable de réanimer la société contemporaine, en dépit de la crise d'identité dans laquelle elle se trouve. La communauté des fidèles, organisée d'après le principe de l'universalité à l'habileté d'offrir à la société civile la chaleur de l'amour qui l'inspire. Mais, pour cela on a besoin de maturité et d'équilibre. L'infusion de la mystique comme norme comportementale, la déconsidération de l'activité intellectuelle, la subordination ecclésiale non-conditionnée, comme nous venons de présenter, sont les moyens les plus inefficaces par lesquels on essaie l'enrégimentement ecclésial des "moins fidèles". C'est la raison pour laquelle nous apprécions que toute paroisse doit être envisagée comme une microstructure spirituelle qui fonctionne d'après le principe de la communion dans la diversité.

Il est vrai qu'à présent, la situation de notre Eglise dans la société est positive. Les sondages d'opinion montrent qu'un nombre important de Roumains retrouvent leurs convictions religieuses dans la confession de foi de l'Eglise Orthodoxe. En tant qu'organisme théandrique l'Eglise, dans sa composante divine, ne souffre pas de modifications. On ne peut pas dire la même chose du facteur humain qui fait partie, lui aussi de l'Eglise, mais qui est circonscrit au point de vue temporel et spatial. Par conséquent, les membres de l'Eglise sont soumis aux influences déterminées par les facteurs culturels, politiques, sociaux et économiques. Sous l'influence de ces agents, il est normal que la position sur laquelle s'étaient situés ceux interrogés en ce qui concerne leur appartenance religieuse enregistre des changements. Pour dépasser une telle situation, le clergé doit dialoguer en permanence avec les fidèles et élaborer un programme formatif complexe (théologique, ritualiste, humaniste) - en partenariat avec les intellectuels - pour des besoins spirituels et culturels de la communauté et de développer des activités sociales en évaluant les exigences locales.

ÉLÉMENTS PRÉCONSTANTINIENS DE FACTURE CHRÉTIENNE, EN DACIE ROMAINE ET DANS LES TERRITOIRES EXTRAPROVENCIAUX

par Vasile Itineant

Les accumulations dans une période d'environ un siècle qui s'est écoulé depuis l'affirmation de V. Pârvan qui admettait la religion chrétienne dans la province Dacia comme "une nécessité logico-historique"¹, confirment entièrement la justesse de l'opinion du grand savant. De ce point de vue, un rôle décisif l'ont eu les découvertes archéologiques, analysées et interprétées par nombreux chercheurs. Parmi eux, il y a encore des divergences, surtout en ce qui concerne le nombre des objets chrétiens et leur datation pendant la province ou après la retraite aurélienne, c'est à dire au commencement du IV-ème siècle². Beaucoup d'objets, spécialement des gemmes, peuvent être encadrés difficilement dans un intervalle de temps très court.

Des preuves valoureuses de la pénétration du christianisme dans le territoire nord - danubien sont les gemmes ayant des symboles chrétiens, datés, en général, au III-ème siècle jusqu'à la fin des persécutions³. Ainsi, de Potaissa (Turda, départ. de Cluj) provient une gemme en onyx, où il y a plusieurs symboles chrétiens - Le Bon Berger, Jonas en tombant du bateau, *arbor evangelica* où il y a le pigeon et l'inscription IXΘΥΣ. La pièce a été trouvée environ 1830 - 1840 sur les ruines de la Potaissa romaine et elle était gardée vers 1847, dans la collection archéologique du compte Joseph Kemény, historien et archéologue de XIX-ème siècle dans la commune Luncani (Grindeni), près de Turda. La pièce est disparue,

¹ V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 220.

² Les divergences n'ont pas manqué, mais elles envisageaient surtout le nombre des objets paléochrétiens de la province nord-danubienne et leur datation avant ou après la retraite aurélienne - I. I. Rusu, *Materiale arheologice paleocreștine din Transilvania. Contribuții la istoria creștinismului daco-roman*, dans la revue *Studii teologice*, 10, nr. 5-6, 1958, pp. 312-313; N. Gudea și I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea, 1988, pp. 36-40; Al. Madgearu, *Romanizare și creștinare la nordul Dunării în secolele IV-VII*, în *AIIAJ*, 31, 1994, pp. 494-495 și p. 500.

³ I. Barnea, *Arta creștină în România*, București, 1979, p. 11; idem, *Le christianisme sur le territoire de la République Socialiste de Roumanie aux III-XI-e siècles*, în *Etbalk*, 1, 1985, p. 222; N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 55.

probablement pendant la révolution de 1848⁴, étant connue seulement par une description contemporaine⁵, sur la base de laquelle on a réalisé d'autres études⁶. Selon certains chercheurs, la gemme provient du III-ème siècle, selon d'autres du IV-ème siècle⁷. Les motifs symboliques le Bon Berger et Jonas apparaissent au III-ème siècle.

Une autre gemme provient d'Apulum (Alba Iulia, départ. d'Alba), une pierre précieuse de bague avec une représentation isiaque "christianisée" probablement dans le milieu alexandrin⁸ par la gravure ultérieure de l'inscription ATTIW / X (PECT) VS // NEIKA / XE(I)A(N) ("Attio: Jésus vainc la vision du serpent") et elle date certainement du III-ème siècle⁹.

Des pièces du même genre ont été trouvées: à Romula (Reșca, départ. de Dolj), en représentant deux paons qui soutiennent par leurs becs une croix¹⁰, au IV-ème siècle; à Orlea, représentant deux poissons suspendus à la barre transversale d'une croix¹¹, ayant comme date le III-ème siècle; et une gemme sur laquelle on a entaillé l'arbre de la vie, le Bon Berger et un poisson, provenant de Transylvanie,

⁴ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, I, București, 1980, p. 88; Emilian Popescu, *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV-XIII descoperite în România* (IGLR), Editura Academiei RSR, București, 1976, p. 391.

⁵ J. F. Neigebaur, *Dacien aus den Überresten des Klassischen Altertums*, Kronstadt, 1851, p. 217, nr. 18.

⁶ Le mieux-fondé: Bucur Mitrea, *O gemă creștină din Turda*, dans <Revista Istorică Română>, vol. XVI, fasc. I, 1946, pp. 51-62.

⁷ *Inscripții* (IGLR), 435, p. 391 <la fin du III-ème siècle – le commencement du IV-ème siècle>; I. Barnea, *Le christianisme sur le territoire de la République Socialiste de Roumanie aux III-XI-e siècles*, dans Etbalk, 1, 1985, p. 222; idem, *Note de épigraphie romano-bizantine*, dans Pontica, 10, 1977, pp. 273-288; idem, *Le christianisme de premier six siècles au Nord du Bas-Danube à la lumière des sources littéraires et découvertes archéologiques*, dans MisBulg, 5, 1987, p. 42 (l'époque des persécutions); K. Horedt, *Ein Christliches Denkman aus Potaissa, in Mitteilungen aus dem Baron Brukenthalischen Museum*, 11, 1946, pp. 11-14 (sec. IV); N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, pp. 169-170 (III-ème siècle, avant 313); M. Păcurariu, *op. cit.*, pp. 97-98 (sec. IV); M. Bărbulescu, *Potaissa. Studiu monografic*, Turda, 1994, pp. 180-181 (sec. IV); N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București, 1997, p. 179, <l'époque des persécutions>.

⁸ N. Zugravu, *op. cit.*, p. 179.

⁹ N. Vlassa, *Două noi piese paleocreștine din Transilvania*, dans AMN, 13, 1976, pp. 215-230; N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 171; Al. Madgearu, *op. cit.*, p. 495; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 179.

¹⁰ I. Barnea, *Le christianisme sur le territoire*, dans Etbalk, 1, 1985, p. 223; N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 171; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 179.

¹¹ N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 172; N. Zugravu, *op. cit.*, 179; dans les ouvrages de I. Barnea, la gemme on la trouve à Romula - idem, *Le christianisme sur le territoire*, dans Etbalk, 1, 1985, pp. 222-223; idem, *Le christianisme de premier six siècles*, p. 42; P. Diaconu nie le caractère chrétien de la gemme - *Recenzii și discuții arheologice*, I, Călărași, 1994, pp. 73-74.

sans être précisé le lieu de la découverte¹², qui date du III-ème siècle¹³.

Des vestiges paléochrétiens ont été découverts dans de dizaines de complexes archéologiques dans différentes localités (cf. M. Rusu en 54), dont l'échelonnement se déroule tout particulièrement au II-ème et au III-ème siècles¹⁴. Il est vrai que le matériel documentaire consiste surtout dans de petits objets d'usage courant et le fait de les attribuer aux chrétiens a comme fondement, pour certains d'entre eux, seulement les symboles chrétiens qui forment leur ornement: des croix, des pigeons, des poissons, etc., admis par la plupart des professionnels comme preuves concluentes pour une telle attribution. Cependant il y a des vestiges qui, par les textes inscrits, complétés par des symboles chrétiens, confirment d'une manière incontestable leur caractère chrétien.

Parmi les objets en céramique nous rappelons tout d'abord les plateaux en ovale ornés de poissons entaillés ou en relief, avant l'émaillage, découverts à Micăsasa¹⁵ et Vețel¹⁶. De tels plateaux étaient utilisés dès l'époque primaire de l'Eglise dans le cadre du rituel eucharistique (l'acte de rompre le pain). Dans l'officine de Micăsasa, parmi les centaines de fragments de formes ou les dizaines de formes entières pour différents types de vaisseaux marqués, on a découvert aussi des fragments de formes pour des plateaux en ovale, de sorte que l'exemplaire orné de poissons ait été réalisé sans doute dans les ateliers locaux¹⁷.

Ces plateaux en ovale, ornés en outre par d'autres cachets (rhombiques, ou en rosette) et par de cachets circulaires incadrés par des croix ayant les bras égaux ont été aussi mis en oeuvre dans d'autres officines locales, tel que le prouvent les fragments de formes, encore inusités, découverts à Sarmizegetusa¹⁸. Toujours dans les officines locales de Cristești et Moigrad-Porolissum (départ. de Sălaj) ont été fabriqués un certain type d'assiettes dont nous rappelons

¹² N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 170; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 179.

¹³ I. I. Russu, *Materiale arheologice paleocreștine din Transilvania. Contribuții la istoria creștinismului daco-roman*, dans S.T., 10, nr. 5-6, pp. 325-326, nr. 11 (desen); D. Protase, *Problema continuității în Dacia în lumina arheologiei și numismaticii*, București, 1966, p. 148, nr. 5, fig. 52 (desen); Păcurariu, *op. cit.*, p. 89 (datée au IV-ème siècle); I. Barnea, *Le christianisme sur le territoire*, dans Etbalk, 1, 1985, p. 101, I. 13; K. Horedt, 1982, *op. cit.*, p. 218.

¹⁴ M. Rusu, *Paleocreștinismul în Dacia Romană*, p. 86.

¹⁵ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 196; Al. Madgearu, *op. cit.*, caractère chrétien douteux).

¹⁶ Al. Nemoianu, *Trei obiecte paleocreștine descoperite la Vețel*, dans M.B., 29, nr. 1-3, 1979, pp. 127 - 133.

¹⁷ M. Rusu, *Paleocreștinismul*, p. 87.

¹⁸ Idem, Ibidem, note 22.

seulement les exemplaires ornés de croix, poissons, dauphins ou de cachets répétés qui rendent le mot FELIX¹⁹.

D'autres catégories de vaisseaux en terre glaise ont été décorés de poissons entaillés (Gherla, départ. de Cluj), Copăceni (départ. de Vâlcea), Gornea, Ramna, Berzovia (départ. de Caraș-Severin)²⁰ ou de cachets qui représentent une croix ayant les bras égaux (Micăsasa – départ. de Sibiu, Apahida – départ. de Cluj, Moigrad-Porolissum – départ. de Sălaj, Turda, Slăveni – départ. de Olt, Buciumeni – départ. de Sălaj, Cristești – départ. de Mureș, Sânsimion)²¹. Les plus nombreux sont cependant les vaisseaux de terre ou les couvercles pour les vaisseaux, découverts dans les cités ou dans les agglomérations rurales: Bologna, Buciumi, Caransebeș, Feldioara, Galiciuca – départ. de Dolj, Jupa, Locușteni – départ. de Dolj, Mehadia, Moigrad, Noșlac, Rîșnov, Slăveni, Sarmizegetusa, Vețel²². Sont importantes les variétés des formes de vaisseaux (des amphores, des verres, des coupes etc.) sur lesquelles ont été incisées ou on a peint des inscriptions chrétiennes, notamment la coupe eucharistique de Moigrad sur laquelle on a incisé avant la calcination l'inscription: VTERE FE(lix) SIS FELIX²³.

Dans le camp de Iliușa – départ. de Bistrița Năsăud, on a découvert une petite lampe paysanne qui contient l'inscription VISE et une croix aux bras égaux²⁴. Les cachets en terre glaise pour le pain

¹⁹ N. Gudea, Acta MP, 1980, p. 133, pl. III, 10 et XII, 53; M. Rusu, *Paleocreștinismul în Dacia*, p. 87 (Moigrad); K. Horedt, *Siebenbürgen in spätromischer Zeit*, București, 1982, p. 82, fig. 33 (Cristești).

²⁰ M. Rusu, *Paleocreștinismul și etnogeneza românilor*, dans AIIA, 26, 1983-1984 (1985), p. 59, nr. 29; idem, *Paleocreștinismul în Dacia romană*, p. 87; D. Protase, SCIVA, 36, 4, 1985, p. 232; n. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 191, pl. XXXIII-V (Gherla, Copăceni); N. Zugravu, *op. cit.*, p. 180: "il est peu probable . . . qu'ils aient été utilisés dans le service eucharistique qui fonctionnait dans les diverses communautés chrétiennes".

²¹ N. Gudea-I. Ghiurco, *op. cit.*, pp. 188-190 et 197; M. Rusu, *Paleocreștinismul în Dacia romană*, p. 87, pl. I/2, II, III, IV / 1-3; I. Mitrofan, *Les recherches archéologiques de l'établissement romain de Micăsasa*, dans Dacia, N. S., 34, 1990, p. 138; M. Bărbulescu, *op. cit.*, pp. 171-172; Al. Madgearu, *op. cit.*, p. 495; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 180.

²² M. Rusu, *Paleocreștinismul în Dacia romană*, p. 87; N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 49 sq. et 192 sq. ils ont ramassé un grand nombre de couvercles ornés de croix et, après une analyse statistique ils ont tiré la conclusion que les respectives croix ne sont pas de signes de potier mais des symboles chrétiens, étant donné le fait qu'à Mehadia et à Porțile de Fier de Transylvanie, sur la manche de quelques couvercles était entaillé un chrismon; N. zugravu, *op. cit.*, p. 180.

²³ N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 187; M. Rusu, *Paleocreștinismul în Dacia romană*, p. 88.

²⁴ N. Gostar, *ArhMold*, I, 1961, p. 157, nr. 10 et C. Băluță, *Lucerne romane din Dacia intracarpatică*, Alba Iulia, 1983, p. 45, pl. XCV, qui donnent la lecture AISE X, en datant la petite lampe paysanne au II-ème siècle; M. Rusu, *Paleocreștinismul*

bénit découverts à Pălâtca²⁵ (attribués par certains chercheurs aux Gothes chrétiens) et à Jabăr²⁶ attestent non seulement la présence de quelques chrétiens, mais aussi de quelques prêtres, y compris l'existence des saintes demeures²⁷.

