



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

1-2/2021

**STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA**

1-2

Editorial Office: 26 Moșilor St, 400001 Cluj-Napoca, Romania. Phone: +40 264 599579

EDITORIAL BOARD

REFEREES:

- dr. Jean-Yves Brachet OP, DOMUNI University, Toulouse, France
prof. dr. François Bousquet, Collège Saint Louis des Français, Roma, Italy
prof. dr. Marius Bucur, Faculty of History and Philosophy, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
prof. dr. Monique Castillo, Paris-Est University, France
prof. dr. Ionela Cristescu CIN, Pontificio Istituto Orientale, Roma, Italy
prof. dr. Roberto Dodaro, OSA, Istituto Patristico Augustinianum, Roma, Italy
prof. dr. Pablo Gefaell, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italy
prof. dr. Ovidiu Ghitta, Faculty of History and Philosophy, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
prof. dr. Isidor Mărtincă, Faculty of Roman Catholic Theology, University of Bucharest, Romania
prof. dr. Paul O'Callaghan, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italy
prof. dr. Ernst Chr. Suttner, Faculty of Catholic Theology, University of Vienna, Austria

EDITOR-IN-CHIEF:

Cristian Barta, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

EXECUTIVE EDITORS:

Dan Ruscu, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
Simona Ștefana Zeta, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

SECRETARIES OF THE EDITORIAL BOARD:

Andreea Mârza, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România

William Bleiziffer, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România

EDITORIAL BOARD:

Remus Florin Bozântan, Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeş-Bolyai University

Alexandru Buzalic, Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeş-Bolyai University

Alberto Castaldini, Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeş-Bolyai University

Marius Furtună, Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeş-Bolyai University

Sorin Marţian, Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeş-Bolyai University

Ionuţ Popescu, Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeş-Bolyai University

Anton Rus, Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeş-Bolyai University

Călin Săplăcan, Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeş-Bolyai University

The Editorial Office would like to express their most sincere thanks to the referees for their valuable contribution to the increasing of the quality of our Journal series. The authors take full responsibility as to the content of the articles they submit for publishing.

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 66 (LXVI), 2021
January – December
1-2

PUBLISHED ONLINE: 2021-12-15

PUBLISHED PRINT: 2021-12-30

ISSUE DOI: 10.24193/theol.cath.2021

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1-2

Editorial Office: 26 Moșilor St, 400001 Cluj-Napoca, Romania. Phone: +40 264 599579

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Cecilia AVENATTI DE PALUMBO

- 7 *La reception en Argentine des martyrs de l'Algérie à travers la poésie et le théâtre / The Reception of Algeria's Martyrs in Argentina through Poetry (Christophe Lebreton) and Theatre (Pierre Claverie, Adrien Candiard) / Receptarea martirilor din Algeria în Argentina prin intermediul poeziei (Christophe Lebreton) și al teatrului (Pierre Claverie, Adrien Candiard)*

William A. BLEIZIFFER

- 33 *Il culto dei servi di Dio vescovi martiri romeni: fra diritto canonico e liturgia / The Cult of God's Servants Romanian Martyr Bishops: between Canon Law and Liturgy / Cultul servilor lui Dumnezeu episcopi martiri români: între drept canonic și liturgie*

Alexandru BUZALIC

- 57 *La beatificazione dei vescovi romeni uniti, alla luce della teologia del martirio / The Beatification of the United Romanian Bishops, in the Light of the Theology of Martyrdom / Beatificarea episcopilor români uniți, în lumina teologiei martiriului*

Lucian DÎNCĂ

- 75** *L'incarnation du verbe de Dieu entre niceisme et arianisme au IV^e siècle / The Incarnation of the Word of God between Niceism and Arianism in the IVth century / Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu între niceism și arianism în secolul al IV-lea*

Liana GEHL

- 105** *The Last Letter. On the Correspondence between Vladimir Ghika and Jacques Maritain / L'ultima lettera. Sulla corrispondenza fra Vladimir Ghika e Jacques Maritain / Ultima scrisoare. Despre corespondența dintre Vladimir Ghica și Jacques Maritain*

Fausto GIANFREDA

- 135** *The Creative Vibration of Consciousness According to the Spanda School and Christianity / La vibrazione creativa della coscienza secondo la scuola Spanda e il cristianesimo / Vibrația creativă a conștiinței în conformitate cu școala Spanda și creștinismul*

Peter SCHALLENBERG

- 155** *Dall'Enciclica "Laudato si" all'Enciclica "Fratelli tutti". Una prospettiva sulla spiritualità e l'etica sociale / From the Encyclical „Laudato si” to the Encyclical „Fratelli tutti”. A Perspective on Spirituality and Social Ethics / De la Enciclica „Laudato si” la Enciclica „Cu toții frați”. O perspectivă asupra spiritualității și eticii sociale*

Florin Toader TOMOIOAGĂ

- 169** *The Relationship between the Orthodox Church and the Greek Catholic Church in Romania – an Overview of the communist and post-communist Period / Les relations entre l'Église orthodoxe et l'Église gréco-catholique en Roumanie - un aperçu de la période communiste et post-communiste / Relațiile dintre Biserica ortodoxă și Biserica greco-catolică din România – o privire de ansamblu asupra perioadei comuniste și post-comuniste*

Claudiu George TUȚU

- 183** *La dimensione gnomica dell'uomo nel pensiero di Massimo il Confessore. Gli scritti dal 628-640 / The Gnostic Dimension of Human Being in the Conception of Maxim the Confessor. Writings between 628-640 / Dimensiunea gnostică a ființei umane în gândirea lui Maxim Mărturisitorul. Scrierile dintre anii 628-640*

Maura ZÁTONYI

- 221** *Rebell oder Mitarbeiter Gottes? Hildegard von Bingen zu einem bekehrten Umgang mit der Schöpfung / Rebel or collaborator of God? Hildegard of Bingen about a converted creation approach / [Omul] Rebel sau colaborator al lui Dumnezeu? Hildegard von Bingen despre o abordare convertită a Creației*

BOOK REVIEWS

- 233** Alberto Castaldini, *Cooperatores iniquitatis. Volontà di dominio e negazione dell'altruità*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2019, 115 p. (**Patricia PAGOTO**)
- 235** Francesco Bamonte, *Il cristianesimo contemporaneo a confronto con esoterismo, occultismo e satanismo*, Padova, Edizioni Messaggero, 2020, 419 p., 50 ill. n.t. (**Alberto CASTALDINI**)
- 239** William A. Bleiziffer (coord.), *Iustitia et misericordia coambulant. Omagiu părintelui profesor Maximilian Pal, XXV de ani de învățământ universitar la Catedra de Drept Canonic (1995-2020)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2020, 474 p. (**Lavinia ANELLO**)
- 245** Alberto Castaldini, *Dolore del mondo e mistero di iniquità. Il male in Rm 8,18-39*, Canterano (Roma), Aracne editrice, 2020, 172 p. (**Gabriele CIANFRANI**)
- 251** Vladimir Jankélévitch, *Filosofia prima. Introduzione a una filosofia del "quasi"*, a cura e con un saggio introduttivo di Lucio Saviani, trad. it. di Francesco Fogliotti, Bergamo, Moretti & Vitali Editori, 2020, 311 p. (**Alberto CASTALDINI**)
- 257** Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în timpul Sfântului Clement Romanul*. Cuvânt înainte Pr. Prof. Univ. Dr. Cristian Barta, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2021, 572 p. (**Marius ȚEPELEA**)

259 ABBREVIATIONS

LA RECEPTION EN ARGENTINE DES MARTYRS DE L'ALGERIE À TRAVERS LA POÉSIE ET LE THÉÂTRE¹

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO²

ABSTRACT: *The Reception of Algeria's Martyrs in Argentina through Poetry (Christophe Lebreton) and Theatre (Pierre Claverie, Adrien Candiard).* The aim of this article is to present the reception of Algeria's martyrs in Argentina as a testimony of the freedom of the Spirit, through Christophe Lebreton's poetry as well as Adrien Candiard's theatre play *Pierre and Mohamed*. Firstly, we will outline the itinerary of this intercultural meeting. Secondly, based on Hans Urs von Balthasar, Piero Coda and Christoph Theobald's thoughts we will develop an interdisciplinary interpretation by making literature, Esthetics and Theology get involved in a dialogue, in order to propose hospitality as a holiness style in postmodernity.

Key words: Hospitality - Hans Urs von Balthasar - Christoph Theobald - Christophe Lebreton - Pierre Claverie.

REZUMAT: *Receptarea martirilor din Algeria în Argentina prin intermediul poeziei (Christophe Lebreton) și al teatrului (Pierre Claverie, Adrien Candiard).* Scopul acestui articol este de a prezenta receptarea martirilor din Algeria în Argentina ca o mărturie a libertății Spiritului, prin intermediul poeziei lui Christophe Lebreton

¹ Cet article a été rédigé sur la base de la Leçon inaugurale prononcée par l'auteur au Colloque international: *Le don de Tibhirine*, vendredi 13 et samedi 14 décembre 2019, dans la Faculté de Théologie, Université de Fribourg (Suisse). Le texte est inédit et sa publication est faite avec l'autorisation de Marie-Dominique Minassian, directrice du Colloque.

² Docteur en Lettres de la Faculté de Philosophie et Lettres de la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Elle est Professeur Ordinaire d'Esthétique à la Faculté des Philosophie et Lettres et à la Faculté Théologie de l'UCA (1984-présent). Elle est chercheuse à la Faculté de Philosophie et Lettres de l'UCA (2002-présent) ; Coordinateur du Séminaire Interdisciplinaire Permanent de Littérature, Esthétique et Théologie à la Faculté de Théologie de l'UCA (1998-présent). E-mail : ceciliapalumbo52@gmail.com; ceciliaavenatti@uca.edu.ar.

și al piesei de teatru Pierre și Mohamed a lui Adrien Candiard. În primul rând, vom prezenta itinerariul acestei întâlniri interculturale. În al doilea rând, pornind de la gândurile lui Hans Urs von Balthasar, Piero Coda și Christoph Theobald, vom dezvolta o interpretare interdisciplinară prin implicarea literaturii, esteticii și teologiei într-un dialog, pentru a propune ospitalitatea ca stil de sfințenie în postmodernitate.

Cuvinte-cheie: ospitalitate - Hans Urs von Balthasar - Christoph Theobald - Christophe Lebreton - Pierre Claverie

1. Itinéraire d'une rencontre au-delà des frontières comme «un signe des temps»

«Le vent souffle où il veut et tu en entends le bruit ; mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va. Il en est ainsi de tout homme qui est né de l'Esprit» (Jean 3 : 8). L'accueil des martyrs d'Algérie en Argentine a été l'œuvre de la liberté de l'Esprit, dont nous ne pouvons pas imaginer les effets surabondants, ni les prédire, ni les contrôler : ils se présentent toujours comme un don qui nous étonne, car ils viennent de l'immense plénitude de Dieu, qui est *anelpistón kallós* «la beauté inespérable», telle que Grégoire de Nysse l'a appelée³. C'est pour cette raison que frère Jean-Pierre Schumacher a comparé l'expansion de «l'esprit de Tibhirine» à l'image de «l'effet papillon» provenant du domaine scientifique, suivant laquelle le doux battement de ses ailes peut provoquer un ouragan à l'autre bout du monde⁴. Comme dans les prophéties, il interprète l'événement du martyr comme «un signe des temps» lorsqu'il dit :

L'esprit de Tibhirine souffle partout. Il n'est pas enfermé et ne doit pas être enfermé à un seul endroit. Je ne vois pas pour autant Midelt comme un Tibhirine *bis*. Ce sont d'autres personnes, d'autres liens qui se tissent. Et en même temps, c'est dans la continuité de l'expérience algérienne⁵.

³ Gregorio de Nisa, *Hom. 12 in Cant* (PG 44, 1037 C).

⁴ Frère Jean-Pierre Schumacher/Nicolas Ballet, *L'esprit de Tibhirine*, Paris 2012, 173.

⁵ Schumacher/Ballet, *L'esprit de Tibhirine* 70-71.

LA RECEPTION EN ARGENTINE DES MARTYRS DE L'ALGERIE
À TRAVERS LA POÉSIE ET LE THÉÂTRE

La première nouvelle de l'assassinat des moines est parvenue en Argentine à la fin du mois de mai 1996 par les journaux et elle a eu un grand impact, surtout par la diffusion du testament de Christian de Chergé⁶. Le livre publié à Buenos Aires par Bernardo Olivera et Jesús María Silveyra, un an après à peine, a exposé la cruauté des faits et proposé une lecture théologique du martyr, dont l'idée centrale a été récemment recueillie par le Pape François dans l'exhortation apostolique *Gaudete et Exsultate*, où il présente les martyrs de Tibhirine comme le paradigme d'un chemin communautaire de sainteté⁷. B. Olivera souligne dans un autre livre récemment publié que, depuis lors, l'intérêt pour l'événement s'est progressivement accru et que les écrits des moines «ont dépassé une cinquantaine», ce qui «exprime clairement trois choses : la richesse évangélique et chrétienne des auteurs, le profond contenu spirituel et théologique de ces écrits et la qualité littéraire et poétique porteuse du message»⁸.

Dans le cadre de cette fécondité, je me permets d'attirer l'attention sur les réflexions de Massimo Toschi par leur indubitable actualité. Médiateur dans des conflits armés et promoteur de la paix, il avoue que lors de son voyage à Tibhirine en 1998, un jeune musulman âgé de treize ans, qui avait perdu une jambe aux alentours de Médéa à cause de l'explosion d'une mine, avait provoqué en lui un changement de sa vision de la fraternité : il lui avait fait comprendre que celle-ci ainsi que l'hospitalité n'appartiennent pas au domaine de l'idéologie mais à celui de la relation personnelle qui se produit chez le Christ, mort et ressuscité pour la victime et pour le bourreau. La valeur universelle du legs des moines consiste précisément en l'affirmation d'une fraternité possible. Ainsi, il l'affirme de manière explicite lorsqu'il dit :

Le frère Christian traduit le verset de Jean: «Le Verbe s'est fait chair» par «Le Verbe s'est fait frère». Dans sa chair et dans son histoire, Jésus devient le frère de tous, un vrai frère universel qui abrite tous, qui accueille tous. La fraternité naît de

⁶ Cf. «Testamento de dom Christian de Chergé» (Testament de dom Christian de Chergé) dans : Jesús María Silveyra/Bernardo Olivera, *Los mártires de Argelia* (Les martyrs d'Algérie), Buenos Aires 1997, 11-13. Nous recommandons l'interprétation enrichie récemment effectuée par Bernardo Olivera, *Monjes mártires de Argelia. Artesanos de la paz* (Les moines martyrs d'Algérie. Artisans de la paix) Buenos Aires 2015, 131-147.

⁷ Francisco SS, *Exhortación apostólica Gaudete et exsultate*, Estella (Navarra) 2018, n° 141.

⁸ Olivera, *Monjes mártires de Argelia* 174-175.

l'Incarnation et elle prend ce mode et cette mesure : le Verbe s'est fait frère et c'est le frère de tous, de Caïn et d'Abel, de la victime et du bourreau, d'Isaac et d'Ismaël, des enfants de la promesse et des enfants de l'Islam, frère de Joseph et de ceux qui ont vendu Joseph, des terroristes et des soldats du régime militaire. C'est une fraternité qui inclut et qui accueille, sans discrimination religieuse ou politique. [...] Une fraternité qui ne perd aucun de ceux que Jésus a sauvés par sa cène et par son amour⁹.

M. Toschi considère le testament de l'abbé de l'Atlas comme «l'une des pages les plus belles du christianisme du XXe. Siècle», en ce sens qu'il présente «la plus grande compréhension de l'Évangile qui fait vivre la fraternité universelle sans conflits, avec le cœur désarmé et les mains vides, sans autre protection que l'amour de Dieu»¹⁰. Cette hommage le rapproche définitivement des martyrs dans la même mission qui est le signe de notre temps et qui consiste à héberger et, surtout, à se laisser héberger par les plus pauvres et les plus petits, comme une réponse existentielle à notre profonde soif d'amour et de pardon.

L'irradiation de ce souffle du don de la rencontre comme hospitalité et fraternité a traversé l'océan et les frontières culturelles et géographiques, pour se mettre au diapason de la vulnérabilité et de la fragilité de notre humanité commune, au moyen du langage esthétique de la poésie et du théâtre. C'est dans ce contexte qu'est situé l'accueil argentin que j'ai eu le bonheur de vivre dans mon domaine de travail comme professeure universitaire et comme chercheuse. Au cours des premières années de notre XXIe siècle, après avoir présenté ma thèse doctorale sur la littérature dans l'esthétique de Hans Urs von Balthasar¹¹, le chemin m'a peu à peu conduit vers le dialogue entre la théologie, le théâtre, la mystique nuptiale et la poésie. Après cette longue préparation, les martyrs algériens ont croisé mon chemin un jour : d'abord, par le cinéma –je parle du retentissement mondial du film *Des hommes et des dieux* de Xavier Beauvois en 2010–, ensuite par la poésie de

⁹ M. Toschi, "La fraternità", dans: V. Colmegna e M. G. Guida (dir.), *Parole nuove per la politica*, Milano 2010, 52.

¹⁰ Toschi, "La fraternità" 54.

¹¹ Cf. Cecilia Avenatti de Palumbo, *La literatura en la Estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad* (La littérature dans l'esthétique de Hans Urs von Balthasar. Figure, drame et vérité), prologue d'Olegario González de Cardedal, Salamanca 2002.

LA RECEPTION EN ARGENTINE DES MARTYRS DE L'ALGERIE
À TRAVERS LA POÉSIE ET LE THÉÂTRE

Christophe Lebreton, par les écrits spirituels de Christian de Chergé et, enfin, par le théâtre d'Adrien Candiard. Ainsi, la *via pulchritudinis* a été la cause qui a rendu possible cette rencontre.

Le rapport entre théologie et sainteté posé par Hans Urs von Balthasar et la métaphore nuptiale développée par Paul Ricœur m'avaient guidée vers la récréation du *Cantique des Cantiques*, depuis les commentaires d'Origène et de Grégoire de Nysse jusqu'à Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry et Hildegarde de Bingen. Tout cela m'a amenée à découvrir la poésie comme langage de la nuptialité : Béatrice de Nazareth, Hadewijch d'Anvers, Mathilde de Magdebourg, Gertrude de Helfta, Marguerite Porete, Julienne de Norwich et, bien sûr, les mystiques espagnols Thérèse d'Avila et Jean de la Croix¹².

Alors que je cherchais des clés théologiques d'interprétation, en décembre 2013 m'est tombé entre les mains le livre *Traje de bodas y Lámparas encendidas* (Costume de noces et lampes allumées) de B. Olivera¹³. Après avoir présenté le caractère central de la nuptialité dans la tradition trappiste et l'urgence de sa récupération et de son renouvellement, le texte mettait en relief des témoignages médiévaux et actuels, parmi lesquels figurait celui de Christophe Lebreton dont la poésie, selon l'auteur, représentait une vivification de la mystique nuptiale à la fin du XXe. siècle. Les trois textes poétiques que citait là B. Olivera ont percé mon cœur comme une flèche et je n'ai plus pu abandonner leur lecture.

Écrits entre janvier et mars 1996, les deux premiers parcouraient le chemin qui va du *Cantique* à l'*Apocalypse*, le troisième étant son testament¹⁴. Ce qui m'a étonnée en premier, c'était la forme de son écriture qui coïncidait avec l'usage des ressources d'avant-garde : le vers libre, les silences des espaces blancs, l'absence des signes

¹² Je me permets de référer à certains de ces travaux rassemblés dans les livres ci-après : Cecilia Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI, Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos* (Les langages de Dieu pour le XXIe. siècle, Esthétique, théâtre et littérature comme imaginaires théologiques), Juiz de Fora 2007; *Caminos de espíritu y fuego. Mística, estética y poesía* (Chemins d'esprit et de feu. Mystique, esthétique et poésie), Buenos Aires 2014; *Presencia y ternura. La metáfora nupcial* (Présence et tendresse. La métaphore nuptiale), Buenos Aires 2016.

¹³ Cf. Bernardo Olivera, *Traje de bodas y lámparas encendidas. Espiritualidad y mística esponsal: ¿caducada o vigente?*, Burgos 2008.

¹⁴ Cf. Olivera, *Traje de bodas* 194-199.

LA RECEPTION EN ARGENTINE DES MARTYRS DE L'ALGERIE
À TRAVERS LA POÉSIE ET LE THÉÂTRE

Écrire sera
chercher
l'écriture est blessure d'un malade d'amour.

L'écriture : mon âme jaillit dans son Verbe
(A. Chouraqui, Ct. 5, 6)
L'écriture est obéissance»¹⁷.

L'écriture devient le signe de l'absence, la trace laissée par le Bien-aimé dans le cœur humain, source primitive d'où jaillissent les paroles au bout d'un processus de gestation pénible. La poésie est conçue comme l'incarnation du Verbe et, dans cette qualité, comme «écriture mariale»: «L'écriture: lourde comme femme enceinte / et douloureuse: en travail»¹⁸.

Pendant les cours, ce sont les étudiants d'Esthétique dans les études de Lettres, de Philosophie et de Théologie qui ont tout de suite exprimé leur empathie envers le langage de cette poésie exprimée sous une forme qui leur était proche, familière, contemporaine. Ces rencontres ont fructifié en mémoires et thèmes de thèse de deux masters inspirés de la figure de C. Lebreton¹⁹. Une telle réponse m'a poussée à commencer à écrire des conférences et des articles, présentés dans des congrès et publiés dans des livres et des revues spécialisées entre 2014 et l'actualité²⁰.

¹⁷ Christophe Lebreton, *Le souffle du don : journal de frère Christophe moine de Tibhirine 8 août 1993-19 mars 1996*, Paris 1999, 18 (8.8.1993).

¹⁸ Lebreton, *Le souffle du don* 21 (15.08.1993).

¹⁹ Matías Hardoy, *Dibújame, hoy, en forma de poema: una lectura fenomenológico-hermenéutica de la escritura de Christophe Lebreton* (Dessine-moi, aujourd'hui, sous forme de poème : une lecture phénoménologique et herméneutique de l'écriture de Christophe Lebreton), mémoire de thèse de Master en Philosophie, Universidad del Salvador- Facultad de Filosofía y Teología, San Miguel-Buenos Aires 2018 ; Carlos Forcato, *La escritura es herida de un enfermo de amor. Dimensiones de un escribir teologal en el Soplo del don de Christophe Lebreton* (L'écriture est la blessure d'un malade d'amour. Dimensions d'une écriture théologale du *Souffle du don* de Christophe Lebreton), mémoire de thèse de Master en Théologie, Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2021.

²⁰ Cf. Annexe jointe avec la liste des conférences prononcées dans des congrès et des publications réalisées sur l'œuvre poétique de C. Lebreton du point de vue de l'esthétique théologique, de la poésie, de la nuptialité et de l'hospitalité.

Et la réponse a été étonnante : tous ceux qui écoutaient sa poésie demandaient à en lire davantage, car ils y trouvaient la profondeur spirituelle, l'humanité et la qualité littéraire. Le seul ouvrage en espagnol était *Le souffle du don* ; c'est pour cette raison que j'ai décidé d'organiser la traduction des autres poèmes en espagnol et, pour ce faire, l'éditeur m'a demandé d'écrire une biographie permettant de le présenter aux lecteurs argentins. Finalement, en 2017 a eu lieu la publication simultanée de *La casa en el puente: Christophe Lebreton, huésped de fronteras* (La maison sur le pont : Christophe Lebreton, hôte des frontières)²¹ et *Ama hasta el fin del fuego* (Aime jusqu'au bout du feu)²². La rédaction de la vie de frère Christophe m'a permis d'entrer en contact avec l'histoire des autres martyrs de Tibhirine²³, avec les homélies et les textes inédits cités dans les recherches spécifiques consacrées à son œuvre, parmi lesquelles il faut remarquer, sans aucun doute, celles de Marie-Dominique Minassian²⁴ et de Mirella Susini²⁵.

Vers le milieu de l'année 2018, la pièce de théâtre *Pierre et Mohamed* d'Adrien Candiard²⁶ m'est tombée entre les mains : sa trame était étroitement liée à la vie des moines, à tel point que la péripétie dramatique en était la référence à leur assassinat. J'ai ensuite connu *Le cinquième évangile* du même auteur, inspiré de la figure d'Henri Vergès. Dans le cadre de la préparation des *VII Journées Dialogues : Littérature, esthétique et théologie sur le thème de l'hospitalité : rencontre et défi*, menées

²¹ Cecilia Avenatti de Palumbo/Alejandro Bertolini, *La casa en el puente: Christophe Lebreton, huésped de fronteras*, Buenos Aires 2017.

²² Christophe Lebreton, *Ama hasta el fin del fuego* (Aime jusqu'au bout du feu), édition et prologue de Cecilia Avenatti de Palumbo/Alejandro Bertolini; préface de Bernardo Olivera, Buenos Aires 2017.

²³ J'attire surtout l'attention sur les ouvrages traduits en espagnol de Christian de Chergé, *La esperanza invencible. Escritos esenciales del monje mártir de Argelia* (L'espoir invincible. Écrits essentiels du moine martyr d'Algérie), présentation de Bernardo Olivera, Buenos Aires 2007; *Retiro sobre el Cantar de los Cantares* (Retrait sur le Cantique des Cantiques), Buenos Aires 2016.

²⁴ Cf. Marie-Dominique Minassian, *Frère Christophe Lebreton moine de Tibhirine. De l'enfant bien-aimé à l'homme tout donné*, Godewaersvelde (France), 2009 ; *De la crèche à la croix. Éléments d'une théologie du don chez frère Christophe Lebreton, moine de Tibhirine*, Fribourg 2014.

²⁵ Mirella Susini, "Io vivo rischiando per Te". *Christophe Lebreton trappista, martire del XX secolo*, Bologna 2008.

²⁶ Adrien Candiard, *Pierre et Mohamed*, Paris 2018.

à bien en mai 2019 à l'Universidad Católica Argentina, avec la présence de Christoph Theobald comme conférencier principal, nous avons décidé de représenter la pièce et de publier la traduction du texte sous le titre *El sacramento de la amistad. Pierre y Mohamed: obra de teatro sobre los mártires de Argelia* (Le sacrement de l'amitié. Pierre et Mohamed : pièce de théâtre sur les martyrs d'Algérie), récemment paru²⁷. Le 8 décembre 2018, lors de la béatification, le père Pedro Bayá Casal, prêtre diocésain qui exerce son travail pastoral entre l'université et la marginalité des plus vulnérables, a célébré la mémoire des martyrs à l'église de la Virgen Inmaculada de Villa Soldati, située dans un quartier très pauvre de la ville de Buenos Aires, devant des fidèles émus, aux caractéristiques très proches de celles des habitants de Tibhirine et des banlieues d'Oran et d'Alger, qui l'ont écouté parler de cette histoire d'amour jusqu'au bout vécue par les martyrs algériens. Les pauvres ont immédiatement compris le sens profond de leurs vies et ont expérimenté leur proximité : leur dévouement les concernait, eux aussi, au-delà des frontières et des distances, dans une mystérieuse fraternité.

Voici le récit des faits, sur laquelle je voudrais maintenant réaliser une herméneutique des poèmes recueillis par B. Olivera dans *Traje de bodas* (Costume de noces) et des deux textes littéraires traduits «de» et «sur» les martyrs: le recueil de poèmes *Ama hasta el fin del fuego* (Aime jusqu'au bout du feu) de *Christophe Lebreton* et la pièce de théâtre *Pierre et Mohamed* d'Adrien Candiard. Du point de vue épistémologique du dialogue entre la littérature et la théologie, je me propose d'établir le rapport entre ces deux expressions esthétiques présentant la clé de l'hospitalité comme le lieu de la sainteté pour le monde actuel proposée par Theobald²⁸, étant donné que la poésie et le théâtre sont des styles ou des manières d'habiter le monde de notre postmodernité fragmentée et assoiffée d'altérité vivante.

²⁷ Cecilia Avenatti de Palumbo/Adrien Candiard, *El sacramento de la amistad. Pierre y Mohamed: obra de teatro sobre los mártires de Argelia*, Buenos Aires 2019.

²⁸ Christoph Theobald, *Hospitalidad y santidad. Pensar una pluralidad de estilos de vivir*, Buenos Aires 2019; *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris 2007.

2. L'hospitalité comme un style de la sainteté: l'amitié sous forme poétique et dramatique

Le long chemin parcouru depuis le concile Vatican II pour découvrir la place de Dieu dans la littérature et dans les arts²⁹ en est aujourd'hui à l'étape de l'interrogation³⁰. La question sur la présence de Dieu dans l'absence se reflète aussi bien dans la production sécularisée que dans celle qui vient de l'expérience d'une minorité religieuse en situation de diaspora. Dieu comme interrogation survient aujourd'hui aussi bien dans les «espaces dépossédés» –frontières, terrains vagues, périphéries de la société– que dans les «espaces cohabités» par la dynamique de l'amour, dont la source littéraire est pour la culture occidentale la métaphore nuptiale du *Cantique des Cantiques*³¹. Plonger dans les expressions esthétiques telles que les «théotopies», ainsi que le propose le théologien et poète portugais José Rui Teixeira, ne signifie pas aller chercher les lieux où le nom de Dieu apparaît comme un théologème ou un sémantème, mais aller le chercher là où Dieu devient perceptible dans l'action humaine de l'hospitalité, pour vérifier si dans notre culture Dieu est encore un «nom possible»³². Il ne s'agit pas d'une interrogation théorique mais existentielle, autrement dit, une expérience dialogique et de communion qui a lieu dans le texte

²⁹ Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n° 62. Juan Pablo II, *Carta a los artistas*, 1999; Pontificio Consejo para la Cultura, *La via pulchritudinis como camino privilegiado de evangelización y de diálogo*, 2007. La bibliographie à propos du dialogue entre la littérature et la théologie est très abondante. Je renvoie à un exemplaire de la revue *Concilium*, récemment publié et consacré à ce thème, où un de mes textes a été inclus : Cecilia Avenatti de Palumbo, *Literatura: una importante mediación hermenéutica para la teología* (Littérature : une médiation herméneutique importante pour la théologie), *Concilium* 373, 2017, 25-34.

³⁰ Depuis 1998, nous travaillons sans interruption sur des recherches dans le cadre du *Seminario Interdisciplinario Permanente entre Literatura, Estética y Teología* (Séminaire interdisciplinaire permanent entre Littérature, Esthétique et Théologie), au sein de l'*Instituto de Investigaciones Teológicas* (Institut de recherche en théologie) de la Faculté de Théologie de la Pontificia Universidad Católica Argentina, qui est depuis lors sous ma direction. Nous avons fondé en 2006 l'Association latinoaméricaine de littérature et de théologie, avec la Pontificia Universidad Católica du Chili et de Rio de Janeiro et Sao Paulo (Brésil). Cf. www.alalite.org (27.8.2021)

³¹ Cf. Paul Ricoeur, La métaphore nuptiale, dans: A. Lacocque/P. Ricoeur, *Pensar la Biblia. Estudios exegeticos y hermenéuticos*, Barcelona 2001, 275-310.

³² Cf. José Rui Teixeira, *Vestigia Dei. Uma leitura teotopológica da literatura portuguesa*, Maia 2019, 15-19.

comme le lieu de rencontre entre l'auteur et le lecteur, une commotion résistant à l'abstraction, une expérience d'accueil réciproque dans le respect et le dialogue. En conséquence, le noyau de chaque «théotopie» n'est pas mesuré de l'extérieur comme cela se ferait pour la dissection d'un cadavre, mais cela exige aussi bien au créateur qu'à l'interprète de plonger dans le mystère pour se laisser éclairer par ce même mystère, de telle manière que la vérité sera d'autant plus référentielle que dépossédée.

L'hospitalité, comme le style de Jésus de Nazaréen proposé par Theobald, trouve dans la littérature un «réservoir spirituel» d'humanité commun à tous³³, ouverte à la pluralité des expressions culturelles, qui noue des liens d'amitié insoupçonnés et inattendus étant le présupposé de tout vrai dialogue. Qui est l'hôte ? Tous ceux qui arrivent de manière inattendue, le «*tout-venant*», dont la venue inaugure un nouvel espace³⁴.

Dans l'une de ses homélies, le frère Christophe se réfère à l'hospitalité absolue de Jésus de Nazareth, qui fait de son corps ressuscité un lieu d'accueil, «une maison sur le pont»³⁵, où les différences s'effacent parce qu'elle est ouverte à tous ceux qui y arrivent, sans exclusions. Il s'agit des «situations d'ouverture», des expériences de résurrection dont le spectre va de la joie au deuil, de l'angoisse à la consolation, de la violence à la réconciliation, de la fidélité à l'ennui. Pour Theobald, la littérature apporte justement ici une valeur incalculable : «Les expressions littéraires ont toutes en commun de nous faire émerger du flux répétitif du temps et d'ouvrir subitement comme une fenêtre sur le tout de notre existence et son caractère nécessairement inachevé»³⁶. Et cette ouverture structurale demande à être interprétée par un langage et par une communauté. Ainsi, l'hospitalité de Jésus, fondamentalement relationnelle, ouvre l'espace pour que ceux qui viennent à lui réalisent une herméneutique de ce qui est déjà en cours car, signale Theobald, l'hospitalité «consiste essentiellement à percevoir que l'Évangile est à l'œuvre déjà

³³ Theobald, *Hospitalidad y santidad* 26-28.

³⁴ Theobald, *Hospitalidad y santidad* 14.

³⁵ Christophe Lebreton, *La table et le pain pour les pauvres. Homélies de frère Christophe Lebreton pour le temps ordinaire (1989-1996)*, Godewaersvelde (France) 2010, «10^e Dimanche du Temps Ordinaire B», 35.

³⁶ Christoph Theobald, *Transmitir un Evangelio de libertad*, Buenos Aires 2019, 107.

chez les autres et dans nos sociétés, à les aider à percevoir la promesse qui se cache dans leurs existences»³⁷. Ce processus herméneutique suscité par l'hospitalité de Jésus dans le texte évangélique est le processus des « situations d'ouverture » qui a éveillé parmi nous l'hospitalité poétique des textes de Lebreton et l'hospitalité dramatique de la représentation de *Pierre et Mohamed*. Theobald reconnaît dans ce processus le tour esthétique et pneumatologique de la théologie³⁸.

La première «situation d'ouverture» ou «théotopie» littéraire, qui a été pour moi la porte d'entrée à la poésie de Christophe Lebreton, a été la nuptialité référée par B. Olivera dans *Traje de bodas y lámparas encendidas* (Costume de noces et lampes allumées), qui introduit ainsi la question:

Le premier jour de 1996, après l'office de Vigiles, Christophe fait sa *lectio divina* au *scriptorium* du monastère. Il a devant ses yeux et il écoute le «Cœur» même de la Bible : le *Cantique des Cantiques*.

«L'an 1996 est ouvert comme le livre devant moi et dans la nuit :
ta voix.

La terre épousée s'entend dire :
te voici. Tu es belle mon amie
incroyable
te regardant
au don qui l'embellit :

remplie d'amour elle chante.
Lève-toi le vent et souffle
sur mon jardin
qu'il distille ses aromates

Un jour de cet an
Bien Aimé

Mais
Marie acquiesce de tout son cœur
comblée de grâces

fais-moi la grâce toi
de me dire

en vrai
j'entre dans mon jardin
je récolte je mange
je bois
ta vie entière

³⁷ Theobald, *Transmitir un Evangelio* 109.

³⁸ Cf. Theobald, *Hospitalidad y santidad* 17-45, 71-102.

LA RECEPTION EN ARGENTINE DES MARTYRS DE L'ALGERIE
À TRAVERS LA POÉSIE ET LE THÉÂTRE

Fais-moi la grâce alors de te faire don
sans mesure de mes amours»³⁹.

Tout son monde poétique est ici réuni. Pour le frère Christophe, l'hospitalité comme l'ouverture inconditionnelle au Toi est la «nuptialité mariale», elle est l'Épouse du Cantique, la terre qui a hébergé le Verbe et qui a été hébergée par lui. Dieu devenu homme, vraie «*anelpiston kallos*» «beauté inespérable», forme habitée, jardin intérieur. Marie est le vrai *cubiculum cordis*, chambre du cœur au centre de laquelle se trouve le *templum mentis*, autel du sacrifice de la réconciliation et de l'eucharistie⁴⁰, c'est-à-dire Tibhirine, jardin en *kabyle*, et Christophe, dont le métier fut d'être poète jardinier. C'est ici que Jésus l'hospitalier entre pour faire la récolte, pour manger le pain et boire le vin de la vie. La voix se fait entendre dans le jardin du cœur : il y a un champ sémantique qui se dessine dans le silence de la nuit : le Bien-aimé, la mort, la récolte de la terre épousée, l'eucharistie, la vie au-delà de la mort dans le manger et le boire, la pâque, les noces. La fragmentarité de la forme brisée des vers accompagne la rupture du dévouement lent, de la douloureuse fécondité de la vie fauchée en pleine jeunesse.

Dans tous ses poèmes, l'espace blanc est la représentation formelle du silence où naît la parole, l'hospitalité vivante du Verbe qui est la parole primordiale et l'hospitalité du moi poétique qui se creuse pour héberger la parole engendrée et l'offrir pendant la rencontre à l'hospitalité herméneutique du toi du lecteur auquel elle s'adresse. Il y a une nouvelle réalité qui doit se frayer la voie, une réalité que le simple concept ne parvient pas à héberger, c'est pourquoi le poète Christophe cherche de nouveaux chemins dans son langage pour dire l'expérience de Dieu aujourd'hui, en rendant présent l'Amour dans l'absence du désamour, qui niche dans toutes les formes de violence et de destruction qui l'entouraient et qui nous entourent. C'est ainsi qu'il se réfère au programme de ce que nous appelons un style poétique hospitalier :

³⁹ Cité par Olivera, *Traje de bodas* 195-196 et par Minassian, *Frère Christophe Lebreton* 178.

⁴⁰ Cf. Jean-Louis Chrétien, *L'espace intérieur*, Paris 2014. Cf. Cecilia Avenatti de Palumbo, *Drammatica dello spazio interno. Cubiculum cordis e templum mentis: due temi agostiniani nella fenomenologia dell'ospitalità* di Jean-Louis Chrétien, dans: *Coloquio Agostino e la sua eredità*, Milán, 20-22 settembre 2019.

«Il faut dessiner une écriture nouvelle capable de transmettre à tous
un peu du Verbe vivant.... écriture
déchirée par les cris,
barrée par les traits de souffrance,
désorientée : où allons-nous si le point n'est pas au bout !
crucifiée... et les lignes se bousculent... Ainsi va l'histoire.
Des fois le sens échappe...
Mais le silence ouvre une issue par où la joie survient»⁴¹.

Transmettre le Verbe vivant, c'est en cela que consiste sa mission de poétiser. Pierre Claverie appellera Marie «la vivante» et développera toute la signification théologique de ce nom que Christophe souhaite pour la poésie :

La Parole révèle quelqu'un quand il parle, elle exprime ce qu'il est. La Parole met en communication avec quelqu'un d'autre, elle me dit moi à l'autre. La vraie Parole, celle qui porte, la Parole vivante, exprime la vie de quelqu'un, l'être de quelqu'un. [...] Quand une parole nous touche nous sommes sûrs qu'elle vient du fond de quelqu'un, elle vient de l'expérience de quelqu'un, elle exprime vraiment ce qu'est ce quelqu'un. [...] Quand nous sommes trop tournés sur nous-mêmes, les événements passent, les paroles passent, les gens passent et nous ne les rencontrons jamais, nous ne les entendons pas, nous ne les voyons pas. Une certaine qualité d'attention aux autres est nécessaire, il faut que les autres nous habitent comme les paroles, comme l'événement. Et cela fait partie de cette qualité de vie qui fait que Dieu nous devient présent quand nous sommes, nous-mêmes, attentifs comme Marie gardant ces paroles et ces événements dans son cœur⁴².

L'écriture mariale est la Parole vivante, qui surgit quand Dieu et les autres nous habitent. C'est cette parole que Christophe cherche à engendrer dans sa poésie. Balthasar a défini la figure esthétique comme la «forme déterminée qui se développe vivante»⁴³, «*geprägte Form, die lebend sich entwickelt*»⁴⁴. La vie est le noyau de la figure poétique. La vie est toujours aller vers l'autre, «accueillir la vie

⁴¹ Christophe Lebreton, *Aime jusqu'au bout du feu. Cent poèmes de vérité et de vie*, Annecy 1997, 43.

⁴² Claverie, *Marie, la Vivante*, Paris 2008, 162-163, 170.

⁴³ Hans Urs von Balthasar, *Epilogo*, Madrid 1998, 56.

⁴⁴ Hans Urs von Balthasar, *Epilog*, Einsiedeln 1987, 46.

telle qu'elle vient », comme le dit la devise des *Hogares de Cristo*⁴⁵ (Foyers du Christ) qui ont été fondés il y a onze ans à Buenos Aires suivant l'inspiration de celui qui était à l'époque le cardinal Mario Bergoglio, aujourd'hui le Pape François ; ces foyers sont à l'heure actuelle disséminés partout, en Argentine et dans les pays limitrophes, et leur but est d'héberger des jeunes qui vivent dans la marginalité extrême et qui présentent des problèmes de consommation des drogues les plus destructives. Dans ce contexte de vie, la « parole vivante » de Christophe Lebreton résonne et affirme, en harmonie avec le texte cité de Pierre Claverie :

Peut-être pour un artiste (si je peux essayer de comprendre ce monde) il y a une conversion qui consisterait à passer de l'expression de soi à ... l'épiphanie du CHRIST, dans la dépossession de ses dons, purifiés, transformés, et comme restitués par l'ESPRIT au cœur de l'homme... ce cœur blessé... pour la délivrance de toutes choses (les fleurs, les mots, les arbres, le corps, l'histoire...) à la gloire du PÈRE⁴⁶.

Nous trouvons dans ce texte deux questions importantes. D'abord, la purification du regard comme la clé du processus créateur centré sur l'hospitalité de Jésus, son style de sainteté, dont les deux notes centrales ont été le détachement et l'apprentissage continu⁴⁷. Il en va de même du poétiser de Christophe Lebreton : il se reconnaît lui-même comme un scribe du Verbe, tel que Minassian⁴⁸ réussit à l'appeler : « Il m'arrive d'écrire sans (trop) me regarder... d'écrire vers Toi »⁴⁹.

⁴⁵ Cf. Área Prevención Hogares de Cristo Carlos Mugica/Diego Pietrafesa (comp.), *"No me dejes afuera". Testimonios sobre prevención de adicciones Hogar de Cristo. Centro Barrial Padre Carlos Mugica, Villa 31, Retiro.* (Espace prévention foyer du christ Carlos Mugica/Diego Pietrafesa (comp.), *"Ne me laisse pas dehors." Témoignages sur la prévention de la toxicomanie. Foyer du Christ. Centre de voisinage du père Carlos Mugica, Villa 31, Retiro*), Buenos Aires 2017. Le pape François écrit dans la lettre au début du livre: « Le *Foyer du Christ* est une institution accueillante et ouverte qui accueille les exclus, les rejetés. La mystique du *Foyer du Christ* est d'accepter et de prendre la vie comme elle vient et de l'accompagner "au corps à corps", comme le Seigneur l'a bien fait. Je souhaite que ce livre fasse beaucoup de bien ».

⁴⁶ Lebreton, *Aime jusqu'au 16*.

⁴⁷ Theobald, *Le christianisme comme 59-69*.

⁴⁸ Minassian, *Frère Christophe Lebreton* 150-153.

⁴⁹ Lebreton, *Aime jusqu'au 38*.

La seconde question concerne le moine, le poète et le priant : il possède la même intuition que le théologien de la beauté lorsqu'il situe le dynamisme vivant de la figure esthétique dans le paradoxe trinitaire. Dans le premier tome de sa *Gloire*, Hans Urs von Balthasar affirmait la source trinitaire de la figure esthétique :

Il [Jésus-Christ] est ce qu'il exprime, à savoir Dieu, mais il n'est pas celui qu'il exprime, à savoir le Père. Paradoxe incomparable, source première de l'esthétique chrétienne et donc de toute esthétique ! Et pour cette raison, à quel point la puissance de voir doit être exigée et supposée, à cette origine!⁵⁰

Le Bien-aimé est l'Époux et l'Ami qui nous accueille dans la dernière hospitalité, qui est celle de la mort⁵¹. Le poète vit cette réalité en attente, comme un présent continu:

Il vient : VISAGE -et c'est tout... infiniment.
Tu me remets sur pied, pour aller, pour courir...
-debout en regard de Toi qui viens⁵².

Dans cet état d'attente, fin janvier 1996, il écrit un autre des poèmes cités par B. Olivera dans *Traje de bodas*, où il pressent déjà l'arrivée de la mort et présente les noces du *Cantique* consommées dans les noces de l'*Apocalypse*, ce qui lui permet d'atteindre un climax dramatique dans son itinéraire poétique :

Invité au repas de mariage
et promis d'être
du voyage
des noces de l'agneau

je	à titre d'ami
ici	en Algérie
souris	
en attente de	
son heure	
nuptiale	

⁵⁰ Balthasar, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation. I. Apparition*, Paris 1965, 25.

⁵¹ Cf. Jean-Louis Chrétien, *L'Arche de la parole*, Paris 1998, 1.

⁵² Lebreton, *Aime jusqu'au 34*.

LA RECEPTION EN ARGENTINE DES MARTYRS DE L'ALGERIE
À TRAVERS LA POÉSIE ET LE THÉÂTRE

le don me gagne
peu à peu et mon péché morceau par morceau est enlevé
 car enfin mes amis
 il faut qu'entre nous
 cela
soit bien clair
 je suis à lui
 et sur ses pas je vais
 vers ma pleine vérité
 pascal

(A Tibhirine, en douce et fraternelle compagnie ce 26/01/96)⁵³

L'hospitalité répond à la condition ontologique de l'*homo viator* : nous sommes tous des pèlerins en route. C'est pour cette raison que l'inclusion de l'image du «voyage» dans les noces de l'Agneau est une trouvaille poétique extraordinaire. Du point de vue esthétique théologique, il en va de même de la perception objective du mystère pascal où est incluse l'expérience subjective du «moi» poétique, mis en relief par le silence de la pause que génère l'espace blanc. Dans cet *admirabile connubium* le ciel et la terre sont unis : «ici... en Algérie». Le cœur pacifié dans «l'amitié» donnée par le Bien-aimé le met au seuil de sa «pleine vérité pascal». «C'est la guerre dernière», comme il le dit dans un autre poème:

jusqu'à l'extrême
il faut servir
faire la vérité
et vaincre par l'amitié

pour gagner le cœur de l'homme
il faut

 AIMER⁵⁴.

⁵³ Christophe Lebreton, Lettre de Christophe à Mère Trees, abbesse de l'Abbaye de Klaarland, citée para Marie-Dominique Minassian, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine: éléments d'une théologie du Don*, Tesis presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (Suisse), 2007, 285-286.

⁵⁴ Lebreton, *Aime jusqu'au* 165.

L'hospitalité ouverte à tous est le « dessin sous forme de poème » que Dieu a fait de sa vie. Sa nuptialité et son amitié sont inclusive⁵⁵: « Mon Christ, dessine-moi, aujourd'hui, en forme de poème : don de vie pour mes frères »⁵⁶. Dans le dessin reste gravée l'action divine comme un sceau, le « style » de l'hospitalité du Nazaréen ouverte à tous, qu'il accueille comme frères. C'est le dynamisme de l'*expressio-impresio* que décrit Balthasar comme le noyau des styles théologiques à partir des textes de saint Bonaventure⁵⁷. Dieu exprime et imprime le trait de son dessin qui prend la forme de la parole poétique dans la chair de chaque vie. Lorsqu'il s'agit de l'artiste, il exprime à son tour cette expérience et l'imprime dans une parole dite pour chaque temps. Le « moi poétique » devient « nous » fraternel et périchorétique. Il apparaît ainsi dans un des derniers poèmes où son dévouement est clairement orienté « Vers tous »:

Allons!	Laissons						
	aujourd'hui	dire	ton	poème			
		oui	tu	me	baiseras		
				aujourd'hui	de	ta	bouche
tu	donnes ta vie						
	comme	l'Amant	dépose				
		le Baiser	où	tout le Don			
					s'accomplit		
Marie							
	debout	adhère	au Don :				
		embrassée	vers	tous			
	trans-aimée ⁵⁸ .						

⁵⁵ Sur les notes de la nuptialité, cf. Cecilia Avenatti de Palumbo *et. alt.*, La nupcialidad entre la estética teológica y la ontología trinitaria (La nuptialité entre l'esthétique théologique et l'ontologie trinitaire), *Teología* 119, 2016, 81-113.

⁵⁶ Lebreton, *Aime jusqu'au* 57.

⁵⁷ Cf. Hans Urs von Balthasar, "Buenaventura", dans: *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos*, Madrid 1986, 255-274.

⁵⁸ Lebreton, *Aime jusqu'au* 173.

LA RECEPTION EN ARGENTINE DES MARTYRS DE L'ALGERIE
À TRAVERS LA POÉSIE ET LE THÉÂTRE

C'est le baiser de l'union nuptiale, le baiser eucharistique et marial qui le traverse en le rendant un avec le Bien-aimé et avec les frères au-delà de l'espace et du temps. La «réciprocité» périchorétique de l'amour trinitaire est devenue «réciproquante», selon l'expression réussie de Piero Coda⁵⁹, ouverte et reproduite à l'infini par la réciprocité de la dynamique trinitaire qui est pleinement consommée dans la figure de Marie. Les rôles ont été inversés: Christophe est un autre Christ, qui demande maintenant pour lui et pour les autres ce que le Bien-aimé du *Cantique* demandait pour soi dans le poème déjà cité du 1^{er} janvier 1996. Ainsi, dans «Attirance d'une liberté»:

c'est l'heure maintenant
allons les enfants
de passer à table
prenez place dans la brisure
UN
prenez vie du sang versé d'être aimés
UN
dans la mouvance du don
prenez le risque
en moi
d'aimer
regardez touchez c'est moi pain
c'est moi sang
oh s'il vous plaît prenez – moi UN
buvez – moi jusqu'au bout
tous mangez- moi tout entier
Proposée en silence ma joie
et le oui d'une femme⁶⁰.

⁵⁹ « Mais la réciprocité est vraie quand elle est ouverte et effusive. La *réciprocité* est telle lorsqu'elle est réciproquante de manière effusive, autrement dit, quand elle tend à multiplier à l'infini le dynamisme par lequel elle est réciprocité. Piero Coda, *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía* (Depuis la Trinité. L'avènement de Dieu entre l'histoire et la prophétie), Salamanca 2014, 657; Cf. aussi chez Piero Coda, *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación* (Pour une ontologie trinitaire. Si la forme est relation), Buenos Aires 2018, 74-80.

⁶⁰ Lebreton, *Aime jusqu'au* 175.

L'unité est soulignée en majuscule et avec insistance : le boire et le manger eucharistique est le fondement de l'unité fraternelle entre les différents. C'est précisément dans ce point de dévouement jusqu'au bout, depuis l'Amour comme source et vers l'amour aux autres comme terme que se croisent l'hospitalité poétique de Christophe Lebreton et l'hospitalité dramatique de Pierre Claverie et qu'elles forgent un style d'amitié pour le christianisme aujourd'hui.

L'hospitalité de l'amitié est le thème récréé par Adrien Candiard dans *Pierre et Mohamed*, qui a configuré la pièce de théâtre sur la base des textes théologiques et pastoraux de l'évêque d'Oran et sur le carnet de notes et de prière de son jeune chauffeur musulman Mohamed Bouchiki. La «forme ouverte» choisie par le dramaturge présente l'histoire du dernier des dix-neuf religieux, assassiné le 1^{er} août 1996, non pas comme un tout clos et hiérarchique caractéristique de la forme close⁶¹, mais comme un ensemble de séquences individuelles.

La trame décrit un voyage par la mémoire de Mohamed, réalisé à peine quelques heures avant l'épisode où les deux mourront assassinés par l'effet d'une explosion. Ce monologue à deux voix, celle de Mohamed lui-même et celle de Pierre qu'il évoque, présente un rythme binaire d'action et de contemplation propres au théâtre grec antique : la voix de Mohamed narre les faits et celle de Pierre offre une méditation. La structure de la pièce répond au schéma suivant :

	Mohamed	Pierre
Ouverture	La corniche	Humanité plurielle
Intensification	Amitié	Première homélie à Oran
Climax	Rester	Homélie de Prouilhe
Péripétie	Sur la route	Vivre et mourir
Dénouement	Le carnet	

Comme le carnet de prière de Christophe Lebreton, l'action commence et culmine dans un espace de prière : «La corniche», lieu d'intimité orante où Mohamed va attendre Pierre et «Le carnet», le seul texte écrit que le jeune musulman a laissé. Mohamed dit dans la première séquence : «je suis venu ici pour attendre» ; «c'est

⁶¹ Cf. Manfred Pfister, *Das Drama: Theorie und Analyse*, München 1977, 137-141, 320-326.

mon lieu»⁶². Le conflit de la violence extérieure contraste avec le récit de l'amitié entre ces deux hommes appartenant à des cultures affrontées et ennemies. L'hospitalité consistant à se mettre à la place de l'autre mènera Mohamed à se poser la question centrale qui guidera l'action dramatique : «Comment peut-on aimer un pays malade, qui souffre et se dévore lui-même ? Pour moi, c'est le mystère de Pierre»⁶³.

Le mystère de Pierre est donc le moteur de l'action dramatique parce que c'est le mystère de Dieu pour ces temps-ci, à savoir: la reconnaissance de l'«Humanité plurielle»⁶⁴ dont le développement théologique prend le point de départ dans une expérience et non pas dans une idée ou une doctrine:

Mon propos est issu d'une expérience. [...] J'ai passé mon enfance dans la « bulle coloniale », non qu'il n'y ait eu des relations entre les deux mondes, loin de là ; mais, dans mon milieu social, j'ai vécu dans une bulle, ignorant l'autre, ne rencontrant l'autre que comme faisant partie du paysage ou du décor que nous avions planté dans mon existence collective.

Peut-être parce que j'ignorais l'autre ou que je niais son existence, un jour, il m'a sauté à la figure. Il a fait exploser mon univers clos, qui s'est décomposé dans la violence – mais est-ce qu'il pouvait en être autrement ? -, et il a affirmé son existence. L'émergence de l'autre, la reconnaissance de l'autre, l'ajustement à l'autre sont devenus pour moi des hantises. C'est vraisemblablement ce qui est à l'origine de ma vocation religieuse⁶⁵.

La découverte de l'altérité dans sa différence - qui comporte la résistance et le risque - est l'origine du style d'hospitalité que vivent les deux personnages, et elle décrit un processus allant du respect, par la voie de l'amitié, jusqu'au dialogue avec cette conviction acquise dans l'expérience :

Nul ne possède la vérité, chacun la recherche. Il y a certainement des vérités objectives, mais qui nous dépassent tous et auxquelles on ne peut accéder que dans un long cheminement et en recomposant peu à peu cette vérité-là, en glanant, dans les autres cultures, dans les autres types d'humanité, ce que les autres aussi ont acquis, ont cherché dans leur propre cheminement vers la vérité⁶⁶.

⁶² Candiard, *Pierre et Mohamed* 17.

⁶³ Candiard, *Pierre et Mohamed* 21.

⁶⁴ Cf. Clavier, *Humanité plurielle*, Paris 2008, 137-141.

⁶⁵ Candiard, *Pierre et Mohamed* 23-24.

⁶⁶ Candiard, *Pierre et Mohamed* 26.

L'«ouverture» cède le pas à la deuxième séquence de scènes qui provoquent l'«intensification» de la trame. Mohamed réunit sous le titre «Amitié» le récit de sa rencontre avec Pierre, de qui il a appris à héberger, à faire confiance et à dialoguer, car «il ne s'agit pas d'écouter l'autre pour le convaincre qu'il a tort, mais de l'écouter pour le comprendre»⁶⁷. La question est de regarder l'autre dans son visage concret : ni musulman ni chrétien, mais Mohamed et Pierre, c'est-à-dire, la rencontre interpersonnelle sans plus. Pour désarmer le fanatisme, il faut se laisser désarmer soi-même, dira Pierre lors de la «Première homélie à Oran» où il est consacré évêque.

Pendant la troisième séquence survient le «climax» de l'action dramatique, justement quand Mohamed fait la première référence à l'enlèvement et l'assassinat des moines, ce qui leur découvre leur mission de «Rester». Par amitié, Mohamed décide de rester avec Pierre. La décision de Pierre de parler et de dénoncer s'appuie sur la reconnaissance de sa mission prophétique, parce que sa maison est là où le Christ se trouve : dans les lieux de la détresse, de l'abandon, de la souffrance. Et il le dit ouvertement dans l'«Homélie de Prouilhe». Comme dans l'Algérie de Pierre Claverie, il en va de même dans chaque recoin de notre Amérique latine : l'Église du Christ est sur le visage du pauvre, du handicapé, du malade, de l'affamé, du migrant. C'est peut-être la cause de l'attrait que cette pièce a eu parmi nous.

Elle se trompe, l'Église, et elle trompe le monde lorsqu'elle se situe comme une puissance parmi d'autres, comme une organisation, même humanitaire, ou comme un mouvement évangélique à grand spectacle. Elle peut briller, elle ne brûle pas du feu de l'amour de Dieu, « fort comme la mort », dit le Cantique des Cantiques. Car il s'agit bien d'amour ici, d'amour seul. Une passion dont Jésus nous a donné le goût et tracé le chemin : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime »⁶⁸.

Lorsque la péripétie et le dénouement coïncident, nous sommes face à une pièce dramatique parfaite, disait Aristote dans sa *Poétique*⁶⁹. Et bien, c'est précisément ce qui arrive dans la quatrième séquence. La mort des moines de Tibhirine déclenche la péripétie, qui consiste à se mettre «Sur la route» vers la mort. Que les deux

⁶⁷ Candiard, *Pierre et Mohamed* 31.

⁶⁸ Candiard, *Pierre et Mohamed* 45.

⁶⁹ Cf. Aristote, *Poétique*, Paris 1985, chapitre 18, 1455b-1456a.

LA RECEPTION EN ARGENTINE DES MARTYRS DE L'ALGERIE
À TRAVERS LA POÉSIE ET LE THÉÂTRE

références aux moines sortent des lèvres de Mohamed est certainement une réussite dramatique qui montre jusqu'à quel point «l'esprit de Tibhirine», d'hospitalité et de fraternité, avait touché le peuple algérien qui, étranger aux conflits des pouvoirs politiques, appréciait le témoignage personnel d'amour et de dévouement. Ainsi commence Mohamed la quatrième séquence où se produit le tournant dans l'action, c'est-à-dire, l'option de verser son propre sang pour l'amour d'amitié:

Je n'ai jamais été aussi triste, je crois, que le jour de la mort des moines. C'était encore un morceau de mon pays qui s'en allait avec ces priants, avec ses amis de Dieu et de l'Algérie venus à Tibhirine comme Pierre était venu à Oran. Après leur enlèvement, j'espérais que personne n'oserait aller jusqu'à les tuer. Mais le jour où on a appris leur mort, il y a deux mois, j'ai vraiment senti quelque chose se casser. [...]

Pierre, lui, n'a jamais été aussi actif que depuis l'enlèvement des moines. Comme s'il avait le devoir de parler plus fort, plus vite. Il sait bien qu'il va mourir. [...]

Il a fait son choix, et le voilà conduit, sans l'avoir voulu, au seuil de la mort. Moi aussi, mon choix est fait, sans amertume et sans joie. Dieu sait bien que je ne veux pas mourir, que je ne veux pas faire de peine à ma mère qui a déjà tant pleuré, qu'il n'y a pas de joie à mourir quand on a vingt et un ans.

Si tu peux, mon Dieu, nous maintenir en vie malgré tout, loué sois-Tu éternellement ! Mais il y a encore une autre prière que je veux Te faire : si Pierre doit mourir permets que je sois avec lui à ce moment-là. Ce serait trop triste que Pierre, qui aime tant l'amitié, n'ait pas un ami à ses côtés pour l'accompagner à l'heure de la mort⁷⁰.

Comme dans les derniers poèmes du frère Christophe, Pierre est pleinement conscient du fait qu'il va vers sa propre pâque. La dernière scène, «Vivre et mourir», est centrée sur la Pâque de Jésus : c'est ici que survient le dénouement de l'action dramatique:

Le mystère de Pâques nous oblige à regarder en face la réalité de la mort de Jésus et de la nôtre [...]. Tout cela s'accomplit dans le mystère pascal. [...] Pas de vie sans dépossession, car il n'y a pas de vie sans amour ni d'amour sans abandon de toute possession, sans gratuité absolue, don de soi-même dans la confiance désarmée. [...] En deçà de ce don, nous n'avons pas encore aimé, ou du moins nous n'avons aimé que nous-mêmes⁷¹.

⁷⁰ Candiard, *Pierre et Mohamed* 47-48, 50.

⁷¹ Candiard, *Pierre et Mohamed* 53-55.

Avec la référence aux moines, l'hospitalité et l'amitié renvoient aux Noces de l'agneau qui, comme nous l'avons vu, est aussi le point culminant de la poésie du frère Christophe. Il n'y a pas de testament de Pierre mais un testament de Mohamed. La pièce avait commencé dans un espace de prière et se termine par une invocation au Dieu de Mohamed qui habite au fond du même puits que celui de Pierre. Comme des «orants parmi les orants», ainsi voyait-on les moines de Tibhirine. Dans un chapitre dont le titre était précisément «Le puits», Christian de Chergé racontait une anecdote qui jette une forte lumière sur la question:

De temps en temps, nous nous retrouvions pour creuser notre puits. Une fois, par mode de plaisanterie, je lui posai la question : 'Qu'est-ce que nous allons trouver au fond de ce puits ? De l'eau musulmane ou de l'eau chrétienne ?' Il m'a regardé mi-chagriné et m'a répondu : 'Nous marchons ensemble et tu me poses cette question... Tu sais, au fond de ce puits-là, ce que l'on trouve : c'est l'eau de Dieu.' Je crois qu'il n'y a pas de réponse meilleure⁷².

«Au nom de dieu, le Miséricordieux, Celui qui fait miséricorde»⁷³. Écrit en arabe et en français, comme l'estampe de l'ordination de Christophe Lebreton, les prières sont unies comme dans les rencontres du *Ribat Es-Salam*. Du point de vue formel, dans la représentation française un seul acteur jouait les deux rôles en alternance, en mettant en évidence l'unité de l'amitié dans la prière du Christ, toute prière était assumée. Dans l'adaptation faite à Buenos Aires, nous avons dû tenir compte de la méconnaissance du public quant au contexte de la trame et, par conséquent, la mise en scène a été faite avec deux acteurs. Cependant, le metteur en scène, qui a saisi l'unité de la trame, a réussi l'esthétique du dénouement en intercalant dans une même prière le Notre Père et la prière au Dieu Miséricordieux et en les réunissant dans une seule figure visuelle et auditive. Comme dans la position présentée dans *La Dramatique divine* de Hans Urs von Balthasar, le dénouement était ici la conséquence de l'action pascale du Christ, non pas renfermée sur elle-même comme un acte final, mais comme un dénouement ouvert à l'accomplissement

⁷² Chergé, *Retiro sobre el Cantar de los Cantares* 88.

⁷³ Candiard, *Pierre et Mohamed* 58.

LA RECEPTION EN ARGENTINE DES MARTYRS DE L'ALGERIE
À TRAVERS LA POÉSIE ET LE THÉÂTRE

historique réalisé dans la liberté de chaque pâque humaine⁷⁴. Sur l'icône officielle de la béatification, comme B. Olivera m'a fait remarquer, il y a vingt médiateurs : les dix-neuf chrétiens et le musulman Mohamed Bouchikhi, parce qu'il a donné sa vie pour amour à son ami et au Dieu de tous : il représente les milliers d'Algériens anonymes assassinés et toutes les victimes sans nom qui pâtissent de la haine et de la violence des puissants.