Il est probable que les vaisseaux - mêmes ayant la forme de poisson découverts à Lipova (en bronze, aujourd'hui perdus) et dans une localité inconnue de Banat avaient plutôt un caractère liturgique, qu'une utilité domestique, de lampes, comme la littérature de spécialité le spécifie²⁸. Les petites lampes paysannes en terre glaise, ornées de symboles chrétiens, découvertes à: Alba Iulia, Turda, Cluj-Napoca, Moigrad, Sarmizegetusa, Corpadea, Iliușa, Feldioara-Războieni, Recșa, Poiana, Bărboși²⁹ auraient pu avoir un caractère

în *Dacia romană*, p. 88; N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 153, pl. 8, redonnent d'une manière juste la lecture VISE.

²⁵ M. Macrea, *Studii*, 2, 1949, p. 110; M. Bărbulescu, *Vechi urne creștine*, dans Monumente istorice și de artă religioasă din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj, 1982, p. 71 (l'appartenance à l'inventaire barbare, incertaine); K. Horedt, *Siebenbürgen in spätromischer Zeit*, București, 1982, p. 117, fig. 46, pp. 165, 195, 211, 218, 219 (caractère chrétien douteux); N. Dănilă, *Considerații asupra noilor materiale arheologice paleocreștine din Transilvania*, dans BOR, 100, no. 7-8, 1982, p. 736, (la datation au IV-ème siècle ne correspond pas aux analogies du VI-ème siècle); I. Barnea, *Continuitatea elementului daco-roman după părăsirea aureliană pe baza descoperirilor paleocreștine din Transilvania, în lumina ultimelor cercetări*, dans Sargeția, 16-17, 1984, p. 262, il date le vaisseau pour le pain bénit au VI-ème siècle; M. Rusu, *Paleocreștinismul și etnogeneza*, p. 41 et 61, nr. 80; Idem, *Paleocreștinismul în Dacia romană*, p. 88; N. Gudea și I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 142 (le IV-ème siècle, la deuxième moitié); D. Protase, *Orizonturi Daco-romane*, Cluj-Napoca, 1995, dans l'article "O piesă paleocreștină daco-romană descoperită la Pălâtca în Transilvania", il soutient que la sainte table, datée à la première moitié du IV-ème siècle, trouvée dans un cimetière gothique, ne peut pas être mise en relation avec le cimetière des Gothes, elle appartient, en fait, à la communauté chrétienne daco-romane qui y habitait.

²⁶ I. Stratan, *O ștampilă paleocrștină în așezarea daco-romană din satul Jabăr*, dans Noi Tracii. Bulletin européen, Milano, VIII, no. 73, 1980, pp. 10-14; idem, dans M.B., 30, no. 10-12, 1980, p. 741; I. I. Russu, *Etnogeneza românilor*, București, 1981, p. 205, no. 4; N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 142 (sec. IV-V); M. Rusu, *Paleocreștinismul în Dacia romană*, p. 88 (sec. III - începutul sec. IV).

²⁷ M. Rusu, *Paleocreștinismul în Dacia romană*, p. 88.

²⁸ Idem, Ibidem, p. 89; C. Daicoviciu, *Dacia*, 1970, p. 519; I. Moga, dans *In memoriam C. Daicoviciu*, Cluj, 1974, p. 260; N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 146 (pour la petite lampe paysanne quinquet de Lipova); M. Macrea, *Dacia*, 1945-1947, p. 301; i. Moga, *op. cit.*, p. 260 (pour le vaisseau en terre glaise ayant la forme d'un poisson, de Banat).

²⁹ N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 148 (pour Alba Iulia, Sarmizegetusa, Recșa, Feldioara-Războieni), p. 153 (pour Iliușa, Baia de Arieș, Alba Iulia), p. 159 (pour Recșa); I. Glodariu, *Relațiile comerciale ale Daciei cu lumea elenistică și romană*, Cluj, 1974, p. 215 (pour Poiana); C. Băluță, *op. cit.*, p. 33 (pour Alba Iulia, Sarmizegetusa et Corpadea); S. Sanie, *Civilizația romană la est de Carpați și*

liturgique, par leur utilisation aux offices divins³⁰. Le même caractère auraient pu avoir les coupes en verre, de Alba Iulia et de Sântana de Mureș³¹, qui pouvaient être utilisées à l'administration de l'eucharistie.

Autrefois, lorsque le nombre des croyants qui recevaient la communion à chaque liturgie était très grand, on utilisait dans ce but plusieurs calices où on versait le vin apporté par les fidèles comme offrande pour la Sainte Eucharistie (amulae, calices offertorii) ou on y passait le vin nécessaire pour le Sacrement (calix minor, calix sanctus), utilisés seulement par les prêtres, tandis que d'autres étaient usités pour la communion des fidèles (κρατήρ, scyphus, calix major, ministerialis ou communicalis) étant utilisés, d'habitude, par les diacres³².

À l'origine, les calices utilisés pendant la messe ne différaient par rien des verres usuels. À l'époque primaire, les calices eucharistiques étaient confectionnés de divers matériaux, même en bois. Selon certains chercheurs, même les Saints Apôtres et leurs descendants immédiats auraient utilisé de tels calices³³. Plus fréquents ont été les calices en verre (en cristal) employés dans les premiers temps; ainsi, dans une de ses épîtres, l'Heureux Jérôme fait l'éloge de Exuperios, l'évêque de Tolose, parce que celui-ci, après avoir vendu les vaisseaux en or de l'église pour aider les pauvres, employait un calice en verre³⁴. À partir du II-ème et du III-ème siècles, Tertulien mentionne les calices dont la coupe en verre avait peint le visage du Bon Berger³⁵. Plus tard, sur les coupes des calices on gravait le visage de Jésus le Sauveur ou des motifs décoratifs symboliques (des feuilles d'acanthé et des cordes de vigne, des oiseaux et des animaux symboliques).

Il était possible d'utiliser des briques et des tuiles cachetées de croix ou de poissons découvertes à: Apahida, Barboși, Racovița, Reșca³⁶, soit pour le dallage des endroits de culte, soit pour le placage des autels, étant donné le fait que Théodosse le II-ème avait interdit pour la première fois (Cf. Codex Justinianus, I, 1) la peinture, la sculpture et l'estampillage de la croix sur le plancher des églises de manière que les respectives pièces aient été datées le plus tard au IV-

romanitatea pe teritoriul Moldovei (sec. II î.e.n.-III e.n.), Iași, 1981, p. 160 (pour Barboși); M. Rusu, *Paleocreștinismul și etnogeneza*, p. 62 (pour Turda).

³⁰ M. Rusu, *Paleocreștinismul în Dacia romană*, p. 90.

³¹ K. Horedt, *op. cit.*, p. 217; M. Rusu, *op. cit.*, p. 90; A. Băluță, *Apulum*, 1979, p. 198.

³² E. Braniște, *Liturgica generală*, București, 1985, p. 489.

³³ Honorius, *Gemma animae*, cart. I, cap. 89: <Apostoli et eorum succiores in ligneis calicibus missas celebraverunt> (au I. Bonna, *Raerum liturgicarum libri duo*, Parisiis, p. 255).

³⁴ *Epist. CXXV* (ad Rusticum), P. L., t. XXI, col. 1085.

³⁵ *De pudicitia*, cap. 7 et 10: <Pastor quem in calice depingis> (P. L. II, col. 1052).

³⁶ N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 186 (pour Reșca et Racovița) et p. 204 (pour Celei); S. Sanie, *op. cit.*, p. 88 (pour Barboși).

ème siècle³⁷. En plus, les briques d'Apahida, Barboși et Reșca ont été découvertes dans des complexes bien datés au III-ème siècle.

En ce qui concerne les monuments funéraires, des polémiques intenses ont été déclanchées par un sanctuaire funéraire de Cluj-Napoca³⁸, un relief funéraire de Gilău (départ. de Cluj)³⁹, une étoile funéraire de Potaissa⁴⁰, un bas-relief du même centre urbain⁴¹ et un monument funéraire d'Ampelum (Zlatna, départ. d'Alba)⁴². L'autel funéraire de Napoca, le bas-relief de Potaissa et le monument d'Ampelum, selon plusieurs spécialistes, ont été "christianisés" à l'époque postromane⁴³ et ils pourraient être datés, dans cette situation au IV-ème siècle.

Les monuments funéraires de Gilău (départ. de Cluj) et de Potaissa⁴⁴ ont été christianisés déjà pendant la domination impériale et ils peuvent être datés au III-ème siècle. Bien qu'ils reproduisent la scène connue du banquet funèbre par la représentation du poisson et d'une assiette ovale et du pain orné de X ou "crux decussata" qui symbolisent Jésus-Christ⁴⁵, ils peuvent être considérés des témoignages paléo-chrétiens, qui gardent encore quelques éléments païens⁴⁶. Seulement au début du III-ème siècle les chrétiens auront des cimetières séparés. L'empereur Valérien (253-260) a délivré des fonctions administratives et militaires tous les chrétiens, en confisquant en même temps les saintes demeures (ecclesia fratum) ou

³⁷ M. Rusu, *op. cit.*, p. 91.

³⁸ N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, pp. 183-184 (avec la bibliographie); D. Protase, dans *SCIVA*, 36, 4, 1985, pp. 332-337, date le monument à l'époque de la province.

³⁹ N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 184, no. 2 (avec la bibliographie).

⁴⁰ Ibidem, pp. 184-185, no. 3. (avec la bibliographie).

⁴¹ Ibidem, p. 185, no. 4. (avec la bibliographie); D. Protase, 1966, p. 143. (n'a pas de caractère chrétien); M. Bărbulescu, dans *Potaissa*, 2, 1980, p. 179, n. 99 (caractère chrétien).

⁴² Ibidem, pp. 185-186, no. 5 (avec la bibliographie).

⁴³ D. Protase, dans *Orizonturi daco-romane*, Cluj - Napoca, 1995, pp. 349-354.

⁴⁴ N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 184; M. Rusu, *op. cit.*, p. 91; N. Zugravu, *op. cit.*, pp. 180-181; D. Protase, *Problema continuității în Dacia*, p. 143 (caractère chrétien incertain); M. Bărbulescu, dans *Potaissa*, 2, 1980, p. 279, n. 99 (caractère chrétien); M. Bărbulescu, dans *Vechi urme creștine*, pp. 64-65 (possible chrétien).

⁴⁵ Analogies dans l'art paléochrétien: H. Leclercq, *Panis decussata*, dans *DACL*, XIII/1, col. 437.

⁴⁶ N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, pp. 184-185, nr. 3 (datation aux siècles III-IV); Al. Madgearu, *op. cit.*; "caractère chrétien probable"; I. Ionescu, *Simboluri paleocreștine din secolele II-III pe unele monumente funerare din Dacia romană*, dans *AMN*, 31, 1994, p. 246; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 181, apprécie "qu'en dépit du fait que pour ces monuments il y a des analogies dans l'art paléochrétien, cependant, on ne peut pas accepter le caractère chrétien, à une telle attribution s'oppose la scène de l'agape funéraire, typique, de tous les points de vue à l'art antique, et le fait que le repas sacré avec du poisson, du pain marqué d'une croix, du vin et de l'eau était spécifique aussi au rite de quelques cultes orientaux, dont les adeptes devraient avoir été les respectifs défunts" (Cyrille Vogel, *op. cit.*, p. 246).

les cimetières (coemeterium) détenues par ceux-ci légalement comme propriétés collectives. Son fils et son descendant, Gallienus (260-268), convaincu par l'inutilité des persécutions a rendu un rescrit de tolérance⁴⁷ en restituant les biens confisqués et en réintégrant dans les postes occupés auparavant les fonctionnaires et les militaires révoqués. Diocletianus et Maximianus ont confisqué de nouveau les saintes demeures et les cimetières, mais Maxentius⁴⁸ les a restituées en reconnaissant ainsi le droit de propriété des chrétiens de ces biens⁴⁹.

La présence des chrétiens parmi les militaires de Dacia est confirmée par la découverte des vestiges chrétiens dans différents camps et bourgs (cf. M. Rusu, en 28) ou dans des établissements qui leur appartenaient. Parmi les objets fréquents dans les camps nous rappelons les appliques en bronze de différentes formes ornées de croix aux bras égaux⁵⁰ découvertes, par exemple, à: Buciumi, Copăceni, Gilău, Răcari, Râșnov, Olteni, Turda, Târgșor, Saschiz⁵¹. Le port de telles appliques comme symboles protecteurs ou comme signes de reconnaissance par les soldats et les officiers nous semble naturel, vu le fait que parmi les martyrs du III-ème siècle il y avait aussi des militaires. En ce qui concerne le martyr Procopius de l'époque de Diocletianus on précise qu'il portait autour du cou une croix en or et en argent⁵². Nous rappelons aussi quelques croix (portées probablement autour du cou), qui ont été découvertes à Moigrad et Răcari⁵³.

Les épingles à cheveux ornées d'un pigeon et découvertes dans les camps de Gilău, Romula, Dierna, Drobeta⁵⁴, dans des contextes archéologiques datés aux siècles II-III, représentent des preuves en plus concernant l'existence de quelques chrétiens en Dacia à l'époque préconstantinienne.

Plusieurs monuments de Dacia doivent être considérés comme ayant un caractère chrétien incertain, respectivement: un couronnement d'un autel funéraire de Potaissa, ayant comme

⁴⁷ Il a été le premier empereur qui ait eu une telle attitude envers les chrétiens.

⁴⁸ M. Martigny, *s. v. vases sacrés*, dans *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1889, p. 772, p. 733.

⁴⁹ M. Rusu, *op. cit.*, p. 91.

⁵⁰ N. Zugravu, *op. cit.*, p. 180 soutient que "les ornements respectifs ne sont pas de symboles chrétiens" et "en aucune façon ils ne peuvent être acceptés comme objets chrétiens".

⁵¹ N. Gudea-I. Pop, *Castrul roman de la Râșnov*, Brașov, 1971, p. 59 (pl. LVIII, 1, 5-7); D. Tudor, *Oltenia romană*, p. 276, fig. 67, 1 (Copăceni), p. 299, fig. 88, 14-15 (Răcari); I. Miclea-R. Florescu, *Dacoromanii*, 1980, p. 85, nr. 169 (Turda); L. Petculescu, *Potaissa*, II, 1980, p. 58, fig. 3 (Târgșor), A. Diaconescu-C. Opreanu, *SCIIVA*, 1987, p. 64, fig. 6/50 (Gilău); M. Rusu, *op. cit.*, p. 91.

⁵² M. Martigny, *op. cit.*, p. 214.

⁵³ N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 174.

⁵⁴ M. Rusu, *op. cit.*, p. 92; C. M. Tăulea, *Romula - Malva*, București, 1994, p. 122; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 180 (caractère nonchrétien).

décoration un dauphin, un cantharos duquel sort un sarment de lierre et un de vigne⁵⁵; un objet similaire du Musée National de l'Unification d'Alba Iulia et une stèle funéraire de Micia, tout les deux ayant le sarment de vigne qui pousse du vaisseau de l'eau vive, enfin, cinq créations sculpturales provenant de Micia, Ulpia Traiana, au Musée de Cluj-Napoca, au Musée d'Aiud et au camp de Cășeu (départ. de Cluj), décorées de deux paons affrontés⁵⁶.