Adrien Candiard a mis en scène une autre pièce de théâtre inspirée d'Henri Vergès, que nous n'avons pas encore traduite ni représentée en Argentine. Fondateur du *Ribat Es-Salam* avec Christian de Chergé, il a été le premier à être assassiné avec sœur Paule-Hélène à Alger. Figure vivante lui aussi, Henri était un éducateur attentif aux besoins concrets des jeunes et des pauvres. Il a vécu l'hospitalité à l'extrême, car il accueillait tous avec la porte ouverte : c'est ainsi que son assassin est venu jusqu'à lui. Il est mort en portant vers son cœur en signe de paix la main qu'il lui avait tendue pour l'accueillir. L'amitié qui le liait à Tibhirine et, en particulier, à son prier, venait de sa prière profonde. Sa mission, il l'a lui-même résumée en quelques mots : « Le cinquième évangile que tout le monde peut lire, c'est notre vie »⁷⁵.

Dans son Journal, Christophe Lebreton écrit le 8 mai 1994 :

À 14 h, au centre de Ben Chnets à la Casbah, Henri Vergès, frère mariste, et Paule-Hélène, Petite Sœur de l'Assomption, sont assassinés. Nul n'a de plus grand amour que celui qui se dessaisit de sa vie pour ceux qu'il aime⁷⁶.

Trois jours plus tard, il ajoutait :

Aujourd'hui ton Évangile dit que tu as encore bien des choses à dire : à qui ? À nous ici, aujourd'hui, au monde. Paule-Hélène et Henri ont dit quelque chose de ça qui est toi : Langage fait homme. [...] Ce qui nous arrive -être ici à Tibhirine et toutes choses simples et fraternelles- nous arrive de Toi par le Don qui en nous agit : plus loin que « nous » : ouvrant la maison de Prière à tous⁷⁷.

⁷⁴ Cf. Cecilia Avenatti de Palumbo, La "habitabilidad comunional" como figura conclusiva de la *teodramática* de Hans Urs von Balthasar (L'habitabilité de la communion comme une figure conclusive de la théodramatique de Hans Urs von Balthasar), *Teologia* 91, 2006, 535-541.

⁷⁵ Robert Masson, *Henri Vergès. Un chrétien dans la maison de l'Islam*, Paris 2018, 141.

⁷⁶ Lebreton, *Le souffle du don* 86 (8.5.1994).

⁷⁷ Lebreton, *Le souffle du don* 87 (11.5.1994).

De cette manière, il explicite la clé de l'hospitalité de l'amitié : l'ouverture inconditionnelle à tous qui naît et grandit dans la prière. C'est le langage incarné dans la vie, le style du témoignage du Nazaréen, ce qui nous a unis à travers la poésie et la dramaturgie. «Oser l'hospitalité» – nous empruntons l'expression au titre d'un livre qui traite justement du témoignage hospitalier de Christian de Chergé et Pierre Claverie –⁷⁸ signifie être prêt au «martyre blanc» dont parle Christoph Theobald⁷⁹ et qui consiste à entrer dans l'esprit de détachement de soi et d'apprentissage de Jésus: autrement dit, accepter que le lieu de la vie dans la foi et de la théologie exige aujourd'hui d'être désarmés, exposés aux intempéries, comme les poètes, comme les acteurs, qui disent dans la nudité et qui jouent leur rôle et leur mission dans la dépossession et l'abandon. C'est la seule manière de faire naître le respect, qui conduira à travers la réciprocité de l'amitié à un dialogue possible dans la différence et la pluralité des cultures. L'hospitalité de l'amitié est le don de Tibhirine, le signe des temps fait poésie et théâtre, où nous pouvons tous nous reconnaître et comprendre.

⁷⁸ Claude Monge/Gilles Routhier, *Oser l'hospitalité. À l'école de Pierre Claverie et Christian de Chergé*, Paris 2019.

⁷⁹ Cf. Theobald, *Le christianisme comme style*, vol. 1, 71-77.

IL CULTO DEI SERVI DI DIO VESCOVI MARTIRI ROMENI: FRA DIRITTO CANONICO E LITURGIA

WILLIAM A. BLEIZIFFER¹

ABSTRACT: *The Cult of God's Servants Romanian Martyr Bishops: between Canon Law and Liturgy.* On the last day of his apostolic trip to Romania (May 31 - June 2, 2019), the Holy Father Pope Francis in the exercise of his canonical powers beatified seven Romanian Greek Catholic bishops who died *in odium fidei* in communist prisons. By proclaiming the formula for recognizing the martyrdom of these bishops, they are officially recognized as martyrs of the Church of Christ, and as such, according to the canonical discipline in force, they can enjoy the celebration of a public cult of worship. Their feast finds a stable place in the liturgical calendar of the Greek Catholic Church, June 2, and public worship regulated by both common law and the particular law of the Church becomes a liturgical constant that manifests the particular character of these servants of God.

Starting from this canonical and liturgical premise, the present study tries to highlight some significant elements regarding the liturgical cult of these martyrs. Thus, a series of disciplinary realities are taken into account, which starting from the historical elements of the cult of saints, then highlights some particular aspects that the current procedure of declaring the martyrdom of God's servants requires to regulate their public worship.

Keywords: divine worship, worship, Servants of God, martyrs, liturgy, liturgical texts, blessed, cause of beatification, persecution.

¹ William A. Bleiziffer, docente universitario di Diritto canonico presso la Facoltà di Teologia Greco-Cattolica dell'Università "Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca, Romania; e.mail: william.bleiziffer@ubbcluj.ro

REZUMAT: *Cultul servilor lui Dumnezeu episcopi martiri români: între drept canonic și liturgie.* În ultima zi a călătoriei sale apostolice în România (31 mai - 2 iunie 2019), Sfântul Părinte Papa Francisc în exercitarea propriilor competențe canonice a beatificat șapte episcopi greco-catolici români morți *in odium fidei* în închisorile comuniste. Prin proclamarea formulei de recunoaștere a martiriului acestor episcopi, ei sunt recunoscuți oficial ca și martiri ai Bisericii lui Cristos, și ca atare, conform disciplinei canonice în vigoare se pot bucura de celebrarea unui cult public de venerare. Sărbătoarea lor găsește un loc stabil în calendarul liturgic al Bisericii Greco-Catolice, 2 iunie, iar cultul public reglementat deopotrivă de dreptul comun și dreptul particular al Bisericii devine o constantă liturgică ce manifestă caracterul particular al acestor servi ai lui Dumnezeu.

Pornind de la această premisă canonică și liturgică, studiul de față încercă să evidențieze câteva elemente semnificative cu privire la cultul liturgic al acestor martiri. Astfel sunt luate în considerare o serie de realități disciplinare care plecând de la elementele istorice ale cultului sfinților, evidențiază mai apoi unele aspecte particulare pe care procedura actuală de declararea a martiriului servilor lui Dumnezeu le impun pentru a reglemente cultul public al acestora.

Cuvinte-cheie: cult divin, venerare, Servi ai lui Dumnezeu, martiri, liturgie, texte liturgice, fericit, cauza de beatificare, persecuție.

Premessa

Nell'ultimo giorno del viaggio apostolico in Romania (31 maggio - 2 giugno 2019), il Santo Padre Papa Francesco ha beatificato sette vescovi uccisi dal regime comunista, di cui il processo di canonizzazione è iniziato nel lontano 1994, quando il 23 febbraio fu nominato dal consiglio dei Gerarchi della Chiesa Greco-Cattolica il postulatore. Durante la celebrazione eucaristica del 2 giugno 2019 sul campo della Libertà a Blaj, Il Santo Padre ha dato lettura alla formula della dichiarazione dei Servi di Dio sette vescovi Martiri della Chiesa Greco-Cattolica di Romania, quali beati. Nella sua omelia il Papa ha ricordato come, "di fronte alla feroce oppressione del regime, essi dimostrarono

una fede e un amore esemplari per il loro popolo... Con grande coraggio e forza interiore - ha continuato - accettarono di essere sottoposti alla dura carcerazione e ad ogni genere di maltrattamenti, pur di non rinnegare l'appartenenza alla loro amata Chiesa”.

Accanto ad altri testimoni di fede della Chiesa Cattolica in Romania², dichiarati martiri in *odium fidei*³, ad iniziare da quel momento i sette vescovi martiri vengono ufficialmente dichiarati beati: trovano un posto ben preciso nel calendario liturgico della propria Chiesa e vengono pregati quali intercessori attraverso delle preghiere ed atti di culto legittimamente celebrati. A partire da questa realtà canonica e disciplinare, ma anche liturgica, il presente studio proverà a mettere in evidenza alcuni elementi significativi sulla questione riguardante il culto dei Servi di Dio.

Causa di Beatificazione e culto del beato

“Al termine del secondo millennio, la Chiesa è diventata nuovamente Chiesa di martiri. Le persecuzioni nei riguardi dei credenti - sacerdoti, religiosi e laici - hanno operato una grande semina di martiri in varie parti del mondo [...]. Nel nostro tempo sono tornati i martiri, spesso sconosciuti, ‘militi ignoti’ della grande causa di Dio. Per quanto è possibile non devono andare perdute nella

² I Servi di Dio dichiarati beati: Geremia da Valacchia (30 ottobre 1983); Szilárd Bogdánffy, vescovo e martire (30 ottobre 2010); János Scheffler vescovo e martire (3 luglio 2011); Vladimir Ghika, martire della fede (31 agosto 2013); Anton Durcovici, vescovo e martire (17 mai 2014); Veronica Antal, vergine e martire (22 settembre 2018).

³ Secondo una definizione di Benedetto XIV, il martirio è la morte volontariamente accettata per la fede cristiana o per l'esercizio di un'altra virtù in connessione con la fede; le cause di beatificazione dovranno provare tre richieste affinché una persona possa essere chiamata martire: la morte del Servo di Dio sia realmente avvenuta; questa morte sia stata inflitta in odio alla fede; la morte sia accettata per amore della fede. Cfr. Benedictus XIV, *De Servorum Dei beatificazione et Beatorum canonizatione*, 7 voll., Prati 1839-1842, apud M. Pal, Canonizarea sfinților în Biserica Catolică: premise și proceduri teologice și de drept bisericesc, in: Gerhard Kardinal Müller, Metropolit Laurentiu von Siebenbürgen, Jürgen Henkel, Hermann Schoenauer (edd.), *Heilige und Heiligenverehrung in Ost und West*, Bonn-Sibiu 2018, nota 13, 219.

Chiesa le loro testimonianze” ha affermato con forza Giovanni Paolo II⁴, che riportando all’attenzione dei cristiani, ma anche di tutto il mondo, la testimonianza dei martiri e l’esempio dei santi ha elevato agli onori degli altari un gran numero di santi e beati. La Chiesa del terzo millennio può guardare con ammirazione a tanti esempi di vita cristiana spesa per la fede in Cristo a causa di contrasti scatenati da fautori di ideologie stataliste, immanentiste, razziste, o di fondamentalismi religiosi⁵. Anche se a qualcuno potrà sembrare eccessivo, il martirio, oltre ad essere una presenza costante e universale a livello geografico, ha prodotto nell’ultimo secolo nella Chiesa Cattolica oltre 45 milioni di martiri, il che significa due terzi della somma totale dagli inizi del cristianesimo.

La Chiesa Cattolica ha guardato da sempre e con ammirazione l’esempio di tanti cristiani eccelsi, uomini e donne, che attraverso l’esempio di vita, ma anche di morte, hanno indicato in maniera variegata modi per seguire la propria fede nell’onore Dio Uno e Trino. Una causa di beatificazione e canonizzazione è un processo canonico⁶ il cui obiettivo finale è la dichiarazione di santo di un

⁴ Lettera Apostolica del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, *Tertio Millennio Adveniente* all’episcopato, al clero e ai fedeli circa la preparazione del giubileo dell’anno 2000, nr. 37. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html (consultato 10.05.2021).

⁵ A. Riccardi, *Secolul martiriului. Creștini în veacul XX*, București 2004.

⁶ Non entra nel nostro tema la questione disciplinare sullo svolgimento di un tale processo. A titolo informativo indichiamo i principali documenti di cui si serve la Congregazione delle Cause dei Santi nello svolgere un processo il cui scopo è la dimostrazione della santità di vita o del martirio di un Servo di Dio, e la certificazione ufficiale e indubitabile di un Servo di Dio: oltre al *Codex Iuris canonici* (1983), *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (1991), e la costituzione apostolica *Pastor Bonus* (1988) abbiamo la disciplina specifica per trattare un tale processo: costituzione apostolica *Divinus Perfectionis Magister*, *AAS* 75 (1983), pp. 339-355, che detta le regole generali dei processi di beatificazione dei Servi di Dio, rafforzando il ruolo del Vescovo nella fase eparchiale (diocesana), le *Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis in causis sanctorum*, *AAS* 75 (1983), 396-403, che forniscono maggiori dettagli su tutta la materia, e l’istruzione *Sanctorum Mater* *AAS* 99 (2007), 465-517. “Con l’istruzione *Sanctorum Mater* pubblicata dalla Congregazione delle Cause dei Santi e approvato da Papa Benedetto XVI, l’intera procedura assume un carattere inquisitorio; tende alla valorizzazione la vita e le virtù, o martirio, del servo di Dio, l’esame dei suoi scritti per la loro coerenza con il dogma e la morale, la verifica dei

cristiano fedele. La beatificazione è una tappa intermedia che si conclude con la dichiarazione di un fedele come beato. La canonizzazione e la beatificazione nella Chiesa Cattolica avvengono soltanto dopo che ciò è stato provato dalla diffusa reputazione di santità e con argomenti decisivi, che mirano proprio a certificare, attraverso un arduo e complesso processo canonico, l'esercizio delle virtù eroiche o del martirio in *odium fidei*, di coloro che hanno testimoniato con la loro vita l'adesione a Cristo. Dichiarati santi o beati da parte dell'autorità competente, alla fine di una tale complesso processo, ai Servi di Dio viene riconosciuto pubblicamente il valore della propria testimonianza di fede, le loro reliquie diventando anche oggetto di culto⁷, e la preghiera rivolta a Dio per la loro intercessione, nella *comunione dei santi*, diventa forma di preghiera pubblica⁸.

Culto di venerazione per i beati

La Chiesa ha, da sempre, venerato i santi perché la Chiesa è Una ed Indivisa; la Chiesa trionfante e la Chiesa pellegrinante sono inseparabili. Quando la Chiesa celebra il culto divino, la moltitudine dei confessori è unita in questa adorazione davanti al Trono di Dio con i fedeli che vivono ancora sulla terra. Quando celebriamo il comune culto divino della Chiesa siamo misteriosamente uniti ai santi in cielo. La morte non ci separa da coloro che sono entrati nella gloria eterna perché in Cristo la morte è stata sconfitta.

miracoli. Non si tratta di testo legislativo, ma aiuta ad applicare le Norme nello svolgimento delle indagini diocesane, per favorire la collaborazione tra la Santa Sede e i vescovi, e chiarire le disposizioni delle leggi vigenti in materia di cause dei santi, ne facilita l'applicazione e ne segnalano le modalità della sua esecuzione, evidenziando, in modo pratico e cronologico, la sua applicazione e la salvaguardia della serietà delle indagini"; M. V. Hernández Rodríguez, La implicación de la iglesia en las causas de los santos, *Revista Universitas Canónica*, Vol. 34, N° 50, enero-diciembre 2017, 105.

⁷ Già il Secondo Concilio di Nicea (787) stabilì col 7^{mo} canone la disciplina secondo la quale le nuove chiese costruite devono essere munite di reliquie dei santi martiri, imponendo al contempo anche una pena ai trasgressori.

⁸ W. Bleiziffer, Il culto dei santi, delle sacre icone o delle immagini e delle reliquie: aspetti disciplinari e teologici, *Theologos*, Theological revue, 2/2018, 12-28.

I santi, vivendo in Cristo, non sono morti. Quando venerando i santi mostriamo amore e rispetto a coloro che sono passati all'eternità prima di noi. Il culto dei santi e la pratica ad esso associata con le preghiere che rivolgiamo a Dio per la loro intercessione si basano sul concetto teologico di *communio sanctorum*, concetto che si riferisce al fatto che noi credenti, che ora siamo ancora nella carne, siamo in stretta comunione con coloro che la Chiesa riconosce ufficialmente appartenenti alla gloria celeste; poiché Yahweh, il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, è “un Dio dei vivi, non dei morti” è lecito quindi che noi chiedessimo, attraverso la preghiera, la loro intercessione⁹.

La comunione con i fratelli nella ricerca del regno di Dio ci avvicina a Cristo, mentre la comunione coi santi ci unisce a Lui. L'indole escatologica della chiesa peregrinante e la sua unione con la chiesa celeste viene descritta anche dal Concilio Vaticano II nella *Lumen Gentium* (n. 50) che indica come *amici e coeredi di Gesù Cristo, nostri fratelli e insigni benefattori* coloro che già vivono in piena comunione con Cristo Capo:

“Non veneriamo però la memoria degli abitanti del cielo solo per il loro esempio, ma più ancora perché l'unione della Chiesa nello Spirito sia consolidata dall'esercizio della fraterna carità (cfr. Ef 4,1-6). Poiché, come la cristiana comunione tra i cristiani della terra ci porta più vicino a Cristo, così la comunità con i santi ci congiunge a lui, dal quale, come dalla loro fonte e dal loro capo, promana ogni grazia e la vita dello stesso popolo di Dio. È quindi sommamente giusto che amiamo questi amici e coeredi di Gesù Cristo, che sono anche nostri fratelli e insigni benefattori, e che per essi rendiamo le dovute grazie a Dio, «rivolgiamo loro supplici invocazioni e ricorriamo alle loro preghiere e al loro potente aiuto per impetrare grazie da Dio mediante il Figlio suo Gesù Cristo, Signore nostro, il quale solo è il nostro Redentore e Salvatore». Infatti ogni nostra vera attestazione di amore fatta ai santi, per sua natura tende e termina a Cristo, che è «la corona di tutti i santi» e per lui a Dio, che è mirabile nei suoi santi e in essi è glorificato” (LG 50).

⁹ Sebbene la distinzione tra culto di adorazione e venerazione sia, in teoria, estremamente importante nella teologia, sfortunatamente nella pratica pastorale non si avverte sempre la distinzione.

IL CULTO DEI SERVI DI DIO VESCOVI MARTIRI ROMENI:
FRA DIRITTO CANONICO E LITURGIA

In questa prospettiva, la Chiesa in quanto comunità, ma anche ogni singolo fedele particolarmente, chiede l'intercessione dei santi venerandoli. Il beato è un amico di Dio, al quale ci si rivolge per chiedere l'intercessione, ed in questa intercessione si compie *communio sanctorum* che è "comunione di santi e cose sante"¹⁰.

La Chiesa Cattolica, come anche la Chiesa Ortodossa, concordano sull'opinione che il culto divino si distingue "in culto di *latria* o adorazione, *iperdulia* o super-venerazione, e *dulia* o venerazione: di *latria* è il culto esclusivo reso a Dio, cioè alla Trinità, alle singole Persone di essa; di *iperdulia*, reso a Maria, Madre di Dio; di *dulia*, reso ai santi. [...] È lecito venerare con culto pubblico solo quei servi di Dio che sono stati ufficialmente riconosciuti dalla Chiesa. Viene riservato al diritto definire le materie che riguardano il culto di Maria e dei Santi per quanto concerne il calendario, le norme liturgiche o altre prescrizioni di diritto particolare (CCEO can. 880, 657).

"I santi di importanza universale hanno una celebrazione estesa a tutta la Chiesa, ma altresì viene promosso anche un culto per quei santi che appartengono ad una o più tradizioni orientali e sono considerati santi di minore importanza, quindi godono di un culto meno esteso e circoscritto a determinate Chiese *sui iuris*. Rimane lecito venerare quindi chi è riconosciuto come santo e beato; per quei servi di Dio che godono di fama di santità non ancora riconosciuta ufficialmente dalla Chiesa è riservato un culto privato e con delle preghiere autorizzate dalla competente autorità ecclesiastica"¹¹.

Approvazione dei testi liturgici per il culto pubblico dei Servi di Dio

Acanto al *munus regendi* e *munus docendi*, il *munus sanctificandi* della Chiesa rappresenta una delle dimensioni in cui essa compie, qui sulla terra, la sua missione. Il culto dei santi fa parte integrante di quella manifestazione della Chiesa orante, che rende gloria a Dio attraverso un culto pubblico; la

¹⁰ A. Simón, Teologia della beatificazione e della canonizzazione, in: V. Criscuolo / C. Pellegrino / R. J. Sarno (a cura di), *Le Cause dei Santi*, LEV, Città del Vaticano 2018, 103-152, 142.

¹¹ Bleiziffer, Il culto dei santi, delle sacre icone o delle immagini e delle reliquie 19.

Chiesa ha l'obbligo di celebrare i sacramenti ed altri atti di culto per comunicare sotto un segno visibile i misteri di Cristo e durante queste celebrazioni "tutti i fedeli cristiani, ma specialmente i sacri ministri, nel celebrare e nel ricevere religiosamente gli stessi sacramenti, osservino diligentemente le prescrizioni della Chiesa" (CCEO, can. 667).

Al *munus sanctificandi* della Chiesa corrisponde un diritto che ai fedeli cristiani deve essere riconosciuto nel seguire liberamente e esercitare debitamente il culto divino secondo le prescrizioni della propria Chiesa *sui iuris*. Nello spendere le proprie energie per condurre una vita santa hanno altresì la piena libertà di seguire una propria forma di vita spirituale, sia come singoli che inseriti in associazioni che hanno come finalità scopi che sono in accordo con la dottrina della Chiesa (cann. 17, 18, 574).

L'aspetto comunitario del culto pubblico è disciplinato dalla normativa canonica che esige la realizzazione di alcuni quesiti affinché un tale culto possa essere considerato regolare. Il can. 668 stabilisce, senza equivoci, che il culto divino se viene celebrato a nome della Chiesa, da persone legittimamente a ciò deputate, e per mezzo di atti approvati dall'autorità ecclesiastica si dice pubblico; altrimenti è privato. L'autorità competente a regolare il culto divino pubblico, indicata peraltro nel testo del canone, è il Vescovo eparchiale il quale come moderatore, promotore e custode di tutta la vita liturgica nella propria eparchia deve vigilare affinché questa sia il più possibile favorita ed ordinata secondo le prescrizioni e le legittime consuetudine della propria Chiesa *sui iuris* (cfr. can 199). Ma prima ancora dell'autorità vescovile a cui viene riconosciuto il diritto di regolare questo culto pubblico, il canone 668 indica anche le autorità a cui spetta l'approvazione dei testi liturgici. È la superiore autorità della Chiesa *sui iuris*, nel caso della Chiesa Greco-Cattolica Romena, l'Arcivescovo Maggiore, che avendo il consenso del Sinodo dei Vescovi della propria Chiesa e previa revisione della Sede Apostolica, può approvare nuovi testi liturgici (can. 657)¹².

¹² Can. 657 - §1. L'approvazione dei testi liturgici, previa revisione della Sede Apostolica, è riservata nelle Chiese patriarcali al Patriarca col consenso del Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale; nelle Chiese metropolitane *sui iuris* al Metropolita col consenso del Consiglio dei Gerarchi; in tutte le altre Chiese questo diritto spetta solo alla Sede Apostolica e, dentro i limiti stabiliti dalla stessa, ai Vescovi e ai loro raggruppamenti legittimamente costituiti.

Se l'autorità episcopale in questo campo si limita ai confini territoriali della propria eparchia, alla vigilanza sulla vita liturgica e all'uso di quei testi liturgici approvati dall'Arcivescovo Maggiore, è chiaro che ci troviamo di fronte ad un atto collegiale in cui ogni vescovo membro del Sinodo deve esprimere il suo voto, secondo il can. 934, in vista della pubblicazione dei nuovi testi liturgici. Lo stesso Vescovo eparchiale dovrà in seguito usare i nuovi testi liturgici di cui egli stesso ha espresso un parere. Non per ultimo il can. 668 esprime il divieto di aggiungere, togliere o modificare alcunché a quanto stabilito da questa autorità.

Il codice è un testo di carattere prevalentemente giuridico, anche se, oltre ad altri principi redazionali, i canoni si basano maggiormente anche sul principio pastorale che incide fortemente su come viene celebrato il culto pubblico in quanto manifestazione concreta della fede. Anche se il Codice non decide in materia liturgica, e non riguarda la modalità pratica della celebrazione liturgica, offre, invece, alle prescrizioni dei libri liturgici un valore normativo evidente¹³ (can. 3). L'espressione *queste prescrizioni liturgiche devono essere osservate diligentemente* non deve essere interpretata in maniera facile a mo' di esortazione, bensì come un vero obbligo che riguarda il rispetto e l'osservanza del proprio patrimonio liturgico, anche se recente. L'importanza delle prescrizioni liturgiche¹⁴ ed il loro

§2. Spetta pure alle medesime autorità il diritto di approvare le versioni degli stessi libri destinati all'uso liturgico, dopo averne fatto una relazione alla Sede Apostolica se si tratta delle Chiese patriarcali o metropolitane *sui iuris*.

§3. (826 §2) Per pubblicare di nuovo libri liturgici o le loro versioni in un'altra lingua destinate all'uso liturgico o qualche loro parte, si richiede ed è sufficiente che consti della concordanza con l'edizione approvata, da un attestato del Gerarca del luogo di cui al can. 662, §1.

§4. Nei cambiamenti dei testi liturgici si osservi il can. 40, §1.

¹³ Can. 3. Anche se il Codice si riferisce spesso alle prescrizioni dei libri liturgici, per lo più non decide in materia liturgica; perciò queste prescrizioni devono essere osservate diligentemente, a meno che non siano contrarie ai canoni del Codice.

¹⁴ Il codice rinvia ripetutamente a delle espressioni come i libri liturgici, le prescrizioni dei libri liturgici, le prescrizioni liturgiche, ciò che è contenuto nei libri liturgici, le leggi liturgiche, le leggi particolari in materia liturgica, le regole del culto divino; D. Salachas, Sussidio e proposte per l'elaborazione del diritto particolare delle Chiese orientali *sui iuris*, *Apollinaris*, 78, ff. 3-4, 2005, 679-735; 644-645; Nonostante il fatto che queste espressioni non hanno sempre la stessa valenza legale, fanno tuttavia parte del diritto particolare (can. 1493 § 2). In questa ottica le prescrizioni liturgiche possono essere considerate come facenti parte dal diritto particolare e di conseguenza hanno la capacità di regolare anche parti del culto dei Servi di Dio.

valore evidenziato da una serie di canoni rispecchiano la *mens* del legislatore, che ribadisce il diritto degli orientali a seguire la propria disciplina liturgica (OE 4-6).

Il Codice rinvia dunque frequente alle prescrizioni liturgiche e attribuisce loro un grande valore; la loro applicazione oltre a significare l'applicazione della norma canonica, risaltano la coerenza liturgica della Chiesa che prega comunemente. I libri liturgici muniti di approvazione legittima contengono prescrizioni particolari per lo svolgimento del culto divino pubblico, delle celebrazioni liturgiche, dell'amministrazione dei sacramenti e dei sacramentali.

Il codice tratta *De culto divino et praesertim de sacramentis* nel Titolo XVI e sintetizza i principi dottrinali del culto della Santissima Vergine e dei Santi nell'articolo IV del, *Il culto dei Santi, delle sacre icone o immagini e delle reliquie*. Il canone introduttivo 883 raccomanda la venerazione di Maria Madre di Dio e promuove il culto dei Santi¹⁵. Il culto dei Santi viene raccomandato e incoraggiato per favorire con il loro esempio e la loro intercessione la santificazione dei fedeli. È lecito venerare con culto pubblico solo quei servi di Dio che per speciale riconoscimento da parte dell'autorità ecclesiastica sono iscritti nel catalogo dei Santi e dei Beati dopo aver osservato le norme speciali stabilite dal Romano Pontefice (can. 1057), che portano allo svolgimento della causa per la dichiarazione del martirio dei Servi di Dio, alla loro solenne proclamazione quali martiri e quindi all'avvio del processo di redazione e pubblicazione dei testi liturgici per il loro culto pubblico.

È, quindi, lecito venerare con culto pubblico chi è riconosciuto ufficialmente santo o beato; per quei servi di Dio che godono di fama di santità non ancora riconosciuta dalla Chiesa viene riservato un culto privato, con delle preghiere autorizzate dalla competente autorità ecclesiastica¹⁶.

¹⁵ Il canone riproduce in termini precisi ciò che la Chiesa ha insegnato nel Concilio Vaticano II (specialmente LG 51, 53, 60-67; SC 103-105) ed in altri documenti magisteriali.

¹⁶ Durante lo svolgimento del processo di beatificazione dei Servi di Dio vescovi morti in fama di martiri tra gli anni 1950-1970, i fedeli avevano a disposizione diverse preghiere da usare in ambito privato, e sempre munite di necessaria approvazione ecclesiastica. Una di queste è la *Preghiera per la Beatificazione dei Vescovi greco-cattolici martiri*; http://www.bruitalia.eu/news_56_it.php (consultato il 29.05.2021).

Dopo la loro dichiarazione quali martiri, l'inserimento della festa dei Servi di Dio Vescovi Martiri all'interno del calendario liturgico della Chiesa Greco-Cattolica avviene subito; la pubblicazione dei testi liturgici specifici per la loro festa, - testi da usare in tutte le ufficiature liturgiche, mattutino, vespri, acatisto ecc. - avviene attraverso la pubblicazione di un decreto dell'autorità competente in cui sono stabilite, oltre ad altre indicazioni applicative, anche i testi liturgici¹⁷ che verranno utilizzati nel culto pubblico e che sono corrispondenti alle esigenze imposte dal canone 657¹⁸.

Dichiarazione *super non cultu*

La causa dei Servi di Dio, iniziata nel 1994, con la nomina del primo Postulatore, ha percorso tutte le tappe del processo canonico in merito¹⁹, coinvolgendo centinaia di persone fra periti storici, teologi censori, testi, ufficiali del tribunale ecc. La *Positio*²⁰ ha raccolto tutti quei documenti (scritti,

¹⁷ È più che ovvio che questi testi saranno elaborati all'interno della Commissione Sinodale Liturgica costituita già nel 2006, e la cui missione è "studiare, preparare e riferire al Sinodo mediante la relazione scritta i risultati di ricerca riguardanti la revisione, la traduzione e riedizione di testi liturgici o parte di essi, destinati all'uso liturgico (cf. can. 657 § § 2-3). Secondo la richiesta del Sinodo dei Vescovi la commissione tratterà anche altri temi (culto liturgico, arte sacra); Art. 126, *Statutul Curiei Arhiepiscopiei Majore*, in *Acte Sinodale*, an. VI, nr. 6, 2011, 32.

¹⁸ Un tale intervento ebbe luogo nel 2007 quando dietro una decisione sinodale l'Arcivescovo Maggiore, in base alle sue prerogative canoniche (can. 112 § 1, 657, 668, 880 § 2) pubblicò il decreto con cui viene introdotta nel calendario liturgico della Chiesa Romana Unita a Roma, Greco-Cattolica, la commemorazione di San Giosafat, Arcivescovo di Polořk, il primo martire per l'unità della Chiesa. Questo intervento canonico, oltre a stabilire aspetti riguardanti la disciplina canonica e liturgica, è anche un segno di profonda comunione ecclesistica nella manifestazione della *communio sanctorum*.

¹⁹ R. Rodrigo, *Manuale per istruire i processi di canonizzazione*, Roma 1991; J. L. Gutiérrez, Le cause di beatificazione e canonizzazione, in: Gruppo Italiano docenti di diritto canonico (a cura di), *I giudizi nella Chiesa. Processi e procedure speciali*, Milano 1999, 269-309.

²⁰ Congregatio de Causis Sanctorum, P. N. 1939, Fagarasiensis et Albae Iuliensis Romenorum Beatificationis seu declarationis Martyrii Servorum Dei Valerii Traiani Frențiu et VI Sociuorum, Episcoporum in odium fidei, uti fertur, interfectorum († 1950-1970), *Positio Super Martyrio*, Voll., I, II, Romae 2018 (in seguito *Positio*).

testimonianze, documenti di archivio ecc.) necessari per sottoporre all'esame della disciplina giuridico-canonica del martirio gli elementi materiali (il fatto della morte) e gli elementi formali, cioè la causa della morte che va identificata con *odium fidei ex parte persecutoris* ed il motivo di donare la vita *ex parte victimae*, che si realizzò *in amore fidei*, quindi in amore e fedeltà alla propria fede. Nella parte finale del processo di beatificazione, in seguito alla riunione del Congresso Peculiare della Congregazione delle Cause dei Santi, costituito a norma del medesimo dicastero, l'8 gennaio 2019, i 9 voti dei consultori teologi²¹ hanno risposto in unanimità *affirmative* al dubbio *an costet de Martyrio eiusque causa et de frama in casu et ad effectum de quo agitur*. Durante la Divina Liturgia che è stata celebrata sul Campo della Libertà a Blaj, il 2 giugno 2019 Papa Francesco ha iscritto nell'albo de beati i Servi di Dio Vescovi Martiri Valeriu Traian Frențiu, Vasile Aftenie, Ioan Suciu, Tit Liviu Chinezu, Ioan Bălan, Alexandru Rusu e Iuliu Hossu, e con una solenne cerimonia, ha approvato la diffusione del loro culto nella Chiesa.

Con la proclamazione della formula di beatificazione da parte del Romano Pontefice i sette Servi di Dio Vescovi martiri morti nelle carceri comuniste sono *autorizzati* ad essere chiamati beati, ed all'interno della Chiesa Greco-Cattolica possono avere un culto pubblico²². L'atto pontificio della proclamazione "è riconducibile alla *potestas regiminis*, e più concretamente alla potestà legislativa

²¹ Congregatio de Causis Sanctorum, P. N. 1939, Fagarasiensis et Albae Iuliensis Romanorum Beatificationis seu declarationis Martytii Servorum Dei Valerii Traiani Frențiu et VI Sociorum, Episcoporum in odium fidei, uti fertur, interfectorum († 1950-1970), Relatio et Vota Congressus peculiaris super Martyrio die 8 Ianuarii An. 2019 Habiti, Romae 2019 (in seguito Relatio).

²² La formula di beatificazione è: „Noi, accogliendo il desiderio del Nostro Fratello Lucian Cardinale di Santa Romana Chiesa Mureșan, Arcivescovo maggiore di Făgăraș e Alba Iulia dei Romeni, di molti altri Fratelli nell'Episcopato e di molti fedeli, dopo aver avuto il parere della Congregazione delle Cause dei Santi, con la Nostra Autorità Apostolica concediamo che i Venerabili Servi di Dio Valeriu Traian Frențiu, Vasile Aftenie, Ioan Suciu, Tit Liviu Chinezu, Ioan Bălan, Alexandru Rusu e Iuliu Hossu, vescovi e martiri della chiesa che è in Romania, pastori secondo il cuore di cristo , eroici testimoni del suo Vangelo di perdono e di pace, d'ora in poi siano chiamati Beati e che siano celebrati ogni anno, nei luoghi e secondo le regole stabilite dal diritto, il 2 giugno. Nel nome del Padre e del figlio e dello Spirito Santo”.

(non a quella giudiziaria), in quanto autorizza, con le caratteristiche di novità, di generalità e di astrattezza tipiche di una norma, l'uso del titolo *beato* e il culto pubblico”²³.

Il codice proibisce di tributare culto pubblico a chi non è iscritto tra i santi o i beati. Nonostante la formulazione del can 885 sia affermativa, “è lecito venerare con culto pubblico solo quei servi di Dio che per autorità della Chiesa sono iscritti tra i Santi o i Beati”, le indagini sul non culto²⁴ e la proibizione del culto²⁵ si trovano anche all'interno del processo di canonizzazione specialmente nella fase finale, e la cui pubblicazione degli atti avviene solo dopo l'accertamento dell'assenza di culto per i Servi di Dio. Onde evitare abusi in materia liturgica e disciplinare nelle cause di canonizzazioni, nel 1625 Papa Urbano VIII stabilì che gli atti di culto pubblico ad un servo di Dio non ancora dichiarato beato o santo rappresentava un impedimento per l'introduzione della causa; era quindi richiesta l'istruzione di una speciale causa per provare l'assenza di culto.

La legislazione attuale non esige più un tale processo particolare e tanto meno l'escussione dei testi circa il culto; è sufficiente una relazione del Vescovo o del suo delegato da redigere ed allegare agli Atti dell'Inchiesta diocesana (eparchiale) dopo la visita del luogo di morte, della tomba del servo di Dio, ed altri eventuali luoghi dove possono verificarsi segni di culto illegittimo o indebito. Anche se la vigente disciplina non richiede la presenza del Promotore di Giustizia o del Notaio è sempre utile che a questa ispezione partecipino anche loro. In

²³ Gutiérrez, Le cause di beatificazione e canonizzazione 271.

²⁴ *Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis in causis sanctorum*, nr. 28.

a) “Prima che l'inchiesta sia conclusa il Vescovo o il delegato ispezioni diligentemente la tomba del Servo di Dio, la camera nella quale abitò o morì e altri eventuali luoghi dove si possano mostrare segni di culto in suo onore, e faccia una dichiarazione circa l'osservanza dei decreti di Urbano VIII sul non culto”.

b) “Di tutto ciò che è stato fatto si rediga una relazione da allegare agli atti”.

²⁵ *Normae servandae*, nr. 36. “Sono proibite nelle chiese le celebrazioni di qualunque genere o i panegirici sui Servi di Dio, la cui santità di vita è tuttora soggetta a legittimo esame. Ma anche fuori della chiesa bisogna astenersi da quegli atti che potrebbero indurre i fedeli a ritenere a torto che l'inchiesta, fatta dal Vescovo sulla vita e sulle virtù o sul martirio del Servo di Dio, comporti la certezza della futura canonizzazione del Servo di Dio stesso”.

quanto atto giudiziale questa relazione richiederebbe di per sé la presenza del Notaio che la redige e la firma, per inserirla poi tra gli Atti.

Sono considerati atti di culto pubblico celebrare la divina Liturgia e altri uffici liturgici o le ore canoniche in onore dei Servi di Dio; esporre spoglie mortali del servo di Dio sotto un altare dove si celebra l'Eucaristia; o dedicare chiese e cappelle a lui; collocare in mostra immagini o quadri oppure rappresentarlo con l'aureola specifica dei santi; collocare sulla tomba oggetti o *ex-voto* che potrebbero indurre in errore i fedeli; attribuire ai suoi resti mortali valore di reliquie; feste e processioni in suo onore. Sono invece segni di normale affetto e umano rispetto verso i defunti morti in fama di santità o martirio abbellire le tombe con fiori o lampade, cosa peraltro comune nei cimiteri, o distribuire immaginette o riproduzioni fotografiche dei Servi di Dio con delle preghiere debitamente autorizzate dalla competente gerarchia, per chiedere in preghiera privata la beatificazione o qualche particolare grazia o favore divino tramite la loro intercessione²⁶.

La venerazione privata, anche se collettiva, a differenza del culto pubblico, non è vietata prima della dichiarazione di beatificazione. Manifestata in diversi modi, ma con una notevole prudenza e sempre evitando di indurre in errore, in quanto si tratta di una persona non ancora elevata alla dignità degli altari, la venerazione privata è opportuna ed anche consigliabile; per cui, al fine di un esito positivo del processo di beatificazione, può anche essere stimolata²⁷.

Un intervento di tale portata fu anche la pubblicazione²⁸ della Lettera Circolare di Sua Beatitudine Lucian – *Preghiamo per la beatificazione dei vescovi greco-cattolici martiri* – il 12 novembre 2010, in cui, proprio in base all'articolo 36 delle *Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis in causis sanctorum* ai fedeli veniva rivolto l'invito di recitare privatamente, ma anche collettivamente, la preghiera per la beatificazione dei sette Vescovi

²⁶ Rodrigo, Manuale per istruire i processi di canonizzazione 92.

²⁷ H. Misztal, Limiti della venerazione privata dei morti servi di Dio, *Soter* 2005, 16 (44), 7-14.

²⁸ Circolare Nr. 157/8.11.2010, <http://www.bru.ro/documente/circulara-preafericitului-lucian-sa-ne-rugam-pentru-beatificarea-episcopilor-greco-catolici-martiri/> (consultato il 1.06.2021).

martiri. La lettera è accompagnata da una preghiera; in quanto disposizione liturgica si applica dappertutto, quindi anche nell'Eparchia di Canton (SUA e Canada) e nelle comunità sparse in diaspora occidentale.

Nonostante l'esistenza di alcuni segni di culto, che non sarebbero da considerare pubblico, dobbiamo constatare anche nel compimento di alcuni pellegrinaggi organizzati dalla Chiesa per commemorare tutti i martiri, fra chierici, persone consacrate e laici: al cimitero *Bellu* cattolico della Capitale Bucarest, e al *Cimitero dei Poveri* a Sighetu Marmatiei, dove gli uccisori, nella più assoluta clandestinità, hanno cercato di cancellare ogni traccia di ritrovamento delle tombe dei Servi di Dio seppellendoli in fosse comuni. I pellegrinaggi a Sighet furono resi possibili già dal 1993 quando l'atroce carcere del luogo, costruito nel 1897, fu trasformato in Museo *Memoriale delle vittime del comunismo e della resistenza*²⁹.

Organizzati originariamente ad iniziativa di singoli, questi pellegrinaggi hanno assunto una forma "nazionale" ed unitaria³⁰ essendo coinvolte nella preparazione tutte le Eparchie e le Diocesi cattoliche della Romania, e poi la stessa Conferenza Episcopale Romena³¹. Nel contesto dell'anniversario di 150 anni dall'erezione della Sede Metropolitana di Blaj (1853) il pellegrinaggio a Sighet del 27.09.2003 ha coinciso con l'anniversario del 50^{mo} anno dalla nascita al cielo del Vescovo di Blaj Ioan Suci. In occasione, l'Arcivescovo Metropolita di Blaj ha evocato l'esempio di vita di tanti martiri che riposano in fosse comuni, esortando i fedeli a recitare quotidianamente la preghiera per la beatificazione dei Servi di Dio³². In varie occasioni hanno partecipato anche

²⁹ Fondato da Ana Blandiana e Romulus Rusan, il Memoriale è amministrato dalla Fondazione *Academia Civică*.

³⁰ Il pellegrinaggio è organizzato sempre nel secondo sabato del mese di maggio.

³¹ <https://www.egco.ro/2013/05/09/comunicat-de-presa-cer-episcopii-catolici-in-pelerinaj-la-cimitirul-saracilor-de-la-sighet-cu-ocazia-sesiunii-de-primavara-a-conferintei-episcopale/> (consultato il 1.06.2021).

³² *Omelia dell'Arcivescovo Metropolita Lucian Mureșan in occasione del pellegrinaggio a Sighet, sabato, 27 settembre 2003*: "È in corso il suo processo di canonizzazione, di lui e di altri vescovi cattolici testimoni della fede in Romania. Abbiamo, in questa occasione, l'immagine con la preghiera per l'elevazione alla dignità degli altari del Vescovo Ioan Suci, che vi esorto a recitare ogni giorno, aggiungendo anche i nomi degli altri sei Vescovi confessori della fede.

Gerarchi di altre Chiese³³. Forse la presenza più significativa è quella dell'8 maggio 2010 del Prefetto della Congregazione per le Chiese Orientali, il Cardinale Leonardo Sandri, che fu accompagnato dal Nunzio Apostolico in Romania, l'Arcivescovo Francisco Javier Lozano; in occasione, il Cardinale Sandri tenendo l'omelia ha ricordato le sofferenze e la fedeltà dei martiri sepolti a Sighet, santi ignoti: "un destino di comunione, che unisce lungo la storia e particolarmente qui nella sofferenza, vescovi ed intellettuali, sacerdoti e uomini politici, monaci e poeti, in un unico frumento ed in un unico grappolo, una velata *Prothesis*, a disposizione dell'Eterno Sacerdote. La Chiesa Greco-Cattolica Romena ha pienamente pagato il suo tributo. Senza calcolare, senza esitare. [...] Qui potremo celebrare la Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo senza dover stendere un *antimension*, perché siamo, misticamente su tale sacro telo. Tutta la terra qui è un *antimension* [...]. Tutti tracciano con la loro vita il disegno sacro della crocifissione del Signore. Tutti, insieme a tanti altri, hanno bagnato del loro sangue questa terra e vi hanno deposto in silenzio il seme dei cristiani"³⁴.

Ancor prima, un altro pellegrinaggio, iniziato nel 2000, ha visto coinvolti oltretutto i giovani. In occasione del decennale di questo pellegrinaggio-cammino

Così facendo, adempiamo un'esortazione che delinea e rivela la profezia della vita e della parola del vescovo Ioan Suciù, profezia che si è avverata nel martirio della Chiesa Romena Unita con Roma. Egli affermava nell'estate del 1948: 'La Chiesa Unita Romena manca ancora della bellezza del martirio e della persecuzione, manca ancora delle ferite del Salvatore; senza di loro, la luce della nostra Chiesa resta nascosta sotto il moggio. Solo la persecuzione potrà darci santi e potrà mostrare al mondo ciò che siamo: figli e apostoli della vera Chiesa'. [...] Eccellenza reverendissima Ioan Suciù, Eccellenze reverendissime Valeriu Traian Frențiu, Tit Liviu Chinezu e Anton Durcovici, preghiamo affinché siate dichiarati santi". <https://www.magisteriu.ro/predica-ips-lucian-la-comemorarea-de-la-sighet-2003/> (consultato 1° giugno 2021).

³³ A modo di esempio segnaliamo la presenza, nel 2015, dell'Arcivescovo e Metropolita Yannis Spiteris di Korfu (Grecia), <https://www.egco.ro/2015/05/10/pelerinajul-national-de-la-sighet/> (consultato 1° giugno 2021).

³⁴ Omelia del Cardinale Leonardo Sandri nella Divina Liturgia a Sighet, 8 maggio 2010; Vaticano, Congregazione per le Chiese Orientali, *Servizio Informazioni Chiese Orientali*, Anno 2010, LXV, 121-122. In traduzione romena <http://www.bru.ro/cluj-gherla/pelerinajul-traditional-la-sighet-comemorarea-marturisitorilor-adevarului/> (consultato 1° giugno 2021).

fu pubblicato, nel 2010, un opuscolo-guida³⁵ come strumento e punto di riferimento per quello che, per centinaia di giovani, rappresenta anche una possibilità di crescita spirituale e di consapevolezza nell'appartenere ad una Chiesa che onora i propri martiri. Il libricino, presentante sulla prima pagina in fotocopia olografa la benedizione del Metropolita Lucian Muresan *al gruppo di pellegrini "don Orione" e loro amici*, si costituisce come un validissimo strumento catechetico che contiene testi di preghiera, meditazione, testimonianze dei partecipanti alle precedenti edizioni, canti religiosi, strumenti per accedere ad una buona confessione sacramentale, e molto altro, il che crea un complesso panorama sul come veniva percepita la *fama martyrii* e sul come erano organizzati e realizzati questi pellegrinaggi come atti di culto privato³⁶.

Il non culto nella *Positio super martyrio*

Il culto dei santi e dei martiri cominciò nella Chiesa con la loro venerazione spontanea da parte del popolo di Dio. La *fama martyrii* costituisce anche il punto centrale della *Positio super martyrio*; su questa fama poggia praticamente, dopo l'istruzione della causa, la decisione papale di dichiarare i sette vescovi greco cattolici morti sotto il regime comunista come martiri. Va rivelato il fatto che la *Positio*, come risulta anche dall'analisi dell'indice nonché dall'intero contenuto, per volere degli autori della causa, ha seguito una propria metodologia allo scopo di evitare le ripetizioni di quei documenti che dimostrano proprio il fatto che la persecuzione riguardava tutta la Chiesa Greco-Cattolica Romana destinata alla soppressione, e di cui solo i sette Vescovi vengono considerati i massimi rappresentanti.

³⁵ *Pelerinaj Șimleu – Sighet, 2000-2010. Cu rugăciune și credință spre cinstea altarelor* 112. La distanza percorsa a piedi fra Șimleul Silvaniei e Sighetul Marmației è di 165 km, percorribili in 11 giorni (22 agosto - 1 settembre) da centinaia di giovani che hanno avuto, ininterrottamente dal 2000, la possibilità di pregare lungo il cammino e meditare principalmente sul senso del martirio.

³⁶ <https://www.egco.ro/page/1/?s=pelerinaj+la+Sighet> (consultato 1° giugno 2021).

La struttura della *Positio*, contenuta in 2 volumi, ben divisi, si propone in ben 1990 pagine. Il primo volume è formato da: *Presentazione del relatore*; *Introduzione generale* con brevi profili dei Servi di Dio, tavole cronologiche, storia della causa; *L'informatio*, contenente in circa 674 pagine, aspetti metodologici, apparato probatorio con varie testimonianze e prove documentali, esposizione del contesto socio-politico in cui avvenne la persecuzione della Chiesa Greco-Cattolica, e *Sumarium Testium* con il decreto di validità dell'Inchiesta diocesana (eparchiale) e la *Tabella Testium*; il secondo volume contiene *Summarium documentorum* suddiviso in tre parti ampie: 1. *Summarium documentorum generale* suddiviso in tre grandi categorie: ricerche archivistiche contenenti a) fondi relativi ai persecutori e alla persecuzione; b) fondi archivistici della Chiesa, e c) notizie bibliografiche; 2. *Summaria Documentorum particolari* riguardante ogni singolo servo di Dio. La parte finale contiene la relazione della Commissione storica; i voti dei teologi censori; dichiarazioni di non culto; indici di nomi e luoghi, e un indice generale. Il secondo volume presenta nella sua parte finale un a sezione iconografica con circa 50 immagini. Oltre ai due volumi documentali, un terzo contiene i nove voti dei consultori teologi che concordano affermativamente ed unanimi sulla risposta al dubbio se i Servi di Dio sette Vescovi sono da ritenere martiri.

Attinente al nostro tema abbiamo *Tabella testium* che offre un panorama informativo assai completo sui testi (pp. 701-702), ma soprattutto *Interrogatoria* (pp. 703-709) e le *Depositiones Testium* che interessano a noi, cioè riguardanti *il non culto* dei Servi di Dio. Allo stesso tempo possiamo brevemente la nostra attenzione all'ultima sezione della *Positio* che riguarda *Dichiarazione di non culto* (pp. 1963-1868).

I testi sono 18 e furono escussi entro 23 gennaio 1999 e 7 febbraio 2003. Inizialmente sono stati proposti dal postulatore 12 testi, tutti sacerdoti greco-cattolici, di cui 4 sacerdoti celibi, 8 sacerdoti sposati e 3 ieromonaci; a questi si sono aggiunti altri 6 testimoni che si sono presentati di propria iniziativa al Tribunale: 3 sacerdoti sposati, 2 donne ed 1 laico³⁷. Tutti questi testi hanno risposto ad una serie di 54 domande di cui rilevanti per il nostro tema sono

³⁷ Tutti questi testi sono *de visu* per quanto concerne la vita dei Servi di Dio, e *de auditu* per il loro martirio; eccezione ne fa un teste oculare, *de visu*, per la morte del Servo di Dio Alexandru Rusu. I testi hanno depresso sotto giuramento davanti al Giudice delegato in vari luoghi: Blaj, Cluj, Bucarest, Baia Mare.

quelle che riguardano il culto dei servi di Dio o che sono legati alle risposte che contengono informazioni e aspetti connessi alle visite delle tombe (dove identificate) dei Servi di Dio³⁸. Tutte le testimonianze concordano pienamente che i Servi di Dio godono sin dal momento della loro morte della fama di santità, collegata al loro martirio in *odium fidei*³⁹. I loro sepolcri sono diventati luoghi di pellegrinaggio e di preghiera subito dopo la loro morte, addirittura sotto gli occhi del regime e durante il periodo della persecuzione; mentre il Cimitero dei Poveri a Sighet, dove le tombe non sono identificabili, è diventato luogo di pellegrinaggio in occasione di grandi feste, e non solo.

La *Positio* contiene come già accennato, conformemente alla disciplina promossa dalla Congregazione delle Cause dei Santi,⁴⁰ *La dichiarazione del non culto* firmata dal giudice delegato nella causa di beatificazione o dichiarazione del martirio dei Servi di Dio. Se per molti Servi di Dio non ci fu una regolare sepoltura e le loro tombe mai identificate, per quelli di cui le tombe si conosceva l'ubicazione il regime comunista cercò di impedire che intorno a loro si potesse raccogliere ogni fama di santità e martirio. Pertanto l'inchiesta eparchiale ha compiuto una serie di verifiche che accertassero, già dall'inizio della causa, che non esiste alcuna traccia di culto indebito ai Servi di Dio.

Dopo la visita delle loro tombe o di altri luoghi connessi con la vita, l'attività e la morte degli stessi, e dopo aver sentito anche il parere del Promotore di giustizia nella causa, il Giudice dichiara che i decreti del Papa Urbano VII sul

³⁸ Si veda l'Annesso *Depositiones Testium* sulla fama sanctitatis vel martyrii, devozioni e culto privato ai Servi di Dio Vescovi morti nelle carceri comuniste, a fine studio.

³⁹ Di interesse per noi sono le domande: 37. Che cosa conosce sulla fama di santità del Servo di Dio nel momento della sua morte: se, perché e da chi era considerato santo; la continuità e la diffusione - zona geografica - della fama di santità tra i sacerdoti e i fedeli; se conosce forme concrete di manifestazione della fama di santità: devozioni, fiori o candele sulla tomba, ex voto di riconoscenza, ecc.? 38. Ha conoscenza di abusi oppure di falsa propaganda circa la fama di santità del Servo di Dio? 39. Conosce persone che hanno ricevuto delle grazie spirituali oppure dei doni speciali attraverso l'intercessione dei Servi di Dio? In caso affermativo, fornisca il nome, l'indirizzo, ecc. di queste persone. 40. Ha conoscenza di guarigioni straordinarie attraverso l'intercessione dei Servi di Dio? In caso affermativo, fornisca il nome, l'indirizzo, ecc. di queste persone. (Pos. 705-706).

⁴⁰ *Normae servandae*, nn. 28, 36.

non culto sono stati fedelmente rispettati e che non esiste alcuna traccia di indebito culto ai Servi della causa. La dichiarazione è accompagnata da una serie di 10 verbali, redati in vari luoghi ed in vari periodi, che attestano proprio questa realtà. *La dichiarazione del non culto* chiude praticamente la serie documentale della *Positio*, ed una volta compiute tutte le formalità la causa, considerata conclusa, passa all'esame dei consultori teologi, che, come ben si sa hanno espresso unanimi i loro voti sull'esistenza del martirio dei Servi di Dio. Questo ultimo procedimento ha reso poi possibile, il 2 giugno 2019, per volere dello stesso Papa Francesco, e per la sua stessa proclamazione, che i sette Vescovi Greco-Cattolici Romeni morti in *odium fidei* sotto il regime comunista siano dichiarati Beati.

Brevi conclusioni

I sette martiri Vescovi sono figli della nazione romena. Nati ed educati nella Chiesa Greco-Cattolica di questa nazione hanno avuto una forte coscienza nazionale e di appartenenza ad un popolo, che affidato alle loro cure pastorali non fu abbandonato nelle prove; neanche nella prova suprema del martirio. La convinzione di appartenere ad una Chiesa locale con stretti legami con la Chiesa fondata sulla roccia di Pietro ha reso possibile la loro testimonianza comune e personale, che è stata alimentata da una fede personale salda e da una vita profondamente ancorata nei principi evangelici. La costanza nel confessare le proprie convinzioni non sono state dirottate da promesse di vanagloria e vantaggi umani passeggeri, e neanche dalla sofferenza atroce sbocciata nello spendere la propria vita.

L' "ininterrotta verticalità" – per usare un'espressione di uno dei testi escussi – ed il costante atteggiamento autenticamente fedele all'insegnamento di Cristo gli ha resi degni di rispetto già in vita come degni pastori, ed ancor di più nella sofferta prigionia e nel martirio. Un martirio che fu percepito come libero dono di sé per provare le proprie convinzioni: attaccamento alla Chiesa e fedeltà al popolo alle loro cure affidato. E proprio questo popolo, il gregge non abbandonato dai pastori, pur incarcerati, ha saputo cogliere giustamente, ed onorare in varie forme il loro sacrificio: la fama di santità, la

IL CULTO DEI SERVI DI DIO VESCOVI MARTIRI ROMENI:
FRA DIRITTO CANONICO E LITURGIA

fama del loro martirio, accompagnata anche da alcuni segni che vanno ancora studiati ed accertati, sono segni chiari di una realtà che è germogliata nel senno dei singoli fedeli, ma anche in varie comunità.

Ecco perché le processioni alle loro tombe, ignote fino ad oggi o conosciute, le preghiere e le candele accese, sono segni di una fede matura del popolo, e manifestata nei limiti di quello che il diritto canonico riconosce sotto l'espressione di culto privato, senza esagerazioni e scivolamenti; sono segni chiari che sotto la guida della gerarchia, che ha saputo accompagnare con i vari interventi la disciplina riguardante il culto privato dei fedeli, la *fama martyrii* è stata dichiarata autentica *matiria* dallo stesso Romano Pontefice.

Se oggi possiamo venerare i Martiri della Chiesa Greco-Cattolica di Romania e rendere grazie a Dio attraverso la loro intercessione è anche perché il culto privato a loro deputato durante lo svolgimento della causa di Beatificazione è stato un culto responsabile e consapevole, scevro di esagerazioni o sproporzionato, senza abusi o falsa propaganda.

Se oggi possiamo venerare i nostri Martiri attraverso un culto pubblico, chiediamo a Dio per loro intercessione che presto possiamo invocarli anche come Santi. E considerare profetiche le parole dell'Arcivescovo Maggiore Cardinale Lucian espresse nel 2003 a Sighet in relazione ai martiri della Chiesa: "preghiamo affinché siate dichiarati santi".

Annesso

Depositiones Testium sulla *fama sanctitatis vel martyrii*, devozioni e culto privato ai Servi di Dio Vescovi morti nelle carceri comuniste

Teste I come ultima aggiunta prima della conclusione della deposizione considera che i Servi di Dio Ioan Suciù e Tit Liviu Chinezu sono considerati “santi fin da quando erano in vita” (Positio 714).

Teste II afferma che “Il servo di Dio Vasile Aftenie essendo sepolto nel cimitero Bellu, settore cattolico, la tomba è diventata da molto tempo un luogo di pellegrinaggio. Ogni giorno vengono persone con candele, pregano sulla sua tomba con la coscienza di essere in presenza di un santo” (Positio 722).

Teste III: “So solo che alla tomba del Servo di Dio Vasile Aftenie va molta gente, le candele ardon in permanenza e la gente devota prende anche la terra dal sepolcro” (Positio 735).

Teste IV: “Tutti e sette i servi di Dio, dopo la morte sono stati considerati santi dall’intera Chiesa Greco-Cattolica, in virtù del sacrificio supremo per il Cristo e la Sua Chiesa” (Positio 754).

Teste VII: “Ho sentito che molti fedeli pregano, compresi quelli di religione ortodossa. Pregano al sepolcro dei servi di Dio Iuliu Hossu e Vasile Aftenie considerandoli *Santi martiri che* aiutano facendo miracoli. Posso dirvi qualcosa in riferimento al Servo di Dio Vasiel Aftenie. Mia figlia ha sentito che la figlia di un dottore, soffrendo di paralisi l’ha sognato. In sogno le diceva che se suo padre gli avesse rifatto il sepolcro, mettendo la croce di legno con le sue iniziali *A. V.*, la figlia sarebbe guarita. Il miracolo è accaduto e da allora molta gente va al suo sepolcro, accende candele, porta fiori e prega, in un pellegrinaggio senza fine” (Positio 759).

Teste VIII: “...tutti quelli che hanno dato la vita per la loro fede in Cristo Gesù e nella sua Chiesa sono considerati martiri, e i martiri sono santi. Tra tutti i sette Servi di Dio, la tomba di Vasiel Aftenie è quella più visitata dai fedeli essendo considerata *la tomba del Santo*. Anch’io ho visitato la tomba innumerevoli volte, sempre ho trovato almeno 2-3 persone, ma molte volte anche gruppi di fino a 15-20 persone che pregavano. Con tutto questo, pochi sono coloro che sano chi è seppellito lì. In generale si conosce che lì è seppellito un santo e che fa miracoli. Lì i ceri sono sempre accesi e i fiori sono sempre freschi... Credo che questa tomba sia la più visitata in questo cimitero” (Positio 789-790).

IL CULTO DEI SERVI DI DIO VESCOVI MARTIRI ROMENI:
FRA DIRITTO CANONICO E LITURGIA

Teste IX: “...credo che dopo tanto tempo non è difficile fare la differenza tra essere martire ed essere santo. Non ricordo che gli sia stato attribuito questo appellativo da qualcuno, quando era vivo. Ho sentito che ci sono famiglie nei guai e nelle difficoltà che chiedono l’intercessione del Servo di Dio Ioan Ovidiu Suci; ho anche sentito dire che le difficoltà si risolvono in modo miracoloso. Non so però niente di concreto” (Positio 803).

Teste XIII: “tutti i sette Servi di Dio hanno la fama di santità che si è sparsa oggi tra i fedeli. Come testimonianza sono i fiori e le tavolette votive che si trovano sulle tombe dei servi di Dio Iuliu Hossu, Ioan Bălan e Vasile Aftenie. Per gli altri Servi di Dio dei quali non si conosce la tomba sono stati deposti fiori sul terreno della fossa comune di Sighet, dove si suppone siano stati sepolti. Non ho mai sentito alcuna diceria su qualche falsa propaganda circa la fama di santità dei sette Servi di Dio... conosco un signore [...] che è guarito in seguito ad un pellegrinaggio alla tomba del Servo di Dio Vasile Aftenie” (Positio 825).

Teste XIV: “La resistenza eroica dei sette servi di Dio, che hanno preferito dare la loro vita per la fede in Cristo e la Chiesa Cattolica ha creato nell’anima dei fedeli greco-cattolici la convinzione che morirono da santi. Mi sembra che se parliamo di martiri e se i martiri sono dei santi, allora è normale che quelli che li considerano dei martiri li consideri anche santi. Per ciò che riguarda le forme di manifestazione di questa fama, posso dire solo che presso la tomba del Servo di Dio Vasile Aftenie, prega tanta gente, accendendo delle candele e mettono targhette di gratitudine (Positio 845).

Teste XV: “Tanto nel momento della morte, quanto dopo, tutti i sette Servi di Dio sono considerati da tutti i fedeli come martiri, specialmente da quelli cattolici, anzi sono visti come santi. Una fama speciale ha il Servo di Dio Vasile Aftenie. Stranamente questa sua fama è più grande tra gli ortodossi che tra i greco-cattolici e aveva un soprannome *il Santo del cimitero Bellu*. Alla sua tomba si trovano dei fiori delle cartelle di ringraziamento [...]. ...vi dico quello che ho sentito: un sacerdote ortodosso, la cui figlia era malata di leucemia, appena uscita dall’ospedale ha pregato il Servo di Dio Vasile Aftenie; la ragazza guarì e il sacerdote ha promesso che gli avrebbe rifatto la tomba e allora nonostante il comunismo, ha risistemato la tomba ed ha messo una croce di marmo... Questo è accaduto dopo il 1970” (Positio 869-870).

Teste XVI: “...loro, come martiri, sono passati nell’aldilà con un’aureola celeste, secondo il mio parere, e proprio l’onore che le rendiamo dimostra che sono vincitori... Il servo di dio Vasile Aftenie ha goduto, subito dopo la morte, di fama di santità. La sua tomba è sempre coperta di fiori; ogni giorno è visitata dai fedeli che si recano da lui per pregare, considerandolo santo. Alcuni dicono che le loro preghiere sono state esaudite” (Positio 881).