Les décorations évoquées sont considérées par N. Zugravu de pure facture païenne⁵⁷, qu'on peut rencontrer sur des centaines de monuments funéraires⁵⁸, du monde roman entier, même s'il est aussi vrai le fait que certains écrivains chrétiens de l'époque primaire de l'Eglise ont donné une signification symbolique adéquate à la nouvelle religion.

Aussi peu probable est l'inclusion parmi les objets chrétiens d'un monument d'une typologie incertaine découvert à Racovița, qui, aurait eu incisé dans la partie supérieure une croix, un triangle représentant un oeil qui symbolise la Sainte trinité, le nom de Jésus-Christ⁵⁹. La doctrine de la Sainte Trinité a été achevée seulement au Synode de Nycée (325) bien qu'il existent des informations antérieures concernant les hypostases de la Trinité⁶⁰, et le nom de Jésus - le - Sauveur aussi que les noms bibliques se sont imposés dans la paléographie grecque et latine, seulement au IV-ème siècle.

Toujours d'un caractère chrétien douteux sont deux petites lampes paysannes, une de Baia de Criș (départ. d'Alba)⁶¹ et l'autre de Gornea (départ. de Caraș - Severin)⁶², aussi que les cuillères eucharistiques de Buciumi, Deleni et Orșova⁶³.

Les territoires extraprovinciaux

Dans l'espace extraprovinciale (la Moldavie et la Munténie) la présence de quelques adeptes de la nouvelle religion peut être admise après la deuxième moitié du III-ème siècle, tel que le poète Commodianus et l'historien ecclésiastique Philostorgios l'attestent (? 368 - ? 425)⁶⁴. Les croyants provenaient des prisonniers pris par les

⁵⁵ I. Ionescu, *Prezența creștinismului în Dacia romană*, p. 87.

⁵⁶ Idem, pp. 88-91.

⁵⁷ N. Zugravu, *op. cit.*, p. 181.

⁵⁸ M. Bărbulescu, dans *Interferențe spirituale în Dacia romană*, 1984, p. 193, a interprété le dauphin des étoiles de Dacia comme un symbole païen.

⁵⁹ N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 198, no. 2; Al. Madgearu, *op. cit.*, "caractère chrétien probable"; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 181.

⁶⁰ B. Studer, *Trinité*, dans DECA, II, pp. 2483-2489; S. Savon, *Trinité*, dans EU, 22, p. 964-966; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 181.

⁶¹ N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 55.

⁶² O. Bozu, *Considerații cu privire la un opaiț paleocreștin descoperit la Gornea, jud. Caraș - Severin*, dans Banatica, 7, 1983, pp. 225-230.

⁶³ M. Rusu, *op. cit.*, p. 90.

⁶⁴ J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, p. 408; Em. Popescu, *Creștinismul pe teritoriul României până*

Carpes et les Gothes des provinces sud-danubiennes (Moesia Inférieure, Thracia, Illyricum) ou asiatiques (Cappadoce, Phrygie, Galatie, Asie) et, à un moment donné des "Barbares" qui "ont été convaincus par ces prisonniers et gens pieux d'embrasser la religion à la place de la croyance païenne", comme l'écrivain bysantin l'avoue⁶⁵. Parmi ces prisonniers se trouvaient aussi les ancêtres d'Ulphilas, de nobles Cappadociens⁶⁶.

Dans la deuxième partie du III-ème siècle⁶⁷, comme suite aux invasions des Gothes de l'an 257, un prisonnier chrétien de Cappadoce, portant le nom Eutihie, dont Saint Basile le Grand, dans la lettre no. 164, disait "qu'il a jetté la semence de la religion et a apaisé les Barbares avec le pouvoir de l'Esprit et les fruits de sa Grâce"⁶⁸, est venu et a déployé une activité soutenue dans la région de Buzău.

L'invasion des Gothes dans les provinces de l'Asie Mineure est évoquée aussi par l'historien Sozomenos. Il mentionne que ceux-ci ont assujéti "beaucoup de prêtres qui ont prêché ensuite la doctrine de Jésus-Christ"⁶⁹.

De ce point de vue, les tentatives de quelques archéologues d'inclure parmi les matériaux chrétiens primaires plusieurs vaisseaux portant différentes marques appréciées comme types de croix, dans les sites des siècles II-III appartenant au Daces libres de Poiana Dulcești, Vlădiceni, Homiceni (départ. de Neamț), Bărboasa (départ. de Bacău), Poieniști, Vădeni et Drăgești (départ. de Vaslui)⁷⁰ ont des chances de réussite⁷¹.

în secolul al VII-lea, în lumina noilor cercetări, dans MB, 37, 1987, 4, pp. 37-39 - Christianitas Daco-romana, București, 1994, pp. 77-79; idem, *Creștinismul în eparhia Buzăului până în secolul al VII-lea*, dans Spiritualitate și istorie la Întorsura Carpaților, sous la direction de P. S. dr. A. Plămădeală, I. Buzău, 1983, pp. 260-262 = Christianitas, pp. 158-161; I. Teodor, *Creștinismul*, pp. 52-53; H. Wolfram, *Histoire des Gots*, traduit de l'anglais par Fr. Straschitz et J. Mély, préface de P. Riché, Paris, 1990, p. 91.

⁶⁵ Philostorgios, *Istoria bisericească*, II, 5 Fontes Historiae Daco-Romanae, II, p. 201.

⁶⁶ Idem, Ibidem.

⁶⁷ I. G. Coman, *Misionari creștini în Scythia Minor și Dacia în sec. III-IV* dans M. O., 1978, no. 3-4, p. 165; idem, *Elemente de spiritualitate geto-daco-romană și creștină în regiunea râului Mousaios-Buzău, după mărturiile patristice și arheologice*, dans Spiritualitate și istorie, vol. I, p. 238.

⁶⁸ Em. Popescu, *Creștinismul în eparhia Buzăului până în secolul al VII-lea*, dans Spiritualitate și istorie, p. 265; P. P. Panaitescu, *Introducere în istoria culturii românești*, București, 1969, pp. 101-102.

⁶⁹ Sozomenos, *Istoria bisericească*, VI, 2, ed. V. Bidez - G. Christian Hansen, p. 58.

⁷⁰ D. Gh. Teodor, *Creștinismul la Est de Carpați - De la origini până în secolul al XIV-lea*, ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1991, pp. 77-78, 156, 158, 160, fig. 2, 3/5, 6.

⁷¹ N. Zugravu, *op. cit.*, pp. 181-182 (il en est sceptique).

Bien qu'il soit très difficile à apprécier l'ampleur que le christianisme a développé dans ces régions, néanmoins il a créé la tradition des liaisons entre cette diaspora et les régions originaires, qui ont eu des conséquences importantes pour l'ascension de la religion chrétienne dans l'espace extracarpatique par les rapports des communautés, la mobilité des croyants, le cycle liturgique, etc. On peut y ajouter l'acte de martyrage du saint Sava le Gothe relativement auquel sont évoqué deux prêtres chrétiens: Sansalas et Guthicas⁷² à la moitié du IV-ème siècle, les lettres du saint Basile le Grand⁷³ et les informations d'Acta Sanctorum sur les martyrs de "Gothia"⁷⁴.

CONCLUSIONS

Les éléments de facture chrétienne ou portant les empreintes de la religion chrétienne apparaissent, en général, dans les régions intégrées pendant les siècles I-II entre les limites de l'État Roman. Cet aspect correspond à la situation générale des territoires européens de l'Empire, car, excepté les régions qui se trouvaient à la proximité du limes oriental (status part, Osroene, Adiabene, Arménie, Georgia, la Péninsule Arabique) où le christianisme s'est installé, parfois très profondément jusqu'au commencement du IV-ème siècle⁷⁵, dans les autres régions situées autour des frontières romanes, la nouvelle religion a commencé se développer seulement après l'an 313.

Les objets paléochrétiens des territoires dont nous nous sommes occupés ne sont pas très nombreux et ils appartiennent, en général à l'art mineur. Les plus nombreux datent du III-ème siècle, en particulier dans sa deuxième partie ou à la fin de celui-ci et au commencement du siècle suivant. Cette situation reflète, comme partout sur le territoire de l'Empire, le statut précaire et illicite du christianisme à l'époque du Principauté, le caractère nonélaboré de la doctrine et du symbolisme, les persécutions, la position marginale de ses adeptes dans l'ensemble social. "Lorsqu'il n'a pas la chance, comme à Rome, de découvrir des cimetières du III-ème siècle - écrivait Paul Albert Février - , l'historien en est très incommodé, car les signes indubitables du christianisme apparaissent tardivement..."⁷⁶

⁷² *Actele Martirice*, (Martiriul Sfântului Sava Gotul) PSB, 11, București, 1982, p. 312.

⁷³ *Fontes Historiae Daco Romanae*, t. 2, București, 1970, pp. 88-89; Migne, P. G., t. XXXII, col. 612-613.

⁷⁴ H. Delehay, *Saint de Thrace et de Mésie*, dans *Analecta Bollandiana*, XXXI (1912), pp. 216-221, texte grec.

⁷⁵ M. Simon, *La civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, Paris, 1972, p. 28; A. M. Henry, *Mission, 3. Histoire des Missions*, dans EU, 15, pp. 464-466; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 182.

⁷⁶ P. A. Février, *La mort chrétienne: images et vécu collectif*, dans *Histoire vécue du peuple chrétien, I, De la clandestinité à la chrétienté*, sous la direction de J. Delumeau, Toulouse, 1979, p. 79.

Le nombre des objets chrétiens n'est pas un indice du nombre des adeptes du christianisme dans une province. Dans certains territoires, les communautés ont atteint un développement important. Plinius le Jeune n'hésitait pas d'attirer l'attention à Traianus que dans la province Bythinia le nombre des chrétiens était "grands" - beaucoup de gens, de tous les âges, de toutes les catégories, des hommes, des femmes" et la nouvelle "superstition" s'était répandue "non seulement dans les villes mais aussi dans les villages et dans les territoires"⁷⁷. Eusebiu de Caesarea écrivait, de même, que pendant le II-ème siècle l'Eglise éblouissait "dans toutes les localités", elle "évoluait en permanence et elle se consolidait pardessus de tout le peuple hellénique et des Barbares"⁷⁸.

Malgré cette ascension, les spécialistes en archéologie chrétienne ont remarqué le fait qu'à l'époque préconstantinienne "les chrétiens n'ont pas laissé de traces importantes. Leur vie religieuse ne se distinguait pas de la vie païenne par des traits très prononcés; elle évoluait en marge de la population païenne"⁷⁹. Cette remarque, partagée par l'historiographie roumaine⁸⁰, correspond à une réalité que la littérature chrétienne consigne tel quel: "Les chrétiens - n.n. logent dans des villes grecques et barbares / autres que celles grecques - n.n. - mentionnait l'Épître vers Diognet (composée environ l'an 200), vu le destin de chacun d'entre eux; ils poursuivent les coutumes des indigènes en ce qui concerne les vêtements et la nourriture et le mode de vie, mais ils font preuve d'une manière de vivre admirable et reconnue par tous comme exceptionnelle. Ils habitent les pays où ils sont nés, mais comme étrangers, ils prennent part à tout comme citoyens, mais ils endurent tout comme des étrangers..."⁸¹.

Le nombre des objets chrétiens préconstantiniens de Dacia est petit, par conséquent on ne peut pas parler d'une généralisation de la nouvelle foi à l'époque discutée. Cependant, l'existence de quelques monuments portant des signes chrétiens du III-ème siècle, représente un argument indubitable pour le fait qu'à cette époque-là, en Dacia romane il y avait non seulement des chrétiens isolés, mais aussi des noyaux de croyants⁸².

⁷⁷ Plinius cel Tânăr. *Ep. X, 96, Opere complete*, traduction, notes et préface de L. Manolache, București, 1975, p. 344.

⁷⁸ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, III, 37, I (PSB, 13, p. 140); IV, 7, 13, p. 150.

⁷⁹ D. I. Pallas, *Investigations sur monuments chrétiens de grèce avant Constantin*, dans Cahiers archéologiques, 24, 1975, p. 19; A. Hamman, *La vie quotidienne des premiers chrétiens (95-197)*, ed. a III-a, Paris, 1971, p. 6; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 183.

⁸⁰ I. Barnea, dans *Pontica*, 24, 1991, p. 269; N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 101.

⁸¹ *Epistola către Diognet*, V, 4-5, PSB, 1, p. 340.

⁸² Em. Popescu, *Creștinismul pe teritoriul României până în secolul al VII-lea, în lumina noilor cercetări*, dans MB, 37, 1987, 4, p. 41 - Christianitas Daco-romana, p.

Pendant la domination romane dans l'espace roumaine, la communauté était le mode d'existence des membres de la nouvelle religion. La cohésion entre les groupes chrétiens était consolidée par les menaces auxquelles ils étaient soumis par les autorités, par la marginalisation sociale et par le caractère collectif du culte chrétien qui les réunissait dans l'accomplissement des services liturgiques fondamentaux - le baptême et l'eucharistie⁸³. Les matériaux de facture chrétienne ou portant des signes chrétiens, tels qu'on a pu observer, proviennent des sièges des unités militaires et des villes (Apulum, Napoca, Potaissa, Romula, Dierna) et moins des agglomérations rurales (Orlea, Gornea).

La plupart de découvertes se situent dans des localités disposées sur certaines voies de communication et routes commerciales, centres militaires et agglomérations urbaines. Il est difficile de préciser qui ont été ceux qui avaient employé ces objets. Les chercheurs ont avancé de diverses opinions: les colons, en particulier ceux d'Egypte, Syrie, Cappadoce, mais aussi du sud roman, des soldats venus de l'Orient, des esclaves, des commerçants estiques, "les Daco-Romans et les Grecs des ports maritimes", des prisonniers⁸⁴. Aucune de ces voies ne peut être exclue. En Dacia, orientée au point de vue économique, culturel et linguistique vers l'Occident roman, à la pénétration de la religion chrétienne ont contribué les colons orientaux⁸⁵, les commerçants levantins très nombreux⁸⁶, les unités auxiliaires de l'Est stationnées de temps en temps⁸⁷, le développement urbain particulier, notamment l'époque des Sévères, qui a attiré une population hétérogène, en partageant des croyances différentes. À l'est des Carpates, le rôle important à la propagation du christianisme l'ont eu les prisonniers.

La persévérance dans l'idée de ramasser et d'analyser le plus grand nombre des découvertes concernant le paléochristianisme est utile et nécessaire même pour éclaircir ce problème controversé. Certes, la multitude des vestiges chrétiens des siècles IV - VI sur le territoire de l'ex-province romane ne peut être expliquée d'une manière satisfaisante sans admettre l'existence de quelques communautés chrétiennes assez nombreuses aux siècles II-III.

Certes, en même temps avec la retraite de l'appareil administratif et militaire au sud du Danube, le nombre des Daco-

81; V. Lungu, *Misionarismul și începuturile creștinismului în Scythia Minor, Pontica*, 1992, 25, p. 306; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 183.

⁸³ Sfântul Ignatie Teoforul, *Către Policarp*, VI, PSB, 1, p. 189.