Teste XVII: "...Perché sono morti in detenzione tutti i sette servi di Dio sono considerati martiri dalla maggior parte dei membri della Chiesa cattolica, e assolutamente da tutti coloro che sono stati al corrente di ciò che è accaduto a loro a causa dei reali motivi per i quali furono rinchiusi. Ancora oggi sette servi di Dio godono della stessa fama di martiri fra l'intero clero e la maggioranza dei fedeli della Chiesa Greco-Cattolica... tutti coloro che eravamo perseguitati eravamo fortemente convinti che erano morti come santi. Questa certezza l'abbiamo ancora oggi nell'intera Chiesa Cattolica di Romania. Questi sette servi di Dio sono stati pastori della Chiesa *Una, Santa, Cattolica ed Apostolica*, perché questi hanno scelto la morte piuttosto che tradirla indica il fatto che anche loro hanno l'attributo di santità.

Il fatto che i sette servi di Dio sono considerati santi risulta anche dai modi di manifestazione sulle loro tombe, almeno verso quelle conosciute. Così, sulle loro tombe ci sono sempre fiori, candele accese e in non poche volte si possono vedere fedeli che pregano presso le loro tombe. Ho sentito addirittura che alcuni di loro pregano alle loro tombe per ricevere grazie speciali" (Positio 889-890).

Teste XVIII: "I servi di Dio dei quali vi ho parlato sono considerati, dai fedeli greco-cattolici, martiri della fede. I servi di Dio hanno condiviso la crocifissione di Sighet hanno fama di santi, ma nessuno ha messo un fiore sulla loro tomba, perché non si conoscono le tombe. Al Cimitero dei poveri, ogni anno, nel giorno dei morti e nella Festa dell'esaltazione della Santa Croce folle di pellegrini depositano fasci di fiori, pregano e lasciano accese candele per onorare i martiri della Chiesa Greco-Cattolica. Sulla tomba che si suppone essere del Servo di Dio Vasile Aftenie, o come era chiamato dalla gente: *Il santo AVE*, sono iniziati pellegrinaggi con la preghiera, con fiori e con agape (servizio funebre) dopo che vi fu posta una croce bianca con la sigla A. V. Non so se siano stati fatti abusi o falsa propaganda sulla fama di santità dei Servi di Dio ricordati prima. Personalmente non conosco nessun caso, ma alcuni parlano di guarigioni miracolose avvenute alla tomba del Servo di Dio Vasile Aftenie, dove, dalla Transilvania, ma soprattutto da Bucarest, passano migliaia di pellegrini per trovare conforto e guarigioni" (Positio 906-907).

LA BEATIFICAZIONE DEI VESCOVI ROMENI UNITI, ALLA LUCE DELLA TEOLOGIA DEL MARTIRIO

ALEXANDRU BUZALIC¹

ABSTRACT: *The Beatification of the United Romanian Bishops, in the Light of the Theology of Martyrdom.* The Church of Christ fulfills three functions in the history of salvation: *martyria*, *leiturgia* and *diakonia*. Confession of Faith, *martyria*, it is a fundamental mission entrusted to the Church, which is exercised by preaching the Gospel (Matt. 28:19), the *Logos* transmitted and explained, the life in the faith and defending it from internal enemies (schisms, polemics, etc.) or external ones (heresies and persecutions). Since the times of apostolic and ancient Christianity *martyria* was achieved through a testimony of faith strengthened by resistance to persecution and the radicality of the sacrifice of life, starting with St. Stephen, passing through the long line of martyrs of all times, in 1623 by the martyrdom of St. Archbishop Josaphat for the unity of the Church, the Churches United confessing from now on, with the price of shed blood, the faith and mission entrusted by Jesus “that all may be one” (Jn 17:20). During the persecutions of the twentieth century, the United Romanian Church wrote a page in the “theology of martyrdom”, building the Church, fulfilling its crown of martyrdom, the beatification of martyrs to restore the unity of the Church opening a new stage in the history and mission of contemporary Christianity.

Keywords: beatification, Church, Catholicism, Greek Catholicism, martyrdom, theology, unity.

¹ Alexandru Buzalic, docente universitario di teologia presso la Facoltà di Teologia Greco-Cattolica dell’Università “Babeş-Bolyai” Cluj-Napoca; e.mail: alexandru.buzalic@ubbcluj.ro

REZUMAT: *Beatificarea episcopilor români uniți, în lumina teologiei martiriului.* Biserica lui Cristos îndeplinește trei funcții în istoria mântuirii: *μαρτυρία* - martiria, *leitourgia* - leiturgia și *διακονία* - diakonia. Mărturisirea credinței, martiria, este o misiune fundamentală încredințată Bisericii, care se exercită prin predicarea Evangheliei (Matei 28:19), transmiterea și explicarea Logosului, trăirea credinței și apărarea ei de dușmani interni (schisme, polemici etc.) sau externi (erezii și persecuții). Încă din vremurile apostolice și ale creștinismului antic *martyria* s-a au realizat prin mărturisirea credinței întărită de rezistența în fața persecuției și de radicalitatea jertfei vieții, începând cu Sfântul Ștefan, trecând prin lungul șir de martiri din toate timpurile, iar în 1623 prin martiriul Sfântului Arhiepiscop Iosafat pentru unitatea Bisericii, din acest moment Bisericile Unite mărturisind, cu prețul sângelui vărsat, credința și misiunea încredințate de Isus „ca toți să fie una” (Ioan 17:20). În timpul persecuțiilor din secolul al XX-lea, Biserica Română Unită a scris o pagină glorioasă în „teologia martiriului”, construind Biserica, împodobindu-se cu coroana martiriului, beatificarea martirilor pentru restabilire unității Bisericii deschizând o nouă etapă în istoria și misiunea creștinismului contemporan.

Cuvinte-cheie: beatificare, Biserică, catolicism, greco-catolicism, martiriu, teologie, unitate.

Introduzione

Alla vigilia del passaggio nel terzo millennio, tra il 7 e il 9 maggio 1999, il successore di Pietro, papa Giovanni Paolo II, arriva per la prima volta in Romania. Limitata ad una visita di “un presidente di Stato”, con molte limitazioni e condizionamenti, nell'impossibilità di compiere visite pastorali alle comunità cattoliche sparse nelle varie regioni della Romania, questa ha offerto una prima apertura, perché “sino a non molto tempo fa, era impensabile che il Vescovo di Roma potesse far visita ai fratelli ed alle sorelle nella fede dimoranti in Romania. Oggi, dopo un lungo inverno di sofferenza e di persecuzione, possiamo finalmente scambiarci l'abbraccio della pace ed insieme lodare il Signore” (omelia del Santo Padre Giovanni Paolo II durante la messa celebrata a Parcul Izvor)².

² https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_19990509_bucarest.html (consultato 28. 01. 2021).

Nel suo discorso di congedo il Santo Padre affermò: “Riceviamo come un dono dalla mano di Dio gli eventi di cui siamo stati insieme partecipi, confidando che abbiano a produrre frutti di grazia sia per i cristiani che per l'intero popolo della Romania. Il vostro Paese ha come iscritta nelle sue radici una singolare vocazione ecumenica. Per la posizione geografica e per la sua lunga storia, per la cultura e la tradizione, la Romania è come una casa ove Oriente e Occidente si ritrovano in naturale dialogo”³. (cerimonia di congedo, Bucarest, 9 maggio 1999).

Il tempo passava, gli eventi della storia recente segnavano il progresso e i cambiamenti nella vita della società e della Chiesa. I “frutti di grazia” di cui parlava San Giovanni Paolo II hanno segnato sia le Chiese Cattoliche della Romania (Romana e Greco-Cattolica), che “l'intero popolo della Romania” che, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, ha proclamato, con simile zelo dei protagonisti della Domenica delle Palme, un desiderio che nasce dal testamento del Salvatore lasciato in eredità alla sua Chiesa: l'Unità! Perché tutti siano una sola cosa! (Gv 17,21).

In alcune interviste radiofoniche e televisive, personalità civili o ecclesiastiche della Chiesa sorella ortodossa espressero un certo scetticismo al riguardo di una possibile futura visita di un Romano Pontefice in Romania. Tuttavia, esistevano due contesti che hanno influenzato lo sviluppo degli eventi: il primo, storico, legato all'ingresso della Romania nell'Unione Europea che ha portato alla libera circolazione e alla normalizzazione delle relazioni diplomatiche tra gli Stati componenti; il secondo, metastorico, è quello ecclesiologico; la storia profana è soggetta ad una tensione escatologica e coincide - fino al momento di una *coincidentia oppositorum* - con la storia della salvezza del genere umano, per cui un momento storico rivela la dimensione sacra della Storia che si trova nelle mani di Dio.

In questo contesto, c'era bisogno di un segno storico dal valore quasi sacramentale per suggellare il “compimento della corona del martirio” della Chiesa Romana Unita consumato nel disegno di Dio per ristabilire l'unità del genere umano. Questo gesto, storico e teologico allo stesso tempo, è avvenuto

³ https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1999/may/documents/hf_jp-ii_spe_19990509_romania-departure.html (consultato 28. 01. 2021).

attraverso la beatificazione dei vescovi greco-cattolici martiri da parte di Papa Francesco il 2 giugno 2019. Propongo in seguito alcune riflessioni ecclesologiche riguardanti il *martyria* della Chiesa Romana Unita.

***Martyria* – funzione essenziale della Chiesa**

La comunità dei credenti non è staccata dal progetto storico dell'esistenza. L'unità e la complessità delle forme di azione di Dio nella Chiesa porta, per necessità, all'edificazione delle strutture ecclesiali che consentono in ogni momento l'azione di Dio *hic et nunc*. Queste strutture assicurano le funzioni della Chiesa che si aggiornano attraverso il servizio della comunità: carismatica e ministeriale⁴. Le funzioni della Chiesa, dettate da ragioni teologico-pastorali, sono essenziali, essendo la costituzione gerarchica della Chiesa l'espressione visibile, soggetta alle condizioni storiche, sociali e giurisdizionali della storia.

Il ministero carismatico, per la grazia del servizio della comunità (in greco *χαρισμα*), caratterizza l'aspetto "interno" della vita spirituale della Chiesa secondo la teologia paolina: "Ora voi siete corpo di Cristo e, ognuno secondo la propria parte, sue membra. Alcuni perciò Dio li ha posti nella Chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri; poi ci sono i miracoli, quindi il dono delle guarigioni, di assistere, di governare, di parlare varie lingue" (1 Cor. 12:27-28).

Questa struttura carismatica si basa sulla moltitudine dei doni elargiti dal Signore. Ogni manifestazione carismatica è un'epifania trinitaria, a partire dal Padre, al servizio del Figlio che opera mediante lo Spirito, destinata a servire gli altri, con lo scopo di edificare la Chiesa. La moltitudine dei carismi serve l'unità della Chiesa, rafforzando la fede e l'attività missionaria, persone con carismi individuali operando insieme per il bene di tutti⁵.

L'Eucaristia e la Santa Liturgia conducono per necessità ad un'altra struttura ecclesiale, "esterna", ministeriale, strettamente connessa all'aspetto funzionale e istituzionale. Cristo ha inviato gli Apostoli, che hanno trasmesso

⁴ S. Wiedenhofer, *Ekklesiologie, Handbuch der Dogmatik*, tom. II, Düsseldorf 1992, 109.

⁵ Wiedenhofer, *Ekklesiologie* 104.

il ministero del servizio e dell'amministrazione dei Sacramenti ai Vescovi, assistiti dai sacerdoti e dai diaconi della rispettiva Chiesa locale, stabilendo una gerarchia ministeriale. In connessione con la celebrazione dell'Eucaristia, le ordinazioni sacerdotali in quanto servizi appartenenti alla gerarchia ecclesiastica, appaiono per necessità.

La Chiesa di Cristo è un'unità che si manifesta attraverso un'azione congiunta: l'Annunciazione, la predicazione, la catechesi, la Santa Liturgia, i Sacramenti, la confessione di fede, l'amore del prossimo, il servizio ai poveri, ecc. Ci sono azioni che rendono la Chiesa presente nel mondo per raggiungere la sua finalità escatologica.

L'azione coniugata della Chiesa corrisponde alle sue proprie funzioni: evangelizzazione e confessione di fede – *Martiria*, Santa Liturgia, Sacramenti e preghiera – *leiturgia*, infine, la terza funzione della Chiesa è il servizio della carità a sostegno della comunità dei credenti e della solidarietà umana – *diakonia*⁶.

La confessione di fede, *Martyria*, è la prima funzione che la Chiesa compie mediante l'evangelizzazione, cioè la proclamazione kerigmatica dell'Annunciazione e la catechesi, cioè la trasmissione del contenuto della fede in forma pedagogica e sistematizzata. La confessione di fede inizia vivendo la fede, lasciando riflettere nel mondo i valori del vangelo. L'esempio classico è la "vita nascosta di Gesù e della Sacra Famiglia" di Nazareth: "La vita nascosta di Nazaret permette ad ogni uomo di essere in comunione con Gesù nelle vie più ordinarie della vita quotidiana: essa ci insegna il silenzio... la stima del silenzio, atmosfera ammirabile e indispensabile dello spirito [...]. Essa ci insegna il modo di vivere in famiglia... la comunione di amore, la sua bellezza austera e semplice, il suo carattere sacro e inviolabile [...] una lezione di lavoro... la legge, severa certo, ma redentrice della fatica umana..."⁷.

Questa testimonianza di fede colpisce si scontra coi nemici interni ed esterni della Chiesa: dall'interno l'unità è infranta dalle eresie, dall'esterno la Chiesa è soggetta alle persecuzioni della cultura anticristiana o alle persecuzioni delle autorità del potere pubblico.

⁶ A. Buzalic, *Ekklesia. Din problematica eclesiologiei contemporane*, Blaj 2005, 193.

⁷ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 533.

La lotta contro l'eresia ha generato la risposta dei padri apologetici, le grandi opere dell'età dell'oro della patristica, la cristallizzazione dei punti di riferimento dell'ortodossia dottrinale essendo stabilita dai Concili ecumenici di Nicea (325) e Costantinopoli (381); i successivi Concili hanno fissato i principali punti di riferimento teologici affidati al Magistero della Chiesa. L'appartenenza alla Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica richiede una "confessione di fede" unica; all'infuori di questa confessione si manifesta l'eresia che rompe l'unità ecclesiale, come avvenne nelle Chiese ariane o in altri gruppi eterodossi nei primi secoli del cristianesimo che generarono i primi scismi⁸.

A differenza della lotta interna, all'interno del cristianesimo, la lotta con i nemici esterni è molto più dinamica e comporta lo scontro. Se gli attacchi della cultura pagana o delle altre religioni generano una risposta apologetica al confronto con le idee appartenenti alla cultura del tempo, il confronto con le istituzioni del potere secolare è accompagnato dalla violenza, dai divieti, dalla persecuzione e dal martirio come gesto straordinario con cui il cristiano è chiamato a testimoniare la fede a costo della propria vita.

La radicalità di questo modo straordinario di esercitare il *martyria* è la conseguenza della condizione decaduta dell'umanità, propria della storia del dopo-caduta nel peccato originario. Un mondo ideale, di un uomo che si lascia penetrare dalla grazia di Dio, non può concepire la violenza, il male commesso contro il prossimo e la morte... ma la violenza delle conseguenze del peccato conduce alla radicalità e al grottesco delle persecuzioni.

Il piano di salvezza del genere umano passa attraverso l'obbedienza al Figlio incarnato, mentre la violenza e la morte in croce sono il risultato dell'assunzione delle conseguenze del peccato che arriva fino a sperimentare la solitudine della condizione di uomo peccatore che si è allontanato da Dio. La stessa violenza si manifesta contro i discepoli di Cristo, ad iniziare col Santo Stefano fino ad arrivare ai martiri di oggi perseguitati in diverse parti del mondo per la loro fede.

Ignazio di Antiochia, detto anche Teoforo – "Portatore di Dio", il più importante padre del periodo apostolico, conobbe il martirio nel 110 d.C.

⁸ B. Stubenrauch, *Der Ursprung Zukunft geben, Glaubenserkenntnis in ökumenischer Verantwortung*, Freiburg, Basel, Wien 1998, 13-14.

Nelle sue Epistole ci ha lasciato una vera teologia del martirio, attraverso la sua esperienza mistica mostrando che il martirio è allo stesso tempo grazia divina, opera dello Spirito Santo Consolatore che fortifica l'uomo nella prova e lo irrobustisce nel patire le sofferenze del martirio pregustando la felicità del Paradiso. Ignazio Teoforo chiama la Chiesa altare - θυσιαστηρον (Ef 5,2; Lettera ai Traliani 7,2; Lettera ai Filadelfiani 4) sul quale Gesù si sacrifica e per mezzo del quale riceviamo l'Eucaristia, vera "medicina dell'immortalità" - φάρμακον ἀθανασίας (Efes. 20,2),⁹ lo stesso altare su cui viene sacrificato, mediante la partecipazione mistica, colui che riceve la grazia del martirio.

Nella sua opera *Ad martyres*, Tertulliano, nel 197 d.C. si rivolgeva ai cristiani imprigionati durante le persecuzioni a Cartagine affermando che le sofferenze sono insignificanti se per loro mezzo si acquisisce la ricompensa divina¹⁰, per radicalizzare poi la propria posizione, nel periodo montanista, con l'opera *De fuga in persecuzione*, scritta nel 212 d.C., dove considerava che il rifiuto del martirio è lo stesso rifiuto della grazia di Dio¹¹. Sempre Tertulliano, intorno al 197 d.C. ci mostra che, nonostante le persecuzioni: *plures efficimur, quoties metimur a vobis, semen est sanguis christianorum* – "Siamo sempre di più ogni volta che voi ci misurate [annoverate], [perché] il sangue è il seme dei cristiani» (Apologeticum 50),¹² perché il sangue dei martiri edifica la Chiesa.

Il martirio nella forma straordinaria della confessione di fede nella persecuzione è una costante nella storia della Chiesa. Non c'è epoca storica in cui la Chiesa non sia perseguitata, non incontri la radicale opposizione dei peccatori che tramano il suo annientamento, e non abbia, ugualmente, ministri degni di spargere il proprio sangue per la difesa della Verità, via di salvezza, e alla vita eterna. Il sangue dei martiri ha rafforzato le fondamenta della Chiesa edificata sulla prima pietra di Pietro, con la chiave di volta Gesù Cristo, capo della Chiesa, il sacrificio di ciascuno portando frutto ricco, sia che si tratti di santi pubblicamente riconosciuti o conosciuto solo da Dio.

⁹ B. Altaner / A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990, 111.

¹⁰ Altaner / Stuiber, *Patrologia* 239.

¹¹ Altaner / Stuiber, *Patrologia* 242.

¹² Altaner / Stuiber, *Patrologia* 232.

Nonostante i meriti del martirio si riversino su tutta la Chiesa universale, ogni Chiesa locale in parte, o *sui iuris*, è immagine della Chiesa di Cristo, per cui ognuna di esse possiede nel suo patrimonio spirituale anche la dimensione del *martyria* che convalida visibilmente la piena appartenenza alla apostolicità della missione e l'assunzione della condizione di servo di Dio: "Ricordatevi della parola che io vi ho detto: un servo non è più grande del suo padrone. Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi" (Gv 15,20).

Dalla storia della restaurazione dell'unità della Chiesa d'Oriente - significati ecclesiologici

Le Chiese "Unite" hanno assunto la missione universale della confessione di fede, ma aò contempo sono espressione di una missione aggiuntiva: ristabilire l'unità della Chiesa di Cristo secondo il desiderio del Salvatore "che tutti siano una sola cosa" (Gv 17:21). Questa missione è stata esercitata in ogni tempo, come parte della riconciliazione dell'umanità intorno a Cristo, capo della Chiesa, nello sforzo di edificare il Regno di Dio attraverso il processo storico mediante il quale tutte le nazioni sono chiamate a giungere all'unità di "un solo gregge e un solo Pastore". Le origini delle Chiese Unite si trovano nei documenti del Concilio di Firenze (1438-1439) che, con il Decreto *Laetentur coeli*¹³, riuscì ad ottenere un primo consenso tra il Patriarca Giuseppe II di Costantinopoli e le delegazioni delle Chiese Orientali, tra cui la Chiesa Romana¹⁴, ed attraverso il quale veniva tracciato un cammino per il rifacimento dell'unità della Chiesa dopo lo scisma del 1054. Anche se l'evoluzione successiva degli eventi è stata sfavorevole, sono state fissate le basi teologiche di una riconciliazione che portarono alle "Unioni" attraverso le quali alcune Chiese Orientali, conservandone l'identità, sono rientrate nella comunione della Chiesa Cattolica¹⁵.

¹³ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, (Bologna 1991), 2525-2540.

¹⁴ S. A. Prunduș / C. Plăianu, *Catholicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Cluj-Napoca 1994, 27.

¹⁵ E. C. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999, 75 – 76.

L'emergere delle Chiese Unite è stata accompagnata da persecuzioni e sopraffazioni da parte di forze che - seguendo la linea di divisione e lo spirito della Torre di Babel - si sono opposte a qualsiasi passo verso l'unità, diventando prigionieri di varie fazioni partigiane al servizio delle politiche dei grandi Imperi o gli interessi del potere transitorio.

La prima unione di una parte della Chiesa Orientale di rito greco-bizantino-slavo ebbe luogo nel 1596 a Brest-Litovsk. La Chiesa sorella non unita – i termini ortodosso e greco-cattolico compaiono più tardi nell'identificazione confessionale da parte delle autorità - reagisce sotto l'influenza del Patriarcato di Mosca; dietro a questi movimenti si trovano gli interessi politici della Russia zarista e dell'Impero Ottomano che si confrontavano con lo Stato Polacco-Lituano, sul territorio di quest'ultimo sorgendo le prime diocesi greco-cattoliche lituane, bielorusse, polache e ucraine riunite sotto l'Arcivescovo Michele Rohoza (1589-1599), il primo metropolita della Chiesa ucraina / Kiev firmatario dell'Unione.

La prima fase dell'opposizione è legata al confronto polemico e apologetico tra il 1597-1612 da parte della Chiesa Unita evidenziandosi il metropolita Ipatie Potie (1599-1613). La polemica interessava la legalità e la canonicità del Sinodo di Unione di Brest. Per quanto riguarda la canonicità dei Sinodi di Unione, questi furono convocati canonicamente dal metropolita Michele Rohoza, una decisione poi accettata dalla parte cattolica e ratificata dal Metropolita insieme agli altri vescovi. Il principe Ostrozki ha convocato un anti-sinodo non canonico, guidato dal protosincello Nikifor, che condusse i vescovi dell'Ucraina occidentale, H. Balaban e M. Kopistenko con un gran numero di monasteri (9 Archimandriti) a rinunciare all'Unione¹⁶.

La seconda fase, tra il 1612-1632, è caratterizzata dai tentativi delle confraternite e del clero scismatico ortodosso di rimuovere la gerarchia unita a Roma; dopo i tentativi del Parlamento di Varsavia di confiscare i beni ecclesiastici (1600-1620) e di compiacere le confraternite coinvolte nella politica, nel 1620, il

¹⁶ Da notare che questi monasteri divennero greco-cattolici nel 1700, tanto che nel 1740, in seguito alle disposizioni del Concilio di Zamois'k (1720), accettarono di essere parte integrante della "Congregazione del Velo della Madre di Dio" per diventare nel 1743, attraverso l'unione amministrativa con la "Congregazione della Santissima Trinità" con sede centrale a Vilnius, l' "Ordine russo di San Basilio Magno" - *Руський Чин св. асилія Великого*.

patriarca Teofane di Gerusalemme nominerà gerarchi non uniti ai seggi già occupati dalla gerarchia greco-cattolica. La divisione delle comunità porterà all'inasprimento degli scritti polemici controversi e delle posizioni partigiane. Le tensioni generate dalla divisione della comunità hanno generato atti di violenza da parte degli ortodossi, che organizzano insurrezioni locali, a seguito delle quali verrà martirizzato, il 12 novembre 1623, san Giosafat Kuncewycz OSBM, l'arcivescovo di Poloť'k¹⁷. Le tensioni continueranno fino al 1625. Il sangue del santo martire Giosafat rafforzò le fondamenta della Chiesa Unita, attraverso il suo sacrificio facendo trionfare il disegno di Dio e consolidando i suoi diritti di fronte alla legislazione statale e civile del suo tempo.

Le tensioni continuarono a causa delle interferenze delle confraternite e delle truppe cosacche guidate da Bohdan Chmielnitsky, attraverso le partigianerie e le lotte tra fazioni politiche rivali che interferivano negli affari della Chiesa; la pace fu portata dal re polacco Vladislav IV Waza (1595-1648) che impose con autorità la condivisione e la separazione amministrativa dei beni ecclesiastici tra le due Chiese sorelle e riconoscendo un Primate per ciascuna comunità: Giuseppe Veliamin Rutski († 1637) per la Chiesa Unita e Pietro Movila († 1646) per la Chiesa Ortodossa di Kiev. D'ora in poi la Chiesa ucraina si manifesterà attraverso i due rami che la rappresentano, entrambi chiamati ad unirsi nella perfetta comunione della Chiesa di Cristo come un'unica Chiesa *sui iuris* nella comunione delle Chiese nell'unità della Chiesa Cattolica.

Di fronte all'espansione dell'Impero Russo, la Chiesa Unita Ucraina sul territorio della Bielorussia o dei territori conquistati ha conosciuto la persecuzione, la deportazione dei suoi fedeli in Siberia, l'ultima grande persecuzione iniziando nel 1945-1946 secondo lo scenario comandato da Stalin che sarà poi ripetuto in tutti gli stati che si trovano sotto la sfera di influenza sovietica. La Chiesa Unita d'Ucraina entra nelle catacombe... Nel 2001, Papa Giovanni Paolo II ha beatificato 27 martiri greco-cattolici, tra cui vescovi ed esarchi martiri!

¹⁷ M. M. Soloviïi / A.H. Velykiïi, *Sviaty Iosafat Kunčevici* (l. ucraina: Соловій М.М, Великий А.Г., СВЯТИЙ ЙОСАФАТ КУНЦЕВИЧ ЙОГО ЖИТТЯ І ДОБА), Toronto 1967, 33-34.

Cento anni dopo l'Unione di Brest, ad Alba Iulia nel 1700, fu firmato l'atto di unione dei romeni della Transilvania. Le Eparchie Unite erano già presenti alle porte della Transilvania con la nomina di Giuseppe di Camillis (m. 1706) quale vescovo delle popolazioni di rito greco di Ungheria; questa nomina fu possibile anche grazie agli sforzi del cardinale Kollonich, il papa Alessandro VIII accordando a Giuseppe de Camillis il titolo di Vescovo della diocesi di Munkacevo e di Arcivescovo Apostolico per le altre comunità di rito greco-bizantino in Ungheria¹⁸.

Anche la modernizzazione, secondo le esigenze del tempo, del monachesimo greco-cattolico svolse un ruolo speciale, che portò benefici anche alla Chiesa Romana. Dopo la fondazione della *Congregazione della Santissima Trinità* da parte di San Giosafat († 1623) e del metropolita Joseph Veliamin Rutsky († 1637), i monaci di Mukacevo e Bixad hanno assunto la Regola promulgata da Rutsky, come testimonia anche il nome di *vasiliani* o *basilitani* che i monaci assumono dalla metà del XVII secolo. Nel 1721 arrivano da Halicina - poi Galizia - monaci che restaurano la vita monastica e introducono le pratiche di lettura nel refettorio, la meditazione quotidiana, la lettura delle *Regole* di San Basilio Magno durante la cena, e la preghiera comunitaria letta antifonamente su due banchi, secondo il modello praticato nel Monastero di Lavriv, ancora in uso oggi nell'Ordine di San Basilio Magno di San Giosafat¹⁹. Sotto la giurisdizione di De Camillis entrano i primi decanati romeni di Crasna (1690), Sătmar (1691) e Bihor, ed entro il 1695 oltre 40 sacerdoti riconobbero l'autorità della gerarchia greco-cattolica, il che portò il vescovo missionario a chiedere l'accordo di Kollonitz affinché la sua per autorità sia estesa anche sui territori di Chioar, Alto e Basso Solnoc, Crasna, Zarand e Maramureș²⁰.

L'unione della Chiesa Romana in Transilvania ha attraversato le stesse tensioni e prove, a partire dalla minaccia permanente dell'espansione della

¹⁸ O. Ghitta, Iosif de Camillis: un vicar apostolic la porțile Transilvaniei, *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 6/2, 2002, 67.

¹⁹ P. A. Peкар, Provincia Vasiliană Sf. Nicolae în Zaccarpattia, (o. A. Пекар, Василянська Провінція св. Миколая на Закарпатті), *Analecta OSBM, НАРИС ІСТОРИЇ ЧСВВ, Видавництво ОО. Василян*, Рим 1992, 385.

²⁰ O. Bârlea, Din trecutul Bisericii Românești de la unire până azi, *Perspective*, nr. 73, ian. 2000, anul XXIV, 22.

Russia in Moldova sotto Pietro il Grande e la minaccia di attraversare i Carpazi, sotto il primo Vescovo unito rumeno di Alba Iulia, Atanasie Anghel († 1713), fino ai movimenti sofroniani che produssero la prima guerra di religione tra i romeni tra il 1759-1762. La Chiesa Romena Unita ha percorso la tappa della Letteratura Apologetica attraverso la Scuola Transilvana offrendo ai romeni della Transilvania una visione matura della teologia dell'unità e dell'identità nazionale che si manifesta nell'unità culturale-spirituale dell'intero genere umano chiamato da Dio alla unità del Regno futuro²¹. I romeni che rimasero fuori dalla Chiesa Unita furono inseriti sotto la giurisdizione della Chiesa Serba; l'equilibrio nelle relazioni interreligiose fu ripristinato quando furono riconosciute nel piano istituzionale sia la Metropoli Romena Unita con sede a Blaj attraverso la Bolla *Ecclesiam Christi* del 26 novembre 1853 sotto il vescovo Alexandru Șterca Șuluțiu († 1867), che la Metropoli Ortodossa della Transilvania il 24 dicembre 1864 quando i romeni ortodossi furono sottratti dalla giurisdizione della Chiesa serba con la nomina del metropolita Andrei Șaguna († 1873) che si insediò a Sibiu. Gli eventi storici che hanno segnato la Chiesa dei Romeni, unita e non unita, sono legati allo sforzo di emancipazione del popolo, di affermare e consolidare la coscienza nazionale, di sviluppo culturale e di affermazione intellettuale dei romeni della Transilvania, fino alla unione statale della Grande Romania.

Dopo l'ingresso della Romania nella sfera di influenza della Russia sovietica, lo scenario della dissoluzione della Chiesa Romena Unita doveva essere applicato nel 1948 secondo il modello già sperimentato in Ucraina, l'episcopato greco-cattolico avviandosi sulla strada della persecuzione e del martirio. Dopo il martirio del santo martire Giosafat († 1623) e dei martiri del XX secolo nella Chiesa ucraina, toccava alla Chiesa Romena Unita tessere la sua corona del martirio.

L'anno 1948 porta inevitabilmente all'interruzione di una linea tradizionale, la teologia facendo il suo ingresso nelle catacombe... Il periodo successivo alla seconda guerra mondiale rappresenta per la Chiesa Cattolica un momento di cristallizzazione delle nuove scuole teologiche, un periodo in cui la teologia sente il bisogno di aggiornare il linguaggio tradizionale e di dialogare con le scienze positive, nonché di aprirsi allo spirito delle nuove generazioni. Questo

²¹ C. Barta, *Tradiție și dogmă*, Blaj 2003, 50.

periodo è accompagnato dagli alti e bassi inerenti ad un periodo di ricerca, il Concilio Ecumenico Vaticano II e i suoi eventi precursori convalidando la formazione di diverse scuole teologiche attraverso le quali l'unica Verità rivelata dall'amore per la salvezza dell'uomo è presentata al pluralismo etnico, culturale e motivazionale nel quale si manifesta l'umanità chiamata a raggiungere il suo scopo escatologico.

I Servi di Dio, Gerarchi della Chiesa Romana Valeriu Traian Frențiu († 1952), Vasile Aftenie († 1950), Ioan Suci († 1953), Tit Liviu Chinezu († 1955), Ioan Bălan († 1959), Alexandru Rusu († 1963) e Iuliu Hossu († 1970), perseguitati e uccisi "in odio alla fede" - *in odium fidei* - in diversi luoghi della Romania tra il 1950-1970, sono stati beatificati durante la celebrazione della Divina Liturgia del 2 giugno 2019 sul Campo della Libertà, un segno storico che segna la conclusione di una tappa nella missione della Chiesa Romana Unita e apre la strada alla Chiesa di domani, soggetta ad altre prove e sfide.

Le peculiarità della teologia del martirio per l'unità della Chiesa

Martyria sotto l'aspetto della teologia del martirio caratterizza l'attività della Chiesa Romana Unita. A differenza degli aspetti universali presenti nella teologia del martirio, la testimonianza di fede espressa per l'unità della Chiesa rivela alcuni aspetti aggiuntivi:

Martyria è la confessione di fede di fronte alle forze che si oppongono al messaggio cristiano e a Cristo. I vescovi martiri vivevano in un'aura di santità. Nel contesto della storia recente e dei grandi mutamenti culturali e tecnologici del Novecento, hanno sperimentato la grottesca persecuzione, il divieto del diritto di esercitare liberamente il culto religioso, l'abuso della confisca dei beni patrimoniali di una Chiesa storica che ha contribuito all'emancipazione del popolo romeno e alla cura pastorale dei fedeli. Le persecuzioni erano dirette contro la fede, essendo il risultato dell'ideologia marxista e il mezzo con cui i regimi politici totalitari soggiogavano il mondo. I martiri e i confessori del XX^{mo} secolo vissero e morirono a causa delle persecuzioni contro la fede, concludendo il loro pellegrinaggio terreno "in sacrificio di soave odore" (Ef 5,2; Fil 4,18) di santità, similmente ad un granello di incenso che si consuma bruciando ma lasciando intorno il segno visibile del "profumo di santità".

Tutte le religioni, tutte le Chiese cristiane sono state sottoposte all'oppressione e alla lotta ideologica; le Chiese Unite sono state ulteriormente sottoposte al tentativo di liquidare le loro strutture ecclesiastiche e di integrazione forzata nelle Chiese Ortodosse. Questa strategia si basava sul fatto che entrambe le Chiese servono lo stesso popolo e condividono lo stesso rito, all'origine essendo ontogeneticamente la stessa Chiesa che si distacca dalle entità ecclesiastiche rimaste nello scisma ed entra in comunione, unità nella diversità, conservando la propria identità nella comunione spirituale della Chiesa Universale secondo il modello del primo millennio cristiano. La riunione dei due rami della Chiesa Romana non poteva avvenire nello scisma, bensì nell'unità della Chiesa del primo millennio cristiano.

Dopo la separazione dell'Europa attraverso una "cortina di ferro" ideologica e militarizzata, l'unità all'interno della Chiesa Cattolica ha significato legami tra le istituzioni che si trovavano nella zona di libera democrazia con quelle nell'area del totalitarismo comunista, consentendo la libera circolazione delle idee e delle legittime aspirazioni degli uomini. Le Chiese ortodosse, dopo lo scisma del 1054, si sono evolute sulla linea dell'enclave e dell'isolamento attorno ai centri arcidiocesani-metropolitani, movimento strategicamente sostenuto dal gioco del potere, sia degli stati feudali cristiani per ragioni politiche, sia degli arabi e ottomani che avevano tutto l'interesse a sostenere un cristianesimo diviso dal punto di vista dottrinale e amministrativo, incapace di coagulare una opposizione di tipo crociato. Le chiese costantinopolitane ereditarono il cesaropapismo costantiniano, essendo la Chiesa soggetta all'interferenza politica che nominava la gerarchia e dirigeva i rapporti tra le eparchie e tra le Chiese locali, la struttura stessa della liturgia riflettendo la posizione privilegiata dei capi politici in relazione alla gerarchia ecclesiastica. Questo isolamento e dipendenza dalla autorità dello stato era privilegiata dal regime comunista totalitario.

Martyria delle Chiese greco-cattoliche è una confessione di fede e di fedeltà all'unità della Chiesa di Cristo²². Di fronte alle minacce bastava "il passaggio" alla Chiesa sorella; molto credenti, e anche dei sacerdoti, compivano questo

²² A. Buzalic, Școala teologică greco-catolică română: repere epistemologice, în: A. Buzalic / I. M. Popescu (ed.), *230 de ani de la înființarea Eparhiei Romane Unite de Oradea Mare – trecut, prezent și viitor*, Cluj Napoca 2008, 108.

gesto “formalmente” per continuare la loro vita, talvolta mantenendo le proprie convinzioni, in un compromesso momentaneo necessario per evitare persecuzioni e annientamenti. I Vescovi martiri non sono venuti meno al proprio credo, non hanno abbandonato la loro missione che consiste nell’essere segno visibile della presenza di Cristo in mezzo a una Chiesa locale - come ben si esprime iconicamente il rito del “seggio superiore” - che rende presente, in modo sacramentale, l’opera di Dio nella storia mediante l’epiclesi dello Spirito Santo. I martiri dell’unità non hanno abbandonato la loro responsabilità di pastori. La fedeltà alla Chiesa Cattolica significava fedeltà all’unità della Chiesa Romana che sarà realizzata per volontà del Salvatore nell’unica Chiesa di Cristo, strumento di salvezza di tutte le nazioni chiamate ad essere “un unico gregge ed unico pastore”. Il martirio dei greco-cattolici è l’espressione della fedeltà alla volontà del Salvatore “che tutti siano una sola cosa!” (Gv 17,21).

Martyria - espressione della teologia della Croce²³. La grazia del martirio è segno di fedeltà a Cristo e la conferma di appartenenza alla comunione dei santi accanto ai discepoli del Salvatore. Se Gesù attraversa il mistero della sofferenza e delle passioni culminate nella sua morte salvifica, lo stesso rifiuto e odio da parte dello spirito del mondo peccatore sarà una costante nel divenire storico della sua Chiesa, i discepoli abbracciando la condizione del Maestro (Gv 15:20). La sequela di Cristo significa attuare l’attività pubblica mediante la cura pastorale, assicurando il mistero della presenza del Salvatore in mezzo alla Chiesa mediante la predicazione della Parola di Dio e l’amministrazione dei Sacramenti, attraverso i quali Dio opera nel concreto della storia. Seguire Cristo come *imitatio Christi* è la via verso la vittoria sulla morte passando per il Golgota. A partire dal 1948, la Chiesa Unita Romana iniziò la Via Crucis, i martiri sopportarono “sputi, colpi in faccia, schiaffi, insulti, scherni, veste di porfido, canna, spugna, aceto, chiodi, lancia e soprattutto la Croce e la morte” così come Gesù Cristo “le accolse volentieri per noi²⁴”.

La beatificazione e la canonizzazione - sigilli del “compimento della corona del martirio”. Nella cappella improvvisata nelle catacombe del seminterrato di via Gheorghe Lazăr n. 20 dalla città di Cluj-Napoca, i padri basiliani riuniti

²³ A. Buzalic, *Școala teologică greco-catolică română* 110.

²⁴ Sinaxar în Sfânta și Marea Vineri, *Săptămâna Mare, Duminica Învierii și Săptămâna Luminată*, Oradea 1999, 137.

attorno al padre ieromonaco Silvestru Augustin Prunduș OSBM e i fedeli che hanno manifestato coraggiosamente la loro fede durante le persecuzioni, pregavano “perché la nostra Chiesa compia la sua corona di martirio”. Questa preghiera era recitata anche dopo la libertà avvenuta nel 1989, quando si sentiva ancora l’ombra della persecuzione e della nuova opposizione dei nemici dell’unità. Resta un mistero il momento storico concreto in cui i meriti del martirio della gerarchia e dei fedeli della Chiesa Unita Romena hanno raggiunto la loro pienezza. L’atto della beatificazione non è necessario per l’*iconomia* divina bensì per il popolo della Chiesa combattente perché ha un valore iconico, in quanto gesto visibile che ci rimanda alla realtà invisibile, la realtà dell’eternità. Il processo canonico cerca i segni visibili che mostrano che il martire è entrato nella felice comunione del Cielo, nella Chiesa trionfante, attraverso la comunione dei santi, per i meriti acquisiti con impegno, mediando per i fratelli pellegrini nella storia della Chiesa combattente. L’atto liturgico della canonizzazione diventa un sigillo visibile del fatto che la Chiesa ha acquistato la sua corona di martirio. Il sacrificio dei martiri irrobustisce l’edificio spirituale e consacra il posto della Chiesa Rumena Unita nel patrimonio della Chiesa Universale. È un segno di speranza e al tempo stesso di conferma della validità del cammino di unità aperto dai primi Apostoli firmatari della Dichiarazione di Unione lasciata come testamento alla Chiesa Unita Romena²⁵.

Conclusioni

La Chiesa Romena Unita con Roma, Greco-Cattolica, è ritornata alla luce in un contesto storico e culturale del tutto nuovo, trovandosi attualmente di fronte alla propria affermazione come Chiesa *sui iuris*, in un processo di rivalutazione delle proprie tradizioni legate al rito²⁶, e consapevole di appartenere all’unità nella diversità specifica al Corpo mistico di Cristo. L’evoluzione della

²⁵ A. Buzalic, *The specificity of the Greek-Catholic ecclesiology in the thinking of the Romanian theological school, Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy? Vol. 1: Historical and Theological Perspectives on the Orthodox and Eastern-Catholic Dialogue*, Cham 2021, 287.

²⁶ “Il rito è il patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, distinto per cultura e circostanze storiche di popoli, che si esprime in un modo di vivere la fede che è proprio di ciascuna Chiesa *sui iuris*”, CCEO, can. 28 § 1.

teologia dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II e dopo la promulgazione del *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* (1991) stabilisce i punti di riferimento secondo i quali l'ecclesiologia della Chiesa Cattolica apre la strada al ripristino del modello ecclesiologicalo del primo millennio cristiano secondo l'attuale fase di sviluppo storico-istituzionale. L' "uniatismo" con gli adattamenti imperfetti ad un moderno corpo canonico in un altro tipo di modello ecclesiologicalo, non specifico dell'Oriente cristiano "è un metodo di unificazione appartenente al passato" come afferma la Dichiarazione della Commissione Mista di Dialogo Teologico Cattolico-Ortodosso di Balamand del 23 giugno 1993, affermazione ripresa poi dalla Dichiarazione dell'Avana del 12 febbraio 2016, espressioni che confermano la validità degli sforzi storici delle Chiese Unite che si sono impegnate per la conservazione del patrimonio disciplinare proprio della cristianità orientale. L'introduzione della nozione di Chiesa *sui iuris* esprime l'appartenenza ad una Tradizione e ad un rito visto come patrimonio universale. Allo stesso tempo riflette la specifica distinzione dei centri di diffusione del cristianesimo a partire dai principali Patriarcati storici, nell'evoluzione apostolica delle tradizioni locali. Le Chiese Unite sono state pioniere, l'unione non è "uniatismo", i greco-cattolici sono stati precursori e apostoli in un processo storico di restaurazione dell'unità della Chiesa di Cristo, unica via possibile in virtù del compimento escatologico.

I martiri della Chiesa hanno suggellato questa verità a costo del sacrificio della fede. Per questo Papa Francesco ci esortava nell'omelia della cerimonia di beatificazione: "Vorrei incoraggiarvi a portare la luce del Vangelo ai nostri contemporanei e a continuare a lottare, come questi Beati, contro queste nuove ideologie che sorgono [che disprezzano il valore della persona, della vita, del matrimonio e della famiglia e danneggiano, attraverso idee distruttive, lo spirito dei nostri giovani]. Tocca a noi adesso lottare, come è toccato a loro lottare in quei tempi. Possiate essere testimoni di libertà e di misericordia, facendo prevalere la fraternità e il dialogo sulle divisioni, incrementando la fraternità del sangue, che trova la sua origine nel periodo di sofferenza nel quale i cristiani, divisi nel corso della storia, si sono scoperti più vicini e solidali"²⁷.

²⁷ https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2019/documents/papa-francesco_20190602_omelia-blaj-romania.html (consultato 25. 08. 2019).

Uscendo dal quadro strettamente apologetico o dalla letteratura memoriale occorre un'introduzione alla dimensione ecclesiologica della vittoria sulla morte e sul male, che si ottiene proprio attraverso il martirio. *Martyria* è connessa alla teologia della Croce, segno di fede in Cristo e atto di piena unità, attuazione del Sacrificio del Salvatore in quanto discepoli e apostoli, partecipazione al mistero pasquale della passione, morte e risurrezione di Gesù²⁸.

La beatificazione dei Vescovi romeni uniti conferma la fede, l'amore e la speranza di una Chiesa che, dopo aver attraversato la morte, ha ritrovato la luce della risurrezione ed entra in una nuova tappa della sua storia, continuando la sua missione di predicare l'unità in Cristo. Preghiamo i "Santi Martiri che bene lottaste e foste incoronati, [della corona del martirio]" (Troparion dei Beati Martiri) di intercedere per noi. "Martiri degni di ogni lode, che non avete abbandonato la Chiesa eretta sul beato Pietro, non vi ha ricoperti la terra, ma vi ha accolti il cielo: a voi si sono aperte le porte del paradiso, e là giunti, gustate l'albero della vita, mentre intercedete presso Cristo perché sia donata alle anime nostre la pace e la grande misericordia" (Kontakion dei Beati Martiri).

Traduzione dal romeno: William A. Bleiziffer

²⁸ Buzalic, *Școala teologică greco-catolică română* 109.

L'INCARNATION DU VERBE DE DIEU ENTRE NICEISME ET ARIANISME AU IV^e SIECLE

LUCIAN DÎNCĂ¹

ABSTRACT: *The Incarnation of the Word of God between Niceism and Arianism in the IVth century.* The incarnation of the Word is the main theme debated by St. Athanasius throughout his theological and dogmatic works. First, incarnation theology has an anti-pagan connotation, as pagans derided Christians' faith in the incarnation of the divine Logos, and, on the other hand, the Alexandrian bishop developed the theme of the incarnation against the Arians who denied the divinity of the Son and promoted a "creationist" doctrine of Christ. Between niceism and arianism, the theology of the incarnation knew several forms of theological expression, starting from the Arians, followers of Arius, to the neo-Arians, reinvented by Aetius and Eunomius, passing through the theology of the Homeans, who claimed the resemblance of the Son to the Father, to it culminated in the Homoiousians, those who came closest to the dogma of the *Nicene Creed* and who would finally embrace Niceism. The Cappadocians use in their theology of the incarnation the intuitions and arguments of Athanasius to overcome any other doctrine that would oppose or contradict the Niceno homoousian dogma, the consubstantiality of the Son with the Father, namely, the Son is God like Father.

Key words: incarnation, Trinity, dogma, homeism, homoousianism, Arianism, niceism, Athanasius, council, ousia, theology, heresy, orthodoxy, Logos, Son, Father.

¹ Lucian Dîncă est religieux-prêtre « Augustin de l'Assomption ». En 2008 il obtient le grade académique *Philosophiae Doctor* (Ph.D.), avec une thèse sur le thème « Christocentrisme trinitaire d'Athanase d'Alexandrie », présentée à l'Université Laval, Québec-Canada, Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses, thèse publiée aux éditions du Cerf, Paris, en 2012 : *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie*. Présentement, il est maître de conférences à l'Université de Bucarest, Faculté de Théologie romano-catholique, et Directeur de l'Ecole Doctorale de Théologie et Etudes Religieuses. Ses centres d'intérêts sont les études patristiques. E-mail: lucian.assomption@gmail.com

REZUMAT: Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu între niceism și arianism în secolul al IV-lea. Întruparea Cuvântului este principala temă dezbătută de sfântul Atanasie al Alexandriei în toată opera sa teologică și dogmatică. În primul rând, teologia întrupării are o conotație anti-păgână, deoarece păgânii iau în derâdere teologia creștinilor cu privire la întruparea Cuvântului divin, și, în al doilea rând, episcopul alexandrin dezvoltă tema întrupării împotriva arienilor care negau divinitatea Fiului și propovăduiau o doctrină „creaționistă” cu privire la Cristos. Între niceism și arianism, teologia întrupării a cunoscut în secolul IV diferite forme de expresie teologică, începând cu arienii, adepții lui Arie, până la neo-arienii reinvențați de Aetius și Eunomie, trecând prin teologia homeenilor, care propovăduiau o asemănare existentă între Fiul și Tatăl, pentru a culmina cu teologia homoiousienilor, cei care se apropiau cel mai tare de dogma *Crezului nicean* și care, în cele din urmă, vor îmbrățișa niceismul. Capadocienii folosesc, în teologia întrupării, intuițiile și argumentele lui Atanasie pentru a se opune oricărei învățături care ar contrazice sau nega dogma niceană cu privire la homoousion, adică dogma deoființimii Fiului cu Tatăl, care susține că Fiul este Dumnezeu în egală măsură cu Tatăl.

Cuvinte-cheie: întrupare, Treime, dogmă, homeism, niceism, homoousianism, arianism, Atanasie, conciliu, substanță, deoființă, erezie, teologie, ortodoxie, Cuvânt, Fiu, Tată.

Introduction

Athanase d’Alexandrie (298-373), connu surtout pour la qualité de ses ouvrages anti-ariens, fait partie des grands théologiens qui ont marqué, par leur empreinte théologique, la pensée chrétienne au IV^e siècle. Certainement, il a dû se confronter, comme tous les théologiens défenseurs de l’orthodoxie nicéenne, avec les hérésies qui mettaient en doute, voire niaient, la divinité du Verbe de Dieu incarné², en particulier l’arianisme³. Cette hérésie, qui a marqué tous les débats théologiques et dogmatiques au IV^e siècle, a connue elle aussi plusieurs subdivisions à l’intérieur : *l’anoméisme*, qui n’admettait pas du tout

² Th. Weinandy, *Athanasius: A Theological Introduction*, Catholic University of America Press, 2018, 49-102.

³ R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, revised edition, Michigan / Cambridge 2001, 95-116.

de ressemblance entre le Père et le Fils, l'arianisme extrémiste ; *l'homéisme*, qui admettait une ressemblance entre l'essence du Père et le Fils, sans spécifier de quelle sorte de ressemblance il s'agit ; *l'homoiousianisme*, le semi-arianisme, qui promouvait la ressemblance d'essence entre le Père et le Fils⁴.

Dans cette communication nous mettons en lumière le dogme de l'incarnation du Verbe dans la pensée de l'évêque Athanase d'Alexandrie à travers ses controverses avec les ariens de la première et de la seconde génération. Certainement, sa pensée a influencé largement les Cappadociens, lesquels, en commençant par Basile de Césarée, ont vu en lui « la colonne de l'Eglise »⁵ et « le médecin réservé par notre Seigneur pour les maladies dont souffre l'Eglise »⁶. La façon d'Athanase de penser et d'implémenter les décisions dogmatiques prises à Nicée, en 325, a inspiré la théologie et la dogmatique des Cappadociens, afin de mieux comprendre les enjeux théologiques et dogmatiques auxquels ont dû faire face, tant l'évêque alexandrin que les trois Cappadociens. Dans un premier temps nous exposerons brièvement la théologie de l'incarnation chez Athanase d'Alexandrie pour qu'ensuite nous puissions aborder le dialogue théologique entre les ariens et la théologie athanasienne et nicéenne de l'incarnation.

I. L'Incarnation du Verbe de Dieu chez Athanase d'Alexandrie (298-373)

La vie de saint Athanase, que très vite la tradition de l'Eglise lui a attribué le titre « le Grand », évêque de la plus importante métropole d'Egypte, Alexandrie, entre 328/329-373⁷, se confond avec la défense du mystère de l'incarnation du

⁴ M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, Augustinianum, 1975, en particulier 99-352.

⁵ *Lettre* (n° 69) de Basile de Césarée à Athanase d'Alexandrie, éd. Y. Courtonne, Paris 1957, vol. I, 161-164.

⁶ *Lettre* (n° 82) de Basile de Césarée à Athanase d'Alexandrie, éd. Y. Courtonne, Paris 1957, vol. I, 184-185.

⁷ Athanase d'Alexandrie monte sur le siège épiscopal d'Alexandrie après la mort de son « mentor », Alexandre, qu'il avait accompagné au premier concile œcuménique de l'Eglise, tenu à Nicée, en 325. Une fois devenu évêque, sa priorité était celle d'implémenter les décisions dogmatiques de Nicée quant à la divinité du Fils au même titre que le Père ; deux expressions dogmatiques : « *homoousios* – consubstantiel » et « né de l'essence du Père »

Verbe de Dieu, d'une part, pour implémenter le dogme nicéen, et, d'autre part, pour confondre la position arienne qui niait la réelle divinité du Verbe qui a assumé une chair semblable à la nôtre en tout, excepté le péché (cf. He 4, 15). Ceux-ci, sous l'inspiration d'Arius (250-336), répandent une doctrine selon laquelle le Fils de Dieu, parce qu'il est né, est la première et la plus merveilleuse créature de Dieu, par laquelle il a tout créé. Les slogans prêchés par Arius, synthétisés dans son principal ouvrage, la *Thalie*⁸, sont : « il y eut un temps où le Fils n'existait pas », « le Fils ne connaît pas l'essence du Père », « le Fils est différent à l'infini de l'essence du Père », « Dieu n'est pas Père depuis toujours, mais il est devenu Père en donnant naissance au Fils », « le Fils est un créature *ex-nihilo* », etc. Le concile de Nicée, convoqué par la volonté de l'empereur Constantin le Grand, avec l'accord du Pape Silvestre⁹, formule et approuve un *Symbole de foi* dans lequel sont affirmées plusieurs expressions dogmatiques afin de combattre les slogans d'Arius : Dieu est Père tout-puissant depuis

vont devenir la marque de l'orthodoxie de la foi de l'Eglise. Bien qu'Arius et les ariens soient condamnés à Nicée, ils vont revenir en force après le synode de Tyr, en 335, et Athanase subira l'exil à cinq reprises : 1) 335-337, exilé à Trèves ; 2) 339-346, exilé à Rome ; 3) 356-362, vit dans la compagnie des moines ; 4) 362-363, fuit aux alentours d'Alexandrie ; 5) 365-366, dans la tombe familiale au faubourg d'Alexandrie. Les cinq exils tiennent, durant 17 ans, Athanase loin de son siège épiscopal et même si à deux reprises les ariens avaient imposé deux candidats de leur parti, Grégoire de Cappadoce et George de Cappadoce, Athanase se considère être le seul évêque légitime. Voir Atanasiu de Alexandria, *Scrisorile Pascale*, introduction, traduction en roumain, notes, commentaires par L. Dîncă, Iași 2013 ; même lorsqu'il est en exil, il envoie régulièrement, chaque année, sa lettre festale.

⁸ La *Thalie*, qu'on pourrait traduire par *Banquet*, est un ouvrage en vers dans lequel Arius synthétise sa croyance quant au Fils de Dieu ; Athanase d'Alexandrie, dans le *De synodis*, et Hilaire de Poitiers, dans le *De Synodis*, nous ont conservé des larges extraits de cet ouvrage sous l'appellation « blasphèmes d'Arius » ; C. Kannengiesser, *Les Blasphèmes d'Arius*, Athanase d'Alexandrie *De Synodis* 15 : un écrit néo-arien, dans : E. Lucchesi et H.D. Saffrey (éds.), *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Genève 1984, 143-151.

⁹ Le Pape Silvestre, né à Rome dans la seconde moitié du IIIe siècle et mort en 335, est le 33eme successeur de Pierre sur le siège de Rome ; il donne son accord pour qu'un concile se réunisse et exprime même le désir d'y participer ; son âge avancé et sa maladie l'en ont empêché ; cependant, il envoie une délégation pour le représenter et le chef de la délégation, Ossius de Cordoue, va présider les travaux et va signer en premier les documents.

toujours, le Fils est consubstantiel au Père, il est né de l'essence du Père et reçoit la même adoration et la même gloire que le Père.

Devenu évêque d'Alexandrie, saint Athanase reprend l'héritage théologique et dogmatique du concile de Nicée et devient ainsi le « champion de la foi nicéenne », selon l'expression de Grégoire de Nazianze¹⁰, ou la « colonne de l'Eglise », selon l'expression de Basile de Césarée. Pour le jeune évêque, il est évident que Dieu existe en une seule essence et en trois personnes, Père, Fils et Esprit Saint, égales en divinité et différentes. Si Dieu est Père et éternel, il s'en suit qu'il a un Fils éternel : « Aucune des Saintes Ecritures n'a jamais déclaré rien de pareil au sujet du Sauveur, mais plutôt le 'toujours', 'éternellement' et la coexistence de toujours avec le Père »¹¹. Le texte biblique le plus évident pour la défense de la divinité et de l'éternité du Verbe de Dieu, selon Athanase, est le prologue de Jean : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu » (Jn 1, 1). Ce Verbe, par amour pour l'homme, a assumé une chair en tout semblable à la nôtre, excepté le péché (cf. Ph 2, 6-11), dans le mystère de l'incarnation. Si Arius prenait pour synonymes les deux verbes, « naître » et « créer », saint Athanase parle d'une double naissance du Verbe : il est né éternellement de l'essence du Père et il est né dans le temps de la Vierge Marie : « Le caractère propre de l'Ecriture c'est qu'il y a en elle une double annonce concernant le Sauveur : d'une part, depuis toujours il était Dieu et il est le Fils, étant Verbe, Rayonnement et Sagesse du Père ; d'autre part ensuite, à cause de nous, prenant la chair de la Vierge Marie, Mère de Dieu¹², il devint un homme »¹³. La naissance virginale, annoncée déjà par les prophètes et l'Ancien Testament (cf. Gn 3, 15 ; Is 7, 13), un miracle qui surpasse toute explication scientifique physiologique, est la preuve explicite de sa divinité : « C'est aussi pourquoi, puisque sa chair est engendrée de Marie, la Mère de Dieu, lui-même est dit naître, lui qui ménage pour les autres êtres une naissance, afin de transférer sur lui-même notre naissance, pour que nous

¹⁰ Grégoire de Nazianze, *Discours* 21, *Panegyrique d'Athanase d'Alexandrie*, Sources chrétiennes n° 270, 110.

¹¹ Athanase d'Alexandrie, *Traité contre les ariens* I, 11, Sources chrétiennes n° 598, 137.

¹² Sur la Vierge Marie *Theotokos* chez Athanase d'Alexandrie, voir L. Dîncă, Marie, Mère de Dieu, dans la controverse arienne, *Itinéraires augustiniens*, n° 39, 2008, 29-38.

¹³ Athanase d'Alexandrie, *Traité contre les ariens* III, 29, Sources chrétiennes n° 599, 369.

ne retournions plus à la terre comme n'étant que terre (cf. Gn 3, 19), mais que joints au Verbe venu du ciel, nous soyons transportés dans les cieux avec lui »¹⁴.

Les conséquences de l'incarnation du Verbe sont toutes en notre faveur : 1) la divinisation de l'homme : « Il s'est fait homme pour que nous devenions Dieu » ; 2) connaître Dieu réellement et sa providence universelle : « L'incarnation du Verbe nous a fait connaître la providence universelle [...] ; il s'est rendu visible en son corps pour que nous nous fassions une idée du Père invisible » ; 3) redonne à l'homme l'immortalité : « Il a supporté les outrages des hommes, afin que nous ayons part à l'immortalité »¹⁵ ; 4) participer, en tant que propres au Verbe, à la vie éternelle : « Il a donc, non sans bonne raison, transféré en lui les autres passions du corps, pour que désormais nous ayons part à la vie éternelle, non plus seulement comme hommes, mais comme étant propres au Verbe »¹⁶. En un mot, les actions du Verbe de Dieu accomplies en son corps humain assumé sont si grandes que personne ne pourrait être en mesure d'en saisir toute la profondeur en les racontant¹⁷. Personne ne peut, même pas saisir par la pensée, toute l'étendue des actions du Christ en son corps¹⁸, « car tout est également admirable et partout où on jette les yeux on est frappé de stupeur en voyant la divinité du Verbe »¹⁹. Dans de telles affirmations se trouve concentrée toute la théologie de l'Alexandrin quant à l'incarnation du Verbe dans le sein de la vierge de Marie, qu'il n'hésite pas à nommer *Theotokos* – Mère de Dieu, bien avant les discussions christologiques initiés par Nestorius de Constantinople²⁰ et Cyrille

¹⁴ Athanase d'Alexandrie, *Traité contre les ariens* III, 33,1-2, Sources chrétiennes n° 599, 381.

¹⁵ Athanase d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe* 54, 1-4, Sources chrétienne n° 18, 313.

¹⁶ Athanase d'Alexandrie, *Traité contre les ariens* III, 33, 5, Sources chrétiennes n° 599, 381.

¹⁷ Ch. Kannengiesser, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Desclee, Paris, 1990, 138-152.

¹⁸ K. Anatolios, *Athanasius: The Coherence of his Thought*, Routledge, London and New York, 2005, 26-83.

¹⁹ Athanase d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe* 54, 5-6, Sources chrétienne n° 18, 313.

²⁰ Nestorius, né vers 381 et mort en 451 en exil, devient patriarche de Constantinople en 428 et il y restera jusqu'en 431, quand il sera condamné et déposé par le concile d'Ephèse. Son hérésie consiste à nier le titre *Theotokos*, attribué à la Vierge Marie, en proposant d'autres titres : *Anthropotokos* – Mère de l'homme Jésus, ou bien *Christotokos* – Mère du Christ, sous-entendu qu'elle ne peut pas être la Mère de la nature divine du Verbe. Sa christologie est donc celle

d'Alexandrie²¹, celle qui engendre humainement Dieu. Le fait que le Sauveur a assumé un corps humain de la Vierge Marie surpasse tout entendement humain et invite le croyant à donner son adhésion de foi pour un tel mystère.

Saint Athanase est un théologien qui adopte l'idée de la conception et de la naissance du Sauveur par Marie tout en gardant sa virginité. Sa perspective est celle de démontrer quel était le plan initial de Dieu pour l'homme : pourquoi l'a-t-il créé ? Sa réponse est celle exprimée plus haut : la divinisation de l'homme. L'incarnation du Verbe est la porte qui ouvre l'homme à l'infini, à la contemplation de Dieu dans la réalité du mystère de la Trinité. Le but de ses écrits et de ses discours est celui de conduire les adversaires du Christ – *christomakoi*²² à reconnaître en lui le Sauveur promis depuis des siècles, l'unique Intercesseur entre Dieu et les hommes, en qualité de vrai Dieu et vrai homme, et le Rédempteur qui a pris sur lui le péché des hommes, bien qu'il fût sans péché, afin de revêtir l'homme de la contemplation vraie de la divinité. Par la naissance virginale, Dieu ne veut pas s'opposer aux lois de la nature

de séparer, dans le Christ, la nature divine, née du Père, avant tous les siècles, et la nature humaine, née de Marie, lorsque les temps furent accomplis. La principale conséquence d'une telle christologie est celle de séparer, dans l'unique personne de Jésus de Nazareth, la nature divine et la nature humaine. Le concile d'Ephèse, en 431, condamne une telle christologie et affirme que la Vierge Marie est *Theotokos* ; voir : N. Seleznyov, Nestorius of Constantinople : Condemnation, Suppression, Veneration. With special reference to the role of his name in East-Syriac Christianity, *Journal of Eastern Christian Studies*, 62, 2010, 165–190.

²¹ Cyrille, né vers 375 et mort en 444, devient patriarche d'Alexandrie en 412. Il est resté célèbre dans la tradition chrétienne grâce à sa christologie en opposition à la christologie de Nestorius. Selon lui, pour pouvoir affirmer que le Christ est vraiment Dieu et vraiment homme, comme l'avaient affirmé les deux conciles précédents, Nicée I, en 325, et Constantinople I en 381, il faut admettre que la Vierge Marie soit *Theotokos*. Dans sa démonstration, il utilise un syllogisme bien simple : 1) Jésus Christ est Dieu ; 2) la Vierge Marie est la Mère de Jésus Christ ; 3) donc, la Vierge Marie est Mère de Dieu – *Theotokos*. Cette démonstration convainc le Pape Célestin I (422-432) qui permet la réunion du concile d'Ephèse, en 431, où il envoie une délégation qui va suivre en tous points les décisions de Cyrille ; voir : M.-O. Boulnois, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques, argumentation théologique*, Collection des Études Augustiniennes, Paris 1994.