⁸⁴ V. Pârvan, *CE*, pp. 206-207; M. Păcurariu, *op. cit.*, pp. 65-67; M. Rusu, *op. cit.*, p. 93; I. G. Coman, *Misionari creștini în Scythia Minor și Dacia în secolele III-IV*, dans MO, 31, 1979, no. 4-6, p. 257, 259, 262-263; PS Năsturel, *op. cit.*, pp. 218-219; N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, pp. 83-84; N. Zugravu, *op. cit.*, pp. 186-187.

⁸⁵ N. Branga, *Italicii și veteranii din Dacia. Mărturii epigrafice și arheologice*, Timișoara, 1986, p. 22, fig. 3.

⁸⁶ M. Macrea, *Viața în Dacia romană*, București, 1969, p. 324.

⁸⁷ Idem, *Ibidem*, pp. 201-215.

Romans nord-danubiens a diminué considérablement, mais parmi ceux qui ont préféré de rester dans les régions natales peuvent être inclus premièrement les chrétiens, qui, de cette façon n'étaient plus soumis aux persécutions, en pouvant pratiquer tranquillement le culte auquel ils avaient adhéré.

LES RELATIONS ROUMANO - BYZANTINES AU MOYEN - ÂGE. NOUVELLES PRÉCISIONS

par Vasile V. Muntean

Il faut préciser dès le début que le texte ci-présent est un résumé de l'exposé préparé en vue du XX-ème Congrès de la Byzantologie qui a eu lieu à Paris (août 2001). Dans ce résumé, nous allons sélectionner les données les plus significatives en ce qui concerne l'ensemble des thèmes énoncés, en soulignant aussi des événements de la période protoromaine.

Sans doute, le titre qui s'impose "Dacicus maximus" de l'année 337 et qui appartenait à Constantin le Grand, évoque la victoire de celui-ci contre les daco-romains; d'ailleurs, les **carpodakes** sont mentionnés aussi en 381, pendant le règne de Théodosie le Premier, l'empereur de Constantinople. Dans ce contexte, il est important de montrer qu'en 448, un des messagers de Constantinople qui sont passés par la région du Banat dans leur voyage vers la cour d'Attila de Pannonie, mentionnait dans ses notes de voyage "l'ansonica" ou bien la "Romana rustica", langue parlée par les autochtones de Banat, et en plus, il retenait le terme **mied** (mot dacique) qui représentait une boisson spécifique. Le même mot **mied** est enregistré par un voyageur turc en 1660, justement à Timișoara, comme preuve incontestable de la persistance des autochtones sur ces territoires. En ce qui concerne les deux maîtres Boilă et Butavul, eux aussi du Banat, on considère qu'ils étaient d'origine avare et qu'ils ont eu des liaisons avec l'Empire Byzantin, mais c'est une supposition qui a besoin de preuves. Par contre, on a omis que les deux noms se retrouvent encore dans l'onomastique de la région de Sânnicolau-Mare, où l'on considère qu'ils avaient vécu à certain moment.

En ce qui concerne les "Vlahi", plus précisément les Roumains de Kekaumenos (XI-ème siècle), la tradition nous dit qu'ils proviennent toujours des terres situées au nord du Danube. Dans la même situation se trouvent les **Dakes** (=Roumains), mentionnées par Michael Anchialos au XII-ème siècle (et non pas Serbes), comme nous venons de dire. Et maintenant, voyons la situation de l'extrémité est de la Roumanie: il ne faut pas éluder le fait qu'après une domination romano-byzantine en Dobroudja entre le IV-ème et le VII-ème siècle, ce territoire entrera sous l'autorité de l'empire - partiellement vers la moitié du X-ème siècle - intégralement à partir de l'année 971 jusqu'en 1186. Quelques points d'appui ont été récupérés par les Byzantins sous le règne de Michail VIII (1259 - 1282) et probablement maintenus pendant la première partie du XIV-ème siècle aussi. Les recherches les plus récentes attestent l'influence byzantine au IX-ème et au X-ème siècle même en Transylvanie. On connaît par exemple les relations du voïvode Gelu "dux Blacorum" avec le Bizance, mais il est moins connu qu'en 1176, le voïvode-

même de l'Ardeal luttera à la tête de son armée à côté des armées de l'Empire en Asie Mineure. Pour revenir à la situation de la zone située entre le Danube et la Mer, en 1348 le Byzance va offrir une **pronoia** (un fief) au despote de Dobroudja, Dobrotiță, offre comparable aux donations faites dans les Principautés par les princes pour des services militaires.

En ce qui suit, nous allons présenter quelques exemples de transfert terminologique, mais aussi de diminution de l'impact byzantin sur la rive gauche du Danube, à l'exception des plus importantes institutions ecclésiastiques et monastiques, transplantées en grande majorité dans les Pays Roumains pendant le Moyen-Âge et dont on parlera plus tard d'une manière sélective.

Dans un document slavons de l'année 1392 écrit par le Grec Philos, à ce moment-là chancelier de Mircea le Vieux, nous rencontrons le mot **picernic** qui provient du mot byzantin **pinkernis** qui vient à son tour du mot latin **pincerna** (=échauson). Dans un autre document de Valachie, nous rencontrons le concept de **komat** qui dérive de **komatin**. **Orizmo** qui date de 1406 n'est pas autre chose que le mot grec **orismos**. Nous pensons que le roumain **mertic** a comme correspondant le mot byzantin **mertikon**, etc. Ensuite, voyons le problème de l'immunité roumaine sous son triple aspect - fiscal, administratif et judiciaire. En encadrant ce problème dans celui de type byzantin, nous pensons l'avoir résolu d'une manière satisfaisante, vu que certains spécialistes roumains ont eu une attitude sceptique à l'égard de la "terminologie cvasi-juridique" des documents slavo-roumains. Il est important à retenir que des actes en slavons de valachie datant de l'année 1530 environ comprennent l'expression **acusat** (< **iscusat**), cette déformation ayant l'origine dans le mot grec **eskusatos**, c'est à dire "exonéré". À l'intérieur de l'ainsi-dit "Jus Valachicum", il y avait des jurés, d'habitude 12, comme dans l'Empire Byzantin. De plus, aujourd'hui, on affirme que le mot byzantin **parec** se situe sur le même plan que le mot roumain **vecin** (lat. *vicinus*). Le terme très rare **paroikoi** est quand même présent en 1020 dans un document qui date du règne de Basile II le Bulgarocton et qui concerne le camp fortifié épiscopal Timiș (-oara), et ensuite en 1591 dans un acte émis en grec par Mihai le Brave. Les impôts et les prestations, auxquels les gens dépendants étaient soumis se ressemblent en général, certains d'entre eux même du point de vue linguistique et viennent de Byzance, probablement par l'intermédiaire des Slaves du sud.

La plus importante influence du Byzance dans l'espace carpatino - danubienne s'est manifesté par l'intermédiaire de l'Eglise et des moines. Bien sûr, on ne corrobore pas l'idée récente que Jean Cassian aurait été un moine sud-gaulois; de facto, il est né en Dobroudja et il était un des proches de Jean Chrysostome, l'archevêque de Constantinople. Quant à Leontios de Byzance qui a vécu au VI-ème siècle, on ne peut pas l'identifier à Leontios de Jérusalem, car ils ont souvent eu souvent des conceptions

dogmatiques tout à fait opposées, mais on pourrait l'identifier à Leonce le Scythe ou de Dobroudja. L'archevêché Justiniana Prima du VI-ème siècle est autocéphale et remplace l'autorité du Pape dans les provinces ecclésiastiques qui lui sont soumises, parmi lesquelles celle située sur la rive gauche du Danube (les évêchés Litterata - Palanca Nouă et Recidiva = Vărădia d'aujourd'hui, dans le département de Caraș - Severin). En second lieu, la participation de certains missionnaires roumains au baptême des Moraves au IX-ème siècle, soutenue par le Byzance par l'intermédiaire des célèbres Cyrille et Méthode, est renforcée aussi par le nom "Na valach" (chez les Roumains) de Stare Mesto Veligrad, l'ancienne capitale de la Grande Moravie. Selon les plus récentes investigations, au X-ème et au XI-ème siècle, deux métropolites ont mené leur activité en Dobroudja: Anichit et Vasile, et même dans Le Delta du Danube il y avait un monastère orthodoxe. Ce n'est pas le seul monastère du territoire roumain. Par exemple, dans le sud du Banat, il y avait un monastère qui avait reçu des donations de la part de l'empereur Manuel le Comnène (XII-ème siècle).

Nicolae Iorga avait raison d'affirmer que par la reconnaissance de l'Institution supérieure de l'Eglise Orthodoxe de la Valachie (1359) et de celle de la Moldavie (1401) en dépendance canonique de Constantinople, les deux états roumains sont entrés dans la conscience politique du monde. En 1391, les nobles roumains de Maramureș, Bălți et Drag ont été investis d'une mission patriarchale ayant comme thème la hiérarchie supérieure de Halice. Toujours au XIV-ème siècle (1377), en Ardeal, même si la région était sous occupation, un archevêque orthodoxe qui s'appelait Ghelaise y menait son activité.

En ce qui concerne la problématique athonite, on a cru que Hariton, le supérieur du monastère de Cutlumuș (futur métropolite de la Hongro-Valachie, 1372 ≈ 1380) avait renoncé à la vie communautaire pour donner satisfaction aux moines roumains venus de Valachie à la Montagne Sainte, ce qui n'est pas vrai. D'une manière assez paradoxale, une vie monacale demi-monastique va se généraliser au nord du fleuve à partir de la fin du XIV-ème siècle, par le célèbre Nicodime, venu, lui aussi, d'Athos (il était mi-Roumain de Macédoine, mi-Serbe). Le Saint Nicodime de Tismana était hésychaste et il faisait partie d'une vraie "Internationale Hésychaste" qui voulait défendre les valeurs de l'orthodoxie devant les courants éthérodoses. Le "charistichariat" s'est pratiqué chez les Roumains sous le nom de **epidosis** (l'attribution d'un monastère à un autre monastère) surtout au XV-ème siècle. Les princes régnants de Valachie ont manifesté l'**ephorat** (ephoreia) surtout dans le cas d'Athos et d'autres "lieux saints", leur geste dépassant la signification religieuse.

Les traces numismatiques et d'autre nature, trouvées sur le territoire de la Roumanie, parlent sui-generis de contacts commerciaux, confessionnaux, culturels et artistiques (mis en

évidence par d'autres spécialistes) etc., d'une civilisation peut-être la plus avancée du Moyen-Age (Ch. Diehl). Nous espérons que les études de détail donneront une solution, si possible pour toujours, à la "byzantinische Frage" (Al. Elian) dans la culture roumaine, de même que la somme des emprunts que les slaves du sud ont facilité ou bien ceux reçus directement de l'empire dont la capitale était autrefois située sur le Bosfor. Ce n'est qu'alors qu'on mettra en relief la composante byzantine dans la spiritualité roumaine et son originalité dans le sens de synthèse créatrice.

LE PARTAGE DES FONDS COMMUNS DES DIOCESES DE CARANSEBES ET D'ARAD – 1884. ASPECTS CANONIQUES ET HISTORIQUES

par Viorel Cherciu

Les conjonctures historiques favorables ont rendu possible la séparation hiérarchique des Roumains orthodoxes de Banat et des Serbes, mais cette rupture a été suivie par une série de problèmes graves, notamment le procès de mitiger les causes communes au Carlovitz et ensuite le partage entre les deux évêchés orthodoxes de Banat. Pour accélérer cette opération difficile et compliquée de division patrimoniale du patriarcat serbe, on a convoqué, l'été de 1871, le synode épiscopal en session extraordinaire, occasion à laquelle, à la proposition de l'évêque Ioan Popasu, on a élu une commission composée de 6 membres: George Peşteanu, Iacob Popovici, Iuliu Ianculescu, Nicolae Iovanovici, Iosif Seracin et Titu Haţeg, qui ont examiné les affaires des délégués, c'est-à-dire celles qui ont résulté des négociations avec les Illyriens¹. De même, le synode épiscopal d'Arad, dans la séance no. XI du 30 avril 1870, apprend, par le discours de l'évêque Procopie Ivascovici que, vu l'article IX, paragraphe 8 de la loi promulguée en 1868 et les décisions du Congrès National Ecclésiastique numéro 222 a.c. on essaie un «accord amiable»² de partager les richesses ecclésiastiques avec la partie serbe. Celle-ci a offert une somme de 300.000 fl. v.a. pour le fond inaliénable et ecclésial scolaire aux deux évêchés roumains, qui a été acceptée par ceux-ci à la condition que les obligations privées rendues soient garanties avec hypothèque pupillaire.

Les fonds seront gérés provisoirement jusqu'à ce que les deux synodes épiscopaux décident de les partager entre les diocèses, lorsque l'argent sera déposé à la « maison de parcimonie » d'Arad ou de Timişoara, et les documents de valeur seront gardés dans le «coffre fort» de l'évêché d'Arad, dont les clefs se trouveront chez Procopie Ivaşcovici, chez le trésorier du conseil d'administration et chez Iulian Ianculescu de Lugoj³.

Le consistoire diocésain de l'évêché de Caransebeş, dans les séances du 4-6 avril 1874, a adopté et approuvé un «Mémoire au sujet des fonds communs ecclésiastiques et scolaires» qui constitue un document digne d'attention de la part des dirigeants des deux évêchés, grâce au projet de règlement réalisé par les commissions

¹ « Les protocoles synodaux épiscopaux du diocèse chrétien oriental de Caransebeş », Sibiu, 1873. La séance du 29 juillet 1871, p. 8.

² « Le protocole des séances tenues par le synode épiscopal du diocèse roumain greco-oriental d'Arad », Pesta, 1870, p. 93.

³ « Les protocoles synodaux épiscopaux du diocèse chrétien oriental de Caransebeş », Sibiu, 1873. La séance du 29 juillet 1871, p. 12.

synodales élues à Timișoara le mois de décembre 1873, qui ont décidé sans aucune « raison pratique » que ces fonds « restent pour toujours inséparables et qu'ils soient gérés en commun dorénavant ». Le synode épiscopal du diocèse de Caransebeș, dans la séance extraordinaire du 29 et 30 juillet 1871 a prévu quand même d'une manière tout à fait réaliste « que ces fonds soient partagés » car « les biens en commun, la propriété limitée, n'ont jamais eu un résultat réjouissant et l'effet désiré ». Le texte du document mentionné invoque les canons ecclésiastiques qui font référence à l'administration du patrimoine de l'Eglise, qui ne peut pas être confié en vue d'être géré par une autre corporation sauf le Consistoire et l'évêque diocésain, autrement on risque des conflits et des mécontentements qui pourrions détruire irrémédiablement les relations d'amour entre les croyants. L'usurpation de ce principe fondamental de l'administration du patrimoine ecclésiastique attire de soi-même l'instauration d'un « chaos général ». En plus, des critiques apportées à la partie « conceptuelle » ont rappelé les désavantages économiques, c'est-à-dire l'excédent de dépenses dû à ceux qui officiaient par des indemnités et des frais de transport, fait confirmé par le document no. 29 du 12 novembre 1873⁴ : Nicolae Andreevici reçoit pour quatre jours une indemnité de 16 fl et comme frais de déplacement 36 fl. ; Iulian Ianculescu – 16 fl. indemnité, en recevant l'argent de déplacement du fond scolaire ; George Vasilevici – 8 fl. indemnité ; Pavel Vasici – 8 fl. indemnité ; Constantin Vărea – 12 fl. indemnité et 27 fl. le transport ; George Fogarași – 8 fl. indemnité ; Ioan Misici – 8 fl. indemnité ; Vincențiu Babeș – 4 fl. indemnité ; Ioan Suci – 8 fl. indemnité ; Ioan Popovici – 8 fl. indemnité ; Atanasie Gilandaru – 8 fl. indemnité ; Ioan Moldovanu – 8 fl. indemnité ; Lazăr Ionescu – 4 fl. indemnité. Le total de ces frais s'estime à environ 6.000 fl. par an, ce qui représente une somme considérable. « La clef » du partage des fonds communs proposé par les signataires du mémorandum serait la suivante : « aequalis divisio non conturbat fratres ». Caransebeș est d'accord que les fonds se divisent « fraternellement » selon les actifs et les passifs, car « les disputes et les frictions ecclésiastiques avec les Serbes sont suffisantes, il ne faut pas les transplanter et les prolonger maintenant entre nous-même ». Aux débats sur ce document ecclésiastique très important ont participé les membres des trois sénats consistoriaux.

Il faut dire que le Conseil d'administration qui gérât ces fonds dut recourir à des pratiques économiques et bancaires notamment le prêt à intérêt à des personnes physiques ou juridiques pour augmenter le « capital ». Le catalogue numéro 102 des archives de l'évêché de Caransebeș a enregistré durant plusieurs années les valeurs de l'argent prêté des fonds communs, fait qui prouve que les

⁴ Les Archives de l'Evêché de Caransebeș (A.E.C.) – « La spécification des indemnités et des frais de transport pour les membres de l'administration provisoire des fonds communs ecclésiastiques », 12 novembre 1873.

responsables du patrimoine ecclésiastique étaient préoccupés de trouver les moyens d'augmentation financière. Vu « l'espace » limitée nous allons énumérer seulement les noms de ceux qui ont fait appel à certaines sommes d'argent, en espèce plus de 1.000 fl., en les garantant avec des hypothèques :

Ioan Mocioni de Budapèste = 30.450 fl. ; Iosif Panaiot de Lugoj = 6.992 fl. ; Iulia Popa Costa de Budapèste = 18.900 fl. ; Le diocèse de Caransebeș = 3.000 fl. ; Le fond instruct épiscopal Arad = 1.264 fl. 48 cr. ; La commune ecclésiastique Tolvădia = 1.500 fl. ; Trifu Iorgovici d'Arad = 1.000 fl. ; Marian Monioram de Covasinț = 3.000 fl. ; Mihai Iacobici de Caransebeș = 2.000 fl. ; La commune ecclésiastique Socodor = 5.000 fl. ; Trifon Șaitia de Shilad = 5.000 fl. ; Mitru Ciobota de Simandu = 5.000 fl. ; Ștefan Sârbu de Cuvin = 1.200 fl. ; Iacob Stana de Siclău = 1.000 fl. ; Le diocèse de Caransebeș = 8.000 fl. ; Floare Stai de Samboteni = 1.200 fl. ; Vasa Tamas de Pecica Română = 3.000 fl. ; George Siclovan de Pecica Română = 1.000 fl. ; David Schiopu de Pecica Română = 2.000 fl. ; Toedor Fărcaș de Covasinț = 1.000 fl. ; Alexandru Moldovan d'Arad = 1.000 fl. ; Trifu Iorgovici d'Arad = 1.000 fl. ; La fondation Gojdu de Budapèste = 50.000 fl. ; Petru Bela de Bobda = 1.000 fl. ; Béla Bănkidy d'Arad = 5.000 fl. ; Ioan Arcașiu d'Arad = 1.000 fl. ; George Tarziu de Cenad = 1.200 fl. ; Gligor Calușeriu de Șemlac = 1.500 fl. ; Ioan Covaci de Cenad = 1.200 fl. ; Avram Drilea d'Egrisin = 1.000 fl. ; Teodor Golu de Șemlac = 1.000 fl. ; Teodor Lazar d'Oradea = 2.000 fl. ; Avram Turcariu de Cuvin = 1.200 fl. ; Nicolae Balint de Curtici = 1.000 fl. ; Lazăr Tarzeu de Cenad = 1.600 fl. ; Mita Cismes de Pecica Română = 1.000 fl. ; La commune ecclésiastique Toracu Mare = 5.000 fl. ; Vasile Șerbu de Cuvin = 1.650 fl. ; Dimitrie Hovac de Pecica Română = 2.000 fl. ; George Nicolasiu de Cenad = 2.000 fl. ; Alexandru Savra d'Arad = 2.500 fl. ; Nicolae Hovac de Pecica Română = 1.000 fl. ; Ona Mihai d'Arad = 1.000 fl. ; Vincențiu Pop de Jebel = 3.000 fl. ; La commune ecclésiastique d'Alioș = 2.000 fl. ; Nicolae Chitescu de Timișoara = 5.000 fl. ; La commune ecclésiastique de Checea = 5.000 fl. ; Bartolomei Haffer de Budapèste = 3.000 fl. ; Mihai Mocioni de Budapèste = 3.347 fl. 40 cr..

Les 412 positions du document du Conseil d'administration font preuve d'une grande confiance des emprunteurs dans cette « Banque » spéciale qui a établi comme intérêt, le pourcentage de 8%.

D'un rapport de la Commission Mixte, réalisé le 16 octobre 1876, on se rend compte quelle était la dotation des deux divisions ecclésiastiques obligées à administrer les ressources en commun. L'organisme de contrôle a été composé par l'archiprêtre George Crăciunescu, Damian Dragonescu secrétaire financier, Ioan E. Tieranu commerçant, Pavel Dimitrievici contrôleur du diocèse de Caransebeș, Augustin Gligorescu officier de compte au Ministère de

Finances et Nicolae Zigre enquêteur⁵. Avant d'effectuer la revision des frais des années 1872 - 1875, la commission a examiné les fonds du Conseil d'administration, en constatant les suivantes :

- le Fond commun à cette époque-là était de 469.771 fl. 14 ½ cr. ;
- divisé, le Fond commun ecclésiastique était en somme de 387.258 fl. 99 ½ cr. ; le Fond scolaire - 40.000 fl. 58 ½ cr. ; le Fond de pension - 13.402 fl. 37 cr. ; le Fond du séminaire Raiacici - 2.430 fl. 11 ½ cr. ; le Fond « convictuel » - 5.90 fl. 47 cr. ; le Fond « préparandial » - 42 fl..

La commission consigne dans le protocole conclu que les deux clefs de la caisse ont été détenues par le caissier, ce qui contrevenait au règlement établi par l'autorité ecclésiastique. Malgré les inconvénients constatés, la commission « suggère » aux synodes épiscopaux de donner « absolutorius » aux calculs des administrateurs pour les années ci-mentionnées, sous réserve que toutes les « déviations » soient écartées et corrigées.

Le sujet des fonds communs - un problème grave déjà - a été la principale préoccupation du Congrès National Ecclésiastique, la technique de division étant quand même établie par l'accord amiable dans les deux diocèses. Pour la réalisation de cet objectif, les deux synodes ont créé deux commissions qui devraient établir la modalité de séparation. Une première décision dans ce sens a été prise le 19 février 1883; à cette occasion, le président de la commission de Caransebeș s'opposa, en affirmant que les principes de la proportionnalité de 2/5 pour le diocèse qu'il représentait et de 3/5 pour le diocèse d'Arad ne correspondent pas à la réalité, car en 1882 le nombre des fidèles du diocèse de Caransebeș a été de 348.195 et dans l'autre de 478.570; par conséquent, en acceptant comme base pour la division le nombre des croyants le « rapport » se modifierait⁶. Les arguments « algébriques » du député Titu Hașeg, dont il s'agit, n'ont pas été acceptés par le synode, qui arriva à la conclusion suivante :

- en considérant que le synode épiscopal d'Arad a accepté par la décision numéro 105 de 1874 la solution de division selon le nombre des croyants et le synode de Caransebeș par la décision numéro 100 de 1880, est tombé d'accord avec le synode homologue, reste définitive cette modalité de partage ;
- les fonds qui feront l'objet de ce partage selon la manière expliquée ci-dessus sont: le fond ecclésiastique, le fond scolaire et « l'aucta », le fond de pension, le fond Balla, le fond du séminaire Raiacici, la somme donnée au consistoire d'Arad des fonds scolaires pour l'édifice de l'Institut

⁵ idem. Le rapport du 16 octobre 1876.

⁶ « Le protocole des séances du synode épiscopal du diocèse greco-oriental de Caransebeș », Lugoj, 1883, p. 15. La Séance III du 26 avril 1883.

Pédagogique-Théologique, la maison offerte comme donation par Sava Arszics, les meubles de l'administration provisoire⁷.

Nous soulignons les exceptions du partage: le fond « convictuel » comme propriété exclusive du diocèse d'Arad, le fond de l'instruction et le fond reçu du gouvernement par l'ordre ministériel numéro 21.586 du 15 septembre 1871 pour faciliter la séparation hiérarchique des Roumains et des Serbes⁸.

L'argent comptant et les documents d'état, selon leur valeur nominale, vont se partager d'après la méthode acceptée par les deux parties. Les dettes de « l'aucta » scolaire du territoire d'un diocèse seront reçues par l'unité administrative mentionnée ci-dessus. Les prétentions « douteuses » revendiquées dans les procès juridiques du fond scolaire et de pension qui n'ont pas été encaissées par la Fondation nationale serbe de Carlovitz, seront transférées après l'encaissement aux deux diocèses roumains selon le modèle établi antérieurement. De la somme empruntée au consistoire d'Arad pour le bâtiment de l'Institut Théologique-Pédagogique des fonds scolaires, on rendra au diocèse de Caransebeș 2/5 sans intérêt du capital emprunté. Pour l'équité, l'évêché de Caransebeș recevra les meubles de l'administration provisoire, la maison Wertheim et Wiese, et l'évêché d'Arad recevra la maison numéro 3 et les autres meubles. Les obligations qui en résultent seront réglées aux diocèses auxquels les créanciers appartiennent.

L'exécution du partage se réalisera par deux commissions composées chacune de 9 membres. Lorsque les prélats des diocèses décident, les deux commissions vont se réunir dans une seule, commune. Les frais de voyage et les indemnités des membres délégués, ainsi que l'honoraire des professionnels seront supportés par chaque diocèse. L'acte du partage sera légitime et valide seulement après l'approbation et l'avis des deux synodes. L'activité de l'administration provisoire se termine à la fin de l'année 1883. Tous les actes et les documents appartenant à un diocèse rentreront dans leur possession, et les actes d'intérêt commun seront remis au consistoire d'Arad pour y être gardés, en s'obligeant à les mettre à la disposition de Caransebeș, lorsque la situation le demande. Les titres et la destination des fonds ne vont pas être changés après le partage, excepté les situations où de nouveaux évêchés seront fondés.

La base théorique étant finalisée au détail, les synodes épiscopaux ont réussi, par un effort commun à arriver à un accord amiable dans le problème des fonds communs. La décision commune a été sanctionnée par la haute résolution du 1 août 1883, communiquée le 14 août a.c. par le rescrit du Haut Ministère des Cultes et de l'Instruction Publique numéro 26.218.

La commission mixte formée des membres des deux délégations a commencé la révision des calculs de l'administration

⁷ idem, pp. 18-19.

⁸ Ibidem.

pour la gestion des années 1880-1883. « Les réalités » concernant le patrimoine ont été de 10.863 fl. 13 cr., en existant un déficit de 1.123 fl. 99 cr. et la somme de 782 fl. 87 cr. à la faveur des fonds, de manière qu'on ait réglé le solde de 11.204 f.; 25 cr.⁹ Dans la séance IV du 13 décembre 1883, la délégation mixte donne « absoluire » à l'administration provisoire pour gérer les fonds diocésains. Comme suite à l'ultimatum des membres qui ont composé l'organisme provisoire, la commission mixte nomme une sous-délégation formée de Vasile Mangra et de dr. Nicolau Oncu du diocèse d'Arad et Filaret Musta avec Aron Damaschin de l'épiscopie de Caransebeș pour la réalisation du plan de partage. Le personnel spécialisé participant à cette opération pas du tout simple a été récompensé par quelques sommes d'argent : l'avocat Ioan Beleş a reçu 200 fl. pour la réalisation des agendas comme jurisconsult de l'administration diocésaine, Ioan Desean, avocat, a été rémunéré par 500 fl. pour la dispense des fonds de contributions, l'avocat George Șerb de Budapèste a été récompensé par 50 fl. pour « l'intervention » dans la cause de dispense de la timbre - taxe des actes de partage et le notaire Traian Barzu a reçu pour ses services la somme de 40 fl.. La livraison - réception commence le 27 décembre 1883, mais l'administration des fonds, jusqu'au 16 février 1884, quand on a authentifié les documents, a été faite par la sous-délégation. La délégation de l'évêché de Caransebeș a assumé toutes les valeurs, les actes et les registres et les a livrées avec un rapport le 20 février a.c. au sénat administratif. Les valeurs numériques des fonds du diocèse de Caransebeș ont été minutieusement consignées dans le document réalisé par la commission de livraison - réception¹⁰ :

- le fond scolaire « AUCTA » : numéraire 3.032 fl. 86 cr. ; obligations d'état - 10.500 fl. ; obligations privées - 7.426 fl. 26 cr. ; LIBELLÉ de la maison de garde - 9.689 fl. 88 cr. ; prétentions « AUCTA » A. B. et C. - 20.281 fl. 41 cr.. Total = 50.930 fl. 41 cr..
- le fond ecclésiastique: numéraire 5.974 fl. 99 cr. ; obligations d'état 10.500 fl. obligations privées 36.018 fl. 98 cr.; LIBELLÉ de la maison de garde 142.035 fl. 89 cr.. Total = 194.529 fl. 86 cr..
- le fond de pension: numéraire 376 fl. 92 cr. ; obligations d'état 5.250 fl. ; LIBELLÉ de la maison de garde 4.533 fl. 92 cr.. Total = 10.160 fl. 84 cr..
- le fond Balla : numéraire 368 fl. 86 cr. ; LIBELLÉ de la maison de garde 5.000 fl.. Total = 5.368 fl. 86 cr..

⁹ V. D. Cherciu - « Sinoadele eparhiei Caransebeșului », Altarul Banatului, année X (XLIX), no. 10-12, 1999, p. 140.

¹⁰ « Le rapport consistorial diocésain no. 81 E sur la réception de la partie des fonds anciens-communs présenté au synode épiscopal de l'évêché de Caransebeș le 14 avril 1884 ».

- le fond du séminaire Raiacici : numéraire 72 fl. 47 cr. ; obligations privées 532 fl. ; LIBELLÉ de la maison de garde 266 fl. 16 cr.. Total = 870 fl. 63 cr..