²² Christomaque est le titre qu'Athanase donne, à plusieurs reprises, à ceux qui s'opposent à la divinité du Verbe de Dieu dans le mystère de son incarnation. Ils sont ennemis du Christ et ne doivent même pas s'appeler chrétiens, mais ariens, d'après le nom de celui qui a inventé une telle hérésie qui nie la divinité du Verbe.

humaine, mais il désire montrer à l'homme que rien n'est impossible à Dieu. Lorsqu'il aime l'homme, rien et personne ne peut constituer un obstacle entre Dieu et l'homme, même pas le péché et la mort. Dans l'incarnation du Verbe, l'amour de Dieu pour l'homme s'exprime dans le concret du vécu d'une vie humaine. Pour que l'homme puisse atteindre le but pour lequel il a été créé, le Verbe de Dieu s'incarne dans le sein d'une Vierge. Celle-ci deviendra l'image de l'Eglise appelée à donner naissance, dans l'eau baptismale, à un peuple immense de croyants²³. Les textes bibliques ne peuvent pas être interprétés à la légère, selon les caprices des tout-venants, mais en tenant compte de la perspective théologique et sotériologique de l'incarnation : la divinisation de l'homme. Ainsi, ce qui paraît impossible à nos yeux, devient possible aux yeux de Dieu. C'est pourquoi il faut tenir compte, lorsqu'on interprète les textes bibliques, des deux engendrements du Verbe : le premier engendrement est de la substance du Père, depuis toute éternité, car Dieu n'a jamais été dépourvu de son Verbe, et le second engendrement est dans le sein vierge de Marie, à l'accomplissement des temps, pour nous et pour notre salut²⁴.

Evêque avec un grand souci pastoral²⁵, Athanase, dans ses homélies et dans la plupart de ses écrits, montre un soin particulier pour présenter, en même temps, le Verbe de Dieu : vrai Dieu et vrai homme. S'il est vrai que le Sauveur nous divinise par son incarnation, en assumant notre nature humaine, il n'y a plus aucun doute qu'il est vrai Dieu. Si notre Seigneur a pris un corps semblable au notre, de la Vierge Marie, afin de prêcher la miséricorde du Père (cf. Luc chap. 15), il faut admettre qu'il était vrai homme : « Donc quand les théologiens qui nous parlent de lui nous disent qu'il mangeait et qu'il buvait, et qu'il était mis au monde, sache que c'est le corps en tant que corps qui était mis au monde et se nourrissait de nourritures appropriées, mais qu'en lui le Dieu Verbe, uni à ce corps, ordonnait tout l'univers, et par les œuvres qu'il

²³ A. Gaudel, La théologie du Λόγος chez saint Athanase, *Revue des Sciences Religieuses*, 1929, t. 9, n° 4, 524-539 et La théologie du Λόγος chez saint Athanase (suite), *Revue des Sciences Religieuses*, 1931, t. 11, n° 1, 1-26 ; C. Kannengiesser, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Paris 1999.

²⁴ M. Canevet, L'unicité de la foi comme fondement de la communion dans l'Église : Athanase et la controverse autour de Nicée, *Revue des Sciences Religieuses*, 2001, t. 75, n° 1, 68-76.

²⁵ Voir C. Kannengiesser, *Athanase d'Alexandrie : évêque et écrivain*, Paris 1983, 5-8.

opérait en son corps se faisait connaître, non pour un homme, mais pour le Verbe de Dieu »²⁶. Si les ariens inventent toute sorte de théories pour nier la divinité du Sauveur à cause de ses faiblesses assumées dans l'incarnation, saint Athanase vient avec des arguments pour montrer que, même dans l'incarnation, le Verbe reste Dieu véritable. L'incarnation n'a diminué en rien la divinité du Fils. C'est pourquoi, l'évêque invite les ariens à regarder et à contempler le Crist dans sa double nature : divine et humaine : « On dit de lui tout cela, parce que ce corps qui mangeait, était mis au monde, souffrait, n'était pas le corps d'un autre, mais bien celui du Seigneur ; et, puisqu'il s'était fait homme, il convenait que cela fût affirmé de lui comme d'un homme, pour qu'on voit bien qu'il avait un corps véritable et non point imaginaire. Mais de même que tout cela faisait connaître sa présence dans un corps, ainsi les œuvres qu'il opérait par son corps le faisaient reconnaître pour le Fils de Dieu. Aussi criât-il aux Juifs infidèles en leur disant : 'Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas ; mais si je les fais, même si vous ne croyez pas en moi, croyez à mes œuvres, pour que vous sachiez et connaissiez que le Père est en moi et que je suis dans mon Père' (Jn 10, 37) »²⁷.

Les ariens sont souvent vus par Athanase comme étant les juifs du temps de Jésus qui se fermaient uniquement à l'aspect physique du Sauveur sans aller, par la foi, au-delà de son humanité, afin de contempler sa divinité. C'est pourquoi, ils viennent avec toutes sortes d'arguments bibliques qui font ressortir en évidence les faiblesses humaines de Jésus qu'ils appliquent en égale mesure à sa divinité afin de conclure qu'il est une créature comme les autres créatures : « Mais tout cela n'a rien à voir avec la nature du Verbe en tant que tel, seulement le Verbe était dans la chair affectée de toutes ces manières, o ennemis du Christ – *christomakoi* et juifs ingrats ! Il ne dit rien de pareil avant d'être dans la chair, mais quand le *Verbe s'est fait chair* (Jn 1, 14) et fût devenu un homme, il est écrit que pareilles choses furent dites sur le mode humain. Pour sur celui au sujet de qui cela est écrit, c'est lui qui ressuscita Lazare d'entre les morts (cf. Jn 11, 43-44), qui transforma l'eau en vin (cf. Jn 2, 1-11), rendit

²⁶ Athanase d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe* 18, 1, Sources chrétienne n° 18, 239.

²⁷ Athanase d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe* 18, 2-3, Sources chrétienne n° 18, 239-240.

la vue à l'aveugle de naissance (cf. (Jn 9, 6-7) et qui dit : 'Moi et le Père nous sommes un' (Jn 10, 30) »²⁸. C'est pourquoi, dans sa pensée, saint Athanase en étant préoccupé à défendre et d'affirmer la divinité du Sauveur, mais en égale mesure son humanité dans le mystère de l'incarnation, le croyant ne doit pas s'arrêter uniquement à un aspect de l'existence du Seigneur, mais il doit tenir en équilibre ce que dit l'Écriture et sur sa divinité et sur son humanité. Ce double aspect de la pensée christologique de l'Alexandrin nous aide à mieux comprendre la personne du Sauveur dans son mystère de l'incarnation et nous conduit à la confession de la foi dans la divinité et dans la consubstantialité du Fils au Père.

L'Alexandrin ne se contente pas seulement de rappeler uniquement l'identité entre le Verbe de Dieu et Jésus de Nazareth dans le mystère de l'incarnation, mais il va encore plus loin et attribue les miracles divins et les souffrances humaines, en même temps, au Verbe de Dieu, comme tel, et au corps qu'il a assumé par amour pour nous, en vue de notre divinisation²⁹. Le Verbe a supporté dans son corps les souffrances et la passion spécifiques aux hommes, afin de les détruire et nous communiquer ainsi son impassibilité et la liberté de fils de Dieu, dans et par son corps divinisé, parce que le Verbe a porté les faiblesses du corps et le corps a collaboré avec sa divinité. C'est pourquoi, l'engendrement de toute éternité du Verbe, la naissance virginale dans les temps qui sont les nôtres, la vie, la passion, la mort et la résurrection représentent pour nous la réalisation de l'économie du salut. Il ne faut jamais oublier que Jésus Christ, vrai Verbe de Dieu, dans le mystère de l'incarnation a assumé, à la fois, le corps d'un homme, Jésus de Nazareth, mais aussi la chair de toute l'humanité. C'est ainsi que Dieu a voulu, à la fois, diviniser notre nature humaine et nous racheter du péché et de la mort³⁰.

²⁸ Athanase d'Alexandrie, *Traité contre les ariens* III, 55,1, Sources chrétiennes n° 599, 341-343.

²⁹ Cf. L. Dîncă, Les miracles du Christ chez Athanase d'Alexandrie, *Itinéraires augustiniens*, 2006, n° 36 : *Le miracle*, 23-29.

³⁰ Athanase d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe* 8-18, Sources chrétienne n° 18, 221-239.

II. L'interprétation arienne du mystère de l'incarnation

II. 1. Quelques repères historiques

Les débuts de l'arianisme remontent, le plus probable en 318, avec la prédication d'Arius dans la paroisse de Beaukalis, que son évêque, Alexandre, venait tout juste de lui confier. Scandalisés par les propos de ses homélies, les fidèles ont demandé de l'aide à leur évêque, afin d'éclaircir la doctrine de l'Eglise quant à l'incarnation du Verbe. Celui-ci vit une première confrontation avec Arius en 319 sans résultats encourageants. En 320 il a lieu une seconde rencontre entre les deux ecclésiastiques, toujours sans résultat. Arius reste convaincu de l'unicité de Dieu selon le monothéisme biblique exprimé en Dt 6, 4 : « Le Seigneur nôtre Dieu est le Seigneur UN ». Pour résoudre le problème, l'empereur Constantin envoie, en 324, une lettre à Arius et Alexandre d'Alexandrie en leur demandant de cesser leur querelles « mesquines et vaines sur des mots et que le bien précieux de l'union soit brisé parmi nous, qui disputons pour des pareilles vétilles nullement nécessaires, par une divergence d'opinion impie »³¹. En réalité, l'empereur n'avait pas compris grand-chose de cette dispute lorsqu'il écrit aux deux clercs quand à ce qui les oppose : « J'apprends que le motif d'où est issu le présent débat est le suivant : alors que toi, Alexandre, tu demandais aux prêtres³² ce que chacun d'eux pouvait bien penser d'un passage des écrits de la Loi³³, ou plutôt d'une partie d'une vaine recherche (...), toi, Arius, tu as inopinément rétorqué ce qu'il aurait convenu dès le début de ne pas penser, ou bien, si on l'a pensé, de livrer au silence. [...] Il faut éviter, sur de tels sujets, l'abondance des paroles, afin que notre faiblesse de nature, si nous n'avons pu expliquer le sujet proposé, ou l'intelligence trop lente des auditeurs qui reçoivent l'enseignement, s'ils ont été incapables de parvenir à une compréhension exacte de ce qui a été dit, afin que par aucune de ces deux causes le peuple ne soit nécessairement entraîné soit au blasphème, soit au schisme. Aussi, qu'une question imprudente

³¹ Constantin le Grand, *Lettres et discours*, traduits et présentés par P. Maraval, Paris 2010, 49-50.

³² Il s'agit du synode convoqué à Alexandrie par Alexandre pour demander conseil quant à la prédication d'Arius.

³³ La référence est faite à un des textes bibliques majeurs utilisé par Arius en faveur de sa doctrine, Prov. 8, 22 : « Le Seigneur m'a engendré, prémice de son activité, prélude à ses œuvres anciennes ».

et une réponse inconsidérée se donnent mutuellement un pardon égal pour l'un et pour l'autre. [...] Alors que vous vous disputez les uns les autres sur des brouilles tout à fait infimes, ce grand peuple de Dieu, qui mérite d'être florissant grâce à vos prières et à vos pensées, je coirs qu'il n'est ni convenable ni permis d'aucune façon qu'il y ait des opinions divergentes »³⁴. Ossius de Cordoue³⁵ est envoyé à Alexandrie pour réaliser la paix entre les deux parties, mais il doit constater l'échec dans les négociations. Après cet échec, Constantin décide de convoquer un concile œcuménique pour discuter sur le « dossier Arius ».

Les « environs 300 Peres »³⁶ ont condamné, sans équivoque, les erreurs d'Arius et de ses adeptes, toujours plus nombreux, en promulguant un *Symbole de foi* qui contient deux expressions dogmatiques clef : « *homoousios* – consubstantiel au Père » et « né de l'essence du Père »³⁷. Ces expressions avaient comme but de combattre tous les slogans d'Arius contre lesquels Athanase lui-même avait écrit si souvent. Arius et ses partisans sont condamnés et exilés. Cependant, l'arianisme ne disparaît pas de la scène théologique du IVE siècle. Après la mort d'Arius, en 336, dans des conditions atroces³⁸, les théologiens orientaux se

³⁴ Constantin le Grand, *Lettres et discours* 48-49.

³⁵ Ossius, né en 259 et mort en 359, devient évêque de Cordoue vers 295 et conseiller de l'empereur Constantin en 312. L'empereur le charge pour régler le problème provoqué par la prédication d'Arius dans l'Eglise d'Egypte. C'est lui qui va être nommé par Constantin pour présider les travaux du concile de Nicée, en 325, et plusieurs autres synodes locaux afin d'implémenter les décisions conciliaires ; voir P.F. Beatrice, The word "homoousios" from Hellenism to Christianity, *Church history*, 2002, vol. 71, (2), 243-272.

³⁶ Selon les témoignages, le nombre des Pères présents à Nicée varient : Eusèbe de Césarée compte environs 250 participants (*Vie de Constantin III*, 8) ; Eustache d'Antioche soutient qu'il y avait environs 270 Pères présents (Theodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique I*, 8, 1) ; selon Constantin et Athanase il y avait environs 300 évêques présents à Nicée en 325 (*Lettre de Constantin aux alexandrins ; Apologia secunda* 23, 2) ; Hilaire de Poitiers fixe le nombre, resté traditionnel dans l'Eglise, à 318 Pères, un chiffre symbolique qui renvoie aux 318 serviteurs d'Abraham (cf. Gn 14, 14) avec lesquels il a vaincu ses ennemis et libéré son neveu Lot (*De synodis* 86 ; *Contra Constantium* 27) ; voir sur cette question toutes les hypothèses dans L. Dincă, *Conciliile ecumenice : Niceea I (325) și Constantinopol I (381). Monografii*, Târgu-Lăpuș 2015, 64-66.

³⁷ G. Forell, *Understanding the Nicene Creed*, Philadelphia 1965.

³⁸ L'historien ecclésiastique Socrate de Constantinople raconte ainsi la mort d'Arius : „C'était un samedi et il (Arius) s'attendait à être réintégré le lendemain, mais le châtement allait faire suite à la témérité d'Arius. Quand il sortit de la cour impériale, ceux du parti d'Eusèbe (de

divisent en *pro-ariens* et *pro-nicéens*. Les *pro-ariens* essayent par tous les moyens d'abroger la *Symbole de Nicée* et en proposer d'autres, sans les deux formules dogmatiques nicéennes³⁹. Une première rencontre avec un but et un langage pacificateur eut lieu à Sardique en 343, sans lendemain :

Or nous, nous l'avons reçue, et nous avons été enseignés et nous maintenons cette tradition, cette foi, et cette confession catholique et apostolique : il y a une seule hypostase — que les hérétiques eux-mêmes appellent *ousia* —, du Père, du Fils et du Saint Esprit. Et s'ils cherchent quelle est l'hypostase du Fils, nous confessons qu'elle est l'unique hypostase reconnue du Père, car jamais un père n'a été sans fils ni un fils sans père, il n'est pas non plus possible qu'une parole puisse être sans avoir un esprit. C'est en effet la pire absurdité que de dire qu'un jour un Père a existé sans Fils et qu'il ne peut ni être appelé ni être [Père]. Le Fils lui-même en donne le témoignage lorsqu'il dit : *Moi je suis dans le Père et le Père est en moi et Le Père et moi nous sommes un*. Aucun de nous ne nie qu'il a été l'engendré mais nous disons qu'il a été engendré avant toutes choses (qu'elles soient appelées visibles ou invisibles), qu'il est créateur et artisan des archanges, des anges, du cosmos et du genre humain, parce qu'il dit : La Sagesse, l'artisan de tout, m'a enseigné et par lui tout a été fait. En effet, il ne pouvait être de tout temps s'il a eu un commencement, puisque le Verbe qui est de toujours n'a pas de commencement. Et Dieu n'admet jamais de fin. Nous ne disons pas que le Père est Fils ni non plus que le Fils est Père, mais que le Père est Père, et que le Fils est Fils du Père. Nous confessons que le Fils est puissance du Père. Nous confessons que le Verbe de Dieu est Fils du Père, qu'il n'y en a pas d'autre, et que le Verbe est vrai Dieu et Sagesse et Puissance. Nous professons un Fils véritable, mais nous ne l'appelons pas fils comme les autres sont appelés

Nicomédie) lui faisaient escorte à travers la ville et il se donnait en spectacle. Lorsqu'ils se trouvèrent près du forum, qu'on appelle de Constantin, où se dresse la colonne de porphyre, une frayeur née de quelque impression saisissait Arius, et avec la frayeur survenait un relâchement de son ventre. Il demandait si un lieu d'aisances se trouvait près de là, et en apprenant qu'il y en avait un derrière le forum de Constantin, il s'y dirigeait. Alors, l'homme est pris d'un évanouissement et son fondement s'échappe avec les excréments ; ce que les médecins appellent 'apeuthysma' (*rectum*) tombait par le fondement, un flot de sang suivait et l'intestin grêle s'y mêlait en même temps que la rate et le foie eux-mêmes, et aussitôt donc il mourait » (*Histoire ecclésiastique* I, 38, 6-8, Sources chrétiennes 477, 257).

³⁹ Voir Athanase d'Alexandrie, *De synodis – Lettres sur les synodes*, Sources chrétiennes 563, 243-290.

fils parce qu'ils sont dieux par la grâce de la régénération ou sont appelés fils en raison de leur dignité et non à cause de l'unique hypostase que partagent le Père et le Fils. Nous confessons un Monogène et Premier-né, mais un Monogène Verbe, qui toujours était et est dans le Père, et un Premier-né, pour l'homme. Il diffère de la créature commune parce qu'il est aussi premier-né d'entre les morts. Nous confessons qu'il y a un seul Dieu. Nous confessons une seule divinité du Père et du Fils. Personne ne nie que le Père est plus grand que le Fils, non à cause d'une autre hypostase, ni à cause d'une autre distinction, mais parce que le nom même de père est plus grand que celui du Fils. Or telle est leur interprétation blasphématoire et destructrice en raison de laquelle ils contestent ce qui a été dit : le Père et moi nous sommes un s'appliquerait [uniquement] à l'accord et à la concorde [du Père et du Fils]. Nous blâmons, nous tous les catholiques, leur opinion insensée et lamentable. Ils disent en effet que de même que les hommes mortels, puisqu'ils commencèrent à être en désaccord, s'étant fâchés, diffèrent d'opinion et reviennent à la réconciliation, de même, peuvent exister rupture et dissentiment entre le Père, Dieu tout-puissant, et le Fils, ce qu'il est inconvenant de conjecturer et de supposer. Et nous aussi nous croyons et nous maintenons et nous pensons ainsi, parce que la parole sacrée a dit : *le Père et moi nous sommes un*, et à cause de l'unité de l'hypostase, laquelle est une pour le Père et le Fils. Nous croyons encore ceci : qu'il règne de tout temps avec son Père et que son règne n'a ni commencement ni fin et qu'il ne peut avoir ni de limite temporelle ni cesser car celui qui est de tout temps, jamais ne commença à être ni ne peut cesser. Nous croyons et nous recevons le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Seigneur lui-même nous a promis et envoyé. Et nous croyons qu'il a été envoyé. Et ce n'est pas lui qui a souffert, mais c'est l'homme qu'il a revêtu, qu'il a pris de la Vierge Marie, en tant qu'homme capable de souffrir, parce que l'homme est mortel tandis que Dieu est immortel. Nous croyons qu'il ressuscita le troisième jour, non pas Dieu en l'homme, mais l'homme en Dieu, et qu'il a apporté à Dieu son Père, comme un don, l'homme qu'il a délivré du péché et de la corruption. Et nous croyons qu'au moment opportun et fixé, il jugera tout et au sujet de tous. Telle est leur folie, et par une si épaisse obscurité leur intelligence est aveuglée, afin qu'ils soient incapables de voir la lumière de la vérité. Ils ne peuvent saisir la signification du verset : *Qu'ils soient un en nous*. La raison de l'utilisation du mot un est évidente : parce que les apôtres ont reçu le Saint Esprit de Dieu, mais pourtant ils n'étaient pas esprit, aucun d'eux n'était ni Verbe ni Sagesse ni Puissance ni non plus Monogène. De même, est-il dit, que *toi et moi nous sommes un, ainsi qu'eux aussi soient un en nous*. Mais la parole divine a tranché très précisément *Qu'ils soient un en nous*. Elle n'a pas dit : Comme nous sommes un

le Père et moi. Mais pour que les disciples, associés entre eux et unis, soient un par la foi, la confession, et qu'ils puissent être un dans la grâce et dans la piété de Dieu le Père et [un] dans le pardon et l'amour de notre Seigneur et Sauveur⁴⁰.

Un autre synode a eu lieu en 357, lorsqu'un petit groupe d'évêques se réunit à Sirmium dans le but d'abroger le *Symbole* de Nicée et rédiger une nouvelle profession de foi. Les participants⁴¹ réussissent à atteindre leur objectif et la formule qu'ils proposent va être considérée, en 378, lors d'un synode local, par les *pro*-nicéens le « blasphème de Sirmium »⁴². Le ton était si fort et les attaques à l'adresse du *Symbole* nicéen si violents que les deux parties entrées en conflit pouvaient voir très clair de quel côté se positionnait chacun. L'arianisme du milieu avait adopté une formule légèrement modifiée par rapport aux positions doctrinales d'Arius et complètement différente de la ligne dogmatique et théologique de l'arianisme arrivé en Occident. Une chose était commune à tous ces théologiens dans la formulation de leur foi : un caractère explicite *anti*-nicéen, c'est pourquoi un nicéen convaincu comme Athanase ne peut accepter des compromis lorsqu'il s'agit de « négocier » quant à la divinité du Verbe incarné et son rapport au Père. D'autre part, les ariens extrémistes, en particulier

⁴⁰ *Lettre synodale des évêques réunis à Sardique adressée aux évêques du monde entier*, transmise par Theodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* II, 8, 39-52, Sources chrétiennes 501, 369-375. Le synode de Sardique (Sofia) se rassembla au cours de l'automne 343. Convoqué à l'initiative de l'empereur Constant, qui régnait sur la partie occidentale de l'empire, il devait régler le différend religieux qui divisait les chrétiens nicéens et ariens. Ce fût une débâcle. On se sépara sans avoir pu s'entendre sur une confession de foi commune. Cette profession de foi devait faire l'unanimité entre nicéens et ariens, cependant, il n'est pas certain que celle-ci fût accueillie en unanimité par Pères. Elle sera finalement condamnée en 362. De fait, elle apportait la confusion en comprenant comme des synonymes les termes « ousia » et « hypostase ».

⁴¹ R.P.C. Hanson, *Search for the Christian Doctrine of God: the Arian Controversy, 318-381*, Edinburgh 1988, 343-344, identifie six évêques faisant partie des participants : Germinius de Smyrne, Valens, Ursacius, Potamus de Lisbonne, Ossius și Marc d'Arétuse, auquel se joint probablement George d'Alexandrie, qui occupe le siège d'Athanase. Sozomen, *Histoire ecclésiastique* IV, 16, 1-16, ajoute à cette liste Basile d'Ancyre, mais il est peu probable, celui-ci étant plutôt un *pro*-nicéen.

⁴² Hilaire de Poitiers, *De synodis* 2. Hanson, *Search for the Christian Doctrine of God*, n'est pas d'accord avec cette dénomination attribuée à la formule de Sirmium, en soutenant qu'elle a été attribuée bien ultérieurement.

ceux qui commençaient à former une position néo-arienne, beaucoup plus rigide que celle d'Arius, et qui se focalisait autour de deux personnages, Aetius et Eunome, ont exprimé, sans aucun orme de doute, leur foi en l'infériorité du Fils par rapport au Père : le Fils ne connaît pas le Père, il est étranger en tout au Père et il n'a rien en commun avec lui ou avec son essence⁴³. Le deuxième synode de Sirmium polarise les membres de la controverse contre la divinité du Verbe de Dieu incarné et, soutenus par le pouvoir impérial en place, l'arianisme connaît ses moments de gloire entre 358 et 362. A cette date, Athanase convoque un synode local à Alexandrie et on constate un esprit de conciliation entre les divers groupes à une seule condition : garder l'esprit de Nicée⁴⁴.

Donc, la période postconciliaire est marquée par l'apparition de plusieurs groupes qui vont entrer en conflit doctrinal et théologique. L'arianisme homéen, favorisé une période par l'empereur Constance, s'allie au néo-arianisme – anoméisme, qui se rependait avec une grande rapidité grâce à Aetius⁴⁵. Celui-ci publie son principal ouvrage, *Syntagmation*, dans lequel il apporte 47 arguments pour démontrer que tout ce qui est engendré ne peut pas être Dieu, bien mieux, est complètement étranger à l'essence même de Dieu. Le groupe connu sous le nom de homoiousiens, ou plus simple semi-ariens, apparu sur la scène théologique et dogmatique avec l'enseignement de Basile d'Ancyre, cherche une voie moyenne entre homoousiens / nicéens, d'une part, et néo-ariens / anoméens, d'autre part. Un autre synode, tenu toujours à Sirmium, en 358, est dominé par ce groupe et promulgue, en 359, un *Symbole* de foi arrivé jusqu'à nous sous l'appellation du « credo daté ». Il s'agit d'un document qui ne fait pas unanimité entre les évêques orientaux et occidentaux réunis en synodes séparément, à

⁴³ Ces ariens faisaient appel à une *Lettre* de Denis d'Alexandrie (IIIe siècle) dans laquelle il argumentait, contre les sabelliens, qui mélangeaient le Père et le Fils, que l'essence du Fils est aussi différente de l'essence du Père comme l'est la vigne du viticulteur. Athanase écrit la *Défense de Denys*, son prédécesseur, et invite les „ennemis du Christ” à voir l'ensemble de l'œuvre de l'Alexandrin, plutôt que de tirer de leur côté un si grand évêque.

⁴⁴ Athanase d'Alexandrie, *Tome aux Antiochiens*, le document synodal ; voir L. Dîncă, *L'hospitalité théologique chez Athanase d'Alexandrie, Tomus ad Antiochenos, Caietele institutului catolic*, 2016, 24, 32-54.

⁴⁵ Aèce, originaire de la Syrie, est le fondateur du courant arien extrémiste et devient l'évêque de la communauté homéenne d'Antioche. Epiphane de Salamine, *Panarion* 76, 11 et Basile de Césarée, *Contre Eunome* I, 6, sont les théologiens qui ont le plus écrit contre la théologie anoméenne, Aèce étant nommé „ennemi de la vérité”.

Sirmium les orientaux, et à Rimini les occidentaux, mais qui cherche une voie moyenne d'entente entre nicéens et anoméens. Le « credo daté » proclame que « le Fils est en tout semblable au Père » et s'oppose avec fermeté d'utiliser le terme « ousia » et tous ses dérivés dans les discussions théologiques, parce que les Écritures ne l'utilisent pas en parlant du Père et/ou du Fils. Ainsi, pour le moment les luttes dogmatiques sont arrêtées et les anoméens anathématisés. Voici ce que dit ce texte, dans la version transmise par Athanase d'Alexandrie :

Nous croyons en un seul et unique vrai Dieu, Père tout-puissant, auteur et créateur de toutes choses, et en un seul Fils Monogène de Dieu, qui avant tous les siècles, avant toute puissance, avant tout temps concevable, avant toute substance imaginable, a été engendré de Dieu sans passion, par qui les siècles ont été disposés et toutes choses sont advenues, il a été engendré Monogène, seul issu du seul Père, Dieu de Dieu, semblable au Père qui l'a engendré, selon les Écritures, dont personne ne connaît la génération, si ce n'est le Père seul qui l'a engendré. Nous savons que celui-ci, fils Monogène de Dieu, à l'invitation paternelle vint des cieux pour l'abolition du péché et naquit de la vierge Marie et qu'il vécut avec les disciples et accomplit toute l'économie selon la volonté paternelle, et il a été crucifié et est mort et est descendu dans les lieux souterrains et a arrangé les choses de l'endroit, les gardiens des portes de l'Hadès le voyant frissonnèrent et il ressuscita des morts le troisième jour et vécut avec les disciples et accomplit toute l'économie et quarante jours étant écoulés il fut élevé aux cieux et s'assit à la droite du Père et il viendra dans les derniers jours de la résurrection avec la gloire paternelle pour rendre à chacun selon son œuvre. Et dans le Saint Esprit que Jésus-Christ le Monogène de Dieu avait promis d'envoyer au genre humain, le Paraclet, selon ce qui est écrit : *Je m'en vais vers mon Père et je demanderai au Père, et il vous enverra un autre Paraclet, l'Esprit de vérité, celui-ci prendra de moi et vous enseignera et vous fera souvenir de tout.* Quant au terme d'ousia que les Pères ont employé avec simplicité, mais qui, inconnu des fidèles, leur cause du scandale, parce que les Écritures ne le contiennent pas, il a paru bon de le supprimer et d'éviter entièrement à l'avenir toute mention d'ousia à propos de Dieu, les divines Écritures ne parlant jamais d'ousiai à propos du Père et du Fils. Mais nous disons que le Fils est semblable au Père en toutes choses, comme le disent et l'enseignent les saintes Écritures. (*De synodis* 18)

Nous avons vraiment un *Credo* théoriquement bon et en mesure de satisfaire les deux parties, les homéens et les homoiousiens, même si à la fin ceux qui ont tiré mieux profit de cette formule ont été les derniers. Ce *Credo*

ne peut pas être admis par la partie néo-arienne. De plus, la confession du « Fils en tout semblable au Père » ne satisfait pas complètement les *pro-nicéens*. Basile d'Ancyre était prêt à soutenir que ce « qui est semblable ne peut jamais être le même avec ce qui est semblable »⁴⁶. Mais Constance n'appréciait pas trop non plus l'influence du groupe constitué autour de Basile d'Ancyre. Finalement, les Cappadociens, entrés dans la controverse comme « néo-nicéens », vont abandonner l'homoiousion-isme pour intégrer les nicéens, toujours fortement influencés, en Orient, par Athanase et, en Occident, par Hilaire.

A partir de 360 la situation change. Un synode a lieu à Constantinople et les homéens ont gain de cause sur les homoiousiens. Ces derniers sont déposés et exilés et Constance soutient le groupe des homéens. Leur doctrine est proclamée comme étant celle officielle pour toute l'Eglise de l'Empire. Athanase d'Alexandrie nous transmet la version de ce *Symbole* :

Nous croyons en un seul Dieu Père Tout-Puissant, de qui toutes choses sont issues ; et dans le Fils unique de Dieu, qui a été engendré de Dieu avant tous les siècles et avant tout commencement, par qui toutes choses sont advenues à l'être, les choses visibles et invisibles, engendré Fils unique, seul issu du Père seul, Dieu issu de Dieu, *homoion*/semblable au Père qui l'a engendré, conformément aux Ecritures, dont personne ne connaît l'advenue à l'être sinon le Père seul qui l'a engendré. Nous savons que lui, Fils unique de Dieu, envoyé par le Père, est venu des cieux, comme il est écrit, pour la destruction du péché et de la mort, a été engendré par l'Esprit Saint, de la Vierge Marie pour ce qui est de la chair, comme il est écrit, a partagé la vie des disciples et, une fois accomplie toute l'économie selon la volonté du Père, a été crucifié, est mort, a été enseveli, et est descendu eux enfers, lui par qui l'Hadès même fût terrifié, qui est ressuscité des morts le troisième jour, a partagé la vie des disciples et, une fois accomplis quarante jours, a été enlevé aux cieux, siège à la droite du Père, devant revenir au dernier jour, le jour de la résurrection, dans la gloire du Père, afin de rétribuer à chacun selon ses œuvres (Rm 2, 6). Et dans l'Esprit Saint, que le Fils unique de Dieu lui-même, le Christ, notre Seigneur et notre Dieu, a promis d'envoyer au genre humain, le Paraclet, comme il est écrit : l'Esprit de la Vérité (Jn 14, 7), qu'il leur a envoyé lorsqu'il est monté aux cieux. Quant au mot de *substance*, qui a été mis par les Pères dans son sens le plus simple, mais qui, inconnu des fidèles, a soulevé un scandale, parce qu'il n'était même pas contenu dans les

⁴⁶ Voir Epiphane de Salamine, *Panarion* 73, 8, 8.

Escritures, il nous a agréé qu'il soit retiré et qu'on n'en fasse dorénavant absolument aucune mention d'une substance du Père et du Fils. Et il ne faut pas non plus employer le mot d'hypostase pour le Père et le Fils et l'Esprit Saint. Nous disons que le Fils est semblable au Père, comme le disent et l'enseignent les divines Escritures. Toutes les hérésies, celles qui ont été condamnées auparavant aussi bien que toutes celles qui seraient advenues plus récemment et qui sont contraires à cet exposé écrit, qu'elles soient anathèmes. (*De synodis* 30).

Saint Jérôme ne peut que constater avec tristesse que le monde était devenu arien⁴⁷ et se déclare ouvertement hostile aux décisions dogmatiques du synode constantinopolitain. Selon lui, la victoire des ariens n'est qu'apparente. La vérité vaincra. Effectivement, l'arianisme qui paraît être à l'apogée, soutenu avec force par l'empereur, se voit divisé. Beaucoup du groupe des homéens adhèrent à l'arianisme extrême des aétiens. Aetius publie le *Syntagmation* en 359/360⁴⁸, document qui donne une base philosophique pour affirmer leurs points de doctrine. Ce support philosophique est comme un glaive à deux tranchants pour les anoméens/aétiens : d'une part, ils ont une base solide d'argumentation dans leur dialogue avec les *pro*-nicéens, en particulier avec les Cappadociens, et, d'autre part, transforme la doctrine chrétienne en un exercice intellectuel et académique sans une prise réelle auprès des fidèles, en comparaison avec la doctrine homéenne qui était beaucoup plus simple et plus accessible au commun des fidèles. « Eunome, écrit Hanson, est intéressé de sa propre image, mais il n'était pas le représentant de la pensée de l'Eglise à son époque »⁴⁹. Aetius et Eunome ont contribué au développement d'un arianisme extrême vers la fin du règne de Constance, mais leur façon de présenter cette doctrine reste une intellectualiste de laquelle sont exclus les simples fidèles.

La mort de Constance, vers la fin de 361, produit un changement radical dans les débats théologiques. Julien⁵⁰, auquel il laisse en héritage son Empire,

⁴⁷ Jérôme de Stridon, *Dialogue contre les lucifériens* 19, coll. J.P. Migne, Patrologia latina, vol. 23, 181-182.

⁴⁸ Hanson, *Search for the Christian Doctrine of God* 610, n. 51, affirme que la date est imprécise.

⁴⁹ Hanson, *Search for the Christian Doctrine of God* 636.

⁵⁰ Julien, né en 331/332 et mort en 363, nommé Julien l'Apostat par la tradition chrétienne, devient César en Gaule en 355 et empereur, successeur de Constance, en 361. Bien que la période de règne soit si petite, Julien laisse à la postérité un héritage considérable. Etant élevé et formé dans la tradition chrétienne, plus précisément dans l'arianisme, ayant eu

se montre moins intéressé par les affaires et les débats ecclésiastiques. Donc, avec la mort du principal support de l'arianisme, le contrôle de l'Etat quant aux débats théologiques diminue visiblement, même s'il reste encore assez actif. Un aspect positif est le fait que les ecclésiastiques et les théologiens sont plus libres pour résoudre les problèmes théologiques et dogmatiques. Les trois groupes restés sur la scène théologique dans la seconde moitié du IV^e siècle, les homéens, les anoméens et les *pro*-nicéens, vont devoir s'affronter sans être soutenus ou empêchés par le pouvoir impérial.

II. 2. Eléments de théologie dans ce contexte

L'incursion historique faite ci-dessus, les années 318-365, couvre une période des plus mouvementée dogmatiquement et théologiquement parlant. Le but était celui de montrer comment la dogmatique de Nicée, promue ensuite par l'évêque Athanase d'Alexandrie, a été reçue dans l'ensemble de l'Eglise. Les débats se donnent entre les partis ariens et les *pro*-nicéens. La difficulté des discussions vient aussi du fait que le pouvoir impérial se mêle dans les querelles théologiques de haut niveau et d'une importance fondamentale pour l'avenir de la foi de l'Eglise. La mise des débats était, explicitement, la

parmi ses formateurs Eusèbe de Nicomédie et George de Cappadoce, devenu empereur, Julien veut rétablir le culte polythéiste et développe une opposition ouverte au christianisme. Le principal ouvrage antichrétien *Contre les Galiléens* avec le *Discours véritable*, de Celse, restent les deux témoignages précieux de l'opposition païenne au christianisme. Après sa mort, dans des circonstances peu claires pour les historiens jusqu'à aujourd'hui, pendant une expédition contre les Perses en mars 363, l'historien Eutrope, qui participe à l'expédition en compagnie de l'empereur Julien, dit de lui dans son *Abrégé de l'histoire romaine* : « Il fut un grand prince, et eût parfaitement bien gouverné l'état, si les destins lui eussent prolongé ses jours. Il était très savant, surtout dans la langue grecque qu'il possédait incomparablement mieux que la langue latine. Il était très éloquent, et avait une mémoire des plus heureuses et des plus fidèles ; il tenait un peu trop du philosophe en bien des choses ; il fut très libéral envers ses amis, mais il n'eut pas, dans certaines rencontres, toute l'attention que devait avoir un grand prince. Quelques-uns même prirent de là occasion de donner atteinte à sa gloire. Il fut très équitable à l'égard des provinces, et diminua autant qu'il le put les impôts dont elles étaient chargées ; se montra affable à tous, et eut peu de soin d'enrichir l'épargne. Sa passion pour la gloire l'emporta souvent à de grands excès ; grand persécuteur des Chrétiens, il ne répandait pas néanmoins leur sang, à l'exemple de Marc-Antoine, qu'il s'efforçait de copier en tout » (Livre X, XIV traduction de N.-A. Dubois, 1865).

divinité du Verbe de Dieu fait homme et, implicitement, le mystère même de la Sainte Trinité. Nier un aspect dogmatique quant à la personne du Fils, Verbe et Sagesse de Dieu, c'était attaquer le dogme de la Trinité. Un discours sur la Trinité nécessite un discours sur le Christ et vice-versa⁵¹. La dogmatique nicéenne a essayé de répondre aux questions quant à la Sainte Trinité. La réponse finale a été le *Symbole de foi*, lequel, bien qu'il ait été signé par la quasi-majorité de participants, a connu un large insuccès, du moins les 25 premières années après le concile⁵². Dans les églises le *Symbole* n'était pas récité, sinon dans la nuit pascalle lors de la célébration des baptêmes, et ici encore, presque toutes les Eglises avaient une formule spécifique proposée aux catéchumènes, la formule de Nicée étant évitée et aucun évêque ne prêchait sur elle. Lorsqu'au concile de Chalcedoine, en 451, les conciliaires vont se confronter avec la question : « Qui ou Quoi est le Christ ? », durant la période post-nicéenne, les théologiens débattent sur une autre question : « Qui ou Quoi est Dieu ? ». Immédiatement après Nicée il fallait définir le Dieu de la foi chrétienne, tel qu'il nous est révélé dans les écrits du Nouveau Testament : un seul Dieu en trois personnes distinctes, ou, comme le dira saint Basile le Grand et les théologiens Cappadociens après lui, Dieu est « *mia ousia, treis hypostaseis*, c'est à dire, *une seule substance/essence et trois hypostases/personnes* »⁵³.

Dans l'intervalle qui nous intéresse pour cette étude, les principaux groupes qui entrent en conflit dogmatique et théologique sont les ariens homéens, les néo-ariens/aétiens et les *pro-nicéens*. Même si le groupe des homoousiens continue d'exercer encore une influence, bien que marginale, jusqu'au concile de Constantinople, en 381, leur théologie et leur dogmatique va devoir se confronter avec les groupes opposés aux expressions nicéennes. Les partisans

⁵¹ Voir L. Dîncă, *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 2012, 13-16.

⁵² Athanase d'Alexandrie écrit le *De decretis* seulement en 351/352, après avoir subi déjà deux exils, afin d'expliquer, d'une part, les motivations qui ont poussé les Peres conciliaires à rédiger un *Symbole de foi* et, d'autre part, justifier l'orthodoxie des expressions « consubstantiel au Père » et « né de la substance du Père » ; voir L. Dîncă, *Le Christ et la Trinité chez Athanase 333-380* et L. Dîncă, *Sfântul Atanasie de Alexandria. De decretis nicaenae synodi. Despre decretele conciliului de la Niceea (325)*, Târgu-Lăpuș 2015.

⁵³ S. Gonzales, *La Fórmula Mia Ousia Treis Hypostaseis en San Gregorio de Nisa*, Roma 1939, 170 pages et L. Scheffczyk, *Histoire du dogme de la Trinité*, dans H.U. von Balthasar (ed.), *Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, vol 5, Paris 1970, 250-253.

de l'homéisme semblent avoir le plus de succès, grâce à ses expressions simples et accessibles au fidèles et grâce à un vocabulaire plutôt biblique que philosophique. Mais voyons brièvement les positions théologiques de ces groupes et leur influence jusqu'au concile de Constantinople.

II. 2.1. *L'arianisme homéen*

Hanson soutient, avec raison, que l'idée centrale de l'arianisme homéen, c'est le fait que Dieu est incommensurable⁵⁴. Un fragment de leurs textes fondamentaux affirme que le « Père est le Dieu unique et simple, unique bon, unique qui détient l'immortalité et qu'il est enveloppé dans une lumière inaccessible »⁵⁵. Alors, par respect par rapport à cette unicité de Dieu, « le Fils ne peut pas être comparé au Père, de même que l'Esprit Saint ne peut pas être comparé au Fils ». Il s'agit d'une incompréhensibilité que transcende la divinité qui empêche toute comparaison détaillée entre le Père et le Fils et l'Esprit Saint, lesquels sont subordonnés au Père⁵⁶. Affirmer, par exemple, que le Père et le Fils sont « semblables en essence » signifie introduire un concept de comparaison dans la discussion théologique, lequel, dans la conception des ariens homéens, est erroné et contraire au témoignage des Ecritures. En réalité, utiliser sans mesure le terme *ousia*, comme s'il était un terme connu par tout le monde, signifie théologiser plus que ne le fait l'Écriture. Cependant, d'autres groupes, particulièrement les *pro-nicéens* et, dans une certaine mesure les *homoiousiens*, ont considéré que le terme *ousia* et ses dérivés sont une réelle aide pour expliciter ce que les Ecritures révèlent plus obscurément. Les homéens montrent un refus catégorique pour de tels termes. La discussion sur l'existence du Fils de l'essence du Père était pour eux une pure « spéculation impertinente »⁵⁷. A. Rousseau soutient, avec raison, qu'ils « étaient portés surtout, plus ou moins, pour dire que le Fils était 'semblable au Père', plutôt qu'il était de la 'même essence' que lui ou d'une essence différente de lui »⁵⁸.

⁵⁴ Hanson, *Search for the Christian Doctrine of God* 563.

⁵⁵ Hanson, *Search for the Christian Doctrine of God* 563, cite un fragment de la théologie homéenne.

⁵⁶ Les homéens sont subordinatianistes, comme on le voit dans le *Credo* de 357 et celui de 360.

⁵⁷ L'affirmation appartient à Hanson, *Search for the Christian Doctrine of God* 560.

⁵⁸ Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, California 1998, 97.

En se contentant de décrire ainsi les personnes de la Sainte Trinité, utilisant le terme « semblable », sans aucun autre attribut, les homéens voulaient démontrer qu'ils se sont détaché de la théologie d'Arius, en la reformulant en termes propres. Arius aurait parlé, certainement, de l'essence même de Dieu pour dire que le Fils est étranger à cette essence. Pour apporter cette modification, ils avaient besoin de quelques facteurs qui les motivent : l'apparition des néo-ariens ayant à leur tête Aetius et Eunome, nommés même durant leur vie par l'appellation « anoméens », ou connus pour enseigner que le Père et le Fils sont dissemblable à l'infini l'un de l'autre ; pour les homéens, une telle doctrine signifiait pousser l'arianisme aussi loin que possible. Selon eux, il y a plusieurs semblances entre le Père et le Fils, sans préciser exactement en quoi consiste ces semblances. Les *pro*-nicéens vont si loin dans l'affirmation de la semblance entre le Père et le Fils, en affirmant l'homousianisme, que les homéens les considèrent philo-sabelliens, qui confondent le Père et le Fils⁵⁹. Les homéens considéraient qu'Arius avait raison pour ne pas accepter l'homousianisme promulgué à Nicée, cependant, ils l'accusaient parce qu'il éliminait complètement la nature divine du Verbe incarné, voyant en lui une divinité par participation et/ou par adoption, semblable à la nôtre, avec la différence qu'il était le premier.

Donc, les homéens proposent le terme « semblable » dans la discussion trinitaire : le Fils est « semblable au Père », et ils abandonnent le terme philosophique « ousia ». Les difficultés apparaissent lorsqu'on s'interroge sur la façon dont le Fils est semblable au Père : qu'est-ce que cela veut dire exactement ? Evidemment, les homéens pensaient que le terme « semblable » pourrait leur être doublement utile : d'une part, pour couper, dès la racine, l'anoméisme, en maintenant une certaine semblance entre le Père et le Fils et en positionnant le Fils et l'Esprit Saint dans la sphère de la divinité ; les personnes divines ont un statut différent de toute créature et en même temps les homéens évitent de tomber dans le trithéisme ; d'autre part, le terme « semblable » leur permet de ne pas tomber ou revigorer le modalisme sabellien ; selon eux, les choses semblables

⁵⁹ Le terme *homoousios*, dans l'opinion des homéens et des anoméens, était hétérodoxe et condamnable pour deux raisons : 1) il a été condamné au synode d'Antioche, en 268, dans la théologie de Sabellius de Samosate qui l'utilisait pour confondre les personnes du Père et du Fils et soutenir une Trinité modaliste ; 2) il s'agit d'un terme extrabiblique, inacceptable pour l'utiliser dans la formulation d'un dogme aussi important pour l'Eglise ; voir P.F. Beatrice, *The Word 'Homoousios' from Hellenism to Christianity* 243–272.

ne veulent pas dire que l'un avec l'autre signifie être la même chose. Les anoméens considèrent qu'une telle position risque de faire tomber facilement dans le trithéisme, c'est pourquoi ils veulent promouvoir la terme « *anomoios* » qui exclut, sans aucun doute, toute confusion entre les personnes divines et tout danger de considérer qu'elles sont trois dieux. Donc, l'utilisation du terme « semblable » est considérée imprécis tant par les anoméens que par les *pro-nicéens* ; soutenir que le Fils est « semblable au Père » peut, dans certaines circonstances, ouvrir les portes à une conclusion irréflechie, à savoir qu'ils seraient « le même ». Basile de Césarée, n'admet pas le terme *homoion* lorsqu'il pouvait être compris inadéquatement et il précise qu'il faut ajouter « semblable en essence sans variation », cette expression voulant signifier, pour lui, une voie plus simple pour dire *homoousios*⁶⁰.

Enfin, que pouvons-nous dire quant au sort final de ces homéens ? Sont-ils devenus nicéens ? Certainement pas. Leur doctrine contenait des affirmations qui ne pouvaient pas être en harmonie avec le *Symbole* nicéen promu par le *pro-nicéens*⁶¹. Les homéens ne pouvaient pas accepter l'expression « *homoios kat'ousian / semblable selon l'essence* » car elle pouvait facilement conduire aux compréhensions qui éloignent les fidèles des affirmations bibliques. Cependant ni leur expression « *homoios kata panta / semblable en tout* » n'est pas suffisante pour résoudre la difficulté⁶². Quant à leur doctrine sur la Sainte Trinité, elle reste assez vague ; étant attaquée, tant par les anoméens que par les *pro-nicéens*, nous sommes conduits à croire que la théologie homéenne n'a jamais fait des efforts pour la rendre plus claire et explicite. L'esprit réconciliateur a joué en faveur des homéens d'où aussi le succès de leur théologie. De plus, Constance, en voulant garder l'unité de l'Empire, admire cette voie théologique moyenne et espère qu'elle pourrait gagner l'ensemble de l'Eglise, c'est pourquoi il impose comme norme de foi dans toute l'Eglise le *Symbole* résultant du synode réuni à Constantinople, en 360, qui a été signé par les 72 évêques présents et par lequel Aetius est définitivement condamné.

⁶⁰ Rousseau, *Basil of Cesareea* 102.

⁶¹ Par exemple, ils affirmaient que le Fils était une créature ; ils soutenaient que le Fils était limité ; ils insistaient sur une théologie trinitaire subordinatianiste évidente ; ils avaient une conception métaphorique quant à leur compréhension du « commencement du Fils » ; voir Hanson, *Search for the Christian Doctrine of God* 562.

⁶² Cf. Rousseau, *Basil of Cesareea* 98.

II. 2.2. Les néo-ariens : Aetius et Eunome

Le groupe des ariens qui ont pris sur eux le défi d'un arianisme plus radical est connu sous le nom de « néo-ariens », ou « aétiens », ou « eunoméens » d'après le nom de leurs premiers promoteurs, Aetius et Eunome. Egalement, ils sont connus aussi comme étant « anoméens »⁶³ à cause du terme « anomoios / dissemblable » qu'ils attribuent à l'essence du Fils par rapport à l'essence du Père : « le Fils est dissemblable à l'infini de l'essence du Père ». La terminologie théologique est plutôt d'origine philosophique et intellectualiste chez eux que biblique. Parfois ils utilisent cependant des termes bibliques en référence à Dieu, en particulier lorsqu'ils parlent du Fils comme étant « Monogène », ou lorsqu'ils parlent du Père comme étant « Inengendré »⁶⁴. Dans ce sens, Rousseau dit : « Selon Eunome, il y a une corrélation inséparable entre ousia, l'essence intime de Dieu, et le vocabulaire utilisé en référence à cette ousia – par exemple, lorsque quelqu'un nomme Dieu Inengendré »⁶⁵. Pour que le Père soit Inengendré, cela veut dire que son essence ne peut pas être soumise à l'engendrement⁶⁶. Pour les néo-ariens, soumettre l'essence divine à l'engendrement conduit à des conséquences dramatiques lorsqu'on parle de l'auto-communication du Père : ce qui est inengendré ne peut, en aucun cas, être engendré, parce que l'engendrement nécessite « transfert » ou « régénération » dans l'engendrement de l'ousia pour pouvoir être engendrée, comme c'est le cas dans les engendrement humains. Nous avons ici une dominante dans la théologie arienne, de toutes les tendances, d'appliquer à Dieu et à l'engendrement dans l'essence divine le modèle de

⁶³ Hanson se prononce explicitement contre cette appellation, car, dans mon opinion il pousse à l'extrême sa compréhension quant à la signification du terme « anomoion » ; cependant il a raison lorsqu'il dit que ce terme ne caractérise pas et ne définit pas l'ensemble de leur pensée théologique et dogmatique ; c'est pourquoi il préfère les appeler aétiens, en référence à Aetius, et moins eunoméens, en référence à Eunome, cf. *Search for the Christian Doctrine of God* 607.

⁶⁴ C'est ainsi que les néo-ariens se sauvent de l'accusation qu'ils n'utilisent pas le langage biblique dans leurs interprétations et argumentations théologiques et dogmatiques. Certainement, ils utilisent certains termes clef des textes bibliques, mais leurs arguments doctrinaux de base se trouvent plutôt dans le langage philosophique.

⁶⁵ Rousseau, *Basil of Cesarea* 108.

⁶⁶ Cf. Eunome, *Apologie* 7, Sources chrétiennes 305, Paris 1983, 245-247.

l'engendrement et des naissances humaines⁶⁷. Dans cette logique, si l'essence du Père est inengendrée, il est illogique et absolument impossible de dire que cette essence puisse être con-divise ou partagée avec d'autre, même avec le Fils Monogène de Dieu, pour le simple motif logique qui exclut la possibilité qu'une essence inengendrée soit en même temps engendrée. Autrement dit, le Père ne peut pas donner naissance de son essence parce que son essence est inengendrée⁶⁸. Le Père ne peut pas partager son essence avec personne. Autrement dit, le Père ne peut pas avoir un Fils dans le vrai sens du terme parce qu'un fils doit être engendré et né. Pour dire cela Aetius⁶⁹ écrit : « Si Dieu est au-delà de toute transformation et au-dessus de toute cause, alors, parler d'un fils signifie témoigner qu'il ne peut être que de nom »⁷⁰. « Fils de Dieu » est un titre qui exprime une certaine similarité avec la volonté et l'énergie entre le Père Inengendré et ce qui, implicitement, doit être une essence engendrée, par conséquent créée⁷¹. Le Fils ne peut être qu'une créature. Certainement, il ne peut pas être homoousion avec le Père, mieux encore, il n'est ni semblable – *homoion* au Père ; selon les néo-ariens, les homéens et les *pro-nicéens* sont des égarés qui n'ont rien compris de l'essence divine. Le Père et le Fils ne peuvent être que « heteroousios »⁷², c'est à dire, d'essences différentes.

⁶⁷ Basile d'Ancyre, par exemple, selon le témoignage d'Epiphane de Salamine, *Panarion* 9, 1, dit que : « Le Fils est engendré est né comme sont engendrés et nés les hommes de leur parents ».

⁶⁸ Ici se trouve un des arguments de base du néo-arianisme dans l'opinion de Hanson, *Search for the Christian Doctrine of God* 610.

⁶⁹ Sur Aetius voir Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, XXXV, Sources chrétiennes 493, 157-159 ; Hanson, *Search for the Christian Doctrine of God* 598-611 ; J.M. Prieur, Aèce selon l'*Histoire ecclésiastique* de Philostorge, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2005, n° 85, 529-552.

⁷⁰ Aetius, *Syntagmation* 6, cite par Hansen, *Search for the Christian Doctrine of God* 605.

⁷¹ Ici on trouve une autre difficulté des ariens : confondre les deux verbes – naître et créer – lorsqu'on parle du Fils et de sa relation au Père. C'est pourquoi le *Symbole* de Nicée avait affirmé : « né, non pas créé », autrement dit, lorsqu'on parle de l'engendrement divin, toute référence à l'engendrement humain n'est pas adéquate.

⁷² Ce terme semble être utilisé par Eunome afin d'introduire une différence nette entre l'essence du Fils, qui est engendré, et l'essence du Père, qui est inengendré. Basile de Césarée, *Contre Eunome* et Grégoire de Nysse, *Contre Eunome* reprennent Eunome sur cette façon de faire la théologie et de comprendre les textes des Ecritures.

Un autre aspect de la pensée des néo-ariens qui les différencie des contemporains entrés en discussions théologiques trinitaires est l'accès à la connaissance de Dieu. Tandis que la majorité de groupes entrés en débats avait certaines idées quant à l'essence du Père qui transcende la compréhension humaine, pour Eunome l'essence même du Père est le fait d'être inengendré et tout ce qui est engendré vient après le Père et c'est sa créature. S'il faut donner crédit à l'historien Socrate⁷³ lorsqu'il transmet les propos même d'Eunome⁷⁴, celui-ci est allé assez loin dans ses affirmations au point qu'il soutient que « Dieu, sur sa propre essence, ne sait rien de plus que nous, et celle-ci n'est pas connue davantage par lui, moins par nous ; mais ce que nous pouvons savoir d'elle, lui aussi le connaît parfaitement et, à l'inverse, ce qu'il sait, tu le trouveras en nous de manière identique »⁷⁵. L'argument d'une telle affirmation de foi vient du fait que les néo-ariens comprennent le nom et le langage comme représentant et décrivant directement les choses : inengendré n'est pas une description de l'essence du Père, c'est l'essence même du Père. Dans un certain sens, il n'y a rien de plus à savoir. Cette idée doit être interprétée en tenant compte d'un certain niveau de précaution parce que, certainement, Aetius et Eunome comprennent tous les deux qu'on peut pas dire plus sur le Père que sur son non engendrement : le Père est aussi Créateur, Seigneur, Bon, Roi, etc. Ce qu'il faut souligner, quant à leur doctrine sur la compréhension de Dieu, c'est la foi que ces termes ont un sens en eux-mêmes :

⁷³ Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* IV, 7, Sources chrétiennes 505, 37-39. L'historien dresse ainsi le portrait de l'hérésiarque : « Eunome fût le scribe d'Aetius, qu'on surnomme l'athée [...]. En vivant avec lui, il chercha à imiter ses manières de sophiste en s'adonnant au verbiage et il n'avait pas conscience qu'il inventait pour lui-même des sophismes. Aveuglé par ceux-ci, il tomba dans les blasphèmes, s'attachant à la doctrine d'Arius et entrant en guerre contre les doctrines de la vérité sur de nombreux points. Il était peu instruit dans les lettres sacrées et incapable même de les comprendre, mais il avait la parole facile et rabâchait sans cesse les mêmes choses, sans pouvoir atteindre le but qu'il se proposait, comme le montre aussi les sept tomes qu'il perdit sa peine à composer sur l'épître de l'Apôtre aux romains [...]. Celui qui voudra faire l'expérience de ses écrits faibles trouvera, dans l'abondance des paroles, la pauvreté de sa pensée » (*Histoires ecclésiastique* IV, 7).

⁷⁴ Hanson, *Search for the Christian Doctrine of God* 629, pense que c'est la pensée même de l'hérétique.

⁷⁵ Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* IV, 7, Sources chrétiennes 505, 39.

il n'y a rien de plus à connaître le Dieu Créateur que de connaître le nom de Créateur ; le nom et la réalité sont étroitement liés entre eux, qu'on doit comprendre pleinement l'un en comprenant l'autre.

L'étude de la théologie des néo-ariens nous fait voir facilement son caractère philosophique. Aetius est un écho positif de la philosophie aristotélicienne dans son *Syntagmation* et Eunome reflète, lui-aussi, une forte influence de la pensée aristotélicienne et platonicienne. Comme l'a souligné Hanson aussi, tant Basile de Césarée que Grégoire de Nysse ont attaqué la méthode théologique d'Eunome⁷⁶. Cette méthode de haut niveau rationnel et philosophique appliquée au mystère de la Trinité marque une distinction future majeure dans la pensée néo-arienne et, certainement, se positionne en contraste avec la tendance homéenne par l'utilisation des spéculations philosophiques dans les discussions théologiques. C'est sur cette méthode compliquée, trop académique et intellectualiste, que le néo-arianisme a été attaqué de toutes parts par les Cappadociens qui ont promu la cause *pro-nicéenne*. Mais, avant les Cappadociens, Athanase lui-même a attaqué virulent cette façon de faire de la théologie en ces termes : « Rassemblant tout ce qu'ils avaient inventé, ils commencèrent de nouveau à revenir à leurs premières déclarations, et à dire que 'le Fils est complètement dissemblable du Père, et le Fils n'est d'aucune manière semblable au Père' [...] du fait de l'impudence extrême de leur impiété ils furent appelés par tous 'anoméens', avec aussi pour surnom 'exeoukontiens'⁷⁷ » Egalement, leur façon complexe de faire de la théologie, inaccessible à la masse large des fidèles, a joué contre eux, c'est pourquoi il semblerait que les néo-ariens n'ont jamais vraiment jouie d'une popularité sur mesure, comme c'était le cas des homéens ou des homoiousiens. De plus, les adeptes d'Aetius et d'Eunome n'ont jamais été très nombreux. Cependant, Basile de Césarée et les deux Grégoire ont dépensé toutes leurs énergies et efforts soutenus pour les combattre et promouvoir le nicéisme.

⁷⁶ Hanson, *Search for the Christian Doctrine of God* 630-631.

⁷⁷ « C'est à dire ceux qui disent que le Fils est **ex ouk hontos** – *venu à l'existence ex-nihilo* » ; cf. Athanase d'Alexandrie, *Lettres sur les synodes*, Sources chrétiennes 563, 291, note 4 ; voir aussi Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* II, 45, Sources chrétiennes 493, 235-237.

Conclusions

Tout ce que nous avons dit dans cette contribution modeste, tant dans la première partie, lorsque nous avons voulu montrer la façon dont Athanase, le patriarche d'Alexandrie, a conçu sa doctrine quant au Verbe de de Dieu incarné, comment il l'a comprise suite au concile de Nicée et comment a-t-il tenu implémenter cette doctrine dans la période postconciliaire, que dans la seconde partie, où nous avons discuté sur les différents courants théologiques en opposition aux décisions conciliaires ou en recherche d'une voie moyenne de réconciliation théologique, est une vision historico-théologico-dogmatique sur les débats trinitaires de la seconde moitié du IV^e siècle. Dans cette période, grâce à des théologiens comme Athanase, Basile, les deux Grégoire, en Orient, et grâce à Jérôme, Ambroise, Augustin, en Occident, s'est cristallisé les dogmes christologiques et a pris forme le dogme fondamental du christianisme, la Sainte Trinité. Ces *pro-nicéens* ont marqué effectivement à jamais la théologie trinitaire jusqu'à nos jours. Les conciles ultérieurs celui de Nicée vont faire souvent appel à ces *pro-nicéens* afin de justifier leurs décisions sur le plan théologique et dogmatique. Ces promoteurs du *Symbole* nicéen n'ont pas fait, dans cette période, qu'expliquer les étapes de la rédaction du *Symbole* et justifier les concepts et les expressions biblico-théologico-philosophiques utilisées pour dire, à la fois, la divinité et l'humanité du Verbe de Dieu incarné et défendre le mystère de la Trinité⁷⁸. De plus, leurs explications doctrinales et théologiques étaient, dans un style caractéristique patristique, formulées en réaction aux menaces de l'arianisme qui prenait toujours de nouvelles formes⁷⁹. Athanase d'Alexandrie, grâce à son attachement inconditionnel aux dogme nicéen, ouvre large les portes à la théologie des Cappadociens et il leur donne des instruments théologiques et dogmatiques solides afin de mettre fin à cette hérésie qui a bouleversé la scène théologique au IV^e siècle par la négation d'une réalité de foi essentielle et existentielle pour le christianisme : la vraie divinité et la vraie humanité du Verbe de Dieu.

⁷⁸ Athanase d'Alexandrie écrit en ce sens deux ouvrages majeurs : *De synodis* et *De decretis*.

⁷⁹ Pour cela Athanase compare l'arianisme à une « hydre » a plusieurs têtes, parce que, dès qu'une tête était coupée, une autre poussait à sa place ; cela démontre l'esprit d'inventivité des promoteurs des hérésies au IV^e siècle.

THE LAST LETTER. ON THE CORRESPONDENCE BETWEEN VLADIMIR GHIKA AND JACQUES MARITAIN*

LIANA GEHL¹

RIASSUNTO: *L'ultima lettera. Sulla corrispondenza fra Vladimir Ghika e Jacques Maritain.* Tra il 1920 e il 1945, il Beato Vladimir Ghika e il filosofo francese Jacques Maritain condussero un ricco epistolare. Nonostante le avversità, più di trecentottanta lettere si sono conservate fino ad oggi. Iniziato nei “ruggenti anni Venti”, lo scambio si concluse bruscamente sulla soglia della Seconda Guerra Mondiale. Il presente articolo si concentra sull'ultimo pezzo della corrispondenza: la lettera scritta da Ghika a Maritain il 18 luglio 1945. Dopo averne indagato il contesto e sotteso il significato per le parti direttamente coinvolte, lo studio si pone la domanda dell'eventuale rilevanza per il lettore contemporaneo. La traduzione inglese dell'“ultima lettera”, come pure di quella che la precede, sono fornite in Appendice, insieme a una tabella riassuntiva dei temi e delle emozioni espresse nell'ultima lettera.