Une fois entré dans le circuit administratif de l'évêché de Caransebeș, le patrimoine général de cette institution ecclésiastique grandit considérablement par ces fonds ex-communs, fait qui détermine les prélats de l'épiscopie de réaliser un *Règlement pour la manipulation interne et la comptabilité des fonds*¹¹. Ce guide théorique de travail a été formulé par le consistoire diocésain et il a reçu le vote synodale dans la séance du 20 avril 1884. Après les prévisions réglementaires, le personnel des manipulations de la maison et de la comptabilité se composa d'un caissier et d'un contrôleur diocésain qui tient aussi les agendas comptables. Pour durcir la discipline financière-comptable, toutes les entrées et les sorties d'argent s'effectueront seulement par l'intermédiaire de l'avis du contrôleur et les dispositions spéciales consistoriales. Par cette procédure, le caissier reçoit l'argent en présence du contrôleur et le consigne dans le protocole de la maison. Les sommes d'argent, celles entrées et celles délivrées de la maison seront fixées par le sénat administratif. Les clefs, qui étaient en nombre de 3, sont détenues par le caissier, le contrôleur et le trésorier, ne pouvant pas être changées ou aliénées. Le duplicata des clefs était gardé au sénat ou par une personne physique désignée par le même compartiment diocésain. La responsabilité maximale dans la comptabilité et l'administration des fonds diocésains revenait au caissier et au contrôleur auxquels ont fait une retenue sur le salaire pour couvrir les possibles pertes financières. Chaque jour les deux étaient obligés à vérifier le solde de la maison et à refaire les calculs comptables. Le sénat réalisait deux fois par an des révisions comptables qui n'étaient pas annoncées aux deux responsables de la gestion et de l'argent de l'évêché.

Le partage des fonds communs a évidemment assuré aux deux épiscopies une espace de manoeuvre assez large pour une administration plus équilibrée des ressources financières et, certainement, il a contribué à la mise en pratique du principe de l'autonomie administrative.

¹¹ « Le protocole des séances du synode épiscopal du diocèse GR.OR. de Caransebeș, Lugoj, 1884, pp. 95-99.

L'ÉVÊQUE VENIAMIN NISTOR (1886 - 1963)

par Petru Bona

Il est né le 11 / 22 février 1886 à Arpătac (près de Braşov), en recevant au baptême le nom de Virgil. Son père a été le prêtre Dionisie Nistor (1861 - 1919), fils de paysan de Porumbacu de Jos (département de Braşov) et sa mère Elena (1861 - 1939), née Stanciu a été la nièce de l'archiprêtre Ioan Petnic de Braşov. Les époux Nistor avaient huit enfants, Virgil en étant le troisième. Veniamin Nistor a suivi les classes primaires (1-2) à l'école du village, ensuite les classes 3-4 à l'école confessionnelle orthodoxe - roumaine de Braşov, et le lycée confessionnel orthodoxe "Andrei Şaguna" de Braşov. Il a été un élève éminent en remportant des prix chaque année. Le 3/5 mai 1904, il a fait partie du groupe d'élèves qui, en achevant la tradition sacrée du nationalisme de Transylvanie, a déposé la couronne portant le tricolore sur la croix d'Andrei Mureşan¹. Quand il avait 15 ans, son père est mort. Élevé par sa mère dans l'esprit de l'amour pour Dieu, il suivit l'Institut Théologique de Sibiu, après avoir terminé le lycée. À la fin des études, en 1909, il a été ordonné prêtre dans la paroisse Vâlcelele (départ. de Covasna). Après son installation, il a renoncé à la paroisse et, en recevant une bourse, il continuera ses études à Bucharest, à la Faculté de Théologie et ensuite à Cluj, où il fréquentera pendant un an et demi la Faculté de Lettres et de Philosophie.

Il a été ordonné diacre célibataire le 9 juillet 1913 et prêtre le 15 août, de la même année par le métropolite Ioan Meţianu, comme titulaire au Séminaire Nifon. Il a été embauché aux Archives du Consistoire diocésain, ensuite, le même métropolite l'a envoyé en 1913 à Bucharest après quoi, il a été nommé prêtre à Zărneşti jusqu'au 28 janvier 1915². À partir du premier février 1915 jusqu'au 15 septembre 1918, il a été prêtre militaire ayant le grade de capitaine, sur les fronts de Galice, jusqu'en Italie. Comme prêtre référendaire de l'Armée VII de Galice, il a pris en soin l'assistance spirituelle des soldats.

Il a participé à la Grande Assemblée Nationale du 1^{er} Décembre 1918 d'Alba - Iulia en³ contribuant, comme d'ailleurs tous les jeunes de l'époque, au redressement du pays. Il a dirigé la Garde Nationale de Zărneşti du 15 septembre 1918 jusqu'au 15 janvier 1919, étant nommé, ensuite, chef du service à l'Inspectorat de l'Instruction et des Cultes du Conseil Dirigeant du Sibiu et de Cluj. Il

¹ M. Bănescu, Arhipăstorul nostru, dans Foaia Diecezană, 1946, nr. 9 - 10, p. 3.

² Les Archives du Saint Synode, fond Les Actes des électives de S. S. Archimandrite Veniamin Nistor comme évêque du Diocèse de Caransebeş, dossier 1 / 1941, file 1.

³ M. Bănescu, Pomenirea vrednicului ierarh Veniamin Nistor (1886 - 1963), dans MB. 1986, no. 2, p. 88.

a été nommé secrétaire au nouveau diocèse de Cluj mais, malade, il a interrompu cette activité jusqu'en 1922.

En tant que secrétaire de l'Archivêché de Sibiu, entre 1922 et 1926, il a été conseiller référendaire et, jusqu'en 1939, conseiller. Pendant toutes ces années, il a collaboré avec le métropolite Nicolae Bălan, en gagnant son appréciation. Il s'est donné de la peine pour la construction du Foyer des prêtres de Bazna, qui sera inauguré le 2 juillet 1939. Il a organisé l'impressionnant pèlerinage roumain à Jérusalem en septembre 1929, sous la direction du métropolite Nicolae Bălan⁴. Veniamin Nistor a examiné les monastères de Bucovine, de Basarabie, de Moldavie et d'Olténie pour l'histoire desquels il a eu un grand amour. Il a participé aux Congrès de l'Astre et il a pris part activement aux Congrès de l'Association du Clergé Orthodoxe de Roumanie. Il a été membre de l'Assemblée diocésaine de Sibiu et membre du Congrès National des Églises. Il a été le référendaire délégué et confesseur du monastère des religieuses Sainte Elisabeth de Cluj et de l'Institut des religieuses de charité près du monastère. Après cela, il a été coopté expert technique dans la Commission du Ministère de l'Extérieur comme représentant de l'Église Orthodoxe Roumaine, pour l'analyse des problèmes concernant l'État Hongrois et, en décembre 1940, il a été nommé membre de la Commission mixte roumaino-hongroise, mais qui n'a pas fonctionné.

Veniamin Nistor a publié plusieurs études dans lesquelles il a soutenu les doléances de l'Église et des prêtres orthodoxes, dont nous mentionnons: "Confessionalisme politique" (Sibiu, 1930), "l'Église Orthodoxe et le budget des Cultes" (Sibiu, 1930).

Pour son activité à l'Archivêché de Sibiu pendant 19 ans, l'évêque Nicolae Colan de Cluj, à l'occasion de l'anniversaire de ses 60 ans, lui faisait la présentation suivante: "L'honnête homme vaut bien à tout sorte de travail... La chancellerie du prêtre secrétaire était ouverte toujours pour ceux qui avaient des affaires au Consistoire, aussi que pour ceux qui n'y avaient rien à faire. Il écoutait les pétitions avec patience, les demandes étaient reçues avec bienveillance, il donnait des conseils avec ardeur et savoir-faire, il écoutait les mauvaises nouvelles avec discrétion, nécessaire dans son travail tandis que les bonnes nouvelles étaient recues avec la joie de l'homme qui voulait détendre son esprit, de temps en temps. Personne ne sortait de la chancellerie sans avoir le sentiment reposant d'avoir discuté avec un homme qui respectait son travail et qui voulait rendre justice à tout le monde, sur le bien fondé de la loi et de la tolérance fraternelle. Avec son naturel béni par Dieu, ce n'est pas étonnant qu'il ait réussi à demeurer dans les coeurs de la communauté chrétienne au milieu de laquelle il a vécu".⁵

⁴ M. Bănescu, *op. cit.*, p. 4, à Jérusalem sont venus alors 160 pèlerins de tout le pays.

⁵ Nicolae (episcop Cluj), PSS Episcop Veniamin secreteer, dans AB, 1946, no. 1 - 6, p. 4.

En jouissant de l'appréciation du métropolite Nicolae Bălan, le prêtre Virgil Nistor a été ordonné archiprêtre le 23 mai 1926. Après avoir passé sa vie en célibat, il a été tonsuré moine le 7 avril 1940 au monastère de Căldărușani, quand il a reçu le nom de Veniamin. Ensuite, il a été ordonné vicaire général, le 28 avril 1940 et, le 17 juin 1940, archimandrite.

Le 25 avril 1941, le siège du diocèse de Caransebeș est devenu vacant, comme suite à l'avènement de l'évêque Vasile Lăzărescu, titulaire à l'évêché de Timișoara; les membres de l'assemblée du diocèse ont pensé à l'archimandrite Veniamin Nistor et le conseil du diocèse, réuni, le 11 avril 1941, a demandé au patriarche Nicodim l'élection d'un nouveau évêque⁶. La lettre de Nicolae Bălan adressée au patriarche Nicodim contenait la même chose: "Vu les circonstances exceptionnelles d'aujourd'hui, il est nécessaire que les élections d'un nouveau évêque de Caransebeș soient organisées le plus vite possible, dans le but de diriger pastoralement le clergé et les chrétiens et à cause des complications qui sont en train d'apparaître dans le voisinage de Banat".⁷ Le patriarche Nicodim convoquera le synode permanent le 15 mai pour analyser l'adresse du Conseil du diocèse de Caransebeș concernant les élections de l'évêque, ensuite il a envoyé au métropolite Nicolae Bălan la décision du synode d'en disposer les nécessaires⁸.

Par une télégramme (3624) du 19 mai 1941, le patriarche Nicodim demandait au diocèse de Caransebeș d'envoyer au Conseil Central Ecclésiastique la liste des membres du Congrès National des Églises et la liste des membres de l'Assemblée épiscopale⁹. Le Conseil du diocèse, par le rapport du 20 mai 1941, annonçait les membres du Congrès National des Églises, parmi lesquels nous mentionnons: Laurențiu Busuioc, Romul Ancușă, Dimitrie Zgăvârdea, etc., et les membres de l'Assemblée épiscopale étaient en nombre de 59, provenant de 20 de circonscriptions électorales¹⁰. L'élection de l'évêque de Caransebeș a été précédée par une Liturgie officielle dans la Cathédrale Patriarcale par Sa Sainteté, l'Archiprêtre Veniamin Ploieșteanul, assisté par 6 prêtres et diacres. Le procès-verbal dressé par le Collège électoral, le 15 juin 1941, a consigné, entre autres: "141 membres y ont été présents, parmi lesquels 91 ont voté Veniamin Nistor qui, par conséquent, a été déclaré évêque élu de Caransebeș".¹¹

⁶ Les Archives du S. Synode, Actes des élections... dossier I - II, 1941, file 15.

⁷ *Ibidem*, file 13.

⁸ *Ibidem*, file 14.

⁹ *Ibidem*, file 58.

¹⁰ *Ibidem*, file 104.

¹¹ *Ibidem*, files 9, 10. Nous soulignons le fait que Veniamin Nistor a communiqué au père Ancușă, dans une lettre, qu'il ne voulait pas être évêque, mais ensuite le patriarche, comme suite aux insistances du métropolite Nicolae Bălan, trois jours avant les élections, a accepté qu'il participe aux élections.

Le saint Synode a approuvé à l'unanimité l'élection de "Sa Sainteté, le Pieux Archimandrite Veniamin Nistor dans le siège d'évêque de Caransebeș, et lui a accordé le rang de prélat en décidant de proposer à Sa Majesté le Roi, par le ministre de la Culture Nationale et des Cultes, la confirmation de l'investiture du nouveau élu"¹²; le Ministère de l'Instruction, de l'Éducation, des Cultes et des Arts, par l'adresse 31816 de 1941 répondait au Patriarcat: "nous avons l'honneur de vous faire savoir que par le décret no. 1664 du 7 juin 1941, S. S. Veniamin Nistor a été confirmé au rang d'évêque de Caransebeș, dans le Siège épiscopal pour lequel il a été élu".¹³

Après avoir reçu ces documents, Veniamin Nistor a fait, le 7 juillet 1941, une déclaration dans laquelle il disait: "ainsi je reçois cette nouvelle (d'avoir été confirmé comme évêque de Caransebeș) et je n'en ai rien contre; je vous promets de protéger de tout mon cœur et de toutes mes forces les chrétiens du diocèse de Caransebeș et je bénirai le nom de Dieu, car à Lui soit la gloire, maintenant et pour toujours ! Amen".¹⁴

Le dimanche de la Pentecôte, le 8 juin 1941, à Sibiu, dans la Cathédrale Métropolitaine, a eu lieu la messe de sanctification en tant que prélat de Veniamin Nistor dans le Siège épiscopal de Caransebeș. Le Concile hiérarchique a été composé par S. S. Métropolitain Nicolae Bălan d'Arad, S. S. Vasile Lăzărescu - évêque de Timișoara, S. S. Vasile Stan de Maramureș et S. S. Partenie Ciopran de l'armée¹⁵. Après avoir été reçu dans la communauté des évêques, pendant le service des vêpres, dimanche matin, avant la Liturgie, l'archimandrite Veniamin Nistor a fait la confession de foi, en déclarant qu'il respectera les canons et la tradition de l'Église et que la bonté et la justice vont inspirer l'acte de gouvernement du diocèse qui lui avait été confié. Le service divin a culminé avec le moment où Veniamin Nistor a reçu les vêtements de prélat et la couronne épiscopale tandis que la chorale de l'Église chantait la cantique: "Il est méritoire . . .". À la fin de la cérémonie, le métropolitain Nicolae Bălan lui a adressé les paroles suivantes: "Vous avez été élu Saint Père évêque du diocèse historique de Caransebeș. Vous y trouverez ses illustres précurseurs et une ancienne tradition de l'Église. Inspirez - vous de ce passé glorieux et dirigez dans l'esprit de cette tradition le peuple benoît et dévoué de ce diocèse".¹⁶ Veniamin lui a répondu par une belle allocution en affirmant: "Je m'efforcerai que la foi demeure dans l'âme de ce peuple. Mes projets respecteront la doctrine de l'Église, donc le Saint Évangile".¹⁷

Le 14 juin 1941, a eu lieu l'investiture de Veniamin Nistor en tant qu'évêque de Caransebeș. La cérémonie a eu lieu à Bucharest

¹² Archives du S. Synode Actes des élections . . . dossier I - II/1941, file 137.

¹³ *Ibidem*, file 139.

¹⁴ *Ibidem*, file 147.

¹⁵ Archives du S. Synode fond Actes des élections . . . dossier I - II/1941, file 148

¹⁶ Foia Diecezană, 1941, no. 24, p. 1.