Parole-chiave: Vladimir Ghika, Jacques Maritain, guerra, amore, fede, agire, ricostruzione

* This article is the development of a presentation given on June 4, 2021 for the International Conference on “The Concept of Love and Its Meaning in Mystical-Theological, Literary and Philosophical Contexts”, organized by the University of Bucharest, Department of Roman-Catholic Theology. I am indebted to prof. Francisca Băltăceanu and Monica Broșteanu for their close reading of this text, and to Emanuel Cosmovici and Luc Verly for their valuable information.

¹ Liana Gehl graduated from the University of Bucharest, where she holds a PhD in Linguistics and a Master in Theology. She publishes regularly on Christian spirituality and has authored various articles in Linguistics, as well as some books: *Bigrammatica dei verbi di sentimento in italiano e romeno* (2008), *Ce mi-aș fi dorit să știu înainte să... îmi aleg vocația* (2015) and *Între speranță și așteptare. De la fiii lui Adam la fii ai lui Abraham* (2015). E-mail: lianagehl@gmail.com.

REZUMAT: *Ultima scrisoare. Despre corespondența dintre Vladimir Ghika și Jacques Maritain.* Timp de un sfert de secol, Prințul Vladimir Ghika și filosoful francez Jacques Maritain au întreținut o bogată corespondență. În ciuda adversităților, peste 380 de scrisori au reușit să ajungă până la noi. Inițiat la începutul „nebunilor ani ‘20”, schimbul epistolar pare să se întrerupă brusc la începutul celui de-al Doilea Război Mondial, pentru a fi reluat în 1945 – an din care nu ni s-a păstrat decât o singură și ultimă scrisoare. Prezentul articolul se concentrează asupra acestei scrisori trimise de Ghika lui Maritain pe 18 iulie 1945. După investigarea contextului și sublinierea semnificației scrisorii pentru părțile direct implicate, studiul caută să pună în evidență posibilă relevanță a experienței celor doi prieteni pentru cititorul contemporan. O traducere în engleză a originalului francez a „ultimei scrisori”, precum și a celei anterioare ei, este disponibilă în Appendix, împreună cu un tabel care rezumă temele conținute în ultima scrisoare și corolarul lor emoțional.

Cuvinte-cheie: Vladimir Ghika, Jacques Maritain, război, iubire, credință, acțiune, reconstrucție

Faith..., if it does not have works, is dead.
(James 2:17)

L'amor che muove il sole e le altre stelle.
(Dante, *La Divina Commedia*, final verse)

The fruit of prayer is faith.
The fruit of faith is love.
The fruit of love is service.
(Mother Teresa)

1. Introduction

Between 1920 and 1945, Blessed Vladimir Ghika and the French philosopher Jacques Maritain conducted a rich epistolary. Defying all odds, more than three hundred and eighty of their letters are still preserved today. Initiated at the beginning of the “Roaring Twenties”, the exchange ended abruptly with World War II. Ghika and Maritain’s letters give us a privileged

perspective on the shifting of times, as it is seen through the eyes of two friends who shared a common pursuit. Whether through philosophical discourse, contemplation or active charitable works, Ghika and Maritain devoted their lives to making God's truth and love known to those whom they perceived as spiritually and/or materially destitute.

This article focuses on the last item of their epistolary: Ghika's letter to Maritain, written on July 18, 1945. After investigating its context and underlying its significance for the immediate parties involved, the study looks into the possible relevance that Ghika and Maritain's experience may have for the contemporary reader. English translations of the "last letter" and of the previous one are provided in the Appendix, along with a summary of the contents of the last letter.

2. Two giants of the 20th century²

Vladimir Ghika (1873-1954) and Jacques Maritain (1882-1973) first met in Paris, probably in one of its many intellectual circles, in or shortly before 1920 (details of their first encounter are unknown). World War I had just ended and, in the effervescent atmosphere of those years, their first acquaintance quickly grew into a prolific daily collaboration.

The Romanian prince and the French scholar had several things in common. First of all, they were both converts to Catholicism. Born in 1873 in Constantinople, where his father had been sent on a diplomatic mission, Vladimir Ghika was the descendant of an old royal family. Raised in the Greek Orthodox tradition, in 1902 – to the great chagrin of his devout mother – he converted to Catholicism. "I did it in order to be a better Orthodox", Ghika would explain some time later. Jacques Maritain, on the other hand, was born in Paris in 1882, in a Protestant family. His father and his maternal grandfather were both lawyers. The latter, Jules Favre, quite influential in his

² For the biographical information presented below, I refer to two main sources: Jean-Luc Barré, *Jacques et Raïssa Maritain – les Mendiants du Ciel – Biographies croisées*, Paris 1995, and Francisca Băltăceanu, Andrei Brezianu, Monica Broșteanu, Emanuel Cosmovici, Luc Verly, *Vladimir Ghika – Profesor de speranță*, Bucharest 2013.

own time, was distantly related to Saint Peter Faber³, but by the time Jacques Maritain was born his branch of the family was no longer Catholic and had become quite anticlerical. Highly independent and already a deep thinker, in 1906 young Jacques converted to Catholicism, along with his Jewish wife Raïssa. For both Jacques and Raïssa, the conversion came at the end of an intense and painful spiritual quest.

Apart from being both converts, Ghika and Maritain also shared many intellectual pursuits. Born in a family of diplomats, after studies in Natural, and then Political Science in France, and a doctorate in Theology in Rome, Ghika followed in the diplomatic career tradition of his family. At the time he met Maritain, Ghika was living in Paris with his brother Dimitrie, who was doing diplomatic work at the Paris Peace Conference⁴ where, grace to his many relations and networking skills, he helped promoting the political recognition of his recently unified country, Romania. At the same time, Ghika had been asked by the Belgian Primate, Cardinal Mercier, to help restore the Library of the Catholic University of Louvain, which had suffered great damage during the war. He was also involved in a series of intellectual, religious and charitable projects, ranging from giving conferences – on Dante, for example – to finding homes for poor artists, or working on a new monastic foundation.

Maritain, too, had divided his initial interests between philosophy and biology. After a stage in Germany devoted to a research in biology, Maritain settled firmly on philosophy, embarking on a teaching career in Paris. One year after World War I had ended, in September 1919 Jacques and Raïssa Maritain hosted the first meeting of what was to become the Thomistic Studies Circle. Pretty soon Ghika became a member, too, attending the Circle as often as his busy agenda would allow him. The Circle continued uninterrupted almost until the beginning of World War II in 1939.

³ Saint Peter Faber (French name, Pierre Favre, 1506-1546), was one of the first companions of Saint Ignatius of Loyola, and the first to be ordained a priest in the newly established Jesuit Order.

⁴ In December 1919, Vladimir Ghika's brother, Dimitrie, was delegated to attend the Peace Conference in Paris, where, among other things, the modern state of larger Romania was officially recognized as an independent, political entity.

THE LAST LETTER. ON THE CORRESPONDENCE BETWEEN
VLADIMIR GHIKA AND JACQUES MARITAIN

In the context of 21st century norms of political and social involvement, some might see Ghika and Maritain as social and religious activists. That being said, the core motivation of their almost frenetic, life-consuming dedication – as it comes across from reading their letters – is to be identified in the concern for the eternal salvation of the souls they encountered. To make God’s love known, to advance His Kingdom – in individuals as well as in society as a whole –, was not just a moral duty to Ghika and Maritain: it was their passion. Along with his teaching and writing career, Maritain also embarked on an intense apostolate among artists and writers, including those belonging to the Parisian Diaspora (mainly Russian and Jewish refugees). In this field, Ghika worked side by side with his friend. Moreover, Ghika ministered to the impoverished workers of the Parisian outskirts. Both Maritain and Ghika wrote extensively and travelled abroad frequently on missions and conferences.

This list of shared interests and activities could go on, in a more detailed and documented manner, but this is not the purpose of the present paper. What has been said so far is only meant to illustrate the substance of their first 20 years of correspondence, from 1920 to 1939. Of their rich epistolary, as stated above, many letters went missing: destroyed, or maybe still lying hidden in some forgotten drawer. In fact, it is a miracle that this deposit of letters is still with us – in spite of a world war and several changes of address across borders (and overseas). If these letters have been kept, it is because both their authors (and those who took risks to salvage them after Ghika’s and Maritain’s deaths) saw in this set of correspondence something significant, something that goes beyond mere happenstance.

Yet, at first glance, one may remain rather unimpressed with the contents of these letters. Highly personal, the topics Ghika and Maritain talk about are mainly “administrative matters” – meetings, errands, hints and tips connected to various situations, requests for assistance or intercession for this or that person in need – and, of course, exchanges about their ongoing philosophical or theological projects. Most of the letters come across as having been written in great hurry: giving essential information, asking brief questions, passing on ideas... This can only suggest that their real, deep conversations happened face to face; in fact, Ghika and Maritain were both

based in the Paris area and their agendas show us that they met often – even several times a week. However, in those times when telephones were rare and internet inexistent, written letters were the primary alternative to face to face meetings. When various engagements prevented them from seeing each other on a certain occasion, or when they were out of Paris, the two friends used to write to each other frequently, sometimes daily.

Embedded in this “work relationship”, their letters illustrate an underlying mutual love and respect, a confidence which only arises from two souls that have recognized and opened to each other. Through the years, this reciprocated trust would take many forms. For instance, in 1923, after becoming a priest at the age of 50, Ghika asked his friend Maritain, almost ten years his junior, to be his spiritual accountant and hold him responsible whenever he would perceive some failure in Ghika’s thought or behaviour.

Maritain, on the other hand, would often ask for Ghika’s assistance in matters of spiritual guidance, as well as in Church related issues. For example, after the Maritains moved to Meudon, Ghika advised them on how to get permission for establishing a home chapel; and it is interesting to read in their letters to what length Ghika went researching, on behalf of his friend, even those details which to a layman may seem insignificant – like whether there should be a step to the altar of the chapel, and how tall...

3. One war and one ocean in between

Ghika and Maritain’s correspondence reveals a close and warm cooperation. Based on a communion of spiritual interests, their friendship was certainly supported by physical proximity (the Parisian area), but continued unchanged even during long periods of separation, when one or both friends were out of town, for rest or for missionary and/or intellectual work. In the interest of brevity, I will offer only a few highlights of Ghika and Maritain’s activities spanning the “Roaring Twenties” to the terrible Forties. During this time, Jacques Maritain became a world acclaimed philosopher, travelling extensively to give lectures and conferences throughout Europe, Latin America, the USA and Canada. When at home, in Meudon, the Circle of Thomistic Studies established by Maritain and his wife Raïssa attracted a wide variety

of intellectuals, artists and scientists. Between the two World Wars, Maritain published no less than forty books, from *Art et scholastique* in 1920 to *Humanisme intégral* in 1936, and *Le crépuscule de la civilisation* in 1939⁵. As with his other friends, Maritain would often mention in his letters to Ghika the books he was working on, sometimes asking for Ghika's opinion (and Ghika did the same in return for his own writings). In 1922, Maritain dedicated his book *Antimoderne* to the Romanian prince, while a year later Ghika would publish in *La Documentation Catholique* an article defending Maritain's philosophical views, „Une conquête de la philosophie chrétienne. Jacques Maritain“. Not always an accommodating person, Maritain also triggered some vigorous intellectual opponents (hence Ghika's article), but, on the whole, the philosopher was much admired and sought after, especially by the younger generation.

As for Ghika, after becoming a priest of the Archdiocese of Paris in 1923, he was put in charge of *l'Église des étrangers*, the “Foreigners' Church”. Around the same time, he started a religious community in Auberive, in an old Benedictine abbey which had been lately used as a prison (the project, however, was short lived, causing him great material losses and deep spiritual pain). During his Paris years, Ghika was involved in organizing Eucharistic congresses, for which he travelled on four continents. Also, he helped in establishing several Church structures in missionary territories: he assisted a group of French Carmelites in starting a monastery in Japan; he invited the Sisters of Saint Vincent de Paul to start a community in his own country, Romania, and worked with the nuns to establish a central hospital in Bucharest (now “Spitalul de Endocrinologie C.I. Parhon”, still in function, though under State jurisdiction). Most of Ghika's published works date from this period: articles in *Revue universelle*, *Le Roseau d'or* (Maritain's magazine), *La Documentation Catholique*, *Études*, as well as several books: *Pensées pour la suite des jours*, *Les intermèdes de Talloires*, *La Messe byzantine dite de St-Jean Chrysostome*, *La visite des pauvres*, *L'Heure Sainte*, *La Présence de Dieu*, *La Liturgie du prochain* etc.⁶ Tirelessly, Ghika gave conferences, provided spiritual counselling and helped numerous

⁵ For a complete list of Maritain's published writings, see Barré, *Les Mendiants* 623-629.

⁶ For a more detailed list of publications, see Băltăceanu *et al.*, *Profesor* 47-49.

people in need. Raised to the rank of Apostolic Protonotary, he was so active and travelled so much, that Pope Pius XI dubbed him “our apostolic vagabond”, a nickname that Ghika liked to confirm by saying, “My way is the railway.”

In the early days of September 1939, the outbreak of World War II would bring all this frenzy of activities to an abrupt stop. In a last note dated July 21, Maritain was apologizing to his friend because, “having been submerged by work” (nothing new here!), he had misplaced Ghika’s previous letter and thus had missed the opportunity of seeing him once more. We do not have Ghika’s misplaced letter, but apparently he was in Paris between two long trips and had suggested to meet one more time before each of them left for the summer. “[Our meeting] will have to remain for October, I hope” – answered Maritain in his note, as he was getting ready to depart, in just a few hours, for a well-deserved holiday.

But the October meeting never happened. By August 1939, Ghika would already be back in his homeland, working on yet another project: an attempt to improve the living quarters of the lepers’ colony near the Danube River, in the southern part of Romania. After the war started, this project stalled, but Ghika decided not to return to France, offering his assistance to the small but active Catholic Church in Romania. Soon, his presence would also be required by the rapidly growing number of Poles who, in 1940, took refuge in Romania, fleeing the Nazi invasion of their homeland.

Back in France, a wave of anti-Semitism made Maritain increasingly aware that “the little flock” – composed of his wife Raïssa, his sister-in-law Véra, and himself – were in life-threatening danger. By the end of 1939, the Maritains resolved to take refuge in the United States, where Jacques had been previously invited for various teaching assignments. On January 4, 1940, Jacques, Raïssa and Véra would leave Marseille by boat, headed for New York. A whole ocean and a raging war were now unfolding between the two friends.

4. The last letter: six hundred words and twenty kinds of emotion

The short note of July 21, 1939 is the last we have from Maritain. The epistolary contains just one more letter, sent by Ghika to his friend six years later, shortly after the end of WWII. Judging by its contents, the letter

THE LAST LETTER. ON THE CORRESPONDENCE BETWEEN
VLADIMIR GHIKA AND JACQUES MARITAIN

almost seems a delayed answer to that last note sent by Maritain in July 1939. In fact, it is quite probable that during the war years there had been little or no direct communication between the two friends.

This last item of the epistolary, not lengthy and without a known reply, is full of symbolic value. The scope of the letter, the many projects and feelings expressed in it, speak volumes both about its author *and* about its silent receiver. In six hundred words (see Appendix), Ghika literally “pours out” his soul, displaying an array of sentiments, and referring to a variety of past experiences and future projects. More than twenty states of mind and emotions can be identified in this brief text: uncertainty, happiness, “faithful affection and a growing communion of views”, sadness (for “the terrible years”), plea and support (“Resume the interrupted thread!”), admiration, hopeful trust, sense of deprivation and of being cut off, regret, nostalgia for Paris, modesty, honest contentment and gratefulness (“neither the trials nor the blessings have lacked”), a good knowledge of his own limits, along with a constant desire to work for the good of the souls; willingness to cooperate for the post-war reconstruction, a need for friendship, for sharing and exchanging opinions, undaunted interest for the cause of Catholicism (“testimonies of great importance”) and constant care for the spiritual life (“blessings ... for the duties of [your] state” – one of those puns Ghika was so fond of, as *state* referred both to Maritain’s religious status, and to his lay mission as an ambassador of his country).

Clearly it is a letter written “from the heart”, and we can almost see the anticipation with which Ghika sat at his desk and put his thoughts on paper. And here a word needs to be said about the role of correspondence by regular mail. Unlike today’s fast communications via text messages, e-mail, Instagram etc., letter writing – in those times – was an art, as well as an entertainment. It was, also, a way of reflecting on your own experiences, drawing wisdom from them, putting yourself in order, getting ready for new actions. In a certain sense, it was therapy – and this is exactly what Ghika does in his last known letter to Maritain. He is ready to put the ugly war years behind him, and start anew. He wants his friend Maritain to join him in this work of rebirth and reconstruction.

5. The first letter

Interestingly enough, the last known letter of the Ghika-Maritain correspondence is quite similar in tone to the *first letter* we have of the same epistolary. Written on December 8, 1920, Ghika's first preserved letter is an answer to an invite from his – back then – new friend Maritain. Apparently, the philosopher had invited Ghika to join him for a meeting in Meudon, Maritain's home. The occasion was, probably, one of the first sessions of an intellectual gathering, which later came to be known as *les Cercles d'études thomistes* – The Circle of Thomistic Studies. This activity would go on until 1939, that is, for the whole duration of Ghika and Maritain's Parisian collaboration.

In his letter of December 1920, Prince Ghika starts by apologizing for not being able to honour the invitation: ongoing, extensive travels will keep him out of France for the next two months. He then continues by describing his immediate plans – traveling to Louvain, giving a conference on Dante... Nevertheless, Ghika stresses that, as soon as he is back in Paris, he will be thrilled to talk to Maritain and his friends on a number of topics that are of mutual interest (*le plaisir de causer avec vous et vos amis de choses qui nous intéressent à bien des titres*).

One can already read between these lines the busy agenda of the two new friends. Written rather hastily, the letter ends with a post scriptum in which Ghika thanks Maritain for sending him some books. Among them, *Introduction à la philosophie* (a work published that year by the French philosopher with the Publishing House Téqui) particularly drew Ghika's attention and admiration.

What is interesting, in comparing the first and the last letter, is the unchanged tone of Ghika's "voice". In 1920, and in 1945 alike, Ghika seems to be exactly the same person – active, determined, informed, attentive to the needs of those around him and willing to help, if the cause is right. His motivation hasn't changed, either: it is, above all, an awareness that the world needs truth, God's truth, and that without it there is no way out. In this sense, Ghika's first and last letters display an exceptionally even spirit, amazing in its continuity. Maritain's last known letter, written in July 1939, is

consistent with Ghika's underlying attitude. Thus taken together, the three letters we have looked at so far summarize, in a way, the scope of the whole epistolary. Both correspondents are animated by mutual admiration and respect, and by a strong desire to work together for what they identify as the common good: seeking the truth, knowing God, promoting learning and helping those in need.

6. *Reprenez le fil interrompu* – “Resume the interrupted thread”

The last letter was written in a very special context. In Romania, Ghika's homeland, the war had ended just two months before, with Germany's capitulation on May 9, 1945. In fact, after D-Day on June 6, 1944, one more turn of events had triggered a significant change in the course of the war: on August 23, 1944, Romania had shifted to the side of the Allies, depriving the German army of one of its main oil sources. The manoeuvre had been “supported” by the massive presence of Soviet troops in Romania, a presence that was to be continued after the war, eventually leading to the installation of a pro-Soviet, totalitarian regime in this country, in 1948. But, for the time being, we are in the summer of 1945, and Vladimir Ghika is full of hope. His plans aim high, and his energy is tireless, just the same as twenty-five years earlier, when Prince Ghika had first met Jacques Maritain, in the aftermath of World War I. Now, after yet another war, he is looking forward to rekindling that interrupted relationship, and to setting out with his old friend on new projects.

But is Maritain still the same, too? This is not sure. The joyous felicitations which his friend Ghika sends him – at the news of his appointment as French Ambassador to the Vatican – are not at all in tune with the mood of the philosopher. Repeatedly pressed by General de Gaulle⁷, Maritain had accepted the position under duress, and even before starting it he already abhorred it:

⁷ Barré, *Les Mendicants* 510-511.

I returned to New York on January 1, 1945 – would recount Maritain later –, having failed to make General de Gaulle and Georges Bidault, then Minister of Foreign Affairs, give up their project [...] to appoint me ambassador to the Vatican. The acceptance to which I had been morally compelled by their insistence, and by the feeling that I could not escape from a task asked of me on behalf of the country still at war, had reduced me to a kind of despair.⁸

Moreover, the war had affected Maritain deeply: his country, France, had been occupied, his beloved home in Meudon had been confiscated, and his writings, banned. The war had separated him from his family, his friends and his work; his mother had died during the war, while Maritain was on exile. Also, all the enmities that had surrounded him in pre-war France were still there, and had left him with a bitter taste. Unlike his Romanian friend, Maritain was probably less inclined toward – and more cautious about – embarking on new projects in his recently acquired position of diplomatic representative.

7. Worlds apart?

As stated above, the tone of the last letter leads us to think there was no direct communication between Ghika and Maritain during the war years. Yet, in the same letter Ghika tells his friend that “from a distance, but very close”, he’d followed his friend’s activity and felt “happy and proud” on his account.

While Ghika had not been completely cut off from what was happening on the other side of the Atlantic⁹, we do not know if the same had been true of Maritain in reverse. Had he been able to follow Ghika’s pursuits? It is not likely. After all, Ghika had spent the war years in his homeland, Romania, while Maritain had been an exile in America, having to start everything all over

⁸ Quotation translated from *Journal de Raïssa*, in Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*, vol. XV, Fribourg 1995, 433.

⁹ It did take a couple of months, though, for Ghika to react to this information. Already in November 1944, General de Gaulle had appointed Maritain as French Ambassador. Maritain arrived in Rome at the beginning of April 1945 and his diplomatic mission officially started on May 10.

again. And France, Maritain's beloved country, had been under occupation. A lot of Maritain's time and energy had gone into supporting *la Resistance* remotely, through radio speeches and written texts. Maritain had also been busy organizing the French Diaspora and keeping alive its spirit in the US, through schools and conferences. Besides, news always travels more from the larger community towards the smaller; so, while it must have been relatively easy for Ghika – who was well connected – to hear about his friend in America, the opposite was less to be expected.

In any case, the war was now over – in Europe, at least. Maritain was back on the continent, based in Rome, a place which for the “apostolic vagabond” meant “just around the corner”. And although the war had torn their worlds apart, although the reconstruction needs were enormous, Ghika found the challenge invigorating: in the summer of 1945, the 72 year-old priest was ready to embark on a new beginning.

8. At home in Rome

For Ghika, Rome was home in more than one way. First of all, like any good Romanian, he identified Rome with one of his two main historical roots. Second, Rome was the home of his faith, Catholicism, which he had embraced more than forty years before. Third, Rome was where he had conducted his theological studies, where he had worked along with his brother Dimitrie Ghika, a diplomat; it was the Holy City where he had become friends with three popes and some of the finest Catholic clergymen. When Ghika heard that Maritain had been appointed French Ambassador to Rome, he was, naturally, quite delighted. With his found-again friend there, he saw a world of opportunity opening up to him.

But, again, did Maritain's enthusiasm equal Ghika's? Ghika was in his element in Rome. He was a prince and, in a way, a diplomat, having been born to that kind of an environment. He was at ease in it, he knew how to skilfully use its strengths and was not abashed by its shortcomings¹⁰. Maritain, on the other hand, was more like a cross between a philosopher and a *desperado* – as

¹⁰ In spite of what a superficial reading may suggest, Ghika and Maritain were realists – in the best sense of Thomism, which takes into account both natural and supernatural realities.

one of his French biographers, Jean-Luc Barré, dubbed him. He did not want to go to Rome: he had accepted the job out of a sense of duty, pressed by his country's president, in a moment when France was still under occupation. Regarding Rome, he had not forgotten the sad memory of a failed intercession with Pope Benedict XV, in 1918, for the recognition of the Marian apparitions at La Salette¹¹. And, before World War II, some of his books had barely avoided the *Index* – Vatican's list of forbidden books. His old time collaborator, Rev. Garrigou-Lagrange, had turned against him, and Cardinal Pacelli – the future Pope Pius XII – seemed to view his philosophical work with mixed feelings.

Moreover, in the domain of political thought Maritain had always been an independent, despite being claimed as a supporter by both the right and left ends of the spectrum. As a diplomatic representative refusing to take any parts, Maritain must have felt stifled in the bureaucratic environment of the French Embassy in Rome. His biographer, Jean-Luc Barré, tells us that Maritain hated all the social obligations and paperwork that came with the job; he attended to his diplomatic duties scrupulously, but often impatiently and without joy¹². Yet, the French Embassy was the very same institution that Ghika was looking upon as a source of hope for his diplomatically underrepresented Romania. Which one of the two friends was right? And, with such a discrepancy of views, what might have been Maritain's answer to that letter of July 18, 1945 – addressed to him as French Ambassador, by his lifelong friend? Did he even send an answer? If there ever was one, it never reached us. Future research in the archives maybe will uncover it. Until then, we can only surmise.

9. The lost letter

From all we know about Maritain, it is very unlikely that he had left his friend's letter unanswered. In the past, when circumstances absolutely prevented him from writing in person, Raïssa or sometimes Vera made sure

¹¹ In April 1918, Jacques and Raïssa Maritain had paid a visit to Pope Benedict XV in order to promote – unsuccessfully, though – the recognition of the La Salette apparitions (cf. Barré, *Les Mendicants* 194-197).

¹² Cf. Barré, *Les Mendicants* 524.

to send a note to Ghika, explaining the situation. But this time we don't have a letter from any of them. Could it be that the estrangement, on Maritain's part, had been so huge as to make him leave the moving letter without an answer?

It is possible to believe that the two friends were now worlds apart. Ghika was tied to the many needs of his small, agrarian country – still a monarchy! In the meanwhile, Maritain had developed a successful career in the US and now, an internationally acclaimed figure, he was helping in the shaping of post-war France¹³. Yet, it is hard to think that Maritain would forget a friend he had always loved and admired. Besides, Romania was not altogether unknown in the US, where Maritain had spent the war years. The visit of Romania's Queen, Mary, to the United States, two decades before, in 1926, had made a long-lasting impression on American society. Later, during WWII, the kindness showed to the American prisoners of war, both by the Royal family and the Romanian population, had not gone unnoticed¹⁴. No, at the end of WWII Romania was not absent from the international public awareness.

However, it is true that after WWII Maritain became less and less interested in international politics. And after Raïssa's death in 1960, the philosopher would gradually withdraw from public life, refusing more and more visits and correspondence. Some biographical elements seem to suggest that this process had already begun before his appointment as ambassador in Rome, a position he deeply disliked.

¹³ Barré, *Les Mendians* 509-534.

¹⁴ Just two years after the end of the war, in 1947, Romania would get an American Papal Nuncio: Archbishop Gerald Patrick O'Hara. Along with Prince Vladimir Ghika and the members of the Romanian royal family, O'Hara would be instrumental in distributing food supplies to the famished population, as part of the American Relief Aid. A couple of years later, confronted with rising totalitarianism, O'Hara would fight valiantly for the defense of religious freedom in a Communist ridden Romania. As a consequence, the American Nuncio would be expelled from the country in 1950 (less "fortunate", Prince Ghika would be arrested in 1952 and would die due to maltreatment in the Jilava prison, in 1954). The news of O'Hara expulsion in July 1950, at the hands of the newly installed regime, would make the front page of the American newspapers (cf. Liana Gehl's series of articles, *Punți peste oceane* (I-IV), in *Actualitatea creștină*, 9-12, 2014).

Moreover, the summer of 1945 – when Ghika’s letter arrived – was a very busy time for the Maritains. Raïssa’s journal contains an entry from August 10, 1945: “*Première journée à Rome...*” (the date is not far from the last letter’s date, July, 18; Ghika’s letter might have reached Rome around the same time). In a footnote to Raïssa’s entry, Jacques explains that he had gone to Naples the same day, to fetch his wife and his sister-in-law, Vera, and that in the months before he had been busy with all the accreditation process and various administrative tasks: not the best time to give heed to his friend’s invitation for a whole series of new projects. Nevertheless, given all we know about the French philosopher, one would be more inclined to believe that Maritain did send an answer to his friend Ghika, however short.

But Maritain’s answering letter to Ghika could have easily been lost in the turbulent post-war years. After the political changes in 1947/1948, the terror of the newly installed communist regime caused many people in Romania to burn or hide whatever papers might have proven compromising. In this context, Father Georges Schorung (a Lazarist priest who had served at the *Sacré Coeur* “French” Church in Bucharest) was instrumental in salvaging many of Ghika’s writings. Monsignor Ghika was also a priest of this parish until his arrest on November 18, 1952; subsequently, the parish was closed in 1957 and remained so until the fall of the communist regime in 1989. Expelled from Romania already in 1950, Father Schorung was able to return to Bucharest for a brief visit in the early ‘70s, when Romania’s international policy became more relaxed. On that occasion, assisted by a clerk of the French Embassy, Father Schorung managed to go into the rectory of the *Sacré Coeur* Church through a back window¹⁵. In one of the rooms, which had not been entered for almost 20 years, Father Schorung was still able to find several documents belonging to Monsignor Ghika, along with a significant amount of paper ashes. It is possible that Maritain’s answering letter had been among those ashes...¹⁶ In

¹⁵ I am indebted for this information to Dr. Iulia Cojocariu, who is the head archivist of the Vladimir Ghika Archives of the Archbishopric of Bucharest.

¹⁶ But even so, diplomatic protocol should have required Maritain to save a copy of his answer. Yet, no copy has been found – or, maybe nobody took the time to look for it. History may still have a surprise for us here.

any case, whether Maritain answered Ghika's last letter or not, the silence that followed is highly symbolical for the darkness which was soon to engulf Romania.

10. Contemplation *versus* "love in action"

What does Ghika's last letter teach us? Has it any significance for our days? May we read it as a living will? The Apostle James, in *his* well-known Letter, tells us that faith without works is dead. But, how about love? Is it possible to separate love from action? Blessed Vladimir Ghika's example seems to tell us that while it is possible to conceive of a merely intellectual faith, love – when real – will always spur to action.

Ghika was a true friend, and a great communicator. A versatile diplomat, he also knew how to identify concrete support for the specific needs of those around him. (A famous anecdote recounts how, having heard of a stubborn carpenter who was gravely ill of tuberculosis and yet refused to see a priest, Ghika went out of his way to find a broken chair, so that he might have a good reason to go visit the unrepentant carpenter; needless to say, a relationship developed between the two and eventually the carpenter made a good confession¹⁷). Ghika's manner, remarkably consistent throughout his whole life, may be compared to what modern theologians call "the inductive method": *see – judge – act*. The method was first used systematically at the beginning of the 20th century, in Belgium, by Father Joseph Cardijn¹⁸, it received Papal support in Pope John XXIII's encyclical, *Mater et magistra* (1961), and in two of the main Vatican II documents: *Lumen gentium* and *Gaudium et spes*. Amply referred to in a recent book about Pope Francis' theology¹⁹, the method consists of "a more existential approach" which starts from "the specifics of human experience" and proceeds to action, after having examined those "specifics" in light of the Word of God²⁰.

¹⁷ Jean Daujat, *Apostolul secolului XX – Monseniorul Ghika*, București 2017, 139.

¹⁸ Cf. G. Whelan, Il metodo teologico di Papa Francesco, in: Michelina Tenace (edit.), *Dal chiodo alla chiave. La teologia fondamentale di Papa Francesco*, Vaticano 2017, 117-121.

¹⁹ See note above, Michelina Tenace (edit.), *Dal chiodo alla chiave*.

²⁰ Michael Carotta, Ed.D, *Inductive and Deductive Methodology*, <https://cathdal.org/Inductive-and-Deductive.pdf>, 5 (accessed March 3, 2021).

It is not clear, at this point, whether Monsignor Ghika knew personally the promoter of the inductive method, Father Joseph Cardijn. It is, though, highly significant that in his last letter to Maritain, Ghika asks his friend to support him in his efforts by means of the “Young Christian Workers” – a youth movement established at the beginning of the century by Cardijn himself²¹. During the post-war years in Romania, by his “love-in-action” attitude, Ghika stands out as part of that Catholic stream which already anticipated the main lines of Vatican II.

But the inductive method, without the contemplative dimension, would remain just an automatic behaviour. Both Vladimir Ghika and Jacques Maritain knew it all too well. In their correspondence, they touch the topic of contemplation: they do not *discuss* it, but rather *refer* to it, matter-of-factly, in the same way one refers to the essentials of everyday life. More than apologists of the inductive method and/or contemplation, Ghika and Maritain are, rather, what St. Ignatius of Loyola called *contemplativi in actione*, „contemplatives in action”²². They know how to read the signs of the time by the light of the Gospel; they immerse themselves in God, and lovingly open their hearts to the needs of those around them.

Jacques Maritain and Blessed Ghika’s actions, guided by love, went much further than mere activism. In the last letter, Ghika describes his trials and successes in a simple, realistic way (“the apostolate is incessant and, thanks be to God, fruitful”; “neither trials nor blessings have been wanting”); his words are the clear proof of a contemplative soul, deeply rooted in God, and fundamentally oriented towards doing His will. The same letter provides another detail regarding the two friends’ profound convictions. Ghika writes to Maritain that he holds important information regarding the conversion of the highly influential French philosopher, Henri Bergson (Maritain’s teacher of Philosophy at Collège de France forty-five years before). The fact that Ghika mentions here an event which had happened several years before, at

²¹ Cf. *Joseph Cardijn: Challenge to Action*, by Eugene Langdale (edit.), Chicago IL, 1955, cited in Tenace (edit.), *Dal chiodo alla chiave*, 118.

²² Cf. Piero Coda, “*La Chiesa è il Vangelo*”. *Alle sorgenti della teologia di papa Francesco*, Vaticano 2017, 19-29.

THE LAST LETTER. ON THE CORRESPONDENCE BETWEEN
VLADIMIR GHIKA AND JACQUES MARITAIN

the beginning of World War II, tells us of his particularly committed nature. Like Maritain, Ghika deeply believed that love-in-action, supported by faith and grace, can influence the course of history. For this reason, he always strived to be present where he felt there was a soul in need of returning to God – as was Bergson’s –, and was especially concerned by the fate of those who were in leading – or teaching – positions.

Contemplation in action is not the only Ignatian trait shared by Vladimir Ghika and Maritain; spiritual discernment is another prominent dimension. All love, all action, and even all contemplation would be a waste – or even worse: an illusion – without a sane, holy discernment. Like Ignatius and all those who follow in his footsteps, with Blessed Ghika discerning the spirits is not just a matter of technique. It implies discerning the course to follow, the needs observed and the actions required. It is a way to unify the contemplation of God with service towards the brethren; it is full participation in the mission of Christ and of His bride, the Church. Ghika’s life – and his last letter to his friend Maritain is no exception – is an illustration of this principle. And it is revealing, but not at all surprising, that Ghika’s ideal, as well as his life principle and joy, find their matching description in Pope Francis’s encyclical *Evangelii gaudium*:

It is curious that God’s revelation tells us that the fullness of humanity and of history is realized in a city. We need to look at our cities with a contemplative gaze, a gaze of faith which sees God dwelling in their homes, in their streets and squares. God’s presence accompanies the sincere efforts of individuals and groups to find encouragement and meaning in their lives. (*Evangelii gaudium*, 71).

It is highly significant that a text written in the 21st century can apply so well to the life of somebody who died almost 70 years ago. Yet it is not surprising: after all, the universality of Catholicism spans not only space, but also time.

11. Conclusion

Ghika's last letter to Maritain is a typical letter of reconnection: after having been out of touch for six years (not five, as he says), Ghika is eager to resume his active cooperation with the French philosopher. In the span of time preceding the writing of this letter, multiple factors had put a certain distance between the two correspondents: first, various travels and assignments (see also Maritain's last letter, in July 21, 1939), then the war, the exile, the geographical boundaries. In this context, the last letter seems to have a two-fold aim: re-establish an old friendship *and* get help with the many post-war reconstruction needs which Ghika perceives in his country.

Monsignor Ghika's love for his country, his Church and his people resonates in every sentence of this last letter. His love is not a sentimental love; rather, it is an astute, pragmatic love, always on the lookout for solutions to identified problems. His way of dealing with the many needs around him, according to an inductive approach, anticipates the vision of Vatican II. As it transpires from the words of his last letter to Maritain, Ghika's love is, indeed, *love-in-action*, paralleled by an equally powerful faith-in-action. It is only too sad that, to his day, we do not know what Ghika's great friend answered him. History did not allow their friendship to go on.

Appendix

THE FIRST AND THE LAST TWO LETTERS

Timeline

The beginning of World War II in Europe is generally considered to be September 1, 1939, the day Germany invaded Poland. Two days later, on September 3, the United Kingdom and France declared war on Germany. On June 22, 1940, France signed the Armistice with Germany. The liberation of German-occupied France only began with D-Day on June 6, 1944.

Romania entered the war in November 1940, on Germany's side (as part of the Axis) and against the Soviet Union. On August 23, 1944, under the pressure of the advancing Soviet forces, the Romanian army would shift to the Allies' side, against Germany.

World War II ended in Europe on May 8/9, 1945, with Germany's capitulation. Worldwide, the war was over on August 14, 1945 ("Victory over Japan Day"), according to some historians, or on September 2, 1945 (formal surrender of Japan), according to others.

Editorial note

The Ghika and Maritain letters were edited and annotated by Luc Verly; a first selection was published in *Pro Memoria* 15-16, 2016-2017. The present English translation was done by the author of this article, including Verly's original footnotes.

THE FIRST LETTER²³

Sachino²⁴

by Bidart

(Basse-Pyrénées)

December 8, 1920

+

Dear Sir

I receive, forwarded a little too late to acknowledge receipt in good time, your kind letter²⁵ of Nov[ember] 26. I am sorry that I cannot come see you on the date indicated, and that I have to postpone to a later date the pleasure of chatting with you and your friends about things which interest us in many ways.²⁶

²³ To be precise, the three letters below are to be identified as: the first known letter, the before-last known letter, and the last known letter. Many items of the Ghika-Maritain epistolary are still lost.

²⁴ Sachino (*Château le Petit-Biarritz*) was bought by Queen Nathalie of Serbia, a cousin of Vladimir Ghika who converted to Catholicism the same year as he did, in 1902. She had named her castle after her son Alexander (Sacha, Sachino). Driven from her throne, Nathalie went to live in the Convent of the Dames de Sion in Paris, while having retained a certain fortune.

²⁵ We do not have this letter, nor any of the letters addressed by Jacques Maritain to Vladimir Ghika during 1922.

²⁶ Most likely, Jacques Maritain had invited Vladimir Ghika to the first real meeting of the Thomist Studies Circles, which took place at the philosopher's house on Sunday December 5, 1920. To find out more on this Circle, please refer to Jacques Maritain's *Carnet de Notes*, which gives this brief information: "those who attended formed a varied group. (...) Some were already experts in Saint Thomas, others were just then doing their apprenticeship with him, others knew nothing or almost nothing. They weren't going to class; they weren't gathered in a college room to listen to a teacher's teaching (...). The friends (after a session that had lasted all afternoon) would leave just before dinner. A few remained, sometimes more, sometimes less, and dined with us. (...) The fundamental idea was to implement, based on our concrete concerns and on the needs of our minds, things which at the same time we knew to be diverse in essence, but between which we felt we must bring unity within ourselves – reason and faith, philosophy and theology, metaphysics, poetry, politics, and the great rush of knowledge and new questions triggered by modern culture." (Maritain, *Carnet de Notes*, Desclée de Brouwer, Paris 1965, pp. 184-187). Vladimir Ghika would make his first appearance at the Circle on Sunday February 21, 1921. He also appears to have been there on April 29, May 8 and December 11 of that same year. But Jacques Maritain did not always mark down the attendance! (Maritain, *op. cit.*, pp. 190-194).

THE LAST LETTER. ON THE CORRESPONDENCE BETWEEN
VLADIMIR GHIKA AND JACQUES MARITAIN

I left Paris since November 9, and will not be able to reappear until around January 10; I will then make a short stop, on my way to Louvain where I am expected for a conference on Dante, scheduled for the 17th.²⁷ This first appearance will allow me to make contact and to establish with you some useful encounters for the current winter. I intend, on my return from Louvain, to stay in Paris until mid-spring. Therefore, if Providence favors my plans, this note is a “see you” between January 10 and 15, to begin with, and the prospect of frequent meetings between mid-January and mid-April, to finish.

Until then, please be assured of my very cordial sympathy and my fraternal goodwill for cooperation from your devoted in X^{to}

V. I. Ghika

I found your shipment of books here on my return from Romania. I cannot begin to tell you how much I enjoyed the clarity, the method, and the nerve of your “Introduction to Philosophy”²⁸. We will discuss this shortly, I hope in Paris. When is the sequel? will we have another volume this year?

²⁷ At the *Institut Supérieur de Philosophie* de Louvain, of which Simon Deploige is the president. The program for the year also indicates that Jacques Maritain himself would give a lecture on Ernest Psichari (the program was published online by Persee: http://www.persee.fr/doc/phlou_0776-555x_1920_num_22_88_2261).

²⁸ The first volume was published by Téqui in 1920. Jean Daujat testifies to the importance of this book: “This reading was the starting point of all the subsequent orientation of my thought, and that for all my life.” (Daujat, *Mémoires*, vol. 1 – 1906-1930, Téqui, Paris 2012, p. 370).

THE BEFORE-LAST LETTER

Jacques Maritain to Vladimir Ghika (typed copy)

Meudon, 10 rue du Parc, July 21, 1939

Dear Monsignor and Friend

Here I am, fully confused. I thought I had answered your kind letter of July 8, but then, putting away my papers before going on vacation, I found it among the “letters to be answered”. Forgive this carelessness. It must be said that lately I have been overwhelmed, submerged in work.

And we are leaving in a few hours for the Berry. I would have been so happy to see you, to chat with you after the Mass which you would have said in the chapel, “like in the good old days”. All of this will be for October, I hope.

In the meantime I assure you of our faithful and respectful thoughts, of the three of us²⁹. Pray for us, and trust, dear recipient of *Antimoderne*’s dedication³⁰, in my deep and devoted affection.

Jacques Maritain³¹

²⁹ The three members of the Maritain household: Jacques, Raïssa and sister-in-law, Véra.

³⁰ Jacques Maritain’s book, *Antimoderne* (1922), is actually dedicated “to Prince Vladimir Ghika”.

³¹ This is the last letter we have from Jacques Maritain to Vladimir Ghika. In January 1940, accompanied by Raïssa and Véra, he left for America, planning to return to France in June. But the French defeat would block him on the other side of the Atlantic till the end of the war (cf. Thieulloy – 2005, 226-227). As for Ghika, in August 1939 he had gone to Romania with the idea of setting up a charitable work for the lepers, in the town of Isaccea (cf. Yvonne Estienne, *Une flamme dans le vitrail. Souvenirs sur Mgr Ghika*, Lyon 1963, 160). At that point, Ghika was thinking to go back to France in the fall (cf. Estienne, *Une flamme*, 251-252). Events also prevented him from returning to France. The two friends would never see each other again.

THE LAST LETTER. ON THE CORRESPONDENCE BETWEEN
VLADIMIR GHIKA AND JACQUES MARITAIN

THE LAST LETTER

Vladimir Ghika to Jacques Maritain (original manuscript)

[Recipient:]

His Excellence

Mr. Jacques Maritain

Ambassador of France to the Holy See

Bucharest, 2 Boulevard Dacia

July 18, 1945

+

Dear Friend

I do not know if the Bucharest Nunciature was able to send you the congratulatory telegram that our friend Mouton³² and I addressed to you for your appointment – quite felicitous – to the post of Ambassador of France in Rome³³. In any case, I repeat these congratulations here, with the assurance of my faithful affection and of a communion of views which only grew stronger during the terrible years. From a distance, but very close, I was happy and proud of you through the ordeal³⁴. And

³² Jean Mouton (1899-1995), then director of the French Institute in Bucharest. He had met Vladimir Ghika at the Maritains', who sometimes hosted him. He published a *Journal of Romania 1939-1946* (L'Age d'Homme, 1991), in which, *inter alia*, he speaks of Vladimir Ghika.

³³ Jacques Maritain writes in the *Journal de Raïssa*: "I returned to New York on January 1, 1945, having failed to make General de Gaulle and Georges Bidault, then Minister of Foreign Affairs, give up their project [...] to appoint me ambassador to the Vatican. The acceptance to which I had been morally compelled by their insistence, and by the feeling that I could not escape from a task asked of me on behalf of the country still at war, had reduced me to a kind of despair" (*Journal* - ?, 277).

³⁴ "During the war years, Maritain unhesitatingly championed democracies against totalitarianisms, all the more easily since he saw totalitarianism as the common enemy of both Christianity and democracy." (*cf.* Thieulloy – 2005, 245). For his part, Vladimir Ghika wrote to his brother before the war, on April 15, 1939: "... you may think you're dreaming when you hear all the nonsense decried by the shouts from across the Rhine or from 'across the Alps' (which, it seems, has more echo than it should in our poor country, despite everything). (...) The stray iron-guard type must realize that their course of action is not only criminal from the internal point of view, but [also pertaining] to high treason from the external point of view" (Vladimir Ghika Archives, Archbishopric of Bucharest).

neither my thoughts nor my prayers have ever abandoned you... Remember me, too, in your prayers. I do not lose hope of paying you a short visit in Rome one day, in the not too distant future (by plane only, of course). In the meantime, I ask you to defend, as has been the immutable tradition of the French Embassy to the Holy See, the well-understood interests of the Catholic faith in Romania. (When we had no diplomatic representation [of our own], the French Embassy was Romania's only representation to the Holy See, and even later [when we did have a diplomatic presence], given the exclusively political character of this representation, otherwise mediocre, it was at the French Embassy that we found our real support.) Resume the interrupted thread. There is so much to do, and to do it in a very large and beautiful way, French-way. Send us, as soon as you can, representatives of Catholic thought, the like of, and more numerous than [those you sent] to South America, and come to my support in what I am trying to do, here, with the French scouts, the J.O.C.³⁵, the J.I.C.³⁶ – And then [send us] books, missals, magazines, which we have been deprived of for five years, to the great chagrin of souls. As far as I am concerned, the apostolate is incessant and, thanks God, fruitful. It goes on, through vicissitudes of all kinds, under all forms. But if, in the Vatican, they speak to you about me, as they did after the other war, in relation to a call to the vacant seat of Metropolitan of the Romanian United Church, or to the Latin Diocese of Jassy, [which is] also without a bishop, you can say that you know from me that I would decline this honour and this charge. I am not cut out for administration, representation, official functions and authority (other than moral authority). The only thing I wouldn't refuse in matters of dignity and responsibility (because it would add strength to everything I do for the good Lord) would be the Cardinalate. It would certainly be useful and felicitous to be the first cardinal in Romanian history, and I could maintain the 2 rites, which the episcopate, so far, has not implied. I will tell you some other time the story of my past 5 years in Romania, where neither trials nor blessings have been wanting. – I miss Paris! When will I be able to go back there too? – I would have so much to say to you, of general and particular interest as well... and among other things, retrospectively, the account of my last talks with Bergson (February-June 1939³⁷) which allows me to add to [his] file testimonies and letters of the greatest importance for his conversion

³⁵ *Jeunesse Ouvrière Chrétienne* (Christian Working Youth).

³⁶ *Jeunesse Indépendante Chrétienne* (Independent Christian Youth).

³⁷ On this subject, see the letters from Bergson to Vladimir Ghika dated January 30, February 19, April 2, April 17 and July 13, 1939 (Vladimir Ghika Archives).

THE LAST LETTER. ON THE CORRESPONDENCE BETWEEN
VLADIMIR GHIKA AND JACQUES MARITAIN

and for the question of his baptism³⁸.

My most affectionate blessing for you, your wife, and your “duties of state”.
Yours fully dedicated in X^{to}

V. I. Ghika

At the first opportunity, please present to the Holy Father – with the echo of prayers that I have never ceased from saying, for him, on my part, throughout the war, and which will continue, equally diligent, during the difficult post-war period – all the respect and affection that my heart could contain in the thirty years that I have had the joy of knowing him, and of receiving from him so many blessings and spiritual favours³⁹.

³⁸ Ioan Miclea, in his article “Bergsonism și catolicism – Problema convertirii la catolicism a lui Bergson” (“Bergsonism and Catholicism – the issue of Bergson’s conversion to Catholicism”), published in *Cultura creștină*, n. 9-12 of September 1944, gives an extract from a letter that Vladimir Ghika wrote to Father Miclea about Bergson: “In 1939, he [Bergson] published an open letter, during the inauguration of the commemorative plaque placed on the house of Péguy, in which he wrote two crucial things: at first he professed faith in a personal and transcendent God (therefore liberated from the previous Bergsonian system), and, speaking of Péguy’s return to faith, he declared that he could not fail to turn to the One who took upon himself, in order to redeem them, all the sins and sufferings of the world – this letter was the occasion for a letter which I addressed to him, and which was the beginning of our relationship. This relationship mainly consisted (apart from the prayers that I made both before and after that) in an exchange of letters relating to the meetings that we had together, quite important and long meetings, followed by some unequivocal confessions on his part. During our last meeting (in June 1939, it seems to me) we only talked about the need for baptism, which appeared to him in a new light, after I showed him that it could not be a matter of a baptism of desire, in his case, but of a desire for baptism, which was not the same thing. He acknowledged this, in deep emotion and spiritual shock” (pp. 477-478). Ioan Miclea adds that the two men had even established the date for the baptism, and that Vladimir Ghika looked in vain for Henri Bergson, who was lost in the May 1940 debacle... which is not likely, as Vladimir Ghika had been in Romania for almost a year by then. This “conversion” is confirmed, however, by Jeanne Ancelet-Hustache, who visited Bergson shortly before his death. Bergson said to her at one point: “You are *part* of Christianity. Well! I *came* here...” His will confirms it, also: “My reflections have brought me closer and closer to Catholicism, in which I see the complete fulfillment of Judaism. I would have converted, had I not seen for years in the making (...) the tremendous wave of anti-Semitism that was to sweep the world. I wanted to remain among those who were going to be persecuted on the morrow” (*cf.* Ancelet-Hustache – 1955).

³⁹ In March 1939, Vladimir Ghika had written to Pius XII (Eugenio Pacelli, 1876-1958) to congratulate him on his election. He recounts this episode in a letter to his sister-in-law, Elisabeth Ghika: “Against the protocol rules, I have sent, directly to the Holy Father, a dispatch, assuring

The last letter – a quick overview of topics and emotions

Topics	Attitude, feelings
Bucharest Nunciature, lost telegram	uncertainty
Maritain's appointment as Ambassador of France in Rome	happiness ("felicitous", "congratulations")
assurance of continued friendship, constant prayer and support	"faithful affection and a growing community of views"
war-time	"terrible years"
Maritain's activity in exile	"happy and proud of you through the ordeal"
Ghika's possible visit to Rome in the near future	hopeful, ready for action
Romania's need of a reliable representative by the Holy See	trust that the French diplomats will continue to provide their support
Maritain as continuator of a long tradition of diplomatic representation on behalf of Romania	encouraging ("Resume the interrupted thread")
enormous needs of the post-war reconstruction	admiration for the French spirit
Ghika's activity in Romania	great needs, plea for help
demand for Catholic intellectuals and expertise ("French scouts, the J.O.C., the J.I.C.")	specific, direct request, hopeful trust in the resourcefulness of the French
books, missals, magazines	sense of deprivation and of being cut off
"chagrin of souls"	sadness
personal apostolate during the five years of war; varied and fruitful work,	modest, but pleased and grateful: "neither the trials nor the blessings"

him of my prayers. He had an answer sent to me, against all odds, within 24 hours, thanking me and sending me his blessing. Not knowing my address, he had it mailed with this wording: "Vladimir Ghika – Paris" – it arrived just as well, without delay, thanks to the ingenuity of the PTT" (Vladimir Ghika Archives).

THE LAST LETTER. ON THE CORRESPONDENCE BETWEEN
VLADIMIR GHIKA AND JACQUES MARITAIN

Topics	Attitude, feelings
in spite of difficulties	have lacked”
Ghika’s possible appointment to the local hierarchy	realistic refusal (he knows he’s not good at)
possibly, the Cardinalate	willing, “for the good of the souls”
interested in the advancement of both Catholic rites, Latin and Byzantine	eager to cooperate (“useful and felicitous”)
various things of general and particular interest	a need to share, exchange opinions
Paris	nostalgia
Bergson’s conversion to Catholicism	endeavour for the advancement of the Kingdom of God: “testimonies of great importance”
difficult task of the after-the-war reconstruction	prayerful concern
ending formula: same as usual	unchanged friendship
blessings to Jacques and Raïssa	no mention of Véra, he might have been afraid she was not alive any more
“duties of the state”	affectionate hint to the past relations of spiritual direction
Post scriptum: Holy Father, Pope Pius XII	long-time respect and affection, joy and gratitude, a feeling of being blessed and favoured

THE CREATIVE VIBRATION OF CONSCIOUSNESS ACCORDING TO THE SPANDA SCHOOL AND CHRISTIANITY

FAUSTO GIANFREDA S.J.¹

RIASSUNTO: *La vibrazione creativa della coscienza secondo la scuola Spanda e il cristianesimo.* Questo saggio è dedicato alla scuola Spanda: uno dei sotto-sistemi della filosofia Trika o Śivaismo del Kaśmir. La scuola Spanda pare essere una potente fonte di riflessione in teologia e in filosofia della comparazione. Questo studio è un primo tentativo di mettere a fuoco gli aspetti essenziali della dottrina della vibrazione, ponendo attenzione ai possibili punti in comune con la teologia cristiana e con l'epistemologia occidentale.

Parole chiave: Śiva - coscienza - vibrazione - vuoto - creazione - grazia - non-dualismo - trascendenza - immanenza - cristianesimo

REZUMAT: *Vibrația creativă a conștiinței în conformitate cu școala Spanda și creștinismul.* Acest eseu este dedicat școlii Spanda: unul dintre subsistemele filozofiei Trika sau Śivaismul Kaśmir-ului. Școala Spanda pare a fi o sursă puternică de reflecție în teologia și filozofia comparației. Acest studiu este o primă încercare de a pune accentul pe unele aspecte esențiale ale doctrinei vibrației, acordând atenție posibilelor puncte comune cu teologia creștină și epistemologia occidentală.

Cuvinte-cheie: Śiva - conștiință - vibrație - vid - creație - har - non-dualism - transcendență - imanență - creștinism

¹ Fausto Gianfreda, S.J., già docente di Sacra Teologia presso la *Pontificia Università Gregoriana* in Roma, attualmente insegna presso la *Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale* in Napoli. È dottorando in Sacra Teologia presso l'*Istituto "Mabillon"* del *Pontificio Ateneo Sant'Anselmo* in Roma. Collabora come Recensore con la Rivista *Rassegna di Teologia* in Napoli. Ha approfondito la conoscenza del *sanātana dharma* e del buddhismo rispettivamente presso la *Jesuit School of Theology (JSTB)* e la *Pacific School of Religion* in Berkeley, USA. È stato Research Scholar in Comparative Theology presso l'*Institute of Dialogue with Cultures and Religions* diretto dal Prof. Michael Amaladoss in Madras. Ha svolto attività di ricerca presso la *Samvidālaya Abhinavagupta Research Library* della Prof. ssa Bettina Bäumer in Varanasi. Email: gianfreda.f@gmail.com

1. Introduction

I received my first notions of *sanātana dharma* from my study of the French philosopher Simone Weil (1909-1943). In 1993 I began to write my thesis for my M.A. in Law on her philosophy of Justice. After Merton, she was the second person to sow the field of my soul with love for Eastern religions. She spoke about a “perennial philosophy.” She was keenly interested in the Greek and Egyptian mysteries, in *sanātana dharma* and Mahāyāna Buddhism. She believed that all these were valid paths to God. Nevertheless, she was opposed to religious syncretism, intended as effacing the particularity of the individual traditions and implying that one had a lower quality of attention. Inspired by her and with the help of Guenon’s books, I began to study some of the *Upaniṣads* and the *Bhagavad Gītā*.

In 2007, at Jesuit School of Theology (JSTB) in Berkeley (USA), I took a course on Hindu Wisdom Paths. I was particularly interested in the final part of the course, dedicated to Kashmir Śaivism. In spite of the very short time spent on this subject, I recognized in it a great branch of Hinduism, in relationship with my personal experience and with my previous theological and philosophical studies.

In 2008, Prof. Michael Amaladoss’s course on Mission and Dialogue at JSTB pointed out the importance of the Hindu conception of nature in interreligious dialogue. Prof. Amaladoss talked about the human as the microcosm in which nature and the divine are integrated. He indicated energy as the link between different levels of being. Furthermore, he stressed the “not-two” (*a-dvaita*) of the relationship between God and world.

This paper is dedicated to my research in interreligious dialogue as it has developed until now, when I have found in the Spanda School a system which seems to be a powerful source of further reflections in comparative theology and philosophy. This study is a first attempt to focus the essential aspects of the doctrine of vibration, paying attention to the possible bridges with Christian theology and Western epistemology.

2. The Spanda School

Spanda System is one of the four sub-systems that comprise the Trika Philosophy or Kashmir Śaivism (the other sub-systems are the Pratyabhijñā system, the Kula system, and the Krama system). The Trika System is based on the idea that there are three energies which represent the threefold activities of the world: *parā* (supreme), *aparā* (lowest), *parāparā* (combination of the lowest and the highest). Swami Lakshmanjoo explains:

These three primary energies represent the threefold activities of the world. In the thought of Trika, therefore, it is admitted that this whole universe and every action in it, whether spiritual, physical, or worldly, is existing in these three energies².

The purpose of Trika Philosophy is to enable someone to rise from individuality to universality. The Trika System contemplates scriptures which in Śaivism are called *āgamas*: the monistic *Bhairava Śāstras*, the mono-dualistic *Rūdra Śāstras* and the dualistic *Śiva Śāstras*.

The Spanda School, the first development of Kashmir Śaivism, recognizes that nothing can exist without movement (the word Spanda means movement or vibration). Where there is movement, there is life. The Spanda System was introduced in Kashmir by the great sage Vasugupta, a spiritual master who lived on Mahādeva mountain. The disciple of Vasugupta was Kallaṭa. Kallaṭa was a perfected yogi at the court of King Avantivarnam. Because Avantivarnam reigned between 855 and 883 A.D., Vasugupta must have lived during the first half of the ninth century.

3. Śivasūtra and Spandakārikā

The *Śivasūtra* (*Aphorisms of Śiva*), the first Kashmir Śaiva work consisting of nearly eighty aphorisms, is traditionally considered to be divinely composed by Śiva himself and revealed to Vasugupta. The *Spandakārikā* (*Stanzas on Vibration*),

² J. Hughes (ed.), *Kashmir Shaivism: The Secret Supreme: Revealed by Swami Lakshmanjoo*, n. p. 2003, 129.

traditionally attributed to Vasugupta, in good probability are the work of Kallaṭa who wrote them to summarize the teachings of the *Śivasūtra*. M. S. G. Dyczkowski, referring to Kallaṭa, states:

Although we cannot be sure whether it was he who wrote the Stanzas or, as Kṣemarāja maintains, Vasugupta himself, there can be no doubt that he wrote a short commentary (*vṛtti*) on it which was the first of a series of commentaries by various authors, including two by Kṣemarāja who took a special interest in this branch of Kashmiri Śaivism³.

The *Stanzas on Vibration* are the fully formed nucleus of the Spanda School, of which the *Aphorisms of Śiva* are its less definite prototype. The Spanda School is a doctrinal formulation of the dynamic character of the absolute and its manifestations at every level of existence and experience. It is essentially theistic. According to the School, the supreme Principle is at the same time the absolute One and a personal God. The creative and powerful God is the object of the Spanda yogi's faith and devotion. Dyczkowski specifies:

And devotion of the highest sort (*parābhakti*) is itself the unifying penetration (*samāveśa*) into the Godhead. Those who are thrilled by its wonder (*camatkāra*) possess the devotion that is itself the direct realization of Śiva. Those yogis have nothing to do; they need not even practice any means to realization (*anupāya*) because Śiva, both formless and omniform, is constantly manifest to them. The *Spanda* yogi is instructed accordingly to attend closely to the vibration of consciousness that gives life to the senses and mind, with the respect of profound faith and devotion⁴.

The *Aphorisms of Śiva* and the *Stanzas on Vibration* are the expression of a non-dualist school, according to which Śiva manifests himself through his divine powers as the countless forms of the universe at each moment and

³ M. S. G. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*, Albany (NY) 1987, 21-22.

⁴ M. S. G. Dyczkowski (ed.), *The Stanzas on Vibration: The Spandakārikā with four commentaries: The Spandasāṃdoha by Kṣemarāja: The Spandavṛtti by Kallaṭabhaṭṭa: The Spandavivṛti by Rājānaka Rāma: The Spandapradīpikā by Bhagavadutpala*, Albany (NY) 1992, 177.

then withdraws them back into himself. This activity is Śiva's divine vibration (*Spanda*) from which the school draws its name. P. E. Muller-Ortega, in his study on Abhinavagupta, comments:

The Ultimate is *spanda*: it vibrates, it expands and contracts; it manifests and reabsorbs; it is full of waves and waveless; it is full of bliss and yet suffering occurs; it plays a game of hide-and-seek with itself in which ignorance alternates with knowledge, and in which enjoyment and liberation can coincide⁵.

According to the description of Muller-Ortega, the vibration of the absolute is exactly the expression of the non-dualism of the Spanda School:

Clearly, the internal motion of expansion and contraction permits the impulse of *spanda* to manifest the variety of cognitions apparent in the manifest world. The unbroken unity of the non-dual can be animated and even polarized by an internal movement that is intrinsic to it. Yet this movement, the *spanda*, is incapable of reducing the non-dual, of rendering it anything less than non-dual. The essence of the absolute non-duality is that it harbors within it a rhythm, a pendulum that is able to swing the full spectrum of its reach without sundering the absolute⁶.

4. The vibrating power of Śiva's consciousness

The Spanda yogi is to cultivate an attitude of obedience and a sense of service to the Supreme Principle, open to Śiva's grace. In this way the yogi realizes the vibration (*spanda*) that is the dynamic, self-regenerative character of the absolute consciousness. P. Jash describes the meaning of *Spanda*:

Spanda, meaning vibration of activity of Śiva, is supposed to be the cause of all distinction. *Spandaśāstra* lays greater emphasis on the spiritual discipline for the recognitive intuition of a soul's identity with Śiva. Vasugupta describes Spanda as a psychic energy, throb or vibration in body, which is agitated by

⁵ P. E. Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Śiva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir*, Albany (NY) 1989, 121.

⁶ Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Śiva* 121.

intense anger, joy, deliberation and the like. It is expressed in self-appropriation of a particular object and determination to do a particular action. It is divine power in the form of serpent power (*Kundalinī*) which is asleep or coiled at the basic center, awakened by breath control and concentration on the Divine at it, and made to pierce six centers (*Cakra*) in *Suṣumnā*, spinal cord, and to ascend to the highest center above the cerebrum and unite with Śīva. Kṣemarāja speaks of Śīva as possessed of Spanda and self-existent. So Spanda is the vibration of the divine power of freedom not distinguishable from Him⁷.

In the Spanda School, the nature of the absolute is conceived as an eternal becoming, a dynamic flux of absolute consciousness. K. Mishra illustrates Śīva's consciousness:

Śīva is a Person because Śīva has self-consciousness. The self-consciousness of Śīva is not like the limited "I-consciousness" of the individual in which one differentiates oneself from others. The Divine "I" is the absolute or perfect "I" which incorporates everything within its bosom. When Śīva is completely alone – the one without a second – even then self-consciousness means being in oneself. Even in the state of the pure non-duality of Śīva, self-consciousness is possible by virtue of the natural inner dynamism (*kriyā, vimarśa, spanda, or śakti*) of Śīva. Self-consciousness is the natural dynamism of the non-dual Śīva-consciousness; it is its "eternal vibration" (*nitya-spanda*). This is the state of the pure "I am." When Śīva, out of His freedom, spontaneously manifests Himself as the world, the "I am" becomes "I am this." "This," or the object, exists only when the world arises, but "I am" is always there, irrespective of Creation⁸.

Everything forms a part of the radiant vibration of the light of absolute consciousness. The universe emerges from consciousness and submerges back into it. Muller-Ortega states:

The silence of the Supreme is shot through with a creative tension, a primordial urge, an impelling force. This force is the *śakti*, the power of the Ultimate, which sets up an agitation (*ghūrṇama*), even a disturbance (*kṣobha*),

⁷ P. Jash, *History of Śaivism*, Calcutta 1974, 130.

⁸ K. Mishra, *Kashmir Śaivism: The Central Philosophy of Tantrism*, Cambridge (MA) 1993, 123.

which is responsible for the wave motion within the absolute. Thus, the absolute is continually arising into waves which create the slight and imperceptible movement or vibration that characterizes consciousness, and which allows consciousness to be the foundation and essence of all manifest reality⁹.

Properly speaking, the vibrating power of consciousness becomes manifest in this or that form and thus appears to be arising and falling away. The enlightened yogi recognizes that the expansion and the withdrawing of the universe coincide with the expansion and the withdrawing of Śiva's consciousness. Śiva's power to know is one with his power to create universe. Dyczkowski talks of Śiva as an artist who, with his imagination, paints the universe:

Śiva is the perfect artist Who, without need of canvas or brush, paints the world pictures. The instant He imagines it, it appears spontaneously, perfect in every respect. The colours He uses are the varying shades and gradations of His own Spanda energy and the medium His own consciousness. The universe is coloured with the dye of its own nature (*svabhāva*) by the power of Śiva's consciousness (*citi*)¹⁰.

When Śiva reveals himself he creates the universe; when he conceals himself, he destroys the universe. There is an intimate correspondence between the two phases of creating and destroying the universe and the Śiva's pulse of consciousness. Dyczkowski describes the pulsating power of Śiva:

Thus, the expansion and contraction of consciousness are brought about by Śiva's pulsating power, which is simultaneously identical with both. They are the internal and external aspects of the same energy¹¹.

The events that constitute the universe are internal events happening within consciousness because their nature is consciousness itself. For Śaivism, consciousness and Being are synonymous. The Kashmir Śaiva metaphysics is constructed upon the concept of a dynamic and creative consciousness.

⁹ Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Śiva* 120.

¹⁰ Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration* 107.

¹¹ Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration* 86.

Spanda doctrine contemplates the creative pulsation of consciousness, which is equated to the opening and closing of Śiva's eyes (*unmeṣa* and *nimeṣa*). Dyczkowski comments:

When Śiva opens His eyes (*unmeṣa*), the universe, His universal object, appears within the field of His vision and becomes manifest to all. Conversely when He closes His eyes (*nimeṣa*), it dissolves away, receding back into the unformed, unmanifest condition it was in prior to its appearance. In this way all things attain to their own individual existence and fall from it as part of the universal Act of Being. As phenomena arise into the field of consciousness (*udaya*), they lay hold of their specific nature (*ātmalābha*) and their own condition (*svasthiti*) as their manifest form, which is Śiva Who is all things, and when they fall away from it, they again attain their own nature and fundamental state in Śiva. This quality of the Act of Being is analyzed by dividing its pulse into two halves – one outpouring, expanding, extending, flowing, spreading out, emerging and unfolding, and the other its reverse¹².

5. The world as the unfolding of consciousness

The equation is not only between the creative pulsation and the movement of Śiva's eyes, but also between Śiva's movement and the yogi's consciousness. The yogi's enlightenment, in fact, has two phases: one is introverted and the other is extroverted. Therefore, the yogi, during his contemplation, one with Śiva, creates and destroys the world of his objectified perceptions. Dyczkowski explains the movement of the yogi's contemplation:

The yogi rises to the more universal levels of subjectivity when they expand and emerge out of consciousness, and descends by submerging the expanded states of the higher levels to manifest the contracted states of the lower. In this way the yogi's bodily consciousness emerges when he rises from contemplation (*samādhi*) and is submerged when he returns back into it, and so is subject to the alternation between the higher and lower states until he achieves the goal of total and permanent consciousness expansion¹³.

¹² Dyczkowski, *The Stanzas on Vibration* 177-178.

¹³ Dyczkowski, *The Stanzas on Vibration* 178.

The yogi's consciousness is not a passive witness, but is a conscious activity that generates the universe. The subjective consciousness is the ground and the source of the existence of the objects which are manifested by the subject. In this sense there is an identity between the consciousness and its contents. The perceiving awareness and its object are essentially identical. Dyczkowski states:

The Śaivite idealist, however, says that the object is a form of awareness (*vijñānākāra*). The objective status of the object is cognition itself. Perception manifests its object and renders it immediately apparent (*sphuṭa*) to those who perceive it¹⁴.

6. The creative play of the liberated yogi

The yogi realizes that creation is a spontaneous event in which his nature, at one with Śiva, who is all things, unfolds as all things. The world is the unfolding of the consciousness of the absolute. J. Singh, in his exposition on the *Stanzas on Vibration*, states:

The world and Śiva are not two separate entities. Śiva is the world from the point of view of appearance, and the world is Śiva from the point of view of Reality. Śiva is both transcendent to and immanent in the world [...] The second point that is made out is that since the world owes its existence to Him, it cannot conceal Him even as a pot cannot conceal the potter, nor can it serve as an impediment in His free Self-expression and Self-expansion. That is to say He cannot be limited by space, time, figure, etc. This has another very important implication. Since the real or metaphysical Self of each individual is essentially Śiva, the world cannot throw a pall over it. Only the individual has to recognize his Self¹⁵.

In this creative play of consciousness there is neither succession nor simultaneity. If it is true that *unmeṣa* and *nimeṣa* denote succession and that succession means time, it is also true that Śiva is above Time. Therefore

¹⁴ Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration* 48.

¹⁵ J. Singh (ed.), *Spanda-Kārikās: The Divine Creative Pulsation*, Delhi 2005, 33.

unmeṣa and *nimeṣa* must not be taken in the order of succession. According to the logic of a coincidence of opposite polarities, the two phases of vibration coincide and are interchangeable. Dyczkowski explains:

The polarities in the *Spanda* context are not succession (*krama*) and its absence (*akrama*), but the unfolding (*unmeṣa*) and withdrawal (*nimeṣa*) of this power and, by extension, the arising and falling away of perceptions, manifestation, level of being in the process of ascent and descent to and from the supreme state, and the moments in the cycle of creation, in short, the entire cosmic order from the most universal essence down to the most particular existence with its innermost dynamism. Kṣemarāja demonstrates that the two extremes form the climax of a single process and that they essentially constitute each other, as expressions of a single fact, to ultimately conclude that everything is the play of consciousness and that in reality nothing arises or falls away¹⁶.

The goal of the *Spanda* yogi is liberation in the embodied state, that is to say liberation while living (*jīvanmukti*). He achieves perfect contemplation and is liberated only when his senses and mind are fully active and he has entered his essential nature which is Śiva. Here the yogi realizes his essential Self, which is different from the empirical self. Singh states:

When the yogi realizes the *spanda* principle, then he knows that this is his essential Self, and not the empirical, psychosomatic creature whom he had so long considered to be his Self. He has now broken his shackles and is truly free¹⁷.

The yogi has to establish himself in his essential Self which is the real Experiencer, which is the nature of Śiva. This entering of the yogi into his essential nature, as a diving into his innermost depths, is a penetration into Śiva's consciousness. It is a real mystic union with Śiva. In this state, the yogi, at one with Śiva, plays the same game of creation and destruction that Śiva is engaged in. This creative playing is without purpose: aimless and delightful

¹⁶ Dyczkowski, *The Stanzas on Vibration* 189.

¹⁷ Singh (ed.), *Spanda-Kārikās* 70.

like a child's game. The liberated yogi enjoys, as does Śiva himself, whatever he freely chooses to create. Dyczkowski states:

The yogi who realizes that all things are one with consciousness, which is both his true nature and Śiva Who is all things, or perceives that everything is nothing but its playful pulse, is liberated and the Deity manifests to him at one with him¹⁸.

7. The Void of the vibrating power of consciousness

The yogi has to penetrate into the spanda that is the internal movement of the Heart of Śiva. In this way the vibration overflows in the Self. Muller-Ortega illustrates this event:

It is in the Heart that the entire universe is dissolved in a self-consciousness which is known as the *spanda*, vibration. The specific nature of this vibration is an overflowing in the Self. This overflowing creates a very slight motion, a peculiar vibration of the light of consciousness, which in turn sets up the wave function of consciousness¹⁹.

The yogi merges into the incessant systole and diastole of the Heart of Śiva and there he dominates time, participating in the creation of Śiva's consciousness. In this state of liberation, the yogi Śiva abides in the void of the vibrating power of Śiva, where everything is dissolved and created. Dyczkowski describes the Void of absolute consciousness:

Śiva is the Void (*śūnyatā*) of absolute consciousness – its supportless (*nirālamba*) and thought-free (*nirvikalpa*) nature. Integral and free, Śiva, the abode of the Void, dissolves everything into Himself and brings all things into being. Fullness pours into emptiness and emptiness pervades fullness. Penetrating suddenly into the fullness of consciousness, all things are at once made part of its absolute and undefinable nature²⁰.

¹⁸ Dyczkowski, *The Stanzas on Vibration* 234.

¹⁹ Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Śiva* 119.

²⁰ Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration* 119.

The Void of Śiva is not a state of non-being; it should not be confused with a mere nothing. It is called Void because all objectivity ceases. In this sense the whole universe is empty. The yogi in perfect contemplation realizes that the object is the form of the subject. Therefore, the void of the liberated state expresses non-dualism, where there is no place for the division between subject and object. If the division between subject and object does not exist, then Reality is Void. Ultimate reality transcends all the opposites, including subject and object. Dyczkowski, referring to the *Stanzas on Vibration*, specifies:

In one of the few places where the author of the *Stanzas on Vibration* takes time to indulge in polemics, he points out that the Voidness (*śūnyatā*) of the vibrating power (*spanda*) of consciousness, manifest when all diversity disappears, should not be confused with an empty 'nothing'. The universe of diversity is not annihilated, but recognised to be one. It is the void in the sense that it is universally manifest and hence has no distinguishing features. Eternal and free of the contraries, it cannot be contrasted with anything else. Intuited as the throb of one's own awareness, it is never known objectively and hence is essentially undefinable. Although it is said to be the destruction of all objectivity, the Void is not a state of 'non-being' (*abhāva*)²¹.

8. The Center of the Void

To realize the void of absolute consciousness, the yogi has to penetrate into the Śiva's pulsation. He has to experience a state of transcendence in immanence and immanence in transcendence. When he does so, he is at the source of all thought, outside of the confines of time. He is in the Center of the Heart of Śiva. It is in this Center that the Void of consciousness resides. The yogi moves from the particular vibrations of consciousness at its periphery to the universal throb of the Heart. Developing the awareness of the Center, the yogi experiences the bliss of consciousness. Dyczkowski points out that the Center is in relationship with the emergence of thought:

²¹ Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration* 121.

To grasp reality in its completeness, we must go beyond the partial representations of thought and speech. To experience the primordial source and basis of all things, we must pierce through the outer periphery of thought and plunge into the Centre, to discover the instant in which thought, and with it, the sense of diversity, initially emerges²².

The yogi seeks to find the Center between one cognition and the next or between two perceptions, before the origination of thought-constructs from which all differentiated perceptions emerge. He tries to penetrate into the initial instant of perception, before dichotomizing thoughts arise in his mind. Dyczkowski explains:

The yogi who succeeds in checking the movement of his attention, experiences within himself the subsidence of thought into the emptiness of the Centre which unfolds full of the powerful pulsation of consciousness within which all objectivity merges and becomes one in the transcendental outpouring (*lokottarollāsa*) of its aesthetic rapture²³.

R. Gnoli, in his introduction to *Tantrāloka*, says that *spanda* is the origin and the death of thought:

Secondo Vasugupta e il suo discepolo (o discepolo d'un suo discepolo) Kallata, vissuto anche lui in Kashmir verso la metà del IX secolo, la realtà ultima delle cose non è immota e cristallina coscienza – essere intelligenza beatitudine – come volevano le scuole del Vedānta, ma movimento, energia, forza incessante, non segregata dal mondo ma piuttosto principio attivo, fonte delle innumerevoli creazioni e dissoluzioni, cosmiche e individuali. Movimento e vibrazione nel momento teoretico e meditativo, lo *spanda*, nel momento religioso e devozionale, si identifica con Śiva, l'autore, come vedremo, delle cinque operazioni, benefico e tremendo insieme. Questi due momenti – quello teoretico e quello religioso –, come di solito accade nel pensiero dell'India, non sono in contrasto vicendevole né rappresentano l'uno il superamento dell'altro, ma si alternano in modo equanime nella mente del devoto. Questo

²² Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration* 153.

²³ Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration* 153.

movimento si identifica con la coscienza, con il sé, è la stessa forza del sé, da cui tutto dipende e su cui tutto riposa. Non identificabile in nessun pensiero – esso sarebbe automaticamente pensato, dunque morto, limitato –, lo *spanda* è piuttosto il principio dove nasce e dove insieme si spegne questo o quel pensiero, il punto di connessione ideale, mai pensato, ma pensante, che collega due pensieri, due immagini tra loro²⁴.

9. Master's consciousness

To achieve the state of liberated consciousness, the yogi needs a Master (*guru*). The relationship with the Master is very deep. The Master is for the disciple Śiva himself: he enlightens his disciple and transmits realization. He explains the meaning of the scriptures and reveals the secret power of spiritual discipline. He has to transport his disciples beyond thought. There is an extraordinary reciprocity in this relationship. It is something that is beyond a simple exchange. Through this relationship both the Master and his disciples liberate themselves. Dyczkowski has wonderful words to describe this reciprocal realization:

The highest, most perfect relationship the disciple can have with his Master is such as it is with Śiva Himself: one of identity. The exchange that takes place between them is an internal dialogue within universal consciousness, their common identity (*svabhāva*). Limiting itself to a point source (*aṇu*) and obscured by the thought-constructs born of doubt and ignorance, consciousness assumes the guise of the disciple who seeks to attain the expanded fullness of his Master's consciousness. The Master, on the other hand, embodies the aspect of consciousness which responds to the inquiring consciousness of his disciple. Free of the notions of 'self' and 'other', when the disciple is liberated by his grace, it is the Master who in reality liberates himself²⁵.

²⁴ R. Gnoli, Introduction to *Luce dei Tantra: Tantrāloka*, by Abhinavagupta, Milan 1999, XXVIII-XXIX.

²⁵ Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration* 168.

D. Odier, in his commentary on the *Vijñānabhairava* (the tantra of Divine Consciousness) points out that in the relationship between Master and disciple there is not a great difference between them. There is not a psychological dependence of the disciple upon the Master, because at the higher level there is a real union between them. Odier states:

L'intensité de cette relation, que le tantrisme qualifie de «passionnée», fait émerger les qualités profondes du disciple et permet au maître lui-même de se libérer, car il est «un» avec son disciple dont il partage les émotions, les extases, les désirs, les angoisses, les peurs et même l'obscurcissement. Cette très belle conception de la relation demande une remise en question constante et c'est dans ce jeu profond que le maître est porté par l'éclosion de chaque disciple qu'il ne craint pas d'adorer comme Shiva/Shakti alors que cette adoration lui est rendue par le disciple. C'est là l'un des points les plus extraordinaires de cette quête de la non-dualité où maître et disciple font corps dans le réel et l'absolu²⁶.

10. Kashmir Śaivism and Christianity

The Spanda School is a metaphysical and theological system, where we find theoretical considerations about the nature of reality and practical instructions for attaining liberation. The goal of the system is to allow the yogi to realize that the universe is the play of his own consciousness. The liberated yogi abides in the body, conscious that he is one with Śiva and the universe. According to the Spanda School, the reality of absolute consciousness is at once Śiva, man and universe. The vibrant energy of consciousness (*Spanda*) is inherent in one's own nature. Śiva's pure consciousness, pure perceiving subjectivity is every man's authentic identity. The individual soul (*jīva*) is all things. The act of perception gives existence to the world of objectivity. Every act of cognition generates and withdraws all things. Things arise and fall away in the field of awareness.

²⁶ D. Odier (ed.), *Tantra Yoga: Le Vijñānabhairava tantra: Le «tantra de la connaissance suprême»*, Paris 2004, 60.

In Kashmir Śaivism we find a transcendence through active participation. The desire is not denied but read as the pure will or freedom of the absolute. The yogi's desire merges with Śiva's creative will. There is a transition from the finite to the infinite without ontological division. The finite is a symbol of the infinite. This is the transcendental attitude of the absolute. Reality is the emergence of the finite from the infinite and vice versa. This is the pulsation (*spanda*) of the absolute, beyond the dualism of the apparent opposites. Subject and object, unity and diversity are aspects of the one reality.

The concept of consciousness is the foundation of Spanda metaphysics. Despite the Vedantin's Brahman, where creation is unreal, Kashmir Śaivism believes in a personal absolute God who is the one reality. He is the highest level of consciousness, in which everything is contained. Similarly to the Yogācāra Buddhist School, the Spanda School contemplates a consciousness which creates its own forms. This is a real creation. This is the way in which the convergence of a monistic idealism and a pluralistic realism is possible. Here the world is a symbol of the absolute.

Spanda doctrine offers to us some interesting points of possible connection with Christianity and contemporary epistemology.

The concept of creative consciousness is close to the Christian mystic's understanding of the nature of Deity. For example, in *The Divine Names* by Dionysius the Aeropagite we find the conception of one God, whose unity is indivisible plurality, producing and maintaining all unity and plurality. But also Ignatius Loyola, in the *Contemplation for Obtaining Love* in his *Spiritual Exercises*, sees the divine reality as Source, as immanently active and as giving out its own energy for love of the whole created world. P. E. Murphy, in his *Triadic Mysticism*, has widely shown some parallels between the mystical theology of the Śaivism of Kashmir and writings of various Catholic mystics like John of St. Thomas, the French School of Bérulle, St. John of the Cross and Clement of Alexandria. I think that his conclusion on the Beatific Vision as the most profound level of comparison between the Triadism of Kashmir Śaivism and Catholicism is really interesting. It is my personal opinion that his discussion must be extended to the debate among Catholic theologians of the 20th century on the relationship between Grace and nature. In particular,

Karl Rahner's conception of man as the Event of God's Free Self-Communication has many elements that appear to be similar to Kashmir Śaivic metaphysics. Murphy indicates a typical difficulty of Catholic theology in discussing the Beatific Vision:

[...] Catholic theology, unable to use Identity language, has great difficulty in explaining how the experience of intimacy with a God so exalted in His transcendence can be connatural to a creature so abysmally inferior in its being, no matter how transfigured by grace and the Light of Glory²⁷.

I think that Rahner's conception, according to which the supernatural constitution of man's transcendentality due to God's offer of self-communication is a modality of his original and unthematic subjectivity, is really able to administrate the problem illustrated by Murphy in a good way. The fact is worthy, if we just consider the extreme point of Murphy's conclusion. Murphy, quoting José Pereira, states:

It thus seems not only possible but probable that in the vast amount of theological literature some divine revelations exist unrecognized, in messages 'which have been revealed but not guaranteed – preservation from error being, as we believe, a privilege accorded only to the two Testaments.' However, it is for the Church's *Magisterium* to give us this guarantee. And there are numerous theologians today who would agree that the Church, since Vatican II's Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions, is moving in this direction; so that one day, they believe, non-Christian insights will also enjoy the status of guaranteed revelation²⁸.

Strangely, Murphy does not take into consideration contemporary theologians. He only quotes John Henry Newman, stating that he «[...] adhered to the concept of a universal revelation from which our Christian truths emanated»²⁹.

²⁷ P. E. Murphy, *Triadic Mysticism: The Mystical Theology of the Śaivism of Kashmir*, Delhi 1986, 176-177.

²⁸ Murphy, *Triadic Mysticism* 182.

²⁹ Murphy, *Triadic Mysticism* 182.

It is my strong opinion that a deep knowledge of Kashmir Śaivism and, in particular, of Spanda School can help theologians to study in a new way the relationship between Grace and human nature, in the line of Rahner's theology. The metaphysical model of Difference-in-Identity, according to Murphy's presentation of Kashmir Śaivism, probably has something important to say to the Catholic theology of Grace. D. P. Lawrence, in his contemporary interpretation of the philosophy of monistic Kashmir Śaivism, has already indicated two directions for possible cross-cultural work:

First of all [...], it must be granted that there is a dialecticity in both traditions. There is, paradoxically, a dualistic moment in the Śaiva notion that the multiplistic experience of the world and the individuals in it are *real*, as the emanation of Śiva. Much of the Śaiva devotional literature in fact has a dualistic, supplicatory quality. Likewise a moment of identity between God and the world is found in much of Christian theology, particularly when it makes use of features of Neoplatonic emanationism; this is seen also in the Thomist conception of the act of the divine intellect. The understanding of identity in difference found in both traditions permits a degree of rapprochement. Second, in the philosophy of logos/recognition that I have expounded, the moment of identity is supported precisely by the premise of idealism, the reduction of human experience and its objects to contents of the divine mind³⁰.

In my opinion, Rahner's sensitivity to the absolutely unlimited transcendence of the natural spirit in knowledge and freedom has something in common with the Spanda doctrine of the creative power of consciousness. In Western language, we can say that here epistemological and ethical issues are rooted in a metaphysical vision of soteriological meaning. The Spanda conception of transcendence through active participation, in the yogi's path of liberation, seems to be a good place in which to point out some aspects that are probably common to Śaivic metaphysics and Catholic theology.

³⁰ D. P. Lawrence, *Rediscovering God with Transcendental Argument: A Contemporary Interpretation of Monistic Kashmiri Śaiva Philosophy*, Albany (NY) 1999, 167-168.

The epistemological realm is of great interest in our time. Neuroscience, psychiatry, and neurology are provoking epistemology in the direction of a clarification of the nature and the role of awareness and consciousness. Trying to understand the relations between experiences and brain activities, scientists explore correspondences between phenomenology and neuroscience to solve the so-called mind-body problem. W. J. Freeman illustrates the meaning of this research:

We shall now have a look at some of the relations between the neural and mental dynamics of awareness. There is no need to prove that a biological connection exists, because most of us have used chemicals and drugs, in substances such as wine, tea, or tobacco, to modify, enhance or suppress states of awareness in medicinal, religious, or recreational contexts. So what is this connection? How do states of awareness change the activities of neurons? How can neural activity cause awareness, which include states of pain or pleasure? These are questions of cause and effect. Causality is implicit and unavoidable in the underlying question with which I began: who or what controls your brain?³¹

Freeman, exploring intentionality, finds some conceptual tools in philosophical visions like the nonrepresentational systems of Aquinas, Heidegger and Merleau-Ponty, which avoid the Cartesian subject-object split. In particular, he is interested in Heidegger's conception of the phenomenon of intentionality in relationship with the transcendence of the Dasein over things, that is to say transcendence as a fundamental determination of the ontological structure of the Dasein. In these sense, Freeman's research looks to an intentionality which is founded in the Dasein's transcendence. I think that explorations of this kind can be provoked by the Spanda system, according to which pure perceiving subjectivity is every man's authentic identity. It seems to me that the idea that the act of perception gives existence to the world of objectivity because of the penetration of the yogi into Śiva's creative consciousness is very powerful for this research. J. Rudrappa, in his book on Kashmir Śaivism, indicates what I think is the key point of this theme:

³¹ W. J. Freeman, *How Brains Make Up Their Minds*, New York 2000, 117.

The phenomenon of knowledge may be said to be a union of the subjective and the objective waves of consciousness in the sea of all inclusive universal consciousness. This supersensuous knowledge is technically called *Anubhava* which implies the subject as becoming what the object is³².

Finally, the Spanda School can favor a fruitful cross-cultural dialogue, in which Christian theology and western philosophy collaborate to give a new understanding of man and the power of his consciousness as related to the Absolute Source of energy that is Love. The conception of creation can evolve in the sense of a man's cooperation with God, in a deep partnership based on the unity of Being as powerful dynamism.

³² J. Rudrappa, *Kashmir Śaivism*, Mysore 1969, 138-139.

DALL'ENCICLICA "LAUDATO SI" ALL'ENCICLICA "FRATELLI TUTTI". UNA PROSPETTIVA SULLA SPIRITUALITÀ E L'ETICA SOCIALE

PETER SCHALLENBERG¹

ABSTRACT: *From the Encyclical „Laudato si” to the Encyclical „Fratelli tutti”. A Perspective on Spirituality and Social Ethics.* The essay begins by showing that it is essential for all Christian thinking - and thus also for a Christian social ethics - to refer to a deeper meaning passively received from God. Starting from this Logos, Christian social ethical thinking tries to convey how to build a civilisation or a society of integral and humane capitalism whose inner building principle is love. This reception of meaning and love in order to be enabled to love takes place practically in liturgical worship as the author argues with Romano Guardini; here the absolute love of God is first received and vouchsafed as an unclaimable and yet profoundly vital gift. Liturgy focuses, like a burning glass, the experience of a greater freedom of the human being to do good in the face of a greater love, in the face of absolute love, in the face of God. In this view, liturgy is liberated freedom for the good and for the better, for the beautiful. From there, all human activity not only has a technical-instrumental and efficiency-oriented side, but is deeply ordered towards the realisation of higher values, so that the author can say: Culture grows out of cult. From here, he shows how a culture of law and ethics unfolds from the mere nature of man to faith in a personal God. In this perspective, law and morality are formulations of the primordial sense placed by God in human natural reason - the logos - and serve to shape a world conducive to life and worthy of human beings. This highlights in particular the space of political action, which plays a prominent role especially in Pope Francis' encyclicals „Laudato si” and

¹ Prof. Dr. theol. habil. Peter Schallenberg, Facoltà di Teologia Paderborn / Mönchengladbach, Germania; dal 2019 consulente del Pontificio Dicastero per lo Sviluppo Umano Integrale in Vaticano; e.mail: schallenberg@ksz.de

„Fratelli tutti”. In these encyclicals, the author primarily criticises a „technocratic paradigm”, in which human action is only reduced to questions of technical possibilities and efficiency, but in which the deeper meaning of human action is obscured. Starting from the parable of the prodigal son and the parable of the Good Samaritan, which is particularly prominent in „Fratelli tutti”, the author then develops the extent to which one must first convert to the incarnate Logos Christ in order to be able to realise the Logos instilled in man and the world, also in political thought and action. This is where the author sees the proprium of Christian social ethics as ethics of institutions and as inclusive capitalism, as also developed in the encyclicals of Pope Francis: The orientation of state, society and economy towards the realisation of higher values, of the Logos placed in the world by God.

Keywords: Pope Francis, Fratelli Tutti, Romano Guardini, Liturgy and Ethics, Social Ethics, Personalism, Integral Humanism, Critique on technocracy

REZUMAT: *De la Enciclica „Laudato si” la Enciclica „Cu toții frați”. O perspectivă asupra spiritualității și eticii sociale.* Eseul începe prin a arăta că este fundamental pentru întreaga gândire creștină – și de asemenea și pentru etica socială creștină – să se raporteze la o semnificație mai profundă primită de la Dumnezeu în mod pasiv. Plecând de la acest Logos, gândirea etica socială creștină încearcă să transmită modul de a construi o civilizație sau o societate a capitalismului integral și uman al cărei principiu interior de construcție îl reprezintă iubirea. Această receptare a sensului și iubirii – pentru a i se permite să iubească – are loc în închinarea liturgică, așa cum autorul susține împreună cu Romano Guardini; aici iubirea absolută a lui Dumnezeu e primită pentru prima dată, e garantată ca fiind un dar de nerevendicat, dar totuși profund vital. Liturghia concentrează, precum o lupă, experiența unei libertăți superioare a ființei umane de a face binele în fața unei iubiri superioare, în fața iubirii absolute, în fața lui Dumnezeu. Din această perspectivă, liturghia reprezintă libertatea de a face binele mai bine, mai frumos. Din acest punct de pornire, toate activitățile umane nu doar că primesc o latură tehnică-instrumentală și orientată spre eficiență, dar sunt profund orientate spre atingerea unor valori superioare și prin urmare autorul poate afirma: Cultura crește dintr-un cult. De aici el arată cum o cultură a legii și eticii se dezvoltă din simpla natură a omului la credința într-un Dumnezeu personal. În această perspectivă, legea și moralitatea sunt formulări ale sensului primordial așezat de Dumnezeu în

rațiunea umană naturală – logosul – și slujesc la formarea unei lumi favorabile vieții și vrednice de ființele umane. Aceasta subliniază în mod particular spațiul pentru acțiunea politică, care joacă un rol proeminent mai ales în enciclicile Papei Francisc „Laudato si” și „Fratelli tutti”. În aceste enciclici, autorul critică într-o primă instanță „paradigma tehnocratică” în care acțiunea umană este redusă la chestiuni legate de posibilități tehnice și eficiență, dar în care semnificația mai profundă a acțiunii umane este ascunsă. Plecând de la parabola fiului risipitor și a bunului samaritean, proeminentă mai ales în "Fratelli tutti", autorul dezvoltă măsura în care o persoană trebuie să se convertească mai întâi la Logosul întrupat, Cristos, pentru a putea să perceapă Logosul insuflat în om și în lume, în gândirea și acțiunea politică. Aici e locul în care autorul vede specificul eticii sociale creștine ca fiind etica instituțiilor și a capitalismului inclusiv, așa cum a fost dezvoltat în enciclicile Papei Francisc: Orientarea statului, a societății și a economiei spre atingerea unor valori superioare, a Logosului trimis de Dumnezeu în lume.

Cuvinte-cheie: Papa Francisc, *Fratelli Tutti*, Romano Guardini, Liturghie și Etică, Etica Socială, Personalismul, Umanismul integral, Critică a tehnocrației.

1. *Logos prima dell'ethos*

“Una delle mie prime letture dopo l’inizio dei miei studi teologici all’inizio del 1946 è stato il primo libro scritto di Romano Guardini ‘*Sullo spirito della liturgia*’... Questo piccolo libro ha portato al fatto che si deve lottare per celebrare la liturgia ‘più essenzialmente’ ...². Non è probabilmente per caso che Joseph Ratzinger all’inizio del suo libro ‘*Lo spirito della liturgia*’, che anche dal titolo riprende consapevolmente il rivoluzionario libro di Romano Guardini del maggio 1918³, menziona questa prima lettura formativa dei suoi studi teologici. Il pensiero dell’essenziale collegamento tra culto (come liturgia), dogmatica ed etica scorra come un filo rosso tutta la teologia cattolica (e l’etica sociale cattolica) e forma il nucleo della spiritualità specificamente cattolica. Si tratta del primato

² J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg/Br. 2000, 38.

³ R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Ostfildern 2007.

autenticamente cristiano del *logos* prima dell'*ethos*, di un primato incondizionato del *sensu* giovanneo dato prima dell'*atto* faustiano. Il prologo del Vangelo di Giovanni è chiaramente sullo sfondo, che esiste in parallelo spirituale ai primi tre capitoli del primo (e più importante) libro della Bibbia, il Libro della Genesi⁴, nonché ai primi cinque capitoli delle “Confessioni” di sant’Agostino⁵: l’inizio fondamentale e significativo è sempre posto da Dio e voluto da lui. L’inizio è volontà e ordine, l’inizio è amore: a-mors, vuol dire: liberato dalla morte. E nello stesso tempo: l’inizio della fede è la rivelazione; l’uomo è in uno stato passivo; Dio agisce attivamente e l’uomo può rispondere a questo. Si tratta insomma di determinare l’antropologia e l’etica sociale cristiana⁶ dalla cristologia; qui si sta verificando una vera e propria rivalutazione dei valori; da qui si può costruire una civiltà ed una società di un capitalismo integrale ed umano⁷.

2. Culto e liturgia pasquale

Per Romano Guardini come per Joseph Ratzinger (come anche per tutta la teologia cattolica), la riflessione sul principio di costruzione interiore della fede cristiana, sull’amore, è accesa dal culto, dalla liturgia celebrata, donata e creduta. Qui si nasconde il *proprium* escatologico del cristianesimo; in questa visione la liturgia è per sua stessa natura “un preludio alla vita futura, eterna, di cui Agostino dice che, a differenza della vita presente, non è più tessuta dal bisogno e dalla necessità, ma interamente dalla libertà del regalare e del

⁴ R. Guardini, *Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis Kapitel I-III*, Würzburg 1961; cfr. anche O. H. Steck, *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2,4b – 3,24*, Neukirchen-Vluyn 1970; id., *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2. 4a*, Göttingen 1981; C. Westermann, *Genesis. 1. Teilband Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1983.

⁵ R. Guardini, *Anfang. Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustins Bekenntnissen*, München 1963.

⁶ Cfr. G. Franco, *Da Salamanca a Friburgo: Joseph Höffner e l’economia sociale di mercato*, Roma 2015, 165-243.

⁷ Cfr. A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Venezia 2006.

donare”.⁸ Biblicamente visto (e dall'Antico Testamento), il culto è la liturgia pasquale, e quindi l'esodo ritualizzato: lasciare la casa degli schiavi del peccato (e la conseguente mancanza di libertà) e raggiungere la terra promessa, che prende il posto del perduto Giardino del Paradiso, per servire Dio lì, o meglio: godere di Dio lì – 'frui Deo' è per Sant'Agostino la breve e laconica definizione dell'eternità. Una terra dove scorrono il latte e il miele dell'amore e della devozione di Dio, la contro-immagine al recinto del maiale del figliol prodigo che avrebbe potuto soddisfare la sua fame e i suoi bisogni di sopravvivenza con i baccelli di animali, quegli esseri viventi con cui condivide la voglia di soddisfare i suoi bisogni e di sopravvivere. Romano Guardini indica ripetutamente e con chiarezza la necessità di fare i conti con la colpa dell'uomo come figlio prodigo del Padre⁹: colpa che consiste innanzitutto nel saper comprendere l'accettazione della propria esistenza, che non è libera e gioiosa, data da Dio. Si tratta, per così dire, di una colpa esistenziale, teologicamente chiamata peccato originale, un difetto della vita umana, una debolezza dell'esistenza con la conseguenza dell'impossibilità dell'esistenza in quanto tale.

3. Liturgia come libertà di ringraziamento

La combinazione di culto culturale ed etico di Dio costituisce quindi l'essenza più intima della liturgia: “Alla fine, la vita dell'uomo stesso, la persona giustamente vivente, è il vero culto di Dio, ma la vita diventa vita reale solo quando riceve la sua forma dalla visione di Dio. Il culto è lì per trasmettere questo sguardo e dare così vita, che diventa gloria per Dio”¹⁰. La liturgia mette a fuoco, come un bicchiere acceso, l'esperienza di una maggiore libertà dell'uomo di fare il bene di fronte a un amore più grande, di fronte a un amore assoluto, di fronte a Dio, cioè di colui che è *actus purus* per natura, come dice la scolastica: pura necessità e pura bontà. In questa visione, la liturgia è quindi

⁸ Ratzinger, *Der Geist der Liturgie* 8.

⁹ Cfr. C. Schönborn, Brevi cenni sulla dottrina della Chiesa riguardo al peccato originale, in: R. Spaemann (ed.), *Tutta colpa loro? Un filosofo, un teologo e uno psicanalista a confronto sul peccato originale*, Bologna 2008, 55-88.

¹⁰ Ratzinger, *Der Geist der Liturgie* 15.

libertà liberata per il bene e per il meglio, per il bello (nel senso platonico), non solo per l'espedito e l'utile. Sullo sfondo sta la fondamentale distinzione platonica tra pratica e poiesis¹¹, tra azione espressiva nel campo dell'etica - questa è l'unica cosa che interessa fundamentalmente l'etica! - e di azione nel campo della tecnologia. Questa è anche la distinzione tra la ragione pratica (etica) e quella teorica (matematica): un'azione strumentale e la corrispondente produzione di uno scopo non è mai ovvia; pertanto, si deve sempre rispondere alla domanda su quale sia lo scopo finale dello scopo e dell'azione. E con questo, si deve sempre rispondere alla domanda su quale sia il fine ultimo e il contenuto effettivo del "bios", della pura sopravvivenza, cioè, che l'uomo, come essere vivente animale, condivide con gli animali, e che tuttavia, per la sua natura spirituale di ragione, è costretto a trascendere la questione tutta decisiva della "zoé", della vita assolutamente buona, che solamente darebbe una giustificazione sufficiente per una lunga sopravvivenza. È solo la qualità di una quantità che rende sopportabile la quantità della durata della vita, persino desiderabile per l'uomo. E caratterizza l'essenza della libertà umana di essere in grado e obbligato ad affrontare la questione del significato e della logica ultima, e a non evitarla ad ogni costo: Questo è il nucleo logico dell'ethos e l'essenza dell'etica, la triade della capacità, del dovere e del permesso.

4. Etica e cultura

L'etica non vive semplicemente nel campo dell'esistenza naturale, ma nel campo della cultura, in termini agostiniani: nello spazio della civiltà umana ("civitas Dei" in opposizione alla "civitas terrena")¹². Solo qui - in vista della terra promessa di nuova vita oltre la casa degli schiavi d'Egitto promessa nell'Antica Alleanza - è possibile fare un uso significativo della terra data e della nuova vita data di libertà. Ma la cultura cresce dal culto, dal sacrificio del grazie a Dio, che dà la vita e la terra. Da questo punto di vista, si snoda il triplice cammino dalla mera natura dell'uomo alla cultura del diritto e dell'etica, ed infine alla fede in

¹¹ Cfr. M. Becker, Praxis/Poiesis, in: J.-P. Wils / C. Hübenenthal (Hgg.), *Lexikon der Ethik*, Paderborn 2006, 302-305.

¹² Cfr. J. Guitton, *Le Temps et Eternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1933.

un Dio personale. Ed è proprio qui che si nasconde la triade interiore del culto e della legge e dell'ethos: "La morale e la legge che non vengono dalla visione di Dio degradano l'uomo perché lo privano della sua misura più alta e delle sue possibilità più elevate, gli negano la visione dell'infinito e dell'eterno... Un ordine di cose umane che Dio non conosce riduce l'uomo. Ecco perché, in ultima analisi, il culto e la legge non possono essere completamente separati l'uno dall'altro: Dio ha diritto alla risposta dell'uomo, all'uomo stesso...".¹³ Ciò che è decisivo è la tensione che appare al Sinai tra la terra interiore del culto - che è il "forum internum" del sacramento e della grazia, la Chiesa in senso proprio - e la terra esterna del diritto - che è il forum esterno del diritto e della giustizia, lo Stato come spazio di giustizia¹⁴ - e la necessaria tensione tra questi due paesaggi spirituali. Solo la terra interiore, lo spazio dell'amore di Dio, rende abitabile la terra esterna della giustizia e della legge; solo a partire dal culto il cammino verso la cultura riesce. E solo questa comprensione del culto come spina dorsale interiore di una seconda natura di giustizia, che ha preso il posto della prima, la natura perduta dell'amore, rende possibile una giusta comprensione della cultura, che serve e deve servire alla coltivazione di uno stile di vita extra-paradisiaco. La legge (e di conseguenza qualsiasi ordine economico e sociale stabilito dalla legge) appare allora come un ethos istituzionalizzato e garantisce il minimo morale, il livello morale delle falde acquifere di pura sopravvivenza, la minima garanzia di bontà necessaria per rendere possibile la convivenza umana, assai lontano da una fraternità umana, descritta nell'enciclica "Fratelli tutti"¹⁵. In altre parole: la legge garantisce una vita pacifica, non una vita di pace; così vanno intese anche la pagana Pax Romana e l'età dell'oro a Vergil.¹⁶ Secondo l'Antico Testamento, la pace è opera della

¹³ Ratzinger, *Der Geist der Liturgie* 16.

¹⁴ Cfr. E.-W. Böckenförde, *Wissenschaft - Politik - Verfassungsgericht*, Berlin 2011.

¹⁵ Cfr. Francesco, Enciclica „Fratelli tutti“ No. 180: "Riconoscere ogni essere umano come un fratello o una sorella e ricercare un'amicizia sociale che includa tutti non sono mere utopie".

¹⁶ Cfr. K. Kobusch, *Aurea Saecula: Mythos und Geschichte. Untersuchung eines Motivs in der antiken Literatur bis Ovid*, Frankfurt/M. 1986; K. Wengst, *Pax Romana, Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986.

giustizia¹⁷, ma solo quando giustizia e legge si completano nell'amore¹⁸. Il diritto e l'etica non sono essenzialmente opere d'arte umane, anche se appartengono al regno della cultura creata e scritta. Legge e morale sono, in contrasto con il positivismo giuridico di Hans Kelsen, formulazioni del significato primordiale di un mondo favorevole alla vita, che Dio ha posto nella ragione naturale umana. In altre parole: il diritto e l'etica si fondano su quel tipo di legge naturale che può essere chiamata anche legge della ragione, o meglio ancora legge della persona. È questa intuizione del vero bene che viene dato all'uomo, che in certe circostanze può essere diametralmente opposta alla soddisfazione dei propri bisogni e dei propri interessi, soprattutto quelli a breve termine. L'uomo traccia la logica amorosa di Dio con le forze della ragione. Può farlo perché quella logica di Dio, di cui parla il Prologo del Vangelo di Giovanni, si rivela e diventa tangibile nella storia del Figlio di Dio Incarnato e rimane poi presente nello spazio della liturgia: La spiritualità cattolica inizia quindi sempre nella celebrazione della liturgia e continua necessariamente nella formazione del diritto e della morale della convivenza umana. Lo stato sociale è il magro segnaposto secolare di un'abbondante liturgia celeste.

5. Spiritualità della politica

Questo mette in luce lo spazio dell'azione politica ed una teologia storica, molto presente nell'etica sociale della chiesa cattolica, già dall'inizio con l'Enciclica "Rerum novarum" 1891 di Papa Leone XIII fino alle Encicliche di Papa Francesco "Laudato si" di 2015 e "Fratelli tutti" di 2020, una teologia della storia impregnata proprio di Agostino, che va dall'interno all'esterno, dalla virtù del cuore all'istituzione dello Stato. In questo contesto l'enciclica "Fratelli tutti" cita Paul Ricoeur: "Perché non c'è di fatto vita privata se non è protetta da un'ordine pubblico; un caldo focolare domestico non ha intimità se

¹⁷ Cfr. G. Gerleman, Die Wurzel 'šlm', in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 85 (1923) 1-14; H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs* (= Beiträge zur historischen Theologie 40), Tübingen 1968.

¹⁸ Cfr. W. Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Darmstadt 2006.

non sta sotto la tutela della legalità, di uno stato di tranquillità fondato sulla legge e sulla forza e con la condizione di un minimo di benessere assicurato dalla divisione del lavoro, dagli scambi commerciali, dalla giustizia sociale e dalla cittadinanza politica”¹⁹. Nella tradizione e nell’interpretazione agostiniana lo stato non significa altro che il “minimum morale” della storia, come istituzionalizzazione e garanzia del diritto fondamentale alla vita e all’integrità. Nasce una “pubblica felicità”²⁰. Lo stato è così metafisicamente fondato, l’eco lontano del perduto amore del paradiso e dell’inizio, che ora sopravvive miseramente, ma necessariamente come fredda giustizia. Qui è consentita una visione su un pensatore contemporaneo spiritualmente affine, ossia Eric Voegelin: egli caratterizzava un tempo l’antica teoria ciliastica della storia di Gioacchino von Fiore - con un obiettivo immanente della storia e del mondo - come una nuova forma di gnosi, e sottolinea a proposito di una nuova teologia politica che ne è scaturita: “Dall’immanentizzazione gioachimita nasce un problema teorico che non si presenta né nell’antichità né nel cristianesimo ortodosso, ossia il problema di un *eidōs* nella storia”²¹. L’uomo e l’umanità non trovano allora più il loro compimento e la loro perfezione teleologica al di là della natura e della storia, cioè in *eschaton*, ma si completano immanentemente, sotto forma dello stato migliore, che in realtà non può che essere un segno della migliore eternità. Questo, tuttavia, porta all’opportunismo dell’individuo a favore di scopi e finalità immanenti; l’individuo è ormai inteso solo come un protagonista scambiabile del miglior progresso interiore-mondo possibile dell’umanità. È prevalente un “paradigma tecnocratico”²². La storia non è quindi più la *distentio animae*, l’espansione e lo svolgersi dell’anima, così come intesa da Agostino, ma lo sviluppo del mondo verso una meta immanente, e questo, in caso di dubbio, con gli strumenti della rivoluzione. Joseph Ratzinger una volta formulò l’opposizione così: “L’uomo non ha bisogno di maestri

¹⁹ Francesco, Enciclica „Fratelli tutti“ No. 164: P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris 1967, 122 (ed. it. A. Plé, *L’amore del prossimo*, Alba 1968).

²⁰ Cfr. L. Bruni, *La pubblica felicità. Economia civile e political economy a confronto*, Milano 2018.

²¹ E. Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik*, München 1959, 169.

²² Francesco, Enciclica „Fratelli tutti“ No. 166.

dell'indignazione (che può fare da sé), ma di maestri della trasformazione che rivelino la gioia nel profondo della sofferenza e sbloccino la vera felicità dove finisce il benessere. Chi legge il Cantico del Sole di San Francesco, chi impara a comprendere quest'uomo che, nel contesto delle sue aspettative, spinto fisicamente e psicologicamente nella notte più buia, ha saputo lodare Dio per la morte del fratello, sa quanto il cielo - lui solo - può rendere luminosa la terra"²³. Non per caso Papa Francesco prende il Cantico del Sole di San Francesco come punto di partenza sia (esplicitamente) dell'enciclica "Laudato si", sia (implicitamente) dell'enciclica "Fratelli tutti". Il nuovo essere umano nasce attraverso la conversione interiore e il riconoscimento della vita divina nell'unicità della propria vita, sempre nel divenire e nella crescita: attraverso tutte le diversità e tutti i cambiamenti c'è una connessione del divenire, una crescita. L'uomo nuovo nasce attraverso la riforma dall'origine e attraverso la trasformazione, o più precisamente: dalla conversione interiore invece che dalla rivoluzione esterna, sia intrinsecamente e attraverso la memoria naturale, la coscienza primordiale come anamnesi, causata, come per esempio impressionantemente presentata nel racconto neotestamentario del figliol prodigo, sia estrinsecamente e causata dall'incontro esistenziale con il prossimo e poi e incastonata da istituzioni culturali e civilizzatrici, come si mostra nella parabola del Buon Samaritano. Entrambe le parabole possono essere contrapposte, come storie di conversione di successo, alla drammatica storia del ricco splendore e del povero Lazzaro. Del Buon Samaritano è da notare: "Il suo cuore è lacerato; il Vangelo usa la parola che in ebraico originariamente si riferiva al grembo materno e alle cure materne. Lo colpisce nelle 'viscere', nella sua anima, vedere questa persona in questo modo. 'È stato preso dalla compassione', traduciamo oggi, ammorbidendo la vitalità originale del testo. Attraverso il lampo di compassione che colpisce la sua anima, egli diventa ora il suo prossimo, al di là di ogni domanda e pericolo"²⁴ E in più, lo sguardo al figliol prodigo: "Il perduto capisce di essere perduto. Che era un uomo libero in casa e che i servitori di suo padre sono più liberi di chi si credeva

²³ J. Ratzinger, *Das Heil der Menschen - innerweltlich und christlich*, in: *Ders., Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzehnten*, Regensburg 2005, 63-83, qui 82.

²⁴ J. Ratzinger / Benedikt XVI, *Jesus von Nazareth*, Freiburg/Br. 2007, 237.

completamente libero. Andò dentro, dice il Vangelo, e così, come per la parola della terra lontana, richiama alla mente il pensiero filosofico dei padri: lontano da casa, vivendo lontano dalle sue origini, anche quest'uomo era andato lontano da se stesso. Viveva lontano dalla verità della sua esistenza. Il suo pentimento, la sua conversione, consiste nel fatto che egli riconosce questo, che si considera un alienato che è andato veramente via in una terra straniera, e che ora ritorna a se stesso. In se stesso, però, trova il segno del Padre, della vera libertà di un figlio²⁵. Tale conversione, naturalmente, non può essere pensata in maniera unilaterale pelagiana: secondo il dogma cattolico e la teologia morale, la radice del problema non è prima di tutto una volontà umana o uno sforzo naturale dell'uomo, anche se il desiderium naturale e la potentia oboedientialis sono conservati nello stato di peccato originale e di lontananza da Dio. In principio c'è la grazia di Dio e la sua rivelazione nella sua seconda persona, in Gesù Cristo, che è stabilita e garantita nella realtà oggettiva del sacramento nello spazio della Chiesa. L'alleanza dell'Eden, di Noè, di Abramo e del Sinai, infranta dall'uomo, è ristabilita e sigillata da Dio nella sua stessa persona. La terra promessa dell'Eden viene restituita nella seconda persona Dio-umana e si apre irrevocabilmente nell'esodo del battesimo. In Gesù Cristo, Dio non rivela semplicemente se stesso, ma se stesso come misura di ogni essere umano. Il Vaticano II formula quindi giustamente che Cristo è l'uomo perfetto, l'homo perfectus, il secondo e ultimo Adamo, l'escatos paolino Adamo, che nell'accogliere la natura umana restituisce l'immagine perduta di Dio del primo Adamo: "Infatti, solo nel mistero del Verbo incarnato si dispiega veramente il mistero dell'uomo. Per Adamo, il primo uomo, fu il precursore di ciò che sarebbe venuto, cioè Cristo Signore. Cristo, il nuovo Adamo, nella rivelazione del mistero del Padre e del suo amore, rivela pienamente l'uomo stesso all'uomo e gli rivela la sua vocazione suprema... Egli è l'immagine del Dio invisibile (Col 1,15), è anche l'uomo perfetto che ha dato ai figli di Adamo l'immagine di Dio, deformato dal primo peccato"²⁶. Ma la perfezione in Cristo non è prima di tutto una qualità morale, ma una qualità ontologica, cioè la sua consapevolezza di sé come figlio, la consapevolezza dell'amore

²⁵ J. Ratzinger / Benedikt XVI, *Jesus von Nazareth* 245.

²⁶ Concilio Vaticano II, „Gaudium et spes“ No. 22.

assoluto e sicuro del Padre. Solo dove questo diventa ed è consapevole, nella coscienza cosciente come base di ogni decisione moralmente buona, una vita d'amore riesce. È la coscienza del Cristo vivente nella propria persona e nella propria storia di vita.

6. L'essenza e l'inizio del cristianesimo

Ma con essa la novità cruciale del cristianesimo viene toccata: Il Logos, cioè il significato della storia e dell'esistenza personale, è esso stesso persona, ma come persona del Creatore è l'amore per natura, e come persona del Redentore è l'amore che perdona per natura e stabilisce un nuovo inizio, non nel senso casistico di perdonare le offese individuali ma nel senso esistenziale di perdonare e guarire dalla fondamentale incapacità di vivere una vita felice e amata. In altre parole: L'uomo vive dall'inizio e come inizio da Dio, il cui amore lo solleva da ogni giustificazione autoimposta. Proprio qui sta il significato teologico dell'inizio e dell'infanzia²⁷. L'accettazione è resa possibile solo da un'accettazione infondata; il primo inizio è un dono senza ulteriori motivi; il bambino indica l'archetipo dell'uomo davanti a Dio. Solo in Cristo e in vista del suo amore redentore la vita umana diventa possibile come - come osserva Pascal - un giunco naturalmente fluttuante, che prima era caduto preda della costante costrizione all'autogiustificazione e persino all'autoaffermazione aggressiva e all'autoaffermazione a scapito di qualsiasi Caino che si ponesse sulla sua strada. Solo la conoscenza e la percezione della logica divina possono liberarci dai crampi di un moralismo autonomo. "Questa è la vera novità del cristianesimo: il Logos, la verità in persona, è anche l'espiazione, il perdono trasformante al di là di ogni nostra capacità e incapacità"²⁸. Proprio qui sta il „*proprium agostiniano*" dell'etica cristiana della virtù e di una verità trascendente: "Se non esiste una verità trascendente, obbedendo alla quale l'uomo acquista la sua piena identità, allora non esiste nessun principio sicuro

²⁷ Cfr. F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970.

²⁸ J. Ratzinger, Willst du den Frieden, achte das Gewissen jedes Menschen, in: *Ders., Wahrheit, Werte, Macht*, Freiburg/Br. 1993, 25-62, qui 61.

che garantisca giusti rapporti tra gli uomini. Il loro interesse di classe, di gruppo, di Nazione li oppone inevitabilmente gli uni agli altri. Se non si riconosce la verità trascendente, allora trionfa la forza del potere, e ciascuno tende a utilizzare fino in fondo i mezzi di cui dispone per imporre il proprio interesse o la propria opinione, senza riguardo ai diritti dell'altro"²⁹. Qui si trova il *proprium* dell'etica sociale cristiana come etica delle istituzioni e come capitalismo inclusivo, nato dall'idea di una giusta amministrazione dei beni materiali a favore del bene immateriale e spirituale: la vita eterna. Cos'nasce il concetto dell'*oikonomia* nei primi secoli del cristianesimo³⁰. Proprio qui troviamo la fila rossa dell'etica sociale della chiesa e specialmente delle ultime encicliche sociali, da "Deus Caritas est" in poi, sulla strada verso un integrale umanesimo cristiano,³¹ già iniziato da Jacques Maritain³². Tale etica non è "una mera morale, che starebbe poi autonomamente accanto alla fede in Cristo e alla sua realizzazione nel sacramento: Fede, culto ed etica si intrecciano come un'unica realtà che si forma nell'incontro con l'agape di Dio"³³. Ma tutto dipende dal dogma centrale dell'Incarnazione di Dio; qui si raggiunge l'essenza e al tempo stesso il fastidio del cristianesimo. Incarnazione dell'logos, rivelante l'amore di Dio Padre: "Tutti gli impegni che derivano dalla dottrina sociale della Chiesa sono attinti alla carità che, secondo l'insegnamento di Gesù, è la sintesi di tutta la legge (cfr Mt 22, 36-40). Ciò richiede di riconoscere che "l'amore, pieno di piccoli gesti di cura reciproca, è anche civile e politico, e si manifesta in tutte le azioni che cercano di costruire un mondo migliore"³⁴.

²⁹ Francesco, Enciclica „Fratelli tutti” No. 273: Giovanni Paolo II, Enciclica „Centesimus annus” (1991) No. 44.

³⁰ Cfr. E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Macerata 2011, 75-118.

³¹ Cfr. P. Schallenberg, Auf dem Weg zu einem christlichen Humanismus? Die Enzyklika „Caritas in veritate“ aus ökumenisch-sozialethischer Sicht, in: *Catholica* 65 (2011) 136-143; Peter Kardinal Turkson, *Integraler Humanismus und Wirtschaftsökologie. Überlegungen aus Anlaß der Amazonas-Synode* (= Kirche und Gesellschaft Nr. 463), Köln 2019.

³² Cfr. J. Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1936.

³³ Benedetto XVI., Enciclica "Deus caritas est" (2006) No. 14.

³⁴ Francesco, Enciclica "Fratelli tutti" No. 181: "Caritas in veritate" No. 2; "Laudato si" No. 231.

Questo non dispensa dallo sforzo di costruire una civiltà universale umana: “Le diverse religioni, a partire dal riconoscimento del valore di ogni persona umana come creatura chiamata ad essere figlio o figlia di Dio, offrono un prezioso apporto per la costruzione della fraternità e per la difesa della giustizia nella società”³⁵.

³⁵ Francesco, Enciclica “Fratelli tutti” No. 271, anche No. 274: “Cercare Dio con cuore sincero, purché non lo offuschiamo con i nostri interessi ideologici o strumentali, ci aiuta a riconoscerci compagni di strada, veramente fratelli”.

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE ORTHODOX CHURCH AND THE GREEK CATHOLIC CHURCH IN ROMANIA – AN OVERVIEW OF THE COMMUNIST AND POST-COMMUNIST PERIOD*

FLORIN TOADER TOMOIOAGĂ¹

RESUMÉ: *Les relations entre l'Église orthodoxe et l'Église gréco-catholique en Roumanie - un aperçu de la période communiste et post-communiste.* L'étude présente se concentre sur les relations entre l'Église orthodoxe et l'Église gréco-catholique en Roumanie, en particulier pendant le temps de communisme et après sa chute. Nous utilisons la méthode historique et abordons cette période du point de vue des tensions historiques, des moments d'aliénation mais aussi de ceux de rapprochement entre les deux Églises. L'étude décrit les principaux points de cette relation, les efforts de chaque Église pour préserver son identité en période de pression politique énorme, à une époque où l'État communiste tentait d'anéantir l'Église gréco-catholique et d'instrumentaliser l'Église orthodoxe selon la propagande et ses intérêts. On y analyse également il décrit brièvement la relative ouverture réciproque des deux Églises sœurs survenue après 1989, malgré les tensions existantes et l'interruption brutale de ce processus de rapprochement en 2008. L'apport de cette étude est la proposition de quelques étapes concrètes absolument nécessaires dans le processus de guérison de la mémoire, qui devrait impliquer les deux Églises.

Mots-clés: Église orthodoxe, Église gréco-catholique, Patriarche Justinien, réunification, persécution.

* This paper has been presented in a shorter version under the title: "Healing of Memories: The Romanian Orthodox Church", during the International Renovabis Congress (Berlin, 15-16 September 2021).

¹ Rev. Florin Toader Tomoioagă is a lecturer in Systematic theology at the Faculty of Orthodox theology „Episcop Dr. Vasile Coman”, University of Oradea. He received his PhD from the Aristotle University of Thessaloniki, Greece, with a thesis on the *kenosis* of Christ (2011). He graduated both theology and philology and writes on a variety of topics, from Christology to eco-theology and from literature to history of religions. Email: tomoioagaf@yahoo.com.

REZUMAT: *Relațiile dintre Biserica ortodoxă și Biserica greco-catolică din România – o privire de ansamblu asupra perioadei comuniste și post-comuniste.*

Acest studiu se concentrează asupra relației dintre Biserica ortodoxă și Biserica greco-catolică din România în special în perioada din timpul comunismului și de după căderea acestuia. În cadrul său este folosită metoda istorică și abordează această perioadă din punctul de vedere al tensiunilor istorice, al momentelor de înstrăinare dar și al celor de apropiere dintre cele două Biserici. Studiul descrie principalele repere ale acestei relații, eforturile fiecărei Biserici de a-și păstra identitatea în timpuri de presiune politică uriașă, într-o perioadă în care statul comunist a încercat să anihileze Biserica greco-catolică și să instrumentalizeze Biserica ortodoxă în funcție de propaganda și interesele sale. De asemenea, descrie pe scurt deschiderea reciprocă relativă a celor două Biserici surori care s-a produs după 1989, în ciuda tensiunilor existente și a întreruperii abrupte a acestui proces de reapropiere în anul 2008. Principala contribuție a acestui studiu o reprezintă propunerea câtorva pași concreți absolut necesari în procesul de vindecare a memoriei, care ar trebui să implice cele două Biserici.

Cuvinte-cheie: Biserica ortodoxă, Biserica greco-catolică, Patriarhul Justinian, reunificare, persecuții.

Introduction

The famous writer William Faulkner once stated: “The past is never dead. It’s not even past”². His saying is more adequate in the case of Church History. For an institution that cultivates more than any other the memory of the past, the recollection of the past has healing powers and contains new visions for the future. This is the philosophical perspective in which is written this study.

In its frame, I will explore briefly the situation of the Romanian Orthodox Church during the time of the communism and after the fall of the Iron Curtain with a special focus on its relationship with the Greek Catholic Church. Of course, it is intended to be an overview of a period of about 70 years, from 1948

² W. Faulkner, *Requiem for a Nun*, New York 1950, 92.

to present. As such, only some historical landmarks, persons and events can be taken into consideration, due to the purpose and epistemological limits of this study. The focus will be on the sufferings of the two Churches in a period of dramatic social and political changes, when one of them, although officially recognised, was persecuted and controlled, while the other hardly survived clandestinely.

These topics are extremely complex because they involve two divergent narratives, corresponding to the historical perspectives of the two Romanian Churches. As it is often the case with the memory of the past, these divergent narratives are charged with human passions, ecclesiastical ambitions and incommode truths for the other side. Beyond times of mutual agreement or alienation between the two Churches, at a deeper, spiritual level, stands the Christian hope for dialogue and harmony. In order to emphasize this hope, I would like to start with an iconic episode for the relationship between Orthodox and Greek Catholics.

This episode takes place in a Communist prison, where people of different faiths suffer for their religious and political convictions, in what I like to call „the ecumenism of suffering”. The date is 15 March 1960. After many years of spiritual journey towards the Christian faith, convinced that he will die in the prison due to the miserable conditions, the Jew intellectual and writer Nicu Steinhardt requires the Orthodox baptism. He will receive it from the hands of the Orthodox monk Mina Dobzeu, in the presence of two Greek Catholic priests, imprisoned too at Jilava. The Christianisation of Steinhardt happened quickly, at the return of the prisoners from a walk, in a moment when the guardians could not see what was going on in the cell and with the plot of his roommates. “I am born again, out of infested water and of quick Spirit”, he confesses³. His courage to withstand against a totalitarian ideology, like Communism, is similar to Dietrich Bonhoeffer’s resistance against Nazism. Actually, Steinhardt quotes and admires Dietrich Bonhoeffer⁴ in his work.

³ N. Steinhardt, *Jurnalul fericii*, Cluj-Napoca 1995, 84-85. In the bio-bibliographical landmarks signed by Virgil Bulat at the end of this journal, he writes that the baptism was performed in the presence of two Roman Catholic priests, two Greek Catholics and a Protestant pastor (p. 419).

⁴ N. Steinhardt, *Jurnalul fericii. Manuscrisul de la Rohia*, Iași 2012, 299-300.

This „ecumenism of suffering” is beautifully depicted by André Scrima in his study on the relationship between the Orthodox and the Catholic Church during the time of communism. He writes about “the communion accomplished in sufferings, in prisons and concentration camps, when, tortured, beaten, you pray and you comfort your roommate. Death, the holy death was very close: it was very hard to quarrel over differences and it was, finally, very easy to discover the deep unity”⁵.

1. The suppression of the Greek Catholic Church – historical landmarks and divergent interpretations

Unfortunately, the solidarity of people around Steinhardt’s baptism, which took place “under the sign of ecumenism”⁶, could not be found, as well, among their Churches. Moreover, even in the prisons, according to other authors, the tensions and the theological disputes between believers of different confessions were very frequent. The “deep unity” of the Christians mentioned by A. Scrima was rarely a reality and frequently a remote ideal. The imprisoned, although roommates, gathered in small “churches”, carrying with them the prejudices that divided them outside, in freedom. One of them depicts thus the cell atmosphere at the end of the day: “That evening, in the hour which the priest’s room had set aside for prayer, Catholics collected in one corner, the Orthodox occupied another, the Unitarians a third. The Jehovah’s Witnesses had a nest on the upper bunks; the Calvinists assembled down below. Twice a day our various services were held, but among all these ardent worshipers I could scarcely find two men of different sects to say one prayer together”⁷.

A few years before these episodes, the Romanian communist state decided – under the influence of Moscow and following the pattern used in Western Ukraine, the suppression of the Greek Catholic Church. Among other things that obstructed the achievement of this goal, it was, from the point of

⁵ A. Scrima, *Ortodoxia și încercarea comunismului*, București 2008, 217-218.

⁶ Steinhardt, *Jurnalul fericirii* 85.

⁷ R. Wurmbrand, *In God’s Underground*, Bartlesville, Oklahoma 2015, 230.

view of the Communist power, the Concordat with Vatican which dated from 1927. This agreement was interpreted as a threat to the national sovereignty due to the vows of the Catholic hierarchs to the Pope, an authority outside the country. As well, the Concordat with Vatican established the membership of Greek Catholic Church to the Catholic Church. Therefore, on 17th July 1948, it has been abolished⁸, and thus the Eastern Church was isolated from its Western counterpart. In the Soviet Union, the Vatican was regarded as “the main agency of the Western imperialism” and “the Catholic Church was considered an agency of fascism, that across the centuries sought to dominate politically and religiously the Orthodox Russian people”⁹.