¹⁷ *Ibidem*, p. 2.

dans la salle royale du Palais de l'Avenue de la Victoire. Devant une impressionnante assistance, le Roi lui a remis "la verge de Moïse" de la part des fidèles de l'évêché de Caransebeș. Dans l'allocution d'investiture, Veniamin a souligné "la consolidation de la famille chrétienne roumaine qui occupera une place à part dans mes préoccupations et le cheminement spirituel des jeunes dans le chemin de la vertu".¹⁸

Le 23 août 1941, l'évêque Veniamin entrera dans le territoire de son diocèse par Vama Marga et les localités de la Vallée de Bistrița qu'il a parcouru dans son chemin vers Caransebeș l'ont accueilli avec beaucoup de chaleur. Les festivités ont été couronnées par la Liturgie archiépiscope. Le Concile était composé par le Métropolitain Nicolae Bălan, l'évêque Andrei Magiaru d'Arad, Vasile Lăzărescu de Timișoara, Nicolae Popovici d'Oradea, Policarp Marușca rentré du diocèse missionnaire orthodoxe des États Unis et l'évêque Veniamin Nistor de Caransebeș. Parmi les personnalités laïques, nous mentionnons le général Radu Rosetti - le ministre de la Culture Nationale et des Cultes, le général Dragalina, le colonel Ioan Utză - préfet de Severin. À la fin de la messe, le délégué du Gouvernement a lu le décret royal de confirmation du nouveau évêque et l'archiprêtre Emilian Cioran a lu le décret patriarcal de confirmation du nouveau élu et ordonné dans le Siège épiscopal de Caransebeș.¹⁹

Après les discours prononcés par Nicolae Bălan et le ministre Rosetti, Veniamin Nistor a montré qu'il "se laissera guidé par l'esprit de la fraternité et de l'amour qui réunissent tous dans une indestructible unité de pensée et de fructueux actes de charité".²⁰

Dès son installation, l'évêque Veniamin a promis d'être auprès des prêtres, de leurs problèmes et initiatives. Il a accordé une grande importance aux missionnaires, ce qui s'est reflété dans ses pastorales parmi lesquelles nous mentionnons: "L'organisation de la vie chrétienne pendant les Pâques", "L'Assistance sociale", "La Sainte Eucharistie et la Confession" etc.²¹ Il a organisé des conférences, des débats spirituels; à la première conférence archiépiscope, il disait: "L'archiprêtre doit être une preuve vive de vertu, être toujours prêt à la méditation et à la prière, à la lecture permanente des Saintes Écritures et au renouvellement des méthodes pastorales soutenues par la lecture des livres théologiques. Dans son travail, il doit s'appuyer sur les sociétés religieuses "Sf. Gheorghe" et "L'armée du Seigneur"; les archiprêtres qui connaissent et accomplissent les premiers les commandements doivent veiller avec rigueur que les prêtres soient, à leur tour, actifs, dans ce sens".²² En ce qui concerne les cathéchèses,

¹⁸ *Ibidem*, no. 25, p. 1.

¹⁹ *Ibidem*, no. 35, p. 1.

²⁰ *Ibidem*, pp. 1 - 3.

²¹ *Ibidem*, 1942, no. 6, p. 8, no. 25, p. 7.

²² *Ibidem*, p. 2.

l'évêque en établissait les thèmes, dont nous mentionnons une de 1941: "Le prêtre au service de l'Eglise et du peuple".

Dans les conditions particulières de l'année 1940, quand des parties du pays ont été perdues, immédiatement après son installation, Veniamin a participé avec quelques prêtres à une grande mission organisée par le métropolite Nicolae Bălan parmi les Roumains de Transylvanie. Pendant trois semaines, 600 communes ont été visitées et il y a officié des Liturgies, des baptêmes et d'autres services divins. La visite programmée en Yougoslavie, en 1943, n'a pas eu lieu à cause de la guerre. À l'occasion des visites effectuées dans les villages de Banat, il a constaté que la natalité était en décroissance; dans ce sens, il a publié, en 1941, la brochure "Le problème de la dénatalité de Banat".

Le 23 février, à l'âge de 60 ans, on a pu constater de belles réalisations: 100 visites canoniques, la sanctification de 10 églises, 36 liturgies, 4 pèlerinages aux monastères du diocèse, 97 inspections d'information, 6 conférences, 4 délibérations avec les archiprêtres, 3 débats avec les cathécumènes des écoles secondaires²³. Par un travail soutenu, Veniamin est devenu un réel fondateur et organisateur du diocèse. Il a été préoccupé par l'édification d'une cathédrale, rêve qu'il n'a pas accompli. En vue de réaliser cette cathédrale, il a créé le "Fond Veniamin Nistor" en faisant lui-même une donation: "comme preuve de l'appréciation et de l'amour que je porte à l'Eglise et à ses fidèles, j'offre mes épargnes jusqu'à mon élection comme évêque, en somme de 700.000, afin de créer un fond qui portera mon nom".²⁴ En 1946, le fond était de 31 millions, la soeur de l'évêque et son mari, le pharmacien Mihai Pătrășcanu y ont donné deux arpents de terre en valeur de 25 millions lei.²⁵ L'édifice allait se nommer "La Cathédrale de la Douane Banatienne".²⁶

Un autre rêve de l'évêque était de construire un nouveau bâtiment pour l'Académie Théologique et un internat "afin que l'éducation des futures générations de prêtres se réalise dans l'esprit actuel".²⁷ Il s'est préoccupé aussi de la construction d'un lycée pour les jeunes - filles; dans ce but, il a adressé au Ministère de l'Éducation Nationale un mémoire qui a eu comme résolution la réalisation de cette école, aidée personnellement par l'évêque.²⁸

²³ E. Bîrdaș, *Episcopia Caransebeșului în vremea vrednicului ierarh Veniamin Nistor (1941 - 1949)*, dans *Calendarul Românului*, Caransebeș, 1996, p. 200.

²⁴ I. Crețiu, *Ierarhul nostru*, dans AB, 1946, no. 1-6, p. 52, *Daniile PSS Episcopului Veniamin al Caransebeșului*, dans AB, 1944, no. 1-2, p. 87.

²⁵ *Foaia Diecezană*, 1946, no. 21-22, p. 3.

²⁶ La Cathédrale allait être construite près de la résidence épiscopale, sur l'endroit de la caserne qui devrait être désassemblée.

²⁷ *Foaia Diecezană*, 1946, no. 21-22, p. 4. Pour le futur bâtiment on donnait: Veniamin Nistor 200.000 lei; l'Office de la livraison du fer Bucharest - matériaux en valeur de 2.500.000 lei, Les Usines métallurgiques Titan - Nădrag-Călan - 1.000.000 lei, La Communauté de Fortune de Caransebeș - 100.000 lei.

²⁸ I. Crețiu, *op. cit.*, p. 58.

L'organisation de la vie monacale du diocèse a été aussi dans l'attention de l'évêque. À son arrivée dans le diocèse, il y avaient trois monastères (Călugăra, Izvorul Miron, Sf. Ilie de la Izvor)²⁹ et deux ermitages: Sf. Ilie de Muntele Mic et Piatra Scrisă - près d'Armeniș. Pendant son activité pastorale on a bâti l'ermitage de Muntele Mic, qui a été sanctifié le 6 août 1946. Des rénovations ont été commencées au monastère Mrăcunea de la Vallée du Danube mais elles n'ont pas été finies. Plusieurs églises du diocèse ont été peintes et rénovées; pour la peinture de la cathédrale de Lugoj, il s'est déplacé personnellement à Bucharest pour recevoir la somme d'argent nécessaire. L'évêque a fait des donations et a accordé toute son aide aux églises de Jitin, Surduc, Scăniș, Copăcele et aux églises en bois de Semenici, Poiana Mărului, Marila.

Pour l'organisation de l'assistance sociale, il a créé un "Fond de charité" et a envoyé des circulaires aux offices des paroisses en leur demandant de créer, à leur tour, un "Fond de la pitié", pour entraider les veuves, les blessés et les orphans. En 1942, il a fait appel pour la collecte de vêtements chauds nécessaires aux soldats. L'évêque a visité lui-même les blessés et les souffrants des hôpitaux³⁰, et il a payé les abonnements aux revues pour les malades des hôpitaux de Caransebeș, Lugoj, Băile Herculane³¹.

Homme de grande culture, l'évêque Veniamin Nistor a compris le rôle de l'esprit dans le processus d'illumination du peuple, en recommandant la lecture de la Bible, des livres et des revues théologiques et de culture générale aussi. Il a dirigé la revue "L'autel de Banat" (1944) et la "Feuille Diocésaine", "Le Calendrier du Roumain". Dans le premier numéro de la revue "Altarul Banatului", Veniamin Nistor écrivait: "cette revue était nécessaire dans la vie de notre diocèse. Elle cherchera d'être au service de notre orthodoxie qui a été et demeure le fondement de l'existence de notre peuple et elle continuera de porter l'incalculable trésor de son âme".³²

L'évêque a accordé beaucoup d'importance à l'enseignement théologique. Par exemple, la rénovation de l'internat diocésain a supposé de nombreux sacrifices. L'existence de l'école théologique a été, à un moment donné menacée par le Décret de la loi 368 du 23 mai 1942 qui envisageait la situation des Académies théologiques de la Métropole d'Ardeal. À l'occasion de l'assemblée générale de l'Association du Clergé "Andrei Șaguna", l'évêque Veniamin a lancé une motion concernant le maintien de l'Académie de Caransebeș,

²⁹ Près de l'église du monastère il a construit des cellules, un atelier de tissage et tricotage.

³⁰ *Foaia Diecezană*, 1943, no. 16, p. 6, no. 40-41, p. 7.

³¹ *Ibidem*, 1946, no. 10, p. 7.

³² V. Nistor, *Cuvântări către cititori*, dans AB, 1944, no. 1-2, p. 2. Il a continué son activité à Sibiu où il a publié "Confesionalism politic" (1930), "Să înceteze confesionalismul politic" (1933), "Bugetul cultelor", etc. Il a collaboré à "Telegraful Român", "Revista Teologică", "Lumina Satelor", "Revue de Transylvanie".

problème repris aussi dans le discours tenu à l'ouverture de l'assemblée du diocèse du 23 mai 1943³³. L'école de chantres a continué son activité avec une interruption d'une année pendant la guerre.

La bibliothèque du diocèse, ouverte aux étudiants en théologie et aux prêtres a été dotée à son arrivée comme évêque avec 50 volumes et, à travers le temps, le nombre des livres a augmenté, surtout après la décision du Ministère de la Culture de faire passer l'inventaire de l'ex-séminaire théologique de Chişinău (6.000 volumes) dans le patrimoine de l'Académie de Caransebeş³⁴.

Pour la propagande religieuse et culturelle, le Conseil épiscopal a créé, en 1942 un Fond Spécial, constitué des donations des Usines de Fer de Reşiţa (50.000 lei), les Usines Métallurgiques unies de Titan - Nădrag-Călan (50.000 lei) et la Communauté de fortune de (100.000).

Veniamin Nistor a publié, en 1942, un livre de prières, en 10.000 exemplaires et, en 1943, une nouvelle édition, en 150.000 exemplaires. En 1944, il a publié aussi un hymne à la Vierge Marie.

Le diocèse historique de Caransebeş a été supprimé le 5 février 1949 par la fusion avec l'Archievêché de Timişoara dans le cadre du Palais Métropolitain de Banat. Nous trouverons l'évêque Veniamin Nistor à Alba - Iulia, à la retraite où il sera le moine supérieur du monastère La Sainte Trinité de la cathédrale de la Réunification. Il quitta ce monde le 5 février 1963, à l'âge de 77 ans, étant enterré près de l'ermitage "Jean-Baptiste" d'Alba - Iulia.

Son image demeurera toujours dans les coeurs des fidèles du diocèse de Caransebeş.

³³ Foaia Diecezană, 1943, no. 21-22, p. 1.

³⁴ I. Creţiu, *op. cit.*, p. 57.

AD MAIOREM THEOLOGIAE GRATIAM

par Dan Negrescu

Les nombreuses dénominations modernes de chez nous et d'ailleurs, les intellections autoproclamées comme profondément et uniquement religieuses, mais en fait étranges par leur fabulation - et non dernièrement, l'armée de révélations des 12 dernières années, le "spiritu" non "sancto" mais "proprio", provoquent l'admiration du veilleur pour la fermeté temporelle de la théologie, mais ils font aussi naître la question: Comment est-il possible qu'elle résiste ?

Un des symboles de la Renaissance, Pico della Mirandola, affirmait, conformément à l'une des 900 thèses philosophico - théologique: "Le corps de Jésus est impassible", ce qui veut montrer aussi la résistance de l'Eglise et de sa science devant les "torrents de l'orage", pour citer Jérónim et son *Dialog împotriva luciferilor* (trad. et notes Dan Negrescu, Paideia, 1999, p. 60).

La réponse à une possible question du type: "Comment la science théologique réussit-elle à se maintenir impassible même après 1972 ans - et non pas deux mille ?", nous la trouvons sans doute dans des livres, c'est à dire par la parution de certains livres qui ont le but de continuer de mettre de l'ordre dans le monde de l'esprit entre les canons de la Sainte Tradition.

Un tel ouvrage nous est proposé par Sa Sainteté L'Evêque, professeur universitaire docteur Laurenţiu Streza. L'oeuvre *Tainele de iniţiere creştină în Bisericile Răsăritene*, parue à une édition de Iassy qui porte un très agréable nom latin (Trinitas) est en fait la première partie d'un ouvrage plus étendu. L'*Avant propos* de sa Sainteté Daniel, le Métropolitain de la Moldavie et celui de l'auteur-même, nous disent clairement quel est le but de cette étude doctorale complexe et à la fois stricte dans son ordre: "Cet ouvrage est une étude liturgique qui se propose une présentation des actes, des prières et des cérémonies des différentes coutumes d'initiation dans le monde chrétien. Il se veut une application dans le cas particulier des mystères d'initiation du principe chrétien ancien "lex orandi - lex credendi", (p. 9).

L'auteur souligne constamment deux états auxquels il se sent attaché comme théologue: celui d'apôtre, manifesté par une continue mise en relation avec les débuts et celui oecuménique - je dirais - conaturel à un prélat de notre diocèse. La première partie de l'ouvrage (Le Rituel et la Doctrine des mystères d'initiation dans la littérature chrétienne ancienne, I-ère - XV-ème siècles) met en ordre chronologique et explicatif les données du problème, à partir des assertions veterotestamentaires, en passant ensuite par les implications baptismales de certains textes des Saints Cyrille, Jean

Chrysostome, Ambroise - l'évêque de Milan, Gherman de Constantinople.

L'ordre stricte et les explications rigoureuses dans un langage de résonnance plutôt latine que slavo-byzantine, nous autorisent à affirmer que l'auteur, l'évêque Laurențiu Streza s'adresse à ses contemporains et non pas aux générations historiques, en gardant tout de même le respect dû aux précurseurs et en s'encadrant "cum caritate" dans la règle de Saint Vincent de Lerin, selon lequel "il y a un spécifique de la modestie et du sérieux chrétien, notamment celui de transmettre aux descendants non pas ses caractéristiques, mais de garder celles qui proviennent de leurs ancêtres (apud Nicolae, Métropolite du Banat, Temeiurile învățăturii ortodoxe, Timișoara, 1981, pp. 87 - 88).

La deuxième partie de cet ouvrage (La messe des mystères d'initiation dans les différents rituels liturgiques d'aujourd'hui) se situe, comme nous l'avions anticipé, sous le signe de l'esprit oecuménique. Après l'exégèse de la messe baptismale et de son symbole pour l'Eglise Orthodoxe, on nous présente les mystères d'initiation chrétienne dans les Anciennes Eglises Orientales, un chapitre vraiment encyclopédique, dont la lecture est recommandée à tous, mais surtout à ceux qui pensent que le monde commence et finit avec nous.