On the 3rd of October 1948, the Patriarch Justinian Marina and some members of the Holy Synod received with great joy in Bucharest a delegation of 36 priests (initially 38), former Greek Catholics¹⁰, obliged to convert to the Orthodoxy. They were representing symbolically the 38 priests that signed almost 250 years before, in Transylvania, the act of unification with the Catholic Church and thus, the foundation of the Greek Catholic Church or the Romanian Church United with Rome. Of course, the signatures of the Greek Catholic clergymen and laymen were the result of a vast campaign carried on by the security which forced and manipulated people to sign the conversion. The government has been always paying attention at how to provide an appearance of legitimacy and democracy even in the case of the most undemocratic and abusive acts. A law, *The General Regime of Religious Cults* (1948) stipulated that if in a community, the majority of the faithful convert to other Church, the building of the church and its patrimony are transferred to the other Church¹¹. Despite all this, the Patriarch Justinian used to celebrate each year, on the 3rd of October (or 1st of December), this event called “reunification” by the Orthodox historiography. The event was painted

⁸ C. Vasile, *Istoria Bisericii Greco-Catolice sub regimul comunist 1945-1989. Documente și mărturii*, Iași 2003, 28.

⁹ A. N. Petcu, *Securitatea și Cultele în 1949*, in A. N. Petcu (coord.), *Partidul, Securitatea și Cultele 1945-1989*, București 2005, 144.

¹⁰ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București 1994³, 490.

¹¹ F. Băltăceanu / M. Broșteanu, *Martori ai fericirii. Șapte vieți de sfinți români*, București 2019, 42.

in the Sinodal chamber of the Patriarchal Palace¹². On the 1st of December 1948 the newly installed communist state proclaimed through decree nr. 358, the dissolution of the Greek Catholic Church.

From the Orthodox point of view, the integration of the Greek Catholic Church in the Romanian Orthodox Church was an act of historical justice. It meant nothing else than the restoration of its unity, broken in 1698-1700 by their brothers from Transylvania, which tried by uniation to improve their material, political and social conditions under the harsh circumstances of the Habsburg Empire. By then, the Romanian people were considered only “tolerated” in their own lands by the Habsburgs and lacked completely any civic or social rights, including the right to vote or access to education. So 3rd of October 1948 was considered a healing of an old wound in the body of the Orthodox Church and of the country.

From the Greek Catholic point of view, the suppression of their Church meant nothing else but a political decision, taken at Moscow for a better control of the religious life in Romania and implemented with brutality. In this way, 250 years of considerable contribution to the identity of the country and the attempt to repair partially the Schism of 1054 through union with Rome ended dramatically.

2. The consequences of the “reunification” for the Greek Catholics

The Romanian Orthodox Church was considered the moral author of this operation¹³. All the six Greek Catholic bishops were arrested and pressed by security and the authorities of the Orthodox Church to agree with the liquidation of their Church and to convert. The regime had a desperate need for legitimisation. None of them surrendered. Four of them died in prison: Vasile Aftenie, Valeriu Traian Frențiu, Ioan Suci, Alexandru Rusu. Besides,

¹² G. Enache / A. N. Petcu, *Patriarhul Justinian și Biserica Ortodoxă Română în anii 1948-1964*, Galați 2009, 122.

¹³ C. Vasile, *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu comunist*, Bucharest 2005, 206. See also C. Vasile, *Istoria Bisericii Greco-Catolice sub regimul comunist 1945-1989. Documente și mărturii* 27.

Tit Liviu Chinezu was ordained a bishop in the prison where he died. The other two, Ioan Bălan and Iuliu Hossu survived the incarceration but died in the monasteries where they have been placed under house arrest¹⁴. They are the seven martyrs beatified by Pope Francis in June 2019, during a Divine Liturgy in the city of Blaj, in Transylvania.

But the majority of their priests accepted the new situation created by the communist government and tried to survive in a period of harsh times. They converted and served in Orthodox parishes. Some of them, of course, went to prison or tried to work clandestinely until 1989. “Gradually – writes Marius Oprea – the majority of the hierarchs and of the clergymen belonging to the Eastern Church United with Rome went in prison, in the labour camps and under house arrest. In better situations, some Greek Catholic priests could preserve their freedom, concealing carefully their past, their religious identity, choosing a modest profession and even changing their names in order to serve, as priests of their confession, in the houses of some of the most truthful and trustworthy faithful”¹⁵.

Nevertheless, many of them were aware of the common theological and ecclesiastic heritage of the two sister Churches – as sometimes they are called. I had a discussion with such a retired priest, Fr. Iuliu Crișan, in 1996, a few years after the fall of Communism, in full freedom. I asked him how he sees the differences between the two Churches. He answered that basically they share the same faith, with the most important difference that the Greek Catholics recognise the pope as their Head. Fr. Iuliu didn't seem nostalgic then – he had five children to feed and raise and all of them graduated a university.

On the other side, not all the bishops of the Holy Synod agreed with the suppression of the Greek Catholic Church. The Bishop Nicolae Popoviciu, from Oradea, mistrusted the rectitude of reunification¹⁶. Later on, even the Patriarch Justinian said – according to a historian: “I did a huge and stupid mistake accepting the suppression of the Greek Catholic Church”¹⁷. The

¹⁴ Băltăceanu / Broșteanu, *Martori ai fericirii. Șapte vieți de sfinți români* 13-14.

¹⁵ M. Oprea, “Prefață”, in C. Vasile, *Istoria Bisericii Greco-Catolice sub regimul communist 1945-1989. Documente și mărturii* 21.

¹⁶ Enache / Petcu, *Patriarhul Justinian și Biserica Ortodoxă Română în anii 1948-1964* 126.

¹⁷ Vasile, *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu communist* 206.

Orthodox priest Gheorghe Coman from Oradea, the father of Ana Blandiana, a famous Romanian writer thought that „the Greek Catholic Church was suppressed for the splitting up of the Romanian people”¹⁸. The first one and the last one paid for their general anticommunist attitude. Nicolae Popoviciu was placed under house arrest in a monastery until the end of his life (from 1950-1960), while Fr. Gheorghe was imprisoned for a few years.

Many Orthodox bishops (Atanasie Dincă, Nicolae Colan, Ion Crăciunel or Nicolae Bălan) were reserved regarding the brutal manner in which the state forced the Greek Catholics to sign for “reunification”¹⁹. Anyhow, one of the great surprises – at least for the Greek Catholics – after the opening and study of the archives – was “the fact that not the Orthodox Church planned and organised the <liquidation through unification>” of their Church, but the Stalinist security of Romania. This security tried to create the same impression like in Ukraine, that the repression against Greek Catholics emanated from the Orthodox Church²⁰. The liquidation of the Greek Catholic Church proved to be a poisoned apple for the Orthodox Church.

3. The Romanian Orthodox Church in the Communist times

The next years proved to be a very difficult period also for the Orthodox Church. The Religious Education was excluded from the public schools. Out of seven faculties and academies of Orthodox theology, five have been closed and maintained only those from Sibiu and Bucharest²¹. Many priests followed the same way of suffering as their Greek Catholic brothers. According to the National Institute for the Study of Totalitarianism (1998), a number of 1725 Orthodox priests have been arrested²² out of approximately 11.000 priests. Is it much, is it little? The monasteries underwent a harsh persecution after 1959.

¹⁸ L. Hossu-Longin, *Credința nepieritoare*, Timișoara 2019, 63.

¹⁹ Vasile, *Istoria Bisericii Greco-Catolice sub regimul comunist 1945-1989. Documente și mărturii* 23.

²⁰ Băltăceanu / Broșteanu, *Martori ai fericirii. Șapte vieți de sfinți români* 39.

²¹ B. Georgescu, *Biserica Ortodoxă Română și puterea comunistă (1945-1964). Contribuții la studiul relațiilor dintre Biserică și stat*, București 2018², 91-92.

²² Vasile, *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu comunist* 12-13.

According to the official data of the time, around 90 monasteries have been liquidated²³.

Beyond numbers and data, there is the reality of people whose lives have been destroyed, whose families shared their pains. In such a case, a deacon came back home. “My wife called the girl to come because her father is here. The daughter came, but she stopped and my wife asked her: <Do you know daddy?>. She thought for a few seconds and then she denied. My wife touched my forehead in a familiar way and the girl recognised me in that very moment; we hugged together for the great joy of meeting again”²⁴.

What was the attitude of the Patriarch Justinian in such conditions? Almost all the historians recognise that he did the best to save whatever could be saved. He tried to play a double game, trying to collaborate with the regime, but in the same time he did his best to trick the watchfulness of communist authorities and thus saved people, monasteries and Church’s patrimony. He is unjustly labelled “the Red Patriarch”. In his *Memories about the Patriarch Justinian*, the metropolitan Bartolomeu Anania reveals his strategy: “The long-term strategy presumes a *modus vivendi*. And the Patriarch proposed and realised this compromise, this *modus vivendi*. On one side, he claimed Church’s freedom, the freedom to organized itself and mainly, the faithful’s freedom to believe and to manifest his/her faith, and on the other side he offered whatever he could offer, but he refused to concede in matters of dogmas”²⁵. A. Scrima summarises thus the fruits of this policy: the autarchic organisation of the Church’s economy through its art and craftsmanship workshops, followed by a vast program of restoration and building; the theological publishing activity (works and translations); young priests educated in Church schools and seminaries; the uniformisation of the liturgical books and practices in the Romanian Patriarchy; the involvement of the laymen in the liturgical life and the activities of the parishes; the involvement in the ecumenical dialogue etc.²⁶.

²³ Vasile, *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu comunist* 259.

²⁴ T. Savu, *Sub nimbul amintirilor. Câteva reperi autobiografice* (autobiographical work in manuscript).

²⁵ In *Biserica Ortodoxă Română*, 1-6, 1998, 115. See as well Enache / Petcu, *Patriarhul Justinian și Biserica Ortodoxă Română în anii 1948-1964* 69.

²⁶ Scrima, *Ortodoxia și încercarea comunismului* 189-190.

This strategy was as well applied by the next Patriarchs. Nevertheless, during Ceaușescu's time, the Church's life was severely controlled by the state. Among other things, Ceaușescu destroyed more than twenty churches, almost without opposition. A remarkable example, in this context, is that of the priest Gheorghe Calciu Dumitreasa, who protested against the demolition of some churches and delivered seven famous speeches to the youth, condemning the atheist regime. When Fr. Calciu was afraid to continue and was ready to give up, thinking at his family, he was encouraged by his students in theology: "Father, don't give up, we are standing by you! You must go on; from now on we can't step back! We don't stop"²⁷. For his audacity, he is put to jail from 1979-1984. The next year, he is forced to leave the country, contrary to his will and obliged to emigrate to the USA.

4. The relationship of the two Churches after 1989

All this period, the Greek Catholic Church continued to survive in catacombs, asking for official recognition. No wonder, therefore, that in December 1989, one of the first measures taken by the new government was to abolish the decree 358/2 December 1948, by which the Greek Catholic Church was suppressed. This measure opened a new era for the existence of this Church and its relationship with the Orthodox one.

On one side, there were tensions because the Greek Catholic Church tried to recuperate all its properties (*restitutio in integrum*), starting with the churches used until then by the Orthodox. This process proved to be a hard matter, since its faithful were around 223.000 people, according to the official census data from 1992²⁸. Many Orthodox parishes and communities lost their place of worship. The reviving of the persecuted and forbidden Church, not only in Romania but in all Eastern Europe had a negative impact on the ecumenical dialogue between the Orthodox and the Catholic Church.

²⁷ Mesaj de iubire. Gheorghe Calciu Dumitreasa in L. Hossu-Longin, *Credința nepieritoare* 194.

²⁸ S. Negruți, Evoluția structurii confesionale din România de la 1859 până în prezent, *Revista Română de Statistică*, supl. 6, 2014, 37.

In order to stop these negative effects, the mixed commission of dialogue, in the presence of Greek Catholic representatives issued the *Balamand Declaration* (1993). But before the Balamand meeting, a subcommission met in Vienna (1990) to deal with the problem of “uniatism”. It concluded that the relationship between Orthodox and Catholics must be based on an “ecclesiology of sister Churches”; the consequence was that “uniatism can no longer be considered a model” for reunion and that “any form of soteriological exclusivism” and “any kind of proselytism violating the religious freedom of conscience and using illicit or illegitimate means” must be rejected²⁹. This perspective was reflected as well in the *Balamand Statement* (1993).

Entitled *Uniatism, method of union of the past, and the present search for full communion*, it condemned uniatism as a method of union with the Catholic Church and recognised that the exclusivist ecclesiology of this Church, according to which the salvation is possible only within its canonical limits produced a similar Orthodox position. This way of thinking provided the base of proselytism³⁰. According to the “classical” Catholic teaching, the only true Church of Christ is the Catholic and outside it there is no salvation: for this reason, the Orthodox that were out of communion with this Church, were lacking the possibility of salvation. On this base, the 16th Century witnessed the attempted of the Jesuits to convert Russia and the Tsar. This way of thinking was not unknown to the architects of the Union of Brest-Litovsk (1586)³¹. Besides, among other practical proposals, the Balamand declaration advised the Greek Catholics to solve their legal arguments only through dialogue with the Orthodox. Where it was possible, it was advisable for the two communities to use alternatively the same church³². In Oradea, there is such a beautiful example, the church “St. George”, used alternatively by the Orthodox and the Greek Catholics. However, the reception of the Balamand document

²⁹ Full text in *Episkepsis* 433 (15th feb. 1990). See also J. H. Erickson, Concerning the Balamand Statement, *The Greek Orthodox Theological Review*, 1-2, 1997, 27.

³⁰ Art. 10, *Balamand Declaration, Uniatismul metoda de unire din trecut și căutarea actuală a deplinei comuniuni*, Sibiu 1993, 16.

³¹ Z. J. Kijas, *Ecumenism. Răspunsuri la 101 întrebări*, Iași 2014, 358.

³² Art. 28 and 31, *Balamand Declaration, Uniatismul metoda de unire din trecut și căutarea actuală a deplinei comuniuni* 28; 31.

varied from region to region; it was favourable received in Romania by the Orthodox Church and with some reservations, in the beginning, by Greek Catholics; in the West the Catholic and the Orthodox theologians were favourable to it but Greece rejected it (the Holy Synod and Mount Athos), influencing thus the American Greek diaspora³³.

On the other side, the priests of the two Churches could serve occasionally together. Until 2008, one could frequently see an Orthodox and a Greek Catholic priest serving at the opening of the school year in September, at funerals, at different public festivities and ceremonies like the National Day, Heroes' Day etc. 2008 marked the moment of maximum rapprochement between the two Sister Churches, and, unfortunately, of maximum alienation. The metropolitan Nicolae Corneanu from Timișoara, known for his willingness to retrocede some churches to the Greek Catholics, attending a Sunday Liturgy in their Church, took Holy Eucharist with them. His gesture was disapproved by the Holy Synod of the Orthodox Church, which decided that from that moment on, no Church services could be celebrated with priests of other confessions, under the punishment of laicisation.

The decision was precipitated not only by this moment of intercommunion, but as well, by another episode which took place in Oradea – the concelebrating of the Great Blessing of Waters at the Feast of Theophany 2008, by the local Orthodox and Greek Catholic bishops. Although well received by local people of both confessions, this liturgical concelebrating was contested by more intransigent believers from all Romania. The fear overcame love and thus, the return to normal relations after the fall of communism was stopped. A new era began – an era of “Cold War” in which dialogue gave place to suspicion, love to fear and mutual attention to mutual disinterest.

Conclusions and perspectives

Now, in Romania, not only the relationship between the two Churches but generally the ecumenical relations seems to be a Platonic love story. That means that theologians, clergymen and laymen belonging to different Churches

³³ For further details on this topic, see Erickson, Concerning the Balamand Statement 33-37.

or confessions may attend conferences, may protest together in the public space (the meetings for the referendum of redefining family in the Constitution) etc., but they cannot celebrate or pray together. There is however a small exception: The Week of Prayer for Christian Unity.

In order to overcome this dead end, the two Churches must follow the next steps:

- First of all, they should officially and honestly recognise their historical mistakes, offer forgiveness and ask for forgiveness. Without this institutional process of *metanoia*, without a change in the attitude and in the public discourse of the hierarchy, it is not possible a change in the attitude of the rest of Church members, priests and laymen.

- Secondly, they should mutually recognise the sufferings of their martyrs after 1700, respectively after 1948. Actually, the *Balamand Declaration* urges the Churches to recognise the sacrifice of all people, Oriental or Latin, clergymen or laymen and to express their respect and gratitude towards all those who underwent persecutions, “without discrimination”³⁴. Of course, this implies two different sinaxaries, two divergent narratives of the past. But these feasts of the martyrs may be as well occasions for the commemoration of the common stance of people belonging to the two Churches, of their courage and faith in front of their prosecutors, which sometimes were their common enemies. It is useless to compare the moment 1700 with the moment 1948 and to draw from here the conclusion that the Romanians from Transylvania suffered more when converted by force than the Greek Catholics when their Church was suppressed³⁵. The Metropolitan Nicolae Corneanu rejected this analogy in an expressive manner: “Of course we may talk about analogies between what happened in 1700 and what happened afterwards, but we cannot return always hundreds of years back, because life itself cannot go back; life goes on”³⁶.

³⁴ Art. 33, *Balamand Declaration*, *Uniatismul metoda de unire din trecut și căutarea actuală a deplinei comuniuni* 32-33.

³⁵ See, for exemple, the approach of Rev. I. A. Mizgan, *Biserica și cetatea*, București 2017, 135.

³⁶ Discursul mitropolitului ortodox Nicolae Corneanu la înscăunarea PSS Alexandru Mesian, în catedrala Lugojului, la 5 mai 1996, in C. Alzati, *În inima Europei. Studii de istorie religioasă a spațiului românesc*, Cluj-Napoca 1998, 215. See as well Vasile, *Istoria Bisericii Greco-Catolice sub regimul communist 1945-1989. Documente și mărturii* 30.

- Thirdly, a mixed commission of dialogue between the representatives of the two Churches must deal with the most delicate ecclesiological topics, like the papal primacy. There are many changes of perspective in the last decades in the Greek Catholic and Orthodox theology. New emphases influence both ecclesiologies but in the absence of the dialogue, they seem to be parallel lines and ways that never meet. An institutional dialogue between them would ensure better mutual knowledge and rapprochement. We may contextualize here the words of A. Scrima: "... if the separation between the Orthodox and the Catholic Church is the result of a human estrangement, the reunification must be obtained by the abolition of this estrangement and of its causes. Of course, the deepest and the most effective remedy in order to heal this estrangement is love"³⁷.

- Fourthly, at least for the public festivities and ceremonies, the Orthodox and Greek Catholic priests must be allowed to celebrate together. This is the minimum requirement for a much wanted return to normality and as a step towards the full Eucharist communion in the future.

³⁷ Scrima, *Ortodoxia și încercarea comunismului* 219.

LA DIMENSIONE GNOMICA DELL'UOMO NEL PENSIERO DI MASSIMO IL CONFESSORE. GLI SCRITTI DAL 628-640

CLAUDIU GEORGE TUȚU¹

ABSTRACT: *The Gnostic Dimension of Human Being in the Conception of Maxim the Confessor. Writings between 628-640.* It is certain that any of the patristic researches regarding the thought of St. Maximus the Confessor must explore the philosophical, biblical and patristic roots of the *Maximian Corpus*.

This is the main purposes of the present article: to explore the theological thinking of Maximus, throughout his writings, which were drafted between 628-640. It is useful for our research to highlight the historical process of the development of his anthropological perspective, in order to better understand the concept of *gnome* (γνώμη).

Keywords: will, *gnome*, anthropology, Maximus Confessor, philosophy, patristic theology.

REZUMAT: *Dimensiunea gnostică a ființei umane în gândirea lui Maxim Mărturisorul. Scrierile dintre anii 628-640.* Reprezintă o certitudine faptul că oricare dintre cercetările patristice cu privire la gândirea Sf. Maxim Mărturisorul trebuie să exploreze rădăcinile filosofice, biblice și patristice ale *Corpusului Maximian*.

¹ Ricercatore scientifico presso il Centro di Studi Patristici e Letteratura Cristiana Antica, UBB. Cluj-Napoca; dottorato di ricerca in Filosofia presso la Facoltà di Storia e Filosofia, UBB. Cluj-Napoca; licenza in teologia patristica presso l'Istituto Patristico *Augustinianum*, Città del Vaticano; baccalaureato in teologia presso la Pontificia Università Gregoriana, Città del Vaticano. Email: tutuclaudiu@yahoo.com

Acesta ar putea constitui motivul central al prezentului articol: explorarea gândirii filosofice, biblice și teologice a lui Maxim, prin intermediul textelor sale, așa cum au fost redactate în intervalul 628-640. Pe parcursul cercetării noastre, este util să evidențiem procesul istoric ce stă în spatele evoluției conceptuale a Mărturisorului, pentru o mai profundă înțelegere a lui *gnome* (γνώμη).

Cuvinte cheie: voință, *gnome*, antropologie, Maxim Mărturisorul, filosofie, teologie patristică.

Le premesse

Nel contesto sempre più ricco di studi sul pensiero di Massimo il Confessore, ci siamo proposti di approfondire un tema che, nonostante la sua alta ricorrenza all'interno dei brani di Massimo, non è stato approfondito in uno studio specifico, se non in modo contingibile. Lo scopo della presente ricerca è quello di individuare i significati di γνώμη nel *Corpus* dei testi massimiani, del periodo 628-640².

Il concetto teologico, filosofico ed antropologico di γνώμη si presenta come uno dei più interessanti ed intriganti da ricercare, dal momento che, nei testi in cui appare, lungo la storia della filosofia e della storia dei testi scritturistici e patristici, esso è portatore di sfere semantiche talvolta sinonimi, talvolta contraddittorie³.

Anche se i diversi studiosi cercarono di portare alla luce le intuizioni del Confessore, Hans Urs von Balthasar è il ricercatore che prima di tutti attirò l'attenzione sui testi di Massimo il Confessore, nella sua complessità ed amplitudine⁴. In una delle sue pagine, Von Balthasar facendo riferimento alla γνώμη, afferma:

² M. Jankowiak / P. Booth, A New Date-list of the works of Maximus the Confessor, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, (ed. Pauline Allen and Bronwen Neil) 2015, 70-114.

³ R. J. Laird, Mindset (γνώμη) in John Crysostom, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, (ed. Pauline Allen and Bronwen Neil) 2015, 315-338.

⁴ *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca et Orientalis*, Vol. 90-91, Paris 1865.

Il ricercare e indagare cominciano perciò con la mutazione in direzione della decisione, quale disposizione orientativa del cuore (ᾠρεξις ἐνδιάθετος), una partenza, che però ha in se stessa tanto di opinione pre-concetta, quanto di obiettiva pertinenza all'oggetto. Questa condizione complessa, ma che coglie qualcosa di ben reale, Massimo la chiama γνώμη; è il terreno da cui sorge immediatamente la libera decisione della volontà (προαίρεσις), che nell'uomo, pertanto, riposa sulla duplice situazione d'un naturale dover-volere da un lato e d'un non poter pienamente prevedere, dall'altro. La libertà di scegliere non è una perfezione pura: è circoscritta dal limite della duplice necessità e miseria di compiere una scelta in base a una coazione ineluttabile (lo stato di creatura proiettata), per realizzare il proprio essere e, perciò stesso, di dovere scegliere quanto non scorge con piena chiarezza⁵.

Abbiamo riportato la presente definizione, una delle prime intorno al concetto di γνώμη, per prendere atto della complessità della ricerca che ci siamo proposti. La definizione del termine qui sembra piuttosto una descrizione, al limite fenomenologica, che cerca di sorprendere le ricche sfaccettature della nozione. Stimolante ed incoraggiante, tuttavia, è l'intento di von Balthasar di capire a fondo il concetto di γνώμη, mettendoci a disposizione una delle prime soluzioni.

Lo sviluppo del pensiero massimiano intorno alla γνώμη, tra gli anni 628-640

Dopo aver passato in rassegna e commentato i testi più significativi di Massimo il Confessore, del periodo Costantinopolitano e del ulteriore soggiorno a Cizico⁶ (624 – 628 A.D.), in stretto riferimento al concetto di γνώμη, ci spostiamo, insieme al Confessore, nel nord dell'Africa. Sarebbe qui che i testi più ampi e consistenti del Confessore, impegnato nelle diverse dispute teologiche e metafisiche del suo tempo, verranno alla luce⁷.

⁵ H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore – Liturgia Cosmica*, Milano 2001, 228.

⁶ G.C. Tuğu, La dimensione gnomica dell'uomo nel pensiero di Massimo il Confessore. Gli scritti dal 624-628, *Orma* 29, 2018, 47-62.

⁷ P. Sherwood, *An Annotated Date-List of The Work of Maximus The Confessor*, Roma 1952, 23.

Uno dei primi scritti del periodo nord africano è senz'altro, secondo i critici⁸, l' *Ambigua*, nella sua seconda parte, indirizzata a Giovanni, arcivescovo di Cizico⁹. Lungo il presente scritto, il nostro autore cerca di analizzare e, di tanto in tanto, di chiarire la costellazione dei significati del concetto antropologico, la cui antropologia Massimo sembra rivendicare. Il primo passo all'interno del quale sorge il concetto di γνώμη, troviamo Massimo che commenta l'*Orazione sull'amore per i poveri*¹⁰, uno dei discorsi di Gregorio di Nazianzo. In questo passaggio, il Nazianzeno, secondo il commento di Moreschini,

si riferisce al suo corpo ed al contrasto del corpo con lo spirito, contrasto che, comunque, è stato voluto dalla provvidenza di Dio: da qui la domanda angosciata di Gregorio sulla sua realtà umana¹¹.

Proseguendo con gli approfondimenti delle idee gregoriane e la contemplazione della persona di Gregorio di Nazianzo, Massimo mette sulle labbra del grande Cappadoce le seguenti parole:

Dunque, dice Gregorio, io sono uno di coloro che sono assisi presso Dio mediante la contemplazione ed esultano della sua bellezza beata, possedendo assolutamente pace e santificazione, in quanto mi sono reso semplice per Dio (ὡς ἐμαυτὸν ἀπλώσας Θεῷ), mediante una indivisibile unità nella mia volontà (ἀδιαιρέτω κατὰ τὴν γνώμην ταυτότητι), con il dare razionalità conveniente alle potenze irrazionali dell'anima (intendo dire l'ira e la concupiscenza) e con il condurle e renderle amiche dell'intelletto mediante il ragionamento, trasformando l'una nell'amore, l'altra nella letizia (...)¹².

L'amico di Basilio il Grande, Gregorio, parla di se stesso, della santità della sua vita e delle conseguenze antropologiche della dimora della grazia nel suo cuore. Essendo assiso presso Dio, e reso partecipe della bellezza divina e

⁸ Sherwood, *An Annotated* 31.

⁹ Massimo il Confessore, *Ambigua – problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, a cura di C. Moreschini, Milano 2003, 205.

¹⁰ Massimo il Confessore, *Ambigua* 208.

¹¹ Massimo il Confessore, *Ambigua* 616.

¹² Massimo il Confessore, *Ambigua* 209.

beata, il Cappadoce si è reso semplice con l'aiuto di Dio. Di più, la sua *γνώμη*, una volta partecipe della santità divina, non è più divisa e dispersa nei diversi stimoli che lo circondano. Al contrario, Gregorio, inabitato dalla Trinità mediante le sue energie increate, è indivisibile ed unitario nella sua *γνώμη*. Contemporaneamente, le potenze irrazionali della sua anima sono state illuminate dalla razionalità soprarazionale della grazia, l'ira e la concupiscenza della sua *psyche* essendo state trasformate l'una nell'amore e l'altra nella letizia. Ogni ombra del peccato è svanita, ogni contraddizione appartiene ormai al passato.

All'interno del fecondo testo dell'*Ambigua*, Massimo riprende alcune idee già espresse nei testi del soggiorno a Cizico, al riguardo la *γνώμη*, tuttavia i passi in avanti, in materia di antropologia, sono evidenti. Gli uomini, nel loro pellegrinaggio terreno, scoprono di aver ricevuto da Dio l'essere (*τὸ εἶναι*) insieme a tutto il cosmo e, se rimangono attaccati alle parole scritte nell'Universo, alla Sacra Scrittura ed ai sussurri della grazia, li si svela anche l'orizzonte, il senso profondo delle loro vite, verso il quale dal momento della nascita si diressero – l'essere sempre bene (*τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι*). Il problema risiede nel seguente quesito: rimangono gli uomini in comunione, in questa vita, con la vita della Trinità?

Perché una tale domanda? In quanto dalla propria persona, dalla propria *γνώμη* dipende la salita verso la vita eterna e l'essere sempre bene, o la discesa verso il non essere più.

Se, dunque, le creature razionali certamente hanno avuto origine e si muovono, perché per loro natura sono da un inizio, in quanto esistono, esse si muovono verso un fine per loro volontà (*πρὸς τέλος κατὰ γνώμην*) a causa dell'essere bene¹³.

È questo il profondo significato dell'essere umano: aver ricevuto l'essere, aver avuto un'origine e per questo trovarsi in movimento, avere un inizio ed un'esistenza limitata. All'interno di questa convergenza di limiti e condizioni spazio – temporali, l'uomo è chiamato, paradossalmente, non a diventare un essere qualsiasi, impersonale e senza senso, ma ad essere-sempre-bene. E questo

¹³ Massimo il Confessore, *Ambigua* 217.

scopo è raggiungibile soltanto se la *γνώμη* diventa consapevole del destino che le spetta. Il non cadere nel non-essere-più e l'accoglienza dell'essere-bene (*τὸ εἶ εἶναι*), in vista dell'essere-sempre-bene, dipende dalla vittoria umana riportata sulla propria condizione limitata e limitante.

La verace condizione umana durante la vita terrena, non evidente e difficile da raggiungere è quella della divinizzazione, il cui fondamentale sintomo è rappresentato dall'estasi. Scegliere l'essere-bene, in questa nostra vita, significa, secondo uno dei più autorevoli maestri della mistica cristiana orientale ed occidentale, partecipare, in modo estatico, dell'essenza di un Totalmente - Altro, infine di Dio:

Non vi turbi quanto sto dicendo. Io non dico che avviene l'eliminazione del libero arbitrio, ma affermo, piuttosto, che vi sarà una collocazione naturale, ferma ed immobile, ovverosia un'uscita da sé dovuta alla nostra volontà (*ἡγουν ἐκχώρησιν γνωμικῆν*), affinché noi desideriamo di ottenere anche il nostro moto da quella fonte da cui deriva il nostro essere, nel senso che l'immagine risale verso l'archetipo e, come un sigillo, su di un impronta, in modo mirabile si adatta all'archetipo e non può e non vuole d'allora in poi muoversi in altra direzione; o, per parlare più chiaramente e più esattamente, nemmeno può volerlo, in quanto si è impossessato dell'operazione di Dio, o piuttosto è diventato Dio grazie alla divinizzazione e prova maggior piacere a separarsi dalle cose che sono e che pensiamo che siano in lui secondo natura¹⁴.

Il processo della divinizzazione, cuore della spiritualità cristiana orientale e la complessità della dinamica gnomica sono, negli scritti massimiani, in stretto rapporto. La piena manifestazione del libero arbitrio e la fermezza immobile della *γνώμη* costituiscono i *sintomi* autentici di una vita secondo la grazia, una vita divinizzata. Nella persona partecipe della vita divina, la *γνώμη* segue da vicino, senza corti circuiti, la voce dello Spirito di Dio. Nel cuore del processo della divinizzazione, la fonte dell'essere della persona umana è la stessa fonte che ispira i movimenti della *γνώμη*. Il miraggio delle cose, svanisce e rimangono soltanto i moti / movimenti della *γνώμη* nella direzione del proprio essere, voluto e creato da Dio in modo buono e bello. La *γνώμη* divinizzata diventa

¹⁴ Massimo il Confessore, *Ambigua* 218 - 219.

quello che è sempre stato, prima del peccato (originario e poi personale, allo stesso tempo), una capacità umana ferma ed immobile, così come il proprio essere, così come la vita divina.

Nell'*Ambiguum 10*, il Confessore riprende alcune speculazioni metafisiche aventi delle implicazioni antropologiche ed etiche, espresse in parte in altri testi con delle nuove sfumature.

La responsabilità della persona umana nel flusso della storia è considerevole:

Essi (i santi) appresero, infatti, dalla esatta considerazione delle cose, per quanto è possibile all'uomo, che esistono tre modi generali, per mezzo dei quali Dio creò l'universo: e cioè che, dopo averci dato sostanza, fece l'essere e l'essere-bene e l'essere-sempre. Di essi, due sono i più alti e pertengono solamente a Dio, in quanto egli è causa, mentre l'altro è intermedio e dipende dalla nostra volontà e dal nostro comportamento (καὶ τῆς ἡμετέρας ἡρητημένον γνώμης τε καὶ κινήσεως) e fornisce ai due estremi la proprietà di poter essere nominati esattamente in quel modo; se esso manca (l'essere-bene), la loro denominazione non ha un vero motivo, perché quei due modi non posseggono, a sé congiunto, il bene¹⁵.

Allo stesso modo in cui è stato affermato in altre occasioni, i tre livelli dell'essere sono divisi in base alla loro dipendenza: il primo e l'ultimo livello appartengono a Dio soltanto, mentre il termine intermedio dipende dalla γνώμη di ciascun essere umano. Questa intuizione massimiana è approfondita nel presente passo tramite la gravità dell'atto esistitivo ed etico umano. L'autore di Costantinopoli offre nel presente passo un enorme peso alla decisione ed al libero arbitrio. L'uomo, malgrado la sua piccolezza, conferisce la possibilità di essere nominati tali: l'essere e l'essere-sempre (bene). Senza l'esistenza umana sembra che, secondo l'autore, l'atto etico in se stesso e la costruzione di una vita eticamente buona sia impossibile da realizzare. Nonostante i suoi limiti evidenti, l'uomo è chiamato ad offrire qualità alla storia ed allo scorrimento del tempo, una volta gli è stata conferita, tramite la creazione, una γνώμη. La bontà divina ha una sola via per dilagare nel cosmo: la γνώμη.

¹⁵ Massimo il Confessore, *Ambigua* 257.

Leggendo in seguito il testo massimiano, non possiamo non apprezzare la bellezza del simbolo utilizzato dal Confessore, mentre cerca di svelare l'intimo rapporto che esiste tra la *γνώμη* e la virtù, tutte le virtù. Allo stesso modo in cui ogni essere è congiunto e distinto dagli altri, così anche la *γνώμη* e la virtù sono unite e distinte:

E l'unione e il congiungimento degli esseri sono come il simbolo della nostra volontà (*τῆς ἡμετέρας γνώμης εἶναι σύμβολον*). La volontà, infatti, unendosi alle virtù e unendo la virtù a sé, mette insieme, anch'essa, un mondo che è degnissimo di Dio¹⁶.

Le virtù, dunque, tra cui la Bontà divina, si uniscono intimamente alla *γνώμη* ed in questo modo la *γνώμη* si apre ad un modo che è degno di Dio. Importante da sottolineare è l'idea che, tramite l'apertura della *γνώμη* al modo di Dio, è anche il modo di Dio che entra nel mondo umano e nel Cosmo. La porta, il cardine dello scambio è sempre la *γνώμη*.

La figura misterica di Melchisedec offre a Massimo la possibilità di far evolvere il proprio discorso antropologico. Il grande Melchisedec, infatti

è descritto 'privo di padre, privo di madre, senza genealogia, senza avere inizio dei giorni né fine della vita', come su di lui insegnò la parola veritiera degli uomini portatori di Dio, non a causa della natura creata e proveniente dal non essere, secondo la quale cominciò e finì la sua esistenza, ma a causa della grazia divina e increata e che sempre è al di sopra di ogni natura e di ogni tempo, la quale proviene dal Dio che sempre è, e conforme alla quale soltanto noi conosciamo che egli è stato totalmente generato tutto intero per effetto della sua volontà (*καθ' ἣν δι' ὅλου μόνην ὅλος γνωμικῶς γεννηθεὶς ἐπιγινώσκειται*)¹⁷.

Qui, sembra che la figura di Melchisedec acquisisca tratti cristologici, essendo l'unico personaggio umano venuto all'essere per effetto della propria volontà e non per la volontà generatrice di un uomo e di una donna.

¹⁶ Massimo il Confessore, *Ambigua* 276 - 277.

¹⁷ Massimo il Confessore, *Ambigua* 282 - 283.

Gli approfondimenti portati alla figura del grande Sacerdote dell'Antico Testamento ci offrono la possibilità di avvicinarci sempre di più al merito del problema della *γνώμη*.

Per cui io suppongo che è logico che a proposito del grande Melchisedec non fu sulla base del tempo e della natura, sottomesso ai quali egli terminò la sua vita secondo natura, ma che con la vita e con la devozione aveva ormai totalmente oltrepassati ed abbandonati, si deve dire: 'Il Logos di Dio lo aveva giustificato', ma che sia stato chiamato così sulla base di quelle cose e attraverso quelle cose mediante le quali egli si era trasformato nella sua volontà (*καὶ δι' ὧν ἑαυτὸν μετεποίησε γνωμικῶς*), intendo dire sulla base della virtù e della gnosi¹⁸.

Il testo afferma che il sacerdote dell'Antico Testamento, Melchisedec, si era trasformato nella sua *γνώμη*, sulla base della virtù e della gnosi. Qui sembra che la *γνώμη* si trovi all'incrocio tra la contemplazione e l'ortoprassi. La propria *γνώμη* cresce e si purifica se entra nel dinamismo stimolante della conoscenza delle verità divine e la loro incarnazione nella quotidianità. La conoscenza di Dio e l'esercizio delle virtù trasformano la *γνώμη* in ciò che essa da sempre sarebbe dovuta essere: energia e capacità umana piena di Spirito.

Proseguendo con la figura di Melchisedec, scopriamo che egli è l'immagine della persona giustificata, piena di zelo, sacerdote perpetuo ed eterno del Dio vivente, immutabile nella *γνώμη* così come Dio è immutabile nella Sua natura:

'Rimane sacerdote in eterno' (...) se è in grado di star desto, rivolto con molto zelo al dono che ha ricevuto, mediante l'azione e la contemplazione curandosi dei beni che sono al di sopra della natura e del tempo: allora è diventato anche sacerdote perpetuo ed eterno e sempre gode in modo intellettuale della compagnia di Dio, perché imita con la su immutabile volontà (*κατὰ τὴν γνώμην ἀτρέψια*) rivolta al Bene colui che è immutabile per natura(...)¹⁹.

¹⁸ Massimo il Confessore, *Ambigua* 281.

¹⁹ Massimo il Confessore, *Ambigua* 286.

L'uomo – Dio, prefigurato dalla persona di Melchisedec, sfiora le qualità divine, allo stesso modo del Logos incarnato. Il sacerdote veterotestamentario si prende cura dei beni che sono al di sopra della natura e del tempo. Il suo ministero, a questo punto, diventa perpetuo ed eterno e gode della compagnia di Dio. La chiave di questa nuova vita, di questa nuova dimensione dell'esistenza è stata resa possibile dall'attaccamento della *γνώμη* alla natura immutabile di Dio. Tutto gli è stato reso possibile a colui che si è intimamente unito a Dio, intimamente nella e con la *γνώμη*.

Colui, invece, che non cerca di aprire la propria *γνώμη* alla grazia (che riempie l'essere umano di gnosi e di virtù), ma la rifiuta senza conoscerla o almeno provare di conoscerla, si assomiglia, secondo gli scritti massimiani, al ladrone stolto, crocifisso insieme a Cristo:

Invece è stolto ladrone colui che per la gloria o per dei profitti più gradevoli finge subdolamente nei suoi comportamenti esteriori una vita secondo virtù e ricerca unicamente la parola adulatrice degli estranei invece di ogni virtù e gnosi e verso i suoi vicini ha una mente assolutamente tortuosa ed inaccessibile (τὴν γνώμην παντάπασιν ὦν καὶ δυσάντητος); è atto veramente di intelligenza chiudergli la bocca allorquando bestemmia le vie di Dio²⁰.

Seguendo delle intuizioni molto simili a quelle di Sant'Agostino²¹, la *γνώμη* estranea allo spirito è, dunque, tortuosa ed inaccessibile, impossibile da percorrere sia da Dio che dalla presenza umana, che non ha né inizio, né fine, che viene dal nulla e porta da nessuna parte. In questo passo ci viene dipinta il paradosso umano nella sua piena drammaticità. La mancanza del senso e la solitudine accompagnano la persona disadorna e spoglia, che sarebbe stata chiamata ad essere-sempre-bene. La trasformazione della *γνώμη* avviene quindi tramite un sano equilibrio tra la contemplazione dell'intelligibile e l'operare, così come abbiamo inteso prima dell'apparizione della figura dello stolto ladrone.

²⁰ Massimo il Confessore, *Ambigua* 525.

²¹ J. Börjesson, Augustine on the will, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, (ed. Pauline Allen and Bronwen Neil) 2015, 345-346.

Riprendendo il discorso sull'importanza della gnosi e della prassi, troviamo un altro passo, sempre dell'*Ambigua*, che sembra mettere in evidenza che l'opera, l'azione sia quel mezzo autentico, saliente, che potrebbe davvero espiare e riscattare le macchie che intridono la *γνώμη*. Accostiamoci in seguito al testo:

Essa (l'opera) ci insegna la continenza per distoglierci dal piacere, il quale ingannevolmente accarezza ed infiacchisce, attraverso gli errori che sono in noi, la fermezza della nostra volontà (τὸ στερεῶρόν τῆς γνώμης) e ci persuade a preferire il presente al futuro, quello che si vede a quello che si pensa²².

Sarebbe dunque l'azione il mezzo per il quale la *γνώμη* si risveglia dagli errori del peccato e del piacere passionale ed alienante. La *γνώμη* può davvero mantenersi ferma se mette in pratica quello che Dio l'insegna e le chiede di fare.

Osserviamo, mentre approfondiamo la nostra ricerca, quanto ricco e complesso è il problema della *γνώμη* nei testi di Massimo il Confessore. Per crescere sempre di più nella consapevolezza del tema, passiamo ad un altro testo, stavolta centrato sui problemi ecclesiologici e sacramentali allo stesso tempo, all'interno del quale si inserisce anche la problematica della *γνώμη*²³. All'interno del discorso ecclesiologico, il Confessore evidenzia il perché del vivere con la Chiesa e dentro di essa:

A questo stesso modo anche la santa Chiesa di Dio apparirà come l'immagine che produce riguardo a noi le stesse cose che Iddio, che è l'archetipo. Essendo invero molti e per numero quasi infiniti, uomini e donne e fanciulli, per nascita e per forma, per genti e per lingua, per genere di vita e per età e per senno (καὶ βίοις καὶ ἡλικίαις καὶ γνώμαις), per arti e per modi, per costumi e per propensioni, per scienza e per dignità, per fortuna e per aspetto e per abitudini, fra di loro diversi e molto differenti coloro che in essa sono e per essa rinascono e sono ricreati nello spirito, a tutti egualmente concede e fa grazia di una sola forma e di un solo nome, cioè di essere e di prendere nome da Cristo²⁴.

²² Massimo il Confessore, *Ambigua* 348.

²³ S. Massimo il Confessore, *La Mistagogia ed altri scritti*, a cura di R. Cantarella, Firenze 1990.

²⁴ Massimo, *La Mistagogia* 135.

In questo passo, la Chiesa di Dio appare come il principio che informa e che avvicina all'Archetipo Divino i suoi partecipanti, soprattutto nel momento privilegiato della sinassi liturgica. Esiste un equilibrio sottile tra i molti e quasi infiniti, vale a dire gli esseri umani, diversi per i variati tratti prima enumerati, tra cui spicca il principio di individuazione della *γνώμη* e l'unicità di Dio, il vero Archetipo dei molti e dispersi. A coloro differenziati per la *γνώμη* (*γνώμεις*), propensi a vivere ed a pensare da divisi e contrari, lo spirito di Dio le concede, le conferisce una sola forma ed un solo nome. All'interno di questo testo, la *γνώμη* sembra essere uno dei molti criteri di separazione ed allontanamento delle creature dal Creatore, decisamente da superare, in seguito al peccato originario.

Un ulteriore passo in avanti del testo della *Μυσταγωγία* è rappresentato da un brano che considera come strettissimi i rapporti tra la Chiesa e la *γνώμη*. Riproduciamo qui il passaggio:

La santa Chiesa, dunque, è figura, come si è detto, ed immagine di Dio: per mezzo della quale, secondo la sua infinita potenza e saggezza, delle differenti essenze delle cose fa un'inconfusa unione, come artefice riconnettendola a se stesso in ciò che ha di più eccelso; e, per mezzo della sola grazia e vocazione della fede, uniformemente essa congiunge a sé i fedeli; gli attivi ed i virtuosi, per l'identità della volontà (*κατά μίαν γνώμης ταυτότητα*); i contemplativi e sapienti inoltre, per l'infrangibile ed indivisibile concordia (*καθ' ὁμόνοιαν ἀρραγή και ἀδιαίρετον*)²⁵.

Il Confessore fa emergere dunque nuovi aspetti sia dell'evento della Chiesa, che del significato della *γνώμη*. La Sposa di Cristo è tutt'altro che un mero e semplice mediatore tra l'umanità e Dio; essa è figura ed immagine di Dio (*τύπος και εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*). La Chiesa è ponte e impronta della grazia, importante per la sua missione specifica. Impossibile da sostituire ed utopistico da foggiarla con la sola mente e volontà umana.

Quali sarebbero pertanto i suoi nuovi figli e le nuove figlie, venute alla vita tramite lo Spirito di Cristo? I primi nati sono gli attivi ed i virtuosi, uniti gli uni con gli altri e tutti insieme a Dio per l'identità della volontà (*κατά μίαν*

²⁵ Massimo il Confessore, *La Mistagogia* 197.

γνώμης ταυτότητα) ed i secondi sono i contemplativi ed i sapienti, uniti gli uni con gli altri e tutti uniti a Dio per la concordia (καθ' ὁμόνοιαν). Essenziale qui è da evidenziare che i fedeli sono differenziati, senza che siano separati, in attivi e virtuosi da una parte ed in contemplativi e sapienti dall'altra parte. Infatti, prassi e contemplazione, azione e conoscenza sono le due dimensioni, così come abbiamo visto leggendo altri testi massimiani, che sono considerate dal Confessore come fondamentali per la divinizzazione.

Inoltre segnaliamo l'intuizione massimiana secondo la quale la γνώμη è l'asse portante dei praticanti delle virtù etiche, mentre la ὁμόνοια costituisce l'epicentro di coloro che proseguono sulla strada delle virtù dianoetiche. Anche qui, in questo passo, la γνώμη si contraddistingue per il suo strettissimo rapporto con l'esercizio delle virtù e con la dimensione etica implicita, strada che si apre davanti a coloro che cercano la divinizzazione.

L'ultima volta che Massimo il Confessore accenna il concetto di γνώμη nel testo della *Mistagogia* avviene nel contesto del commento al canto liturgico bizantino del *Uno solo è santo*. I partecipanti al Regno di Dio, fedeli salvandi, vengono distinti in 3 ordini, secondo un modello già consacrato dai testi dionisiaci: gli iniziati (o i servi), i progredienti (o i mercenari) ed i perfetti (o i figli):

Servi, infatti, sono i fedeli che eseguono gli ordini del padrone per paura di minacce e benevolmente lavorano per ciò in cui credono. Mercenari sono coloro che, per il desiderio dei beni promessi portano con passione il peso e l'ardore del giorno, cioè l'oppressione della condanna ancestrale connaturata e congiunta con la presente vita, le tentazioni a causa della virtù; i quali sapientemente, per libera elezione dell'animo (κατ' αὐθαίρετον γνώμην ἀνταλλάσσουντες), ricevono vita in cambio di vita, la futura in cambio della presente. Figli, poi, coloro che, non per tema di minacce, né per desiderio di promesse, ma per propensione ed abito dell'inclinazione e disposizione volontaria dell'anima verso il bello (ἀλλά τρόπω καὶ ἔξει τῆς πρὸς τό καλόν κατά γνώμην τῆς ψυχῆ ῥοπῆς τε καὶ διαθέσεως), giammai da Dio si separano; come quel figlio, del quale è detto: «Figlio, tu sempre sei con me e le mie cose tutte sono tue», essendo diventati, quanto è possibile, per adozione nella grazia, ciò che Iddio, per natura e per causa, è ed è creduto²⁶.

²⁶ Massimo, *La Mistagogia* 203.

La gradualità del testo ha come presupposto la tripartizione triadica della gerarchia celeste ed ecclesiastica areopagitica, nondimeno, nel testo del Confessore, la gerarchia non sembra rispecchiare il grado istituzionale che a ciascuno spetta ed in base a ciò il grado di santità. Nella presente gerarchia sembra che il fondamento sia la grazia, che in ciascun membro si manifesta al livello della virtù e della gnosi. Il testo qui riportato fonda dunque una gerarchia della grazia e non una gerarchia semplicemente istituzionale.

Oltre all'intuizione massimiana di una gerarchia eretta in base al dono della grazia, troviamo opportuno di fare una precisazione in stretto rapporto con il tema della *γνώμη*.

Facendo riferimento al terzo grado – dei figli, il Confessore afferma che essi, per propensione e per abito (*τρόπω και ἔξει*) dell'inclinazione e disposizione secondo la *γνώμη* dell'anima (*κατά γνώμην τῆς ψυχῆς*) verso il bello, non si separeranno mai da Dio. Le anime dei figli pertanto, congiunta alla vita divina, non si separerà mai più da Dio. Dentro tale cornice si avverte la differenza necessaria tra la *γνώμη* e la *ψυχή*. Testualmente si afferma che la *ψυχή*, nella sua inclinazione e disposizione verso il bello, non si separa mai da Dio, *κατά γνώμην*. La *γνώμη*, quindi, è parte integrante della *ψυχή*, circoscritta dalla *ψυχή*, ma diverse l'una dall'altra.

Nel presente brano, la *γνώμη* potrebbe essere descritta come un profondo stato d'animo, una realtà propria, dipendente dalla sfera decisionale ed intellettuale e forse anche affettiva della persona umana, possedente di un ritmo proprio. Ad ogni modo, è opportuno evidenziare, all'interno del presente testo, l'idea secondo la quale la *γνώμη* non è identificabile, in alcun modo, con la *ψυχή*, ma piuttosto che la *γνώμη* è parte integrante della *ψυχή*, mentre la *ψυχή* è più ampia della *γνώμη*.

Uno dei più autorevoli testi del periodo del soggiorno africano è indiscutibilmente le *Quaestiones ad Thalassium*²⁷, opera massimiana redatta intorno agli anni 630 – 634²⁸. Possiamo osservare, con ogni brano del susseguente

²⁷ Maximus Confessor, *Προς Θαλάσσιον τον οσιώτατον πρεσβύτερον και ηγούμενον Περί Διαφόρων απόρων της Θείας Γραφής*, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca et Orientalis*, Vol. 90, 244 D – 785 B.

²⁸ Sherwood, *An annotated* 34.

testo, come il tema della *γνώμη* ritorna in modo arricchito e sempre più ampio, aprendosi a nuovi orizzonti interpretativi. Il primo passo in cui compare per la prima volta il lemma *γνώμη* è all'interno della seconda domanda indirizzata da Talassio al Confessore:

Dio, avendo compiuto i verbi primordiali degli esseri creati ed il generale delle loro essenze dall'inizio, secondo la Sua conoscenza, opera ancora non soltanto per la conservazione del loro essere, ma per portare all'atto le parti che in esse si trovano in potenza, il loro sviluppo e la loro formazione. Di più, certamente, (opera) l'assimilazione del particolare al generale per mezzo della sua provvidenza, finché faccia degli uni insieme gli altri e con il Tutto una sola sinfonia e movimento, per mezzo del logos-verbo il più generale dell'essenza razionale, tramite il movimento dei particolari verso l'essere bene i quali riconducono all'unione-unità il loro slancio spontaneo, il giudizio differenziato (*μή έχόντων τήν γνωμικήν πρὸς τὰ καθ' ὅλου τῶν ἐπὶ μέρους διαφοράν*) dei particolari avendo cessato di fronte al generale²⁹.

Dalla pluralità, dunque, verso l'unità e dal molteplice vero l'Uno. L'intuizione antica greca che attraversa i cicli storici filosofici e teologici, arriva al compimento con l'Incarnazione del Logos. L'assimilazione del particolare al generale e il movimento sinfonico verso l'armonia eterna avviene con il superamento del giudizio differenziato, che presuppone l'esistenza del contrario e del contraddittorio. Forse, stando alle parole dell'interprete francese della *Quaestiones ad Thalassium*, Emmanuel Ponsoye, non è la *γνώμη* (il giudizio) che è sospeso, ma piuttosto il carattere divergente e discordante del giudizio, che viene cancellato dalla grazia, sia in questa vita che nella vita eterna³⁰, il giudizio, parte integrante della natura umana, essendo salvaguardato dallo Spirito. La *γνώμη* emersa nella grazia diviene, da un concetto di differenziazione discordante, un principio armonizzante e communionale.

²⁹ Maximus, *Προς Θαλάσσιον* 272 B (traduzione propria).

³⁰ «*c'est l'union de tous les homes en le verbe de leur nature, en un mouvement un de leur libre jugement, que Dieu ménage en sa providence pour un seul jugement ; tout et tous réunis en Dieu et entre eux par le Saint Esprit*» (Saint Maxime Le Confesseur, *Questions à Thalassios*, ed. E. Ponsoye, Paris 1992, 69, nota 3).

In aiuto alle idee qui espresse potrebbero venire alcuni testi del santo di Costantinopoli, della stessa opera che qui trattiamo.

Nella sesta questione, a Massimo viene posto il problema della caduta nei peccati dei battezzati, delle persone che, per libera decisione e piena consapevolezza, si sono staccati dal diavolo e dalle sue tentazioni. L'autore cerca di fare una sottile distinzione tra coloro che credono ed i pienamente divinizzati (i quali non si possono allontanare più, tramite l'ormai impossibilità di peccare, da Dio)³¹. I primi, coloro che credono dopo aver ricevuto il battesimo, ricevono, in potenza, tutta la grazia necessaria di diventare simili a Dio. Gli altri, i divinizzati, sono coloro che, dopo essere nati dalla donna e dal battesimo e dopo essere arrivati consapevolmente a seguire Dio, portano e rispecchiano le somiglianze divine, operando ed attuando in tal modo le leggi della conoscenza divina. Simultaneamente, i semplici credenti, coloro che non sono arrivati a vivere pienamente nella e della grazia divina, hanno la propria *γνώμη* attaccata alle inclinazioni carnali, essendo non del tutto modellati dallo Spirito Santo. L'inclinazione a soccombere ai lusinghi canti del peccato sono ancora presente in essi. La loro *γνώμη* è ancora, anche se in parte, contraria allo Spirito. Il Confessore suggerisce che la *γνώμη* macchiata dal peccato e lo Spirito si trovano, consapevolmente ed inconsapevolmente, in conflitto.

Al contrario, i pienamente divinizzati, che si ritrovano al livello della propria *γνώμη* nell'orizzonte dello Spirito, condividono con la vita divina la vera conoscenza, tramite la *ἐπίγνωσις*; nel contempo, le tentazioni ed i miraggi del peccato non possono intaccare, in alcun modo, la corazza fatta da virtù che protegge la nuova vita e l'impensabile conoscenza del divinizzato.

Il battesimo, quindi, non rappresenta una garanzia di per sé della divinizzazione e della partecipazione alla vita Trinitaria. L'acqua e lo Spirito Santo cancellano il peccato originario, ma non le sue conseguenze e le inclinazioni oscillanti della *γνώμη*. La propria *γνώμη*, illuminata dalla grazia del Sacramento di iniziazione, dovrebbe essere preparata da noi stessi ad accogliere la retta prassi e la conoscenza che si trova al di sopra di ogni conoscenza (*τὴν ἐνέργειαν δέχασθαι γνωστικῶς τὴν γνώμην παρεσκευάζομεν*³²). Il

³¹ Maxime, *Questions à Thalassios* 77.

³² Maximus, *Προς Θαλάσσιον* 281 B.

miracolo della crescita della propria vita virtuosa avviene soltanto con il nostro concorso³³.

Nella ventunesima questione a Talassio emerge altrettanto l'ingegno di Massimo il Confessore, mentre, sotto la sua guida, scopriamo nuove prospettive teologiche ed antropologiche. Seguendo le intuizioni del pensatore costantinopolitano, capiamo meglio il dramma divino-umano-diabolico, che si sviluppa sotto i nostri occhi, senza che l'uomo possa fare da sé, al di fuori della grazia, qualcosa per cambiare il proprio destino.

Secondo le Scritture, il primo uomo³⁴, Adamo, accolse l'essere da Dio stesso, senza che subisse, in alcun modo, la corruzione o il peccato, in quanto né la corruzione, né il peccato sono stati voluti o creati dalla Sacra Trinità. La trasgressione del comandamento divino ha condannato Adamo, ed insieme a lui tutto il genere umano, ad una generazione ottenuta per passione e per peccato. A causa della trasgressione, il peccato è entrato nella natura umana, influenzando su di essa, tuttavia non avendole cambiato il profondo essere. Il peccato di Adamo condiziona, dopo la sua caduta, tutta la sfera esistenziale del primo uomo e dei suoi discendenti.

È affascinante seguire attentamente la cascata di cause e di conseguenze così come Massimo le presenta nell'incipit della ventunesima questione. L'introspezione filosofico-antropologica e psicologica, a partire dall'impulso del peccato originario, è senza dubbio irresistibile³⁵: la trasgressione dei proto-genitori diede vita al peccato e a causa del peccato, il passibile della generazione diventò parte integrante della natura umana (*τό παθητόν κατά τήν γέννησιν τῆ φύσει τῶν ἀνθρώπων*³⁶). In questo modo, afferma il Confessore, la prima trasgressione diede la possibilità al peccato di crescere insieme al passibile ed alla natura umana, nella sua diffusione sulla terra, con ogni persona che nasceva. La natura umana, quindi, diventò schiava del peccato e del suo *messaggero* – la passibilità, tramite la *γνώμη*, che diventò una delle dimensioni più sintomatiche dell'infelicità umana. La *γνώμη* rese evidente la

³³ Maxime, *Questions à Thalassios* 78.

³⁴ Maxime, *Questions à Thalassios* 106.

³⁵ Maxime, *Questions à Thalassios* 106.

³⁶ Maximus, *Προς Θαλάσσιον* 313 A.

malattia che tormentava la natura umana. Più la natura umana generava a sua volta natura umana, più la trasgressione dilagava sulla terra tramite il passibile ed il peccato, facendo affondare sempre più la natura nel peccato e nel passibile.

La difficoltà che riscontra l'analisi antropologica di Massimo, a questo punto dello scritto, è, potremmo dire, una molto attuale: sono tutte le passioni, di conseguenza, negative? Sono tutte le passioni figlie del passibile e della corruzione? In questo, Massimo è molto fermo e chiaro quando stabilisce la differenza, anche se sottilissima e difficile da gestire, tra le passioni non-naturali, stentatamente nascoste, e le passioni naturali, volute e create da Dio, conferite all'essere umano nell'atto creativo.

Come relazionarsi a questo miscuglio di bianco e nero, di bene e male, di doti naturali e doti non-naturali? L'aporia che riguarda il profondo essere dell'uomo e del suo destino diventa tragica di fronte all'incessante fluttuazione, irriverente e disgraziata della *γνώμη*, che sarebbe dovuta essere un'isola di felicità, il nord di ogni anima scombussolata. La *γνώμη* che non cerca la grazia, ma che è vittima della natura macchiata dal peccato e dalla passibilità, non porta da nessuna parte. Essa oscilla sempre tra il bene ed il male, tra la luce e le tenebre, senza poter salvare l'uomo con le proprie forze e capacità. La salvezza, la soluzione dell'aporia, conseguentemente, non potrà mai venire dall'uomo stesso.

La conclusione di Massimo è che la salvezza, il riscatto dell'uomo non potrebbe provenire, in alcun modo, dall'uomo – creatura limitata, ma dal Logos e Figlio di Dio³⁷. Cristo discese nella carne e la assunse pienamente, insieme alle sue caratteristiche e proprietà.

Se nella prima parte della ventunesima questione il passibile (*τὸ παθητόν*) era considerata, senza mezzi termini, la leva del peccato e della trasgressione nella natura umana, nel paragrafo che segue l'introduzione sembra che anche il passibile (*τὸ παθητόν*), senza l'impronta del peccato, sia stato redento dall'Incarnazione del Logos (*μόνον εἴληφε δίχα τῆς ἀμαρτίας τὸ παθητόν*³⁸).

³⁷ Maxime, *Questions à Thalassios* 106.

³⁸ Maximus, *Προς Θαλάσσιον* 313 B.

Il Logos ha assunto pertanto il passibile e le passioni naturali, avendo cancellato il peccato e le sue conseguenze, che distolgono e confondono. La trappola in cui cadono le potenze malvagie è l'ignoranza, in quanto hanno misconosciuto a chi andranno veramente incontro. I principi cattivi hanno confuso Cristo con un semplice uomo, sottostante al loro potere perverso, adombrato dal passibile inquinato e dalle passioni non-naturali. Cristo invece possedeva anche la natura divina e non soltanto la debole natura umana. Conseguentemente, il Figlio di Dio si lasciava ispirare non dalla *γνώμη* insicura ed incerta, così come le forze diaboliche pensavano in modo sbagliato, ma dalla volontà (divina) (*κατὰ θελήσιν*). La volontà divina allontanava tutti i fantasmi contro-natura dal cuore di Cristo ed è la stessa volontà che fece sì che il passibile del Figlio seguisse il profondo senso della legge di natura, a cui anche Gesù vi era partecipe in quanto vero uomo, non solo vero Dio.

L'incarnazione della seconda Persona Divina ebbe altre due conseguenze³⁹, secondo Massimo, sulla natura umana ed implicitamente sulla complessa dimensione umana, che l'autore nomina con il concetto di *γνώμη*.

La prima conseguenza nefasta che la discesa del Logos nella carne portò alle potenze diaboliche fu la sconfitta del piacere alienante. Mentre Cristo era tentato in tutti i modi possibili, il piacere denaturato, passibile e non-naturale era cacciato dalla natura umana. La carne umana del Logos rimase, nelle prove, inaccessibile ed intoccabile dalle potenze tenebrose. E come è evidente, la vittoria sul male di Gesù è avvenuta non per Dio, ma per noi, i quali eravamo ridotti alla schiavitù del non-senso ed all'opprimente ambiguità della *γνώμη*. Il secondo effetto liberante per l'umanità, in seguito all'incarnazione, è la paura della sofferenza, del dolore ed infine della morte. Sia il piacere malato che la paura della morte, insieme al suo funebre corteggio, furono per sempre allontanati dalla *γνώμη*, una volta Cristo si unì all'essere umano.

La *γνώμη* umana vigliacca, sempre disposta a stare ai patti del piacere e terrorizzata dallo spauracchio della morte, è giustificata, destata dalla volontà divina del Figlio incarnato. Il nuovo riferimento della natura umana diventa adesso la volontà divina, non più la cieca e povera *γνώμη*.

³⁹ Maxime, *Questions à Thalassios* 107 - 108.