À la suite d'un tel excours, comme celui proposé par sa sainteté l'Evêque Laurențiu Streza, la fidélité du chrétien ne peut se retrouver que toujours dans les paroles des Pères de l'Eglise. Voilà la raison pour laquelle j'achève ces lignes par la pensée sur le baptême de St. Ambroise de Milan, retrouvée dans un sermon moins connu, mais intitulé d'une manière très suggestive Despre binefacerea botezului: "Puisque partout où se trouve le Christ, c'est le Jordan". La même Sainteté qui a béni les rivières de l'Orient, descend sur celles qui coulent en Occident. C'est pourquoi, même si le hasard fait que le nom de la rivière change d'un siècle à l'autre, ses eaux renferment quand même le mystère de Jordan" (trad. Dan Negrescu, dans Altarul Banatului, 10 - 12 / 1991, p. 115).

Gheorghe Nicolescu, Gheorghe Dobrescu,

Andrei Nicolescu,

PREOTI ÎN TRANSEE 1941 - 1945,

Editura Fundației "General Ștefan Gușă", București,
Episcopia Argeșului și Muncelului, 2000, 400 p.

par Petru Bona

La participation de la Roumanie à la deuxième guerre mondiale a bénéficié dans notre historiographie d'une attention particulière de la part des chercheurs qui ont rédigé des synthèses, des études, des articles, des albums, des éditions de documents qui mettent en évidence les plus significatifs aspects de cet événement historique. Cependant, certains aspects concernant l'apport de l'armée roumaine à la deuxième conflagration mondiale n'ont pas été analysés d'une manière profonde, comme l'importance du thème l'imposait. Parmi ces aspects, il y a aussi l'activité du Clergé pendant les campagnes militaires. Le présent livre vient couvrir une place vide en nous présentant pour la première fois 258 documents gardés par les Archives Militaires Roumaines qui envisagent le rôle de l'Eglise, de l'éducation religieuse des prêtres pendant les expéditions militaires entre 1941 - 1945.

En parcourant le volume de documents, nous constatons que le modèle roumain de l'institution du clergé militaire a démontré, encore une fois d'une manière brillante (il l'avait fait aussi pendant la première guerre mondiale) sa viabilité, car l'Eglise Orthodoxe Roumaine s'est toujours identifiée aux idéaux spirituels et nationaux du peuple dirigé pastoralement. Le prêtre représentait, dans les conditions de guerre "l'évaluation des devoirs officiés en vue de défendre le patrimoine ancestral". Dès 1921, on affirmait que "l'armée ne peut pas se dispenser de l'activité spirituelle inestimable du clergé", fait envisagé par la Loi et le Règlement concernant l'organisation du clergé militaire. Au ministère il y avait un évêque militaire qui s'intitulait évêque de Alba Iulia, aux régiments se trouvait un prêtre capitaine qui appartenait au rite religieux de la majorité des militaires. Pour les minorités religieuses des garnisons ont été nommés pour chaque situation un prêtre, un pasteur, un rabbin ou imam; de cette manière, l'oecuménisme était affirmé aussi dans l'armée. Les documents que le volume contient font preuve du fait que les prêtres militaires ont agi dès le début de la guerre dans les territoires occupés par l'Armée Rouge (Chișinău, Cahul, Odessa, Tighina, Sevastopol, etc.).

Pendant les opérations militaires il y avait des règlements concernant les modalités d'officier la Sainte Liturgie, les services religieux occasionnels, les funérailles, l'évocation des morts, les attributions des prêtres pendant les marches, durant la lutte et après, leur activité dans différents commandements, unités, camps de

concentration, hôpitaux, dans d'autres zones. Au moment où on a décrété la mobilisation des prêtres ils devaient accomplir dans les unités où ils étaient distribués une série d'attributions spécifiques, en établissant une délimitation précise entre l'activité religieuse et celle pastorale. Le prêtre devrait être en permanence au milieu de sa troupe, encourager ceux qui étaient plus faibles, en leur montrant la grandeur du sacrifice et la reconnaissance et l'honneur qu'on accorde à ceux qui donnent leur vie pour la patrie.

L'activité des prêtres dans la deuxième conflagration mondiale présentée dans ce volume nous dévoile les deux missions, de pasteurs spirituels et de soldats. Une reconnaissance des qualités des prêtres de cette époque-là par les dirigeants de l'armée est représentée par leur encadrement comme officiers.

L'ouvrage contient aussi quelques rapports des prêtres qui dévoilent non seulement leur activité chrétienne, mais aussi la vie quotidienne des soldats, leur état d'esprit, leurs troubles et inquiétudes.

Par ces documents, nous apprenons l'activité des prêtres déployée de l'autre côté du Prut, où leur activité missionnaire était très importante et qui résidait dans la reconstruction des églises, des baptêmes, des noces, des services divins pour les habitants de l'endroit enterrés dans les années de la domination soviétique sans rituels orthodoxes traditionnels (Les Documents: 7, 10, 11, 13, 16, 18).

L'acte de 23 Août 1944 et la libération du territoire national ont changé profondément l'activité des prêtres militaires, leur oeuvre missionnaire a été interrompue, l'armée roumaine agissant dans des territoires qui n'avaient pas de population orthodoxe. Néanmoins, cela n'a pas signifié la diminution de l'importance des prêtres militaires concernant les relations entre les soldats et les habitants de l'endroit, étant donné le fait qu'ils ont eu soin qu'on ne produise pas d'abus et d'oppressions de la part de quelques soldats qui pouvaient perdre le contrôle, en défendant de cette manière l'honneur et le prestige de l'armée roumaine.

Les comptes rendus des militaires qui ont résulté des discussions portées avec les soldats, ont eu aussi une grande contribution à la mise en évidence d'une image réaliste pour le moral de l'armée. Par l'appel des prêtres aux instances de droit même les problèmes qui n'envisageaient pas leur domaine d'activité (l'approvisionnement avec des aliments, le fourniment etc.) ont trouvé leur résolution.

Dans les conditions de guerre, les corps des soldats et des officiers tombés à leur devoir n'ont jamais été abandonnés. En mettant en danger sa propre vie, le clergé militaire a officié sous le feu de l'ennemi le dernier service divin (Document 42).

Les obligations des prêtres militaires concernant les victimes du front n'ont pas pris fin au moment de l'enterrement des soldats tombés au devoir. Avec le même soin, ils se sont occupés du culte des héros, de la construction des monuments qui devraient maintenir

le souvenir vifs de leur sacrifice. Les territoires parcourus par l'armée roumaine sont parsemés de tels monuments, triptyques et croix. Le nombre de ceux qui sont tombés sur les champs de bataille est connu, on connaît pourtant très peu l'attention et les honneurs qui ont été accordés en même temps à leur mémoire. Les documents rédigés par les prêtres militaires contiennent des informations qui couvrent cette lacune.

Les prêtres militaires ont aidé aussi le service sanitaire, par conséquent, beaucoup d'entre eux ont été décorés par l'ordre "Le Mérite Sanitaire". D'autres documents sélectionnés et publiés dans cet ouvrage montrent comment les prêtres militaires se sont occupés des inquiétudes et des douleurs de l'âme des soldats qui étaient à deux doigts de la mort. Un autre aspect du service religieux réalisé par les prêtres militaires est l'éducation religieuse des prisonniers (Document 25).

Le volume contient une grande diversité de documents et des informations tout à fait valables: comptes rendus des prêtres et des confesseurs, procès-verbaux adressés par le clergé à l'Inspectorat du Clergé militaire, au général de brigade Partenie Ciopron, ou au Service Religieux de l'Armée, corps d'armée ou de division, mémoires sur l'activité confessionnelle, etc.

Cet ouvrage est le premier de ce genre publié jusqu'à présent chez nous et à l'étranger, le mérite des auteurs de mettre au jour les documents est incontestable.

Laurențiu Streza,
TAINELE DE INITIERE CREȘTINĂ
ÎN BISERICILE RĂSĂRITENE

Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei "Trinitas",
Iași, 2002, 189 p.

par Nicolae Morar

Tainele de inițiere creștină în Bisericile răsăritene (189 p.) de l'Évêque prof. Dr. Laurențiu Streza a été publié par l'Édition du Palais Métropolitain de la Moldavie et de la Bucovine "Trinitas" de Iassy (2002). L'ouvrage est une ample étude qui envisage la description de trois des Sacrements de l'Eglise - Le Baptême, L'Onction et L'Eucharistie - dans la perspective de l'unité liturgique et doctrinaire. Le but de l'auteur est évident: l'évaluation de la doctrine chrétienne de l'Eglise primitive, par l'intermédiaire des pratiques liturgiques.

Quelle est la signification des sacrements dans la vie chrétienne ?

Le sacrement du Baptême est l'acte par lequel Jésus-Christ demeure dans l'âme de l'homme. Il représente l'acte de suprême conscience à laquelle arrive tout homme préoccupé de la finalité de sa vie personnelle. Par ce sacrement, l'être humain reconnaît ses limites, son statut d'être créé et la disponibilité de devenir autre chose par les Autres et pour les Autres. Par la présence de Jésus - Christ dans l'univers spirituel humain, l'homme participe à un dialogue supérieur, un dialogue qui a des conséquences profondes pour la raison, la volonté et les sentiments humaines; autrement dit, celui qui a été baptisé devient un homme nouveau.

Le sacrement de L'Onction est le rite par lequel Le Saint-Esprit soutient l'effort de l'homme dans le processus de modélisation de sa propre âme, en conformité avec les exigences du monde supérieur auquel la nature humaine aspire. Par L'Onction, on impose une grille de valeurs au accueillant du Sacrement qu'il doit suivre en vue de rendre permanent son dialogue avec Jésus-Christ; l'Onction déclenche le processus de spiritualisation de l'être humain. La configuration sommato-psychique de l'homme demeure dans la réalité, mais, en même temps elle se lève au-dessus de celle-ci par l'effort de dépasser les contradictions qui existent entre le corps et l'âme. Un tel homme va comprendre que son image doit être semblable à un "temple" dans lequel demeure le Saint Esprit.

Enfin, l'Eucharistie est le sacrement par lequel on confirme la présence réelle de Jésus - Christ dans l'âme de l'homme. Il met en évidence le effets produits par la rencontre de l'homme avec

la Divinité. Celui qui assume ce sacrement évoque, par son geste, le fait qu'il se trouve sur un plan supérieur de l'existence humaine. Il s'attribue la condition de prophète, de prélat et de roi dans le monde qui devient, dans ces circonstances, le "Royaume des Cieux". L'Encharistie situe le fidèle avec ses dons près des autres membres de l'Eglise, en constituant ainsi "le peuple de Dieu" par lequel la Divinité révèle ses intentions à sa création.

Dans un monde dans lequel la religion chrétienne est assumée par le fidèle par l'acte médiatique proposé par les diverses confessions, il est nécessaire que les facteurs responsables de l'Eglise viennent à la rencontre du possible croyant avec des informations capables de lui faciliter l'option, pour un mode de croire et d'avouer sa croyance. En saisissant cette provocation contemporaine, l'auteur essaie de répondre par ses propres connaissances professionnelles. La prémisse de l'évêque et du professeur Laurențiu Streza est aussi simple qu'efficace. Sa Sainteté l'évêque constate, d'une part, la situation malheureuse dans laquelle se trouvent beaucoup de fidèles de notre propre Eglise, comme suite aux connaissances superficielles en matière de doctrine et de sentiment religieux, d'autre part, les intentions délibérées de certaines personnes de vicier la doctrine chrétienne pour maintes raisons.

En partant de cette image regrettablement triste, l'auteur suit les objectifs suivants: la reconstitution de la norme de croyance par l'approfondement des éléments exponentiels auxquels les chrétiens des premiers siècles se sont rapportés et l'étude du ressort psychique qui a généré une dynamique intérieure à part dans la vie du croyant dans la période post-apostolique, en générant aussi une mentalité qui s'est inscrite dans une tradition de génie, fait confirmé par sa présence dans le centre de l'histoire du monde, dès Jésus-Christ jusqu'à présent.

Pour la reconstitution de ce trajet spirituel, l'auteur a procédé à une démarche archéologique en ce qui concerne les informations théologiques des sources documentaires du christianisme antique. La constatation qui en suit peut être surprise dans la chronologie des problèmes étudiés, qui se transforment dans un nombre égal de chapitres du livre: le fondement évangélique, apostolique et patristique des mystères d'initiation et les tensions doctrinaires et symboliques - mystiques produites par les sacrements, même s'il s'agit de la vie d'un apôtre, d'un écrivain de l'Eglise ou d'un Saint-Père de l'Eglise. En outre, excepté quelques différences regrettables surgies entre l'Eglise Orthodoxe et les Eglises connues sous le nom d'Anciennes-Orientales (L'Eglise Syrienne Monophysite, ou Jacobine, l'Eglise Syrienne Unie, L'Eglise Syrienne de l'Est d'Inde, l'Eglise Nestorienne Unie, l'Eglise Maronite, l'Eglise Copte d'Egypte, l'Eglise Ethiopienne, l'Eglise Arménienne) du point de vue doctrinaire, les structures de base du culte dévoilent l'appartenance des Eglises régionales au même fond liturgique qui, à l'origine, exprimait la même doctrine.

Si on peut parler d'une seule doctrine des Eglises régionales à l'époque du christianisme primaire, l'auteur veut surprendre les éléments subliminaux qui ont favorisé cette unité dans la diversité de la spiritualité chrétienne. En analysant le rituel des sacrements d'initiation, le chercheur constate que la liaison des croyants autour de ces actes sacrés est donnée par la sensibilité des membres de l'Eglise devant le mystère. Avant d'être théorisés, les sacrements ont été reçus en tant qu'un acte différent de toute construction esthétique qui engage le pouvoir de création de l'homme. Ils étaient similaires aux ponts de contact entre le monde visible et celui invisible. Avec cette conviction, ceux qui entraient dans le milieu de la grâce divine des sacrements expérimentaient un nouveau mode de vie et bénéficiaient en même temps, de l'opération noncontradictoire des dons de Dieu, qui attirent vers le même centre, même dans des formes différentes d'expression, ceux qui entrent dans leur champ d'action.

En nous appuyant sur ces constatations, nous pourrions plus facilement comprendre quel a été le facteur qui a fait que la tradition chrétienne ait eu une importance de premier rang pendant une si grande période de temps. Les générations qui ont adhéré à ce mode de réception des sacrements ont surmonté la force de gravitation de l'esprit polémique, justement par le pouvoir de propulsion offert par la grâce divine à chaque homme pour dépasser les zones de l'incertitude et du doute. En partant de ces conclusions, l'Evêque Laurențiu apprécie que les Sacrements peuvent être toujours le point de départ pour un dialogue oecuménique efficace entre l'Eglise, conservatrice de foi et de pratiques apostoliques, et les autres confessions chrétiennes et, pourquoi pas, pour la reconstruction du monde chrétien en général. L'effort d'entrer dans la grâce divine des sacrements peut transformer la conscience humaine, agressée par l'architecture de son propre univers, composée par des éléments géométriques, architecture imposée par une pensée tautologique dont on a exilé la logique surnaturelle du Saint-Esprit, la pensée de Jésus-Christ et le paradigme télématique du Père concernant l'être humain et son monde.

En conclusion, nous recommandons le livre Tainele de inițiere creștină în Biserica Răsăritenă à ceux intéressés, avec la conviction qu'en assumant son contenu, nous pourrions transformer notre monde dans une Eglise authentique.