Meriterebbe adesso di fare un brevissimo riassunto della questione di Massimo. Potremmo riferire che la *γνώμη* è depositaria di tutto il dato specifico la cui fonte sarebbero sia l'atto creativo divino che il peccato originario. La trasgressione di Adamo fece spazio al peccato, che pervertì il passibile di tutto gli uomini. A sua volta, il passibile influì profondamente sulle passioni umane, inserendovi molte passioni alienanti, non-naturali, nella stessa natura umana. La nostra *γνώμη* pertanto contiene e confonde contemporaneamente peccati e virtù, passibilità naturale e non naturale, come anche passioni create da Dio e passioni non-naturali e non volute dal Creatore. In questa vegetazione lussureggiante del nostro universo pre – razionale, la luce dell'Incarnazione offre le piccole certezze necessarie, raggi di luce che orientano la *γνώμη* nella sua ricerca infinita.

Malgrado tutta la presente complessità della dimensione umana intitolata *γνώμη*, Massimo cerca di identificare quale sarebbe la strada immediata, pratica, da prendere per vivere, da uomini, la vittoria del Logos sul male, regalata a ciascuno di noi. Nella *Quaestio XL*⁴⁰, il Confessore descrive minuziosamente il rapporto tra il *λόγος τῆς φύσεως*, i sei *τρόποι* tramite cui il *λόγος* si manifesta mentre cerca di unirsi alla sua propria Causa (*αἰτία*) e l'amore – carità (*ἀγάπη*) che è l'essenza stessa dei sei *τρόποι* del *λόγος τῆς φύσεως*. Tutta questa ricerca, portata avanti con acribia dal nostro autore, sfocia, così come vedremo in seguito, nella ricomposizione della natura e nell'unificazione della *γνώμη*.

Secondo Massimo, il *λόγος τῆς φύσεως* è la forza, il dinamismo che porta avanti il profondo essere umano. Tale Verbo della natura non cerca altro, se non la propria causa, che è il suo Creatore, offertosi nella grazia divina. Nella sua ricerca della Causa primordiale, il *λόγος* si divide, si svela con l'aiuto di sei modi o *τρόποι*: dare da mangiare a chi ha fame, dare da bere agli assettati, vestire coloro che sono svestiti, accogliere gli stranieri, curare i malati di corpo o di spirito. I sei modi di manifestazione (*τρόποι*) del *λόγος τῆς φύσεως* manifestano in fondo l'unica vera virtù: l'*ἀγάπη* (che rappresenta il principio dei *τρόποι*).

⁴⁰ Maxime, *Questions à Thalassios* 159 - 160.

Cercando di fare la sintesi del presente paragrafo, potremmo affermare che il *λόγος τῆς φύσεως* (il quale è descritto dal Confessore come la facoltà la più generale della natura), nella sua manifestazione tropica, si svela come attuazione quotidiana dell'amore divino (*ἀγάπη*). Per mezzo della manifestazione agapica quotidiana, la natura umana si ritrova nella sua profonda unità, divinamente razionale, riflettendosi al livello della *γνώμη*, la quale, a questo punto, è ricongiunta al *λόγος τῆς φύσεως*. In questo modo, da una parte il *λόγος τῆς φύσεως* si manifesta nella sua caratteristica profondamente agapica e, dall'altra parte, la *γνώμη*, con l'aiuto dell'esercitazione della virtù chiamata *ἀγάπη*, si riscopre purificate e riunificata alla sua origine – il verbo/principio della natura.

La vita secondo l'*ἀγάπη* quindi offre la possibilità alla natura ed al suo verbo (*λόγος τῆς φύσεως*) di manifestare se stessa secondo il modello originario, voluto e creato da Dio ed alla *γνώμη* di riscoprirsi piena di senso ed in profonda unita con il proprio fondamento – la natura umana.

L'ultimo passo⁴¹ in cui compaiono alcuni riferimenti ed approfondimenti della *γνώμη*, è la *Quaestio XLIV*, delle *Questioni a Talassio*, dove Massimo ci mette a disposizione il proprio commento teologico – filosofico del seguente versetto biblico: «*Giona si alzò e andò a Ninive secondo la parola del Signore. Ninive era una città molto grande, di tre giornate di cammino*» (Gi. 3,3).

Commentando allegoricamente il brano di Giona, l'autore identifica i tre giorni necessari per raggiungere Ninive con le tre strade della vita, indispensabili per incontrare Dio. I tre giorni sono, difatti: la via della legge naturale, la via della legge scritta e quella della grazia. Importante da sottolineare sarebbe la disposizione diversa della *γνώμη* che corrisponde a ciascuna legge e livello della vita spirituale.

Massimo passa in seguito all'analisi della *γνώμη* ed alla situazione nell'orizzonte di ciascun livello delle tre vie o leggi.

La legge della natura⁴², che ammaestra da sola la vita dell'essere umano, a condizione che i sensi non prendano il sopravvento sulla ragione, segue da

⁴¹ Maxime, *Questions à Thalassios* 323.

⁴² Maxime, *Questions à Thalassios* 324.

vicino il principio del fare agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te. Se qualcuno si lascia ispirare e guidare dal *λόγος τῆς φύσεως*, a quel punto la sua *διάθεσις* è una e la stessa. Se la disposizione - *διάθεσις* è una ed unita in se stessa, quella persona dispone anche di un comportamento, modalità di agire unitario ed armonico – il *τρόπος*, in piena sintonia col *λόγος τῆς φύσεως*, principio voluto e creato dalla Santa Trinità. Soltanto coloro, seguendo il *λόγος τῆς φύσεως*, hanno un'unica ed unitaria *διάθεσις* ed un *τρόπος* armonizzato con le 2 dimensioni prima esposte, dispongono anche di una *γνώμη* bene orientata verso la *γνώμη* degli altri, che insieme, con un'unica *γνώμη* (*κατά μίαν τήν γνώμην*), in piena comunione e sintonia, si rivolgono verso l'origine e fondamento di ogni *γνώμη* – il *λόγος τῆς φύσεως*. L'unità di tutte le *γνώμη*, che riflette l'unità originaria della natura, ricrea la concordia e l'euritmia presente nel momento della creazione dell'intero l'essere. Solo in questo modo ed in seguito alla percorrenza di questa strada iniziatica, ogni divergenza e divisione potrà essere considerata appartenente al passato.

Stante che l'uomo non è mai riuscito da solo a compiere del tutto il destino del proprio *λόγος τῆς φύσεως*, mentre si è sempre lasciato soccombere alle sirene - tentazioni, invece di tappare le orecchie e di legarsi all'albero della nave, Dio fece nuovi sforzi di venire incontro alla sua creatura, stavolta con l'aiuto della legge scritta⁴³. Anche se il brano massimiano, che descrive il secondo tipo di legge, utilizza *γνώμη* con il senso di *convinzione, certezza, pensiero*, riteniamo utile presentare la modulazione e la ritmicità ideatica delle presenti pagine.

La legge scritta (*Ὁ δὲ γραπτός νόμος*) cerca di sensibilizzare la persona umana per via della paura e delle diverse condanne destinate a coloro che non cercano di compiere il proprio destino. È la stessa legge scritta che, con l'aiuto della paura e delle condanne, porta alla luce un mondo fondato sull'equità distributiva che è destinata a rinforzare, col passare del tempo, il senso e lo spirito di giustizia di un popolo il cui principio di vita basilare sarebbe stato l'istinto violento. Vivere secondo la legge, vivere sempre più nella giustizia diventa, secondo Massimo, una seconda natura di coloro che accolgono la

⁴³ Maxime, *Questions à Thalassios* 324.

γραπτός νόμος. La fine della γραπτός νόμος, tuttavia, non sarebbe il solo rispetto per la legge scritta, ma la crescita nell'apprezzamento di ciò che è buono e bello (τό καλόν) ed in ultima istanza, la scoperta della vita secondo l'amore per gli altri e per Dio (κατ' ἀγάπην).

La legge della grazia (Ὁ δὲ τῆς χάριτος νόμος)⁴⁴, sintetizzando le ultime righe della *Questioni a Talassio* che fanno riferimento alla dimensione gnomica dell'uomo, è la vera mèta di ogni esser umano ed il vero compimento di tutte le γνώμη. Vivere la pienezza della grazia presuppone il vivere in Dio, conformemente al λόγος τῆς φύσεως, avere una διάθεσις purificata da ogni turbamento non-naturale, agire secondo un τρόπος coerente ed unitario, in una sintonia ed armonia gnomica (κατά μίαν τὴν γνώμην), orientata verso il Creatore, in quanto Causa e Fine di ogni creatura.

Un altro testo importante in vista della delucidazione del concetto di γνώμη è le *Capita theologica et economica*, testo messo per iscritto allo stesso tempo (630 - 634⁴⁵), circa, della redazione della *Questioni a Talassio*. Secondo il Von Balthasar:

Questi duecento capitoli su Dio e l'ordinamento di salvezza (ovvero, giacché oikonomia si può tradurre anche altrimenti: sul ritorno, sul rimpatrio del mondo) rappresentano, come si è già detto, nell'introduzione, una sintesi della teologia mistica alessandrina, in cui citazioni letterali di Origene, intrecciate a mo' di Leitmotiven, sono intrecciate di pensieri evagriani e areopagitici e il tutto viene inquadrato nella cornice della (già enucleata) mistica di Massimo medesimo⁴⁶.

Utilizzando la metafora di Dio in quanto il *Sole di giustizia*⁴⁷, il Confessore si serve del plastico binomio luto – cera per descrivere l'effetto della grazia sulla γνώμη. Anche all'interno della presente centuria, la γνώμη è qualcosa di

⁴⁴ Maxime, *Questions à Thalassios* 325.

⁴⁵ Sherwood, *An annotated* 35.

⁴⁶ Balthasar, *Liturgia cosmica* 297.

⁴⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice – Despre teologie și despre iconomia Întrupării Fiului lui Dumnezeu*, București 2008, 20 – 21.

diverso della *ψυχή*, un circoscritta dalla *ψυχή*, e molto vicina, in ordine al senso, dal *libero arbitrio*.

La *γνώμη* asciutta, secca, che non è permeata dalla rugiada della grazia, si mantiene lontana dalla presenza divina, diventando sclerotica (*σκληρύνεται*), invece quella *γνώμη* che si lascia plasmare dal Sole di giustizia, Dio stesso, diventa fluide (*άπαλύνεται*), ispira e stimola a sua volta, diventando il luogo privilegiato della tipologia e delle caratteristiche divine. Qui, come altrove, dobbiamo evidenziare che è la *γνώμη* l'orizzonte ed il limite dell'amore divino. L'uomo, nella sua dimensione più profondo – la *ψυχή*, per mezzo della *γνώμη*, accetta o rifiuta il sovra – razionale banchetto, accoglie la sua eternità o la sua dannazione.

Per parlare in modo più espressivo della *γνώμη*, Massimo ripropone nell'ottantaquattresima⁴⁸ *Capita*, la figura di Mosè, con l'aiuto di una fortissima metonimia. Il profeta conosce il vero inchino (*προσκυνεῖν*) davanti a Dio, la vera contemplazione della Sacra Trinità solo dopo aver fissato tutto il suo essere, *γνώμη* e *διάνοια* fuori dalle certezze fallaci delle verità caduche della vita terrena. Ancora di più, con l'aiuto di un linguaggio che rimanda all'atmosfera mistica e speculativa del Nisseno e dell'Areopagita, il Confessore descrive la modalità in cui avviene il vero riposo della *γνώμη* e della *διάνοια* di Mosè: le divine tenebre sono l'unico autentico nutrimento dell'uomo in cerca di Dio, in questo caso - il profeta Mosè.

La figura di Mosè, in quanto uomo pienamente divinizzato, è il modello riservato non solo ai profeti, patriarchi ed i santi chiamati da Dio dall'eternità, come se essi fossero stati sottoposti alla chiamata di un destino cieco. La divina filosofia (*τὴν κατὰ Θεόν φιλοσοφίαν*)⁴⁹, proposta da Dio con l'aiuto del suo strumento sulla terra – la Chiesa, va contro la tentazione di ogni realtà di questo mondo: soccombere ai mutamenti e al divenire. Il Confessore è realista, non lasciandosi trascinare dalle illusioni, quando afferma che la *γνώμη* cambia insieme alle cose che la circondano. La *γνώμη* cambia, nel senso che muta nella direzione del nulla. Soltanto la rivelazione, solo la *κατὰ Θεόν φιλοσοφία*

⁴⁸ Maxim, *Capete gnostice* 47 - 48.

⁴⁹ Maxim, *Capete gnostice* 48.

può strappare il male dalle radici e può raddrizzare la *γνώμη* e farla armonizzare con il principio della virtù (*τῷ λόγῳ τῆς ἀρετῆς*). La *κατά Θεόν φιλοσοφία* e la *γνώμη* esistono l'una per l'altra e l'una in vista dell'altra.

Nella seconda Centuria, al numero novantacinque, Massimo presenta l'altra dimensione della realtà, ossia le conseguenze alienanti che si abbattano sull'uomo che non si accosta alla *κατά Θεόν φιλοσοφία*, ma, al contrario, rimane ancora schiavo del materiale⁵⁰. L'accettazione della sola dimensione materiale della vita porta al continuo e soffocante conturbamento (*θλίψις*), giacché la *γνώμη* segue e diventa un tutt'uno con il moto del mondo circostante e eternamente in movimento, secondo la natura (*κατά φύσιν*). Anche qui, in questo brano, la *γνώμη* sembra essere quella dimensione umana che si trova in intima relazione sia con la Virtù ispirata dalla grazia divina, se l'uomo lo vuole, sia con il divenire.

La virtù, conferita dall'inabitazione del Logos, allontana la *γνώμη* dalle fluttuazioni delle passioni materiali ed altrettanto la mantiene inalterata dalle confusioni sorte dalla mescolanza delle cose. Il continuo moto e metamorfosi delle sostanze, le une verso le altre e le une contro le altre, il sempre divenire della materia conturba (*θλίψις*), dunque, la *γνώμη* dell'uomo incline verso il materiale. Sorprendente, a questo punto, è l'idea che non solo l'uomo non spirituale sia soggetto al conturbamento, ma anche l'uomo spirituale, assettato dalla grazia, vive sotto la stessa ombra del conturbamento (*Θλίψιν γάρ ἔχουσι ἀμφοτέροισι*⁵¹). Nondimeno, il senso del *θλίψις* è differente in ciascuno dei casi. Anche se la vita rappresenta, per entrambe le categorie (uomini materiali e spirituali), un continuo sforzo e turbamento, il vero senso di un tale sforzo e turbamento è diverso. Secondo il Confessore, il conturbamento dello spirituale è salvatore, mentre il turbamento della persona incline alla materia è distruttiva e carica di morte.

Un nuovo contesto per parlare della *γνώμη* è la suddivisione massimiana degli uomini spirituali in Pratici e Gnostici. Anche se entrambe le specie del

⁵⁰ Maxim, *Capete gnostice* 95 - 96.

⁵¹ Maximus Confessor, *Περὶ Θεολογίας καὶ τῆς Εὐσάρχου Οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca et Orientalis*, Vol. 90, 1172 A.

genere umano spirituale condividono la vita secondo lo Spirito di Cristo, vi sarebbero alcune sfumature da evidenziare, caratteristiche specifiche sia dei Pratici, che degli Gnostici⁵².

Il pratico, anche se partecipante della vita divina, vive ancora in parte secondo la sensazione (*αἴσθησις*), mentre lo gnostico, in quanto si è allontanato dalla dolcezza illusoria della carne e ha rivolto la propria mente verso Dio (*τόν νοῦν πρὸς Θεόν*) ha superato ogni sensazione che potrebbe danneggiare il proprio stato di beatitudine. Questo fatto, di subire l'*αἴσθησις*, non è indifferente per il pratico, in quanto la sua *γνώμη* è ancora sottoposta alle prove e tribolazioni delle tante difficoltà di questa vita. Lo gnostico, invece, ha purificato la propria *γνώμη* e non può più essere contrastato, in alcun modo, da nessun ostacolo, sulla strada della sua salita verso Dio. Egli è ormai puro (*καθαρός*) e libero nel suo slancio verso la vera e definitiva realtà che è la vita di Dio.

Se vogliamo avvicinarci sempre di più al merito della sfera semantica del concetto, non possiamo passare inosservato un altro brano molto suggestivo del periodo del soggiorno nord africano (subito dopo l'anno 634)⁵³ – l'*Ambigua I*, scritto sotto la forma di una risposta teologica e filosofica «*al santo servo di Dio, padre spirituale e maestro, Tommaso*»⁵⁴.

L'Incarnazione del Logos, secondo Massimo, comporta un mistero che la mente umana non potrà mai del tutto capire. La Seconda Persona della Trinità, il Figlio, diventò simile agli uomini, che erano schiavi della materia, del tempo e dello spazio, assumendo perfino il passibile peccaminoso, a prima vista appartenente alla stessa natura umana:

Ma siccome per la forma di schiavo, vale a dire, in quanto divenne uomo per natura, accondiscese a quelli che sono compagni di schiavitù e schiavi, e prese la figura di una realtà che gli è estranea, insieme con questa natura egli penetrò anche nell'elemento passibile della natura conforme a noi (*ἅμα τῇ φύσει καὶ τό καθ' ἡμᾶς τῆς φύσεως ὑποδύς παθητόν*). È estranea, infatti, a colui che per natura non pecca, la punizione di colui che pecca, la quale consiste nella condizione passibile di tutta la natura, inflitta a causa della disobbedienza⁵⁵.

⁵² Maxim, *Capete gnostice* 52.

⁵³ Sherwood, *An annotated* 39.

⁵⁴ Massimo il Confessore, *Ambigua* 574.

⁵⁵ Massimo il Confessore, *Ambigua* 584.

Anche se il Logos non era sottoposto al peccato, Egli si sottomise al suo peso, per diventare in tutto simile a noi, dato che la natura umana si contraddistingueva per il suo passibile (*τὸ παθητόν*). Il passibile della nostra natura, tuttavia non fermò Dio di prendere forma umana, facendoci così vedere in che modo il suo amore per noi è infinito. Riportiamo un testo molto importante in seguito, sulle conseguenze del peccato sulla natura umana e sulla *γνώμη* umana:

Ma se, annichilito per la forma di schiavo, vale a dire, fattosi uomo, accondiscendendo prende la figura di quella realtà che gli è estranea, vale a dire diventa uomo per natura sottoposto a passione, allora si vede l'annichilimento e l'accondiscendenza in lui, che è buono e, insieme, ama gli uomini. L'annichilimento mostra che egli è divenuto veramente uomo, tale che per natura è sottoposto a passione. Ecco perché il maestro [San Gregorio di Nazianzo] dice: Portando in se stesso tutto me stesso insieme con quello che è mio, vale a dire, per mezzo dell'unione secondo l'ipostasi, la natura umana nella sua totalità insieme alle sue passioni, ma irreprensibili. Con queste passioni egli distrugge il nostro elemento peggiore, a causa del quale la passibilità era penetrata nella nostra natura, intendo dire la legge del peccato che proviene dalla trasgressione, la cui forza consiste nella disposizione contro natura della nostra volontà (*οὐ κράτος ἐστὶν ἢ παρά φύσιν τῆς ἡμετέρας γνώμης διάθεσις*), la quale introduce la sensibilità nei confronti del lato passionale della natura, nelle forme del rilassamento e della tensione (*κατ' ἀνεσιν καὶ ἐπίτασιν*)⁵⁶.

L'essere agapico di Dio Lo ha spinto a cercare l'uomo anche nella sua *nuova* dimensione, malgrado l'invasione al peccato. È la *ἀμαρτία*, l'*originalità* offerta in dono dal diavolo alla creazione ed implicitamente all'essere umano, originalità non voluta, in alcun modo, dalla Trinità. La *κένωσις* di Dio rimane, fino ad oggi, un mistero da contemplare, un mistero che supera di gran lunga la mente umana e le sue capacità di pensare.

È il mistero dello svuotamento di Dio il messaggio nascosto, mistico, accessibile soltanto a coloro che credono, dimensione sovranaturale della vita che parla incessantemente del dramma divino – umano e del suo scioglimento nel momento della Risurrezione. Il *Λόγος* divino ha accettato,

⁵⁶ Massimo il Confessore, *Ambigua* 584 - 585.

quindi, di assumere non solo la natura umana del momento della creazione, ma anche la passibilità (*παθητόν*) sorta in seguito al peccato originale. Secondo l'unione ipostatica, la natura umana si situa in stretto rapporto con la natura umana passibile, fatto che porta, col tempo, alla purificazione della carne umana del Logos ed implicitamente di tutto l'essere umano.

Sempre in base all'unione ipostatica, la natura divina del Figlio cancella il peccato umano trovatosi nella carne umana del Logos, l'origine di ogni passibilità, ed insieme al peccato viene cancellata anche la negatività delle passioni, rioffrendo ad esse l'irreprensibilità (*μετά τῶν αὐτῆς ἀδιαβλήτων παθῶν*). L'incarnazione, quindi, spezza la catena di cause ed effetti peccaminosi che mantiene l'essere umano nell'alienazione ed infelicità: dalla trasgressione sorge il peccato, dal peccato sopravviene la passibilità, la quale influisce definitivamente sulla disposizione contro-natura della nostra *γνώμη*, i cui due sintomi sono, a livello di natura – il rilassamento e la tensione (*ἄνεσιν καὶ ἐπίτασιν*⁵⁷).

Il peccato, dunque, allontana dalla natura ogni tendenza di equilibrio, creato da Dio e desiderato dall'uomo, essa, allo stesso modo della *γνώμη*, dovendo oscillare continuamente tra due poli *non-naturali*, l'*ἄνεσιν* e l'*ἐπίτασιν*. Là, dove c'è continuo movimento tra rilassamento e tensione della *φύσις*, nella stessa creatura c'è anche discordia tra la *γνώμη* e la *φύσις* ed insicurezza ed incertezza della medesima *γνώμη*.

⁵⁷ È utile per la nostra ricerca, arrivati a questo punto, riportare le considerazioni di Claudio Moreschini al riguardo la suddetta intuizione massimiana: «*la terminologia stoica serve a Massimo per descrivere la sua dottrina dell'anima umana. L'atteggiamento contrario alla natura da parte della nostra γνώμη è dovuto alla trasgressione originaria: essa introduce il pathos, che non è una realtà naturale dell'uomo, perché non era stata creata insieme con lui. Come conseguenza delle passioni intervennero la tensione e il rilassamento nella condizione della γνώμη, che perse il proprio equilibrio*». (Massimo il Confessore, *Ambigua* 726, problema 4, nota 3). Accettando l'importante idea di fondo dello studioso, vorremmo tuttavia fare una brevissima precisazione e distinzione, allo stesso tempo: secondo i testi massimiani, così come ripetutamente abbiamo potuto leggere, il passibile (*τὸ παθητόν*) è conseguenza diretta del peccato e, allo stesso tempo, realtà non voluta da Dio, che incise, dopo la caduta dei proto-genitori, sulla natura umana. Il *pathos* invece è un dato naturale, voluto e creato da Dio, restaurato nella sua dignità dopo l'evento dell'Incarnazione del Logos, compiuto nella Risurrezione di Cristo, con la cancellazione del peccato.

Il passo seguente, della stessa *Quaestio IV* della *Prima lettera a Tommaso*, ripropone le conseguenze antropologiche in seguito all'incontro/scontro tra la divinità e l'umanità nell'ipostasi di Cristo:

Così facendo, dunque, non solamente salvò gli uomini che erano tenuti sotto il peccato, ma, pagando in se stesso il prezzo del nostro riscatto, li fece anche partecipare alla potenza divina, la quale crea, in coloro che con l'opera si impegnano ad onorare questa grazia, fermezza dell'anima ed incorruttibilità del corpo, poiché la nostra volontà (*ψυχῆς ἀτρεψίαν καὶ σώματος ἀφθαρσίαν ἐργαζομένης ἐν τῇ περὶ τό φύσει καλόν τῆς γνώμης ταυτότητι*) a proposito di quello che è buono per natura rimane sempre identica⁵⁸.

È questa la nuova vita alla quale siamo chiamati, dopo il compimento del piano salvifico di Cristo. Ogni peccato, trasgressione e passibilità sono state cancellate dalla vittoria del Risorto e, ancora di più, la porta della grazia ci è stata aperta, anzi spalancata. Gli uomini sono stati liberati dal peso del peccato e le è stata conferita la possibilità ed il diritto alla partecipazione della potenza divina. L'immagine massimiana, operata con l'aiuto di un suggestivo chiasmo, è molto plastica – l'uomo riscattato è in possesso di un incorruttibile corpo e della fermezza dell'anima, che si rispecchiano, alla loro volta, al livello della *γνώμη*, la quale, a questo punto, rimane sempre identica a se stessa ed al *λόγος τῆς φύσεως* – orizzonte e fondamento della *γνώμη*.

La *Quaestio IV* finisce con una dossologia, che mette in guardia che la salvezza di Cristo è conferita a tutti, come possibilità, mai come dato di fatto *a priori*. L'uomo deve alzarsi, andare verso i misteri della fede, accoglierli e viverli ogni giorno per essere partecipe della vittoria di Cristo sul peccato e la morte:

Quanto è grande e terribile il mistero della nostra salvezza! Infatti, ci viene richiesto quanto a lui è richiesto per la sua natura, che è conforme alla nostra e tanto ci viene concesso quanto viene concesso a lui, che è al di sopra di noi, ma nell'unione è come noi, a meno che l'inclinazione di una volontà (*Εἰ μήπου γνώμης φιλαμαρτήμονος ἕξις ποιεῖται κακίας ὕλην τῆς φύσεως τὴν ἀσθένειαν*) che

⁵⁸ Massimo il Confessore, *Ambigua* 585.

ama il peccato non faccia della debolezza della nostra natura la materia della malvagità. Ed è chiaro che questo era il pensiero di quel grande maestro [San Gregorio di Nazianzo] (...)»⁵⁹.

Nonostante, pertanto, la vincita della vita sulla morte e della vittoria della grazia sul peccato, il limite del piano salvifico di Dio è la *γνώμη* dell'uomo. La *γνώμη* rappresenta, quindi, da una parte, il limite limitante oppure la porta aperta alla grazia divina sul cosmo, dall'altra parte.

L'ultima ricorrenza della parola *γνώμη* nel testo della *Prima Lettera a Tommaso* avviene all'interno di un commento ad alcuni pensieri del grande mistico e padre della Chiesa – Dionigi l'Areopagita. Con un linguaggio calcedonese, decisamente orientato contro il monoenergismo, Massimo approfondisce il modo mirabile dell'assunzione, da parte del Logos, della natura umana, insieme ai *logoi* naturali che ad essa spettano.

Per andare incontro alle nuove intuizioni al riguardo la *γνώμη* del presente passo, riteniamo utile introdurre il problema di fondo, che sostiene tutto il discorso antropologico ulteriore, con l'aiuto del brano massimiano:

E al di sopra dell'uomo egli operava le cose dell'uomo, mostrando l'operazione umana congiunta per natura alla potenza divina in assoluta unificazione senza mutamento, la pervase nella totalità, senza che ci fosse assolutamente niente di interrotto, niente di separato dalla natura divina che era stata unificata a lei nell'ipostasi. Veramente sostanziato, infatti, al di sopra di noi nella nostra sostanza, il Logos supersostanziale congiunse all'affermazione della natura in modo sovremenente la negazione delle realtà naturali di essa e divenne uomo, unendo il tropos soprannaturale di essere in un determinato modo (τόν ὑπέρ φύσιν τοῦ πῶς εἶναι τρόπον ἔχον συνημμένον) al logos dell'essere, proprio della sua natura (τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ τῆς φύσεως). Questo perché si credesse che la sua natura era in un modo nuovo, in quanto non ammetteva modificazione secondo il logos e perché mostrasse la sua sopra infinita potenza, che veniva conosciuta parimenti anche nella origine degli elementi della natura, che erano contrari tra di loro⁶⁰.

⁵⁹ Massimo il Confessore, *Ambigua* 587 - 588.

⁶⁰ Massimo il Confessore, *Ambigua* 595 - 596.

Anche se il testo si apre a tante interpretazioni metafisiche, cristologiche ed antropologiche, cercheremo di evidenziare soltanto quelle idee che si trovano in uno stretto rapporto con il nostro tema.

Secondo il pensatore ateniese, l'attività teandrica di Dio fattosi uomo (*τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν*)⁶¹ mostra misticamente in che modo l'operazione umana congiunta alla potenza divina, nell'ipostasi di Cristo, non subiscono né mutamento, né confusione, mentre le due dimensioni, divina ed umana, si pervadono pienamente e profondamente l'un l'altra. È l'ipostasi del Logos il cardine che tiene insieme, perfettamente, le due dimensioni, prima mai congiunte in un tal modo sovranaturale, ossia prima dell'Incarnazione. Il *νιουο τρόπος*, il nuovo modo di agire dell'ipostasi del Logos unisce intimamente Dio all'uomo e manifesta quindi la nuova creazione - l'essere divino e sovranaturale si intreccia, nella sua azione, con il logos dell'essere proprio della natura (*τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ τῆς φύσεως*). In questo modo, le proprietà di ciascuna natura (divina ed umana) sono salvaguardate nel proprio logos e nella propria specificità, mentre, contemporaneamente si ritrovano congiunte a livello dell'ipostasi del Logos.

Seguendo il filo rosso della logica massimiana, arriviamo alle profonde conseguenze antropologiche dell'assunzione della natura umana da parte del Logos divino:

Insomma, nella sua potenza egli fece sì che le passioni della nostra natura fossero opere della sua volontà (*ἀμέλει ἐξουσία γνώμης ἔργα πεποιηκώς τὰ πάθη τῆς φύσεως*), ma non, come per noi, esse sono la conclusione della necessità naturale. Al contrario da noi, nella sua potenza, passò attraverso ciò che per noi è sottoposto a passione per natura, con la sua volontà (*ἐξουσία γνώμη κινητόν*) mostrando che in lui era mosso per forza di natura quello che in noi nasce come causa del movimento della volontà (*δείξας ἐφ' ἑαυτοῦ τό πεφυκός ἐφ' ἡμῶν εἶναι γνώμης κινητικόν*)⁶².

Ci dobbiamo, in seguito, soffermare sul presente brano per poter usufruire al massimo dai suggerimenti speculativi del Confessore.

⁶¹ Maximus Confessor, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν τῶν ἁγίου Διονυσίου καὶ Γρηγορίου*, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca et Orientalis*, Vol. 91, 1056 B.

⁶² Massimo il Confessore, *Ambigua* 596.

Le passioni umane, del Logos e di ciascun essere umano, sorgono dalla natura umana e sono mediate dalla *γνώμη*. Quello che differenzia le nostre passioni dalle passioni di Cristo è il *τρόπος*, ossia la modalità di manifestazione, di attuazione di esse.

Se le passioni della carne del Logos sorgono dalla natura umana e sono mediate dalla *γνώμη* passibile, ma non sostanzialmente corrotta, nel nostro caso, degli esseri umani, le passioni, dato che sono profondamente radicate nella natura umana, riportano e subiscono anche la passibilità corruttrice in seguito al peccato originario. Le nostre passioni, indebolite ed alienate in radice, soffrono anche il continuo ed instabile movimento della nostra *γνώμη*, a sua volta affievolita, ad origine, dalla trasgressione dei proto – genitori. Nell'ipostasi del Logos incarnato, invece, ogni dimensione umana rispecchia l'intenzione originaria del Creatore: la natura origina le passioni, le quali, circoscritte dalla sana stabilità gnomica, conferiscono alla medesima natura umana equilibrio, felicità ed in ultima istanza la beatitudine eterna.

Prima di proseguire con la presente ricerca si dovrebbe sottolineare un ultimo aspetto del brano prima analizzato dell'*Ambigua I*: Massimo il Confessore afferma, senza mezzi termini, che sia la persona umana, qualsiasi, sia il Logos incarnato posseggono una *γνώμη* (l'autore utilizza nel presente testo due volte il sintagma *ἐξουσία γνώμη*⁶³). Abbiamo visto nei primi testi analizzati come l'autore costantinopolitano attribuiva indistintamente la *γνώμη* sia a Dio (Trinità), sia a Cristo, sia agli uomini in genere. Nel presente intervallo, sembra che la *γνώμη* abbia a che fare esclusivamente con la natura umana e la vita terrena del Logos. Saremmo attenti in seguito per osservare le altre modifiche concettuali del termine che a noi tanto coinvolge.

Cercando di essere conseguenti con il metodo che ci siamo proposti, ossia l'attenta analisi cronologica dei testi, non possiamo passare inosservato un testo che fa parte del trattato intitolato *Opuscula theologica et polemica*⁶⁴, una raccolta di testi teologico-polemici appunto, che trattano diversi temi, dei diversi periodi della vita del santo Confessore. La raccolta, dunque, non è

⁶³ Maximus, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν* 1053 C.

⁶⁴ Maximus Confessor, *Πρὸς Μαρίνον τὸν ὀσιώτατον πρεσβύτερον*, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca et Orientalis*, Vol. 91, 9 A – 285 B.

un trattato organico, avente un susseguirsi coerente dei capitoli, ma piuttosto una *collatio* di diversi scritti.

Lo scritto intitolato *Οροι διάφοροι (Variae definitiones)*⁶⁵, redatto intorno all'anno 640⁶⁶, passa in rassegna una serie di definizioni dei concetti impiegati da Massimo lungo il suo percorso intellettuale ed esistenziale. Interessante, a questo punto, sono le definizioni che riguardano sia la *γνώμη*, che la volontà gnomica.

Il testo⁶⁷ che riguarda la *γνώμη* asserisce che l'unione relazionale (*Σχετική ένωσίς*) rappresenta quel tipo di movimento (*κίνησις*) che riconduce ad una sola volontà (da notare che il concetto utilizzato da Massimo è *θέλημα*) le diverse disposizioni delle diverse *γνώμαι*. La differenza relazionale (*Σχετική δέ διαφορά*) invece è sempre un movimento (*κίνησις*) il quale stavolta scinde l'unità e l'armonia volitiva (*θέλημα*), sottomettendola alla tensione ed alla differenza delle diverse disposizioni della *γνώμη*. L'unione relazionale pertanto presuppone l'unicità e l'armonia della *θέλημα* con se stesse e delle diverse *τα θελήματά* le une con le altre, dopo aver superato ogni disposizione centrifuga e discordante, tipica dell'esistenza secondo la *γνώμη*. Conseguentemente, la differenza relazionale (*Σχετική διαφορά*) rappresenta una mancata occasione di unità di *γνώμη* e di volontà, modalità relazionale che diventa vittima delle diverse disposizioni sconnesse ed incoerenti.

Allo stesso periodo redazionale (640 circa)⁶⁸ appartiene anche il XXVI *Opuscolo teologico e polemico* del Confessore. Nel tentativo di spiegare e di meglio chiarire alcuni dubbi teologico – filosofici del monaco Teodoro, Massimo riprende il problema della relazione tra la volontà naturale (*Θέλημά φυσικόν*) e la volontà gnomica (*Θέλημα γνωμικόν*)⁶⁹, ossia il teso rapporto tra la volontà che rispecchia semplicemente ed in modo immediato la natura e la volontà pervasa dal peccato originario, impregnata del passibile. La volontà naturale è descritta dal sacro autore come slancio e pulsione della natura, moto

⁶⁵ Maximus, *Πρός Μαρίνον* 149 B – 153 B.

⁶⁶ Sherwood, *An Annotated* 42.

⁶⁷ Saint Maxime le Confesseur, *Opuscules théologiques et polémiques*, ed. E. Ponsoye, Paris 1998, 194 - 195.

⁶⁸ Sherwood, *An Annotated* 45.

⁶⁹ Maxime, *Opuscules théologiques et polémiques* 270 - 271.

naturale, voluto dall'atto creativo. La *Θέλημά φυσικόν* rispecchia fedelmente la natura ed il suo logos. La *Θέλημα γνωμικόν*, invece, è la volontà sulla quale si innestò il passibile ed il peccato, un movimento non-naturale della volontà, la cui propensione al male è ormai una costante. La volontà gnomica dunque, secondo il santo di Costantinopoli, è condizionata da un desiderio inimicato, stimolato, a sua volta, dal godimento non conforme alla natura.

Conclusione

La γνώμη di Cristo e la γνώμη degli uomini (testi dell'intervallo: 628 - 640)

Nella seconda parte della sua opera (se ci è concesso di fare una tale divisione), Massimo non attribuisce più la *γνώμη* a Dio ed implicitamente alla Trinità, ma piuttosto a Dio nel mondo, a Dio diventato uomo – vale a dire Cristo. Il Confessore medita sull'impatto dell'Incarnazione sulla dimensione gnomica dell'uomo. Una volta il Logos diventato uomo, la natura umana fu restaurata, di modo che la *γνώμη* umana varca ogni passione ed ogni ribellione contro – natura (*πρὸς τὴν φύσιν*). Con l'Incarnazione, la *γνώμη* di Cristo (e potenzialmente di ogni uomo) trova il suo stato *naturale*, originario, ossia la piena armonizzazione e sintonizzazione con la *φύσις*, che diventa fonte e principio di ogni attività della *γνώμη* umana. La *φύσις* diventa la base della *γνώμη* ed essa rimane tale perfino nei momenti di estrema prova e sofferenza di Cristo. Il male, sorto dal peccato di Adamo ed Eva, non influisce più sulla *γνώμη* umana di Cristo e, per questa ragione, il Logos, nonostante le tribolazioni, non può volere il male degli altri (che è contro-natura), in alcun modo.

Per mezzo della discesa nel tempo e nello spazio della Seconda Persona della Trinità, la *γνώμη* (del Figlio e di ciascun uomo) sta scoprendo se stessa come immutabile, non più insicura, né vacillante oppure oscillante, allo stesso modo del *λόγος τῆς φύσεως*, il quale fu creato – immutabile. Il senso umano, il destino, l'orizzonte si schiarisce, l'uomo (partecipe del mistero di Gesù) si scopre persona umana, in stretto rapporto con il suo Creatore, che lo vuole Sua *somiglianza* e non solo una Sua semplice *immagine*.

Lungo il presente periodo redazionale (628 - 640) la *γνώμη*, nonostante la sua assunzione da parte del Logos, assume sempre di più una connotazione negativa. Malgrado questa tensione negativa crescente, che si accumula intorno alla nozione antropologica massimiana, il Confessore non rifiuta tale dimensione al Figlio diventato uomo. Se la natura accomuna (aspetto positivo), la *γνώμη* divide, spezza tale unità, voluta e creata da Dio. La *γνώμη* diventa sempre di più un aspetto umano caduco, da combattere e da superare.

Interessante, come si diceva prima, è il fatto che Massimo la integra al livello del discorso antropologico: la *γνώμη* umana non è una dimensione negativa, di per sé, della natura umana; essa non è peccato che dovrebbe essere cancellato, ma piuttosto una dimensione fondamentale dell'essere umano, appartenente in modo profondo alla costellazione della vita umana. La natura umana, secondo Massimo, non fu distrutta dal peccato, invece la *γνώμη* ne fu oscurata dall'arroganza originaria, di Adamo ed Eva, e così essa si allontanò dalla sua origine e fondamento⁷⁰.

A questo punto si dovrebbe sottolineare un altro aspetto importante della visione antropologica e teologica del Confessore: parlando del profeta Elia, il Costantinopolitano afferma che, anche se la colpa dei proto – genitori non avesse avuto luogo, la *γνώμη* (non impregnata dal peccato) avrebbe avuto bisogno della grazia divina per avvicinare ed unire l'uomo a Dio. Il profeta Elia, secondo Massimo, nonostante sia stato semplice nella sua aspirazione e non composto nella *γνώμη*, sale verso Dio mediante le virtù, vale a dire i doni della grazia, diventati *la seconda natura* del profeta. La seconda natura del profeta, difatti, è la vera natura dell'uomo, quella che si trova fuori dal peccato e dalla morte, la natura mostrata come vera dall'Incarnazione del Figlio, in cerca della graziosa presenza divina.

Nel *Corpus Maximianum* c'è sempre un intimo nesso tra la responsabilità e le capacità umane, da una parte e la presenza accolta della grazia nella persona e natura umana. La ragione (*λόγος*) illuminata dalla grazia, tramite la fede, spinge l'anima umana (*τὴν ψυχήν*) a trasformarsi nella somiglianza divina, con l'aiuto della *γνώμη* (*κατὰ τὴν γνώμην*). La *γνώμη* funge da termine intermedio, da mediatore.

⁷⁰ I. A. McFarland, *The Theology of the Will*, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, (ed. Pauline Allen and Bronwen Neil) 2015, 778-782.

Il *λόγος*, riempito della presenza divina, ravvia l'intera *ψυχή* verso la vita di comunione con Dio, tramite la *γνώμη*. Sembra che, nel processo teologico – mistico massimiano della divinizzazione, la dimensione antropologica della *γνώμη* giochi un ruolo di spicco, essa essendo il vettore che spinge l'ipostasi umana verso l'immersione in Dio (in seguito ai sussurri del *λόγος*), in modo sia pre-conscio, che conscio.

Non soltanto la ragione umana spinge la persona verso la divinizzazione, ma anche la natura umana. Essa, nella sua essenza e profonda costituzione, è portatrice di *λόγος τῆς φύσεως*, il quale è descrivibile simultaneamente come *νόμος φυσικός και θεῖος*. Qui, siamo arrivati ad uno dei punti centrali della speculazione massimiana!

Come primo aspetto da sottolineare è che la *γνώμη*, nel suo continuo movimento, cerca la sua mèta, provando in tutti i modi a riscoprirsi accolta dal *λόγος τῆς φύσεως*, che sembra essere non soltanto il suo fondamento, ma sembra anche conferire il senso profondo della realtà e della dimensione gnomica dell'uomo. La *γνώμη* dunque brama di armonizzarsi con il *λόγος τῆς φύσεως*. Il secondo importantissimo aspetto da sottolineare è il fatto che il principio della natura (*λόγος τῆς φύσεως*) è allo stesso tempo legge naturale e divina! Esso è *νόμος φυσικός* in quanto si trova profondamente radicato nella natura o meglio, è componente della natura umana. Dall'altra parte esso è anche *νόμος θεῖος* in quanto creato e voluto da Dio e quindi operazione divina⁷¹.

Se vogliamo approfondire la complessità del problema della *γνώμη*, bisogna seguire Massimo nelle sue lucidissime introspezioni, poiché l'orizzonte del discorso sulla dimensione gnomica dell'uomo si sta sempre di più allargando. Il Confessore asserisce che insieme al *σῖ* di Adamo ed Eva indirizzato al diavolo nel giardino dell'Eden, la corruzione ed il peccato sono entrate nel mondo. Insieme ad esse, la nostra natura umana fu invasa anche dal passibile (*τὸ παθητόν*), il quale diventò parte integrante della natura. In questo modo la prima trasgressione diede la possibilità alla corruzione ed al peccato di crescere

⁷¹ Possiamo accogliere difatti, in coerenza con le parole di Massimo, l'idea di una mistica *naturale*. Perché? In quanto il *λόγος τῆς φύσεως*, essendo contemporaneamente legge divina e naturale, fa da mezzano, da intermediario tra la Volontà di Dio e la *γνώμη* umana. Il Dio-Creatore comunica con la Sua creatura attraverso il principio della natura (*λόγος τῆς φύσεως*), il quale si trova sulla soglia del divino e dell'umano.

insieme al passibile ed alla natura umana, nella sua diffusione sulla terra, con ogni persona che nasceva. La natura umana, quindi, diventò schiava del peccato e del passibile, tramite la *γνώμη*, la quale assunse le oscillazioni e le malattie del passibile. Il passibile⁷² (*τὸ παθητόν*), nel suo dominio sulla *γνώμη*, diede vita alle passioni non-naturali, all'interno delle passioni naturali e conforme al *λόγος τῆς φύσεως*. In seguito alla caduta dei proto – genitori, la *γνώμη* umana non cerca più in modo spontaneo l'unione con Dio, ma diventa vittima della corruzione, del peccato e della passibilità. Essa oscilla sempre tra il bene ed il male, tra la luce e le tenebre, senza poter salvare l'uomo con le proprie forze e capacità. La salvezza, la soluzione dell'aporia, conseguentemente, non potrà mai venire dall'uomo stesso e dal profondo della sua dimensione gnomica.

Altrettanto interessanti da evidenziare nei testi massimiani sono le conseguenze psicologiche, facilmente sperimentabili, della corruzione, del peccato e del passibile peccaminoso all'interno della nostra *γνώμη*. Ricapitolando la successione degli eventi, dal peccato fino alla caduca *γνώμη*, Massimo conclude: dalla trasgressione sorge il peccato, dal peccato sopravviene la passibilità, la quale influisce definitivamente sulla disposizione contro-natura della nostra *γνώμη*, i cui due sintomi, a livello di natura, sono - il rilassamento e la tensione (*ἀνεσιν καὶ ἐπίτασιν*). Si capisce meglio, adesso, quale è il profondo impatto dell'Incarnazione sulla natura umana: nell'unione ipostatica (in cui la natura divina sposa quella umana), la natura divina del Figlio cancella il peccato umano trovatosi nella carne umana del Logos ed insieme al peccato viene cancellata anche la negatività e l'oscillazione delle passioni (che sono riflessioni della salute o meno della natura), rioffrendo alle passioni, insieme alla natura e alla *γνώμη*, l'irreprensibilità (*μετὰ τῶν αὐτῆς ἀδιαβλήτων παθῶν*).

Sulle passioni umane, insieme a Massimo, ci sarebbe altro da dire: Le passioni umane, del Logos e di ciascun essere umano, sorgono dalla natura umana e sono mediate dalla *γνώμη*. Quello che differenzia le nostre passioni

⁷² Se nella prima parte dell'intervallo 628 – 640, nei testi massimiani il passibile (*τὸ παθητόν*) era considerato, senza mezzi termini, la leva del peccato e della trasgressione nella natura umana, nella seconda parte dello stesso intervallo redazionale sembra che anche il passibile (*τὸ παθητόν*) sia stato redento dall'Incarnazione del Logos. Il Logos ha assunto pertanto il passibile e le passioni naturali, avendo cancellato il peccato e le sue conseguenze, che distrangono e confondono.

dalle passioni di Cristo è il *τρόπος*, ossia la modalità di manifestazione, di attuazione di esse. Se le passioni della carne del Logos sorgono dalla natura umana e sono mediate dalla *γνώμη* passibile, ma non sostanzialmente corrotta, nel nostro caso, degli esseri umani, le passioni, dato che sono profondamente radicate nella natura umana, riportano e subiscono anche la passibilità corruttrice in seguito al peccato originario. Le nostre passioni, indebolite ed alienate in radice, soffrono anche il continuo ed instabile movimento della nostra *γνώμη*, a sua volta affievolita, ad origine, dalla trasgressione dei proto – genitori. Nell’ipostasi del Logos incarnato, invece, ogni dimensione umana rispecchia l’intenzione originaria del Creatore: la natura origina le passioni le quali, circoscritte dalla sana stabilità gnomica, conferiscono alla medesima natura umana equilibrio, felicità ed in ultima istanza la beatitudine eterna.

L’ideale umano, incarnato da Cristo e riproposto da Massimo, sarebbe pertanto: il *λόγος τῆς φύσεως* (il quale è descritto dal Confessore come la facoltà la più generale della natura), nella sua manifestazione tropica, si svela come attuazione quotidiana dell’amore divino (*ἀγάπη*) e della grazia santificante. Vivere con Dio, per Dio e in Dio significa, per la natura umana, ritrovarsi in una compiuta unità, divinamente e profondamente razionale. Simultaneamente, la natura ed il suo logos si riflette in modo spontaneo ed immediato al livello della *γνώμη*, la quale, a questo punto, è intimamente ricongiunta al *λόγος τῆς φύσεως*. In tal modo, da una parte il *λόγος τῆς φύσεως* si manifesta nella sua caratteristica naturale e sovranaturale, dall’altra parte, la *γνώμη*, con l’aiuto dell’esercitazione delle virtù, si riscopre purificate e riunificata alla sua origine – il verbo/principio della natura. La vita secondo la grazia/virtù, quindi, offre la possibilità alla natura ed al suo verbo (*λόγος τῆς φύσεως*) di manifestare se stessa secondo il modello originario, voluto e creato da Dio ed alla *γνώμη* di riscoprirsi piena di senso ed in profonda unita con il proprio fondamento – la natura umana.

Alla fine, vorremmo avanzare una proposta di traduzione della *γνώμη* del periodo redazionale compreso nell’intervallo 628 – 640: ***animo incline alla dissoluzione.***

REBELL ODER MITARBEITER GOTTES? HILDEGARD VON BINGEN ZU EINEM BEKEHRTEN UMGANG MIT DER SCHÖPFUNG

MAURA ZÁTONYI¹

ABSTRACT: *Rebel or collaborator of God? Hildegard of Bingen about a converted creation approach.* Hildegard of Bingen (1098-1179) describes the consequences of the destruction of nature with surprising modern illustrations. At the same time, she shows ways to change for the better. Instead of rebelling against God and the order of creation, man is invited to take his position in the heart of creation. Obedience frees man to deal with creation in a compliant manner. This way he can respond to God's love and act with responsibility in the world.

Keywords: Hildegard von Bingen, Schöpfung, Gottes Liebe, Freiheit, Vernunft, Verantwortung, Gottesvergessenheit, Umkehr, geschöpfliches Dasein, Gehorsam.

REZUMAT: [*Omni*] *Rebel sau colaborator al lui Dumnezeu? Hildegard von Bingen despre o abordare convertită a Creației.* Hildegard von Bingen (1098-1179) descrie urmările distrugerii naturii în imagini surprinzătoare de actuale. Totodată ea arată care sunt căile care conduc spre schimbarea în bine. În loc să se răzvrătească împotriva lui Dumnezeu și a Creației, omul este invitat să se situeze în mijlocul Creației. Ascultarea îi dă omului libertatea să adopte un comportament adecvat față de Creație. Astfel el poate să răspundă iubirii lui Dumnezeu și să acționeze cu responsabilitate în lume.

Cuvinte-cheie: Hildegard von Bingen, creația, iubirea lui Dumnezeu, libertatea, rațiunea, responsabilitatea, uitarea de Dumnezeu, pocăința, existența creaturilor, ascultare.

¹ Sr. Dr. Maura Zátonyi OSB, Abtei St. Hildegard, Eibingen; St. Hildegard-Akademie Eibingen e.V. Zentrum für Wissenschaft, Forschung und Spiritualität; Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz (Deutschland); e.mail: maura@hildegard-akademie.de

Einleitung: Aktualität und Bedeutung Hildegards von Bingen

Zu Beginn des neuen Jahrtausends, im Jahre 2012, hat Papst Benedikt XVI. die heilige Hildegard von Bingen (1098-1179), die zwei Klöstern am Rhein als Äbtissin vorstand,² zur Kirchenlehrerin erhoben. Mit dieser großen Anerkennung seitens der Kirche hat der Papst die Aktualität der heiligen Hildegard auf eine nachhaltige Weise zum Ausdruck gebracht:

Die Lehre der heiligen Benediktinerin stellt sich als ein Wegweiser für den *homo viator* dar. Ihre Botschaft erscheint außerordentlich aktuell in der heutigen Welt, die für das Gesamtbild der von ihr vorgeschlagenen und gelebten Werte besonders empfänglich ist. Wir denken zum Beispiel an Hildegards charismatische und spekulative Fähigkeit, die wie ein lebendiger Ansporn zur theologischen Forschung erscheint; an ihr Nachdenken über das in seiner Schönheit betrachtete Geheimnis Christi; an den Dialog der Kirche und der Theologie mit der Kultur, der Wissenschaft und der zeitgenössischen Kunst; [...] an ihre Feinfühligkeit für die Natur, deren Gesetze zu schützen sind und nicht verletzt werden dürfen³.

Hildegard von Bingen ist durch ihre Visionen bekannt geworden. Aus diesen Visionen ist ihr bedeutsames theologisches Gesamtwerk entstanden, das eine ganzheitliche Verhältnisbestimmung von Gott, Welt und Mensch bietet: Hildegard deutet die Schöpfung und die Geschichte sowie den Menschen inmitten der Welt aus heilsgeschichtlicher Perspektive.⁴ In Hildegards Visionschriften spiegeln sich ihr Glaube und ihre gelebte Gottesbeziehung wieder. Hildegards erstes und wichtigstes Anliegen mit ihren Visionen besteht darin, den Menschen den Weg zum Heil zu weisen, indem sie deutlich zeigt, dass Gott bereits seine Wege zu den Menschen gegangen ist und weiterhin geht.

² Zur Einführung in Leben und Werk Hildegards von Bingen vgl. M. Zátonyi, *Hildegard von Bingen*, Münster 2017.

³ Benedikt XVI, *Apostolisches Schreiben zur Erhebung Hildegards von Bingen zur Kirchenlehrerin*, Nr. 7, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20121007_ildegarda-bingen.html (konsultiert 07.10.2012).

⁴ Vgl. R. Berndt / M. Zátonyi, *Glaubensheil. Wegweisung ins Christentum gemäß der Lehre Hildegards von Bingen*, Münster 2013.

Zugleich weiß Hildegard darum, dass der Mensch Gottes Heilsangebot in seiner Freiheit annehmen oder ablehnen kann. Hildegard thematisiert immer wieder die Not des Menschen, der Nein sagt zu Gott, und sie zeigt auch die Auswirkung des menschlichen Versagens und der menschlichen Sünde in der Schöpfung. In einer Vision in ihrem Werk *Liber vitae meritorum* (Das Buch der Lebensverdienste) beschreibt Hildegard, dass die Elemente ihre Stimme erheben und ihren elenden Zustand beklagen. Ihnen antwortet eine kosmische Gestalt, die im Mittelpunkt dieses Werkes steht und Gott symbolisiert:

Und ich hörte eine laute Stimme, die aus den Elementen der Welt zu dem Mann sprach: ‚Wir können nicht laufen und unseren Weg demgemäß vollenden, wie unser Gebieter es uns bestimmt hat. Denn die Menschen drehen uns mit ihren bösen Werken um wie eine Mühle. Daher stinken wir vor Pest und vor Hunger nach der ganzen Gerechtigkeit.‘ Der Mann aber antwortete: ‚Mit meinem Besen werde ich euch reinigen und werde die Menschen zuweilen peinigen, bis sie zu mir zurückkehren. In jener Zeit werde ich viele Herzen nach meinem Herzen vorbereiten. Und sooft ihr verschmutzt werdet, werde ich euch durch die Peinigung derer, die euch verschmutzen, reinigen. Wer könnte mich niederdrücken? Die Winde sind vom Gestank heiser geworden, die Luft speit Schmutz aus, weil die Menschen ihren Mund nicht zur Rechtschaffenheit öffnen. Auch die Grünkraft welkt wegen des ungerechten Aberglaubens der verkehrten Menschenmassen, die jede Angelegenheit nach ihren Wünschen bestimmen und sagen: Wer ist denn jener Herr, den wir niemals gesehen haben? Ich antworte ihnen: Seht ihr mich nicht bei Tag und bei Nacht? Seht ihr mich nicht, wenn ihr sät und wenn die Saat mit Regen begossen wird, damit sie wächst? Die ganze Schöpfung strebt nach ihrem Schöpfer und versteht offensichtlich, dass einer sie erschaffen hat. Der Mensch dagegen ist ein Rebell und zerteilt seinen Schöpfer in viele Geschöpfe. Wer hat aber die Schriftrollen in Weisheit hervorgebracht? Sucht in ihnen, wer euch erschaffen hat! Solange die Schöpfung ihren Dienst auf eure Nötigung ausübt, werdet ihr keine vollkommene Freude finden. Nachdem aber die Schöpfung in Dürre verwelkt sein wird, werden die Auserwählten die höchste Freude im Leben aller Freuden sehen⁵.

⁵ Hildegard von Bingen, *Das Buch der Lebensverdienste - Liber vitae meritorum*, übersetzt von M. Zátanyi, Beuron 2014, 163-164. Hildegardis Bingensis, *Liber vite meritorum*, ed. A. Carlevaris, Turnhout 1995, 124-125: „Et audiui uocem magnam ex elementis mundi ad ipsum uirum dicentem: ‚Currere et iter nostrum perficere non possumus, sicut de preceptore nostro posita

Diese Beschreibung überrascht uns heute noch mit ihrer Aktualität. Die Klage der Elemente drückt dasselbe aus, was Papst Franziskus zu Beginn seiner Enzyklika *Laudato si'* so formuliert:

Diese Schwester [die Erde] schreit auf wegen des Schadens, den wir ihr aufgrund des unverantwortlichen Gebrauchs und des Missbrauchs der Güter zufügen, die Gott in sie hineingelegt hat. Wir sind in dem Gedanken aufgewachsen, dass wir ihre Eigentümer und Herrscher seien, berechtigt, sie auszuplündern. Die Gewalt des von der Sünde verletzten menschlichen Herzens wird auch in den Krankheitssymptomen deutlich, die wir im Boden, im Wasser, in der Luft und in den Lebewesen bemerken⁶.

Wenn die Bestandaufnahme Hildegards über fast 900 Jahre hinweg mit den Worten von Papst Franziskus so erstaunlich übereinstimmt, dann gilt es zu bedenken, dass die Umweltverschmutzung anscheinend an einem allgemein menschlichen Problem rührt. Es ist Hildegard offensichtlich gelungen, eine Diagnose festzustellen, die Jahrhunderte überdauert hat. So können wir davon ausgehen, dass sie auch Lösungen anbietet, die sich gegenwärtig ebenso wirksam erweisen können.

sumus. Nam homines prauis operibus suis uelut molendinum subuertunt nos. Vnde pestilentia et fame omnis iustitie fetemus.' Sed idem uir respondit: ‚Scopis meis uos purgabo et homines interdum cruciabo, usque dum ad me reuertantur. In illo etiam tempore multa corda secundum cor meum preparabo. Et quotiens polluemini, totiens cum cruciatu pollutentium uos purgabo. Quis poterit me minorem facere? Venti de fetore rauci sunt, et aer sordiditatem euomit, quoniam homines ad rectitudinem os suum non aperiunt. Viriditas quoque aruit de iniqua superstitione peruersarum turbarum que unamquamque causam secundum desideria sua instituunt, et dicunt: Quis est Dominus ille, quem numquam uidimus? Quibus respondeo: Numquid non uidetis me per diem et per noctem? Numquid non uidetis me cum seminatis et cum semen illud pluuiia perfunditur, ita quod crescit? Omnis creatura ad creatorem suum tendit, et quod unus eam fecit perspicue intelligit; homo autem rebellis est, et creatorem suum in plurimas creaturas diuidit. Sed quis fecit uolumina in sapientia? In illis querite quis creauit uos. Quandiu creatura in necessariis uestris officia sua exercet, plena gaudia non habebitis. Postquam autem creatura in ariditate defecerit, electi summum gaudium in uita omnium gaudiorum uidebunt”.

⁶ Papst Franziskus, *Enzyklika Laudato si' über die Sorge für das gemeinsame Haus*, Nr. 2, http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (konsultiert 24.05.2015).

1. Das Liebesangebot Gottes: die Freiheit des Menschen

Hildegard bringt Gott im Licht seiner Liebe zur Sprache. Liebe kann sich aber nur dann entfalten, wenn sie sich in Freiheit vollzieht. Gott hat den Menschen nach seinem Ebenbild erschaffen, weil er will, dass wir Mitliebende werden und keine Marionetten in seiner Hand.

Als aber Gott den Menschen anblickte, gefiel er Ihm sehr, weil Er ihn nach dem Gewand Seines Abbildes und nach Seinem Gleichnis geschaffen hatte, damit er mit dem vollen Ton seiner vernünftigen Stimme alle Wunderwerke Gottes verkünde. Der Mensch ist nämlich das vollkommene Wunderwerk Gottes, weil Gott durch ihn erkannt wird und weil Gott alle Geschöpfe seinetwegen erschaffen hat. Ihm hat Er mit dem Kuss der wahren Liebe gestattet, durch seine Vernunft Ihn zu preisen und zu loben⁷.

In dieser Vision erläutert Hildegard, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen (*secundum tunicam imaginis sue et secundum similitudinem suam*) darin besteht, dass Gott ihm die Gabe der Vernunft (*rationalitas*) geschenkt. So kann der Mensch in der Schöpfung Gottes Heilshandeln verkünden und loben. Durch die Gabe der *rationalitas* ist der Mensch unter allen Geschöpfen „Gottes fähig“, weil er Gott erkennen kann und so Gott in der Schöpfung erkennbar macht.

Aufgrund seiner *rationalitas* ist der Mensch zunächst, gleich den Engeln, zum Lob Gottes geschaffen.⁸ Da er aber – und darin übertrifft er die Engel – auch mit einem Leib ausgestattet ist, vermag er in der Welt zu wirken. So ist der Mensch in seiner vernunftbegabten und leibhaften Existenz fähig, Gottes

⁷ Hildegard von Bingen, *Das Buch vom Wirken Gottes - Liber divinorum operum*, übersetzt von M. Heieck Beuron 2012, 196-197. Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*, ed. A. Derolez, P. Dronke, Turnhout 1996, 243: „Cum autem Deus hominem inspexit, ualde bene ei placuit, quoniam secundum tunicam imaginis sue et secundum similitudinem suam illum creauerat, quatinus per tubam uocis racionalis omnia miracula eius pronunciarer. Homo enim plenum opus Dei est, quia Deus per eum cognoscitur et quoniam Deus omnes creaturas propter illum creauit, eique in osculo ueri amoris per racionalitatem ipsum predicare et laudare concessit”.

⁸ Vgl. Hildegardis, *Liber vite meritum* I, 45 (ed. Carlevaris 31).

kreatives Werk weiterzuführen und zu vollenden. Dadurch erweist sich der Mensch als das vollständige, vollkommene Werk Gottes (*opus plenum Dei*).⁹ Der Mensch ist eingeladen, in der sichtbaren Schöpfung Gottes kreatives Werk fortzuführen. In einer Vision veranschaulicht Hildegard es so:

Mitten im Bau der Welt steht der Mensch, denn er ist mächtiger als die übrigen Geschöpfe, die in ihr leben, zwar von Gestalt klein, aber groß durch die Kraft seiner Seele. Seinen Kopf richtet er nach oben, seine Füße nach unten und bewegt so die oberen und unteren Elemente. Ebenso durchdringt er sie mit den Werken, die er mit seiner rechten und linken Hand bewirkt, weil er in den Kräften seines inneren Menschen diese Macht zu wirken hat¹⁰.

Der theologische Grundsatz Hildegards besteht in der Erkenntnis, dass der Mensch in die Mitte der Schöpfung gestellt ist, also einen vorzüglichen Platz in der Schöpfungsordnung einnimmt. Dem Menschen ist aufgetragen, die Welt zu gestalten: Er kann wirken!

Kraft der göttlichen Liebe wird der Mensch mit Freiheit begnadet. Er ist damit in die Lage versetzt, sich für oder gegen seine geschöpfliche Bestimmung zu entscheiden. Hildegard beschreibt die Situation des Menschen, dass er am Scheideweg steht.¹¹ Es ist ihm zur freien Entscheidung aufgetragen, zwischen den Optionen zu wählen, ob er das Gute tut und sich damit als verantwortlich

⁹ Hildegardis, *Liber vite meritorum* V, 77 (ed. Carlevaris 257).

¹⁰ Hildegard, *Das Buch vom Wirken Gottes*, 44. Hildegardis, *Liber divinorum operum*, I, 2, 15 (ed. Derolez, Dronke 74): „Quod autem in medio rote istius imago hominis apparet, cuius uertex superius et plante subterius ad prefatum circulum uelut fortis et albi lucidique aeris pertingunt, a dextro autem latere summitas digitorum dextre manus eius, a sinistro quoque summitas digitorum sinistre manus ad ipsum circulum hinc et hinc in rotunditate designatum porrecta est, quoniam eadem imago brachia sua sic extenderat; hoc designat, quod in structura mundi quasi in medio eius homo est, quia ceteris creaturis in illa degentibus potentior existit, statura quidem pusillus, sed uirtute anime magnus; caput scilicet sursum, pedes uero deorsum ad elementa tam superiora quam inferiora mouendo, necnon a dextris et a sinistris operibus, que manibus operatur, illa penetrando; quoniam in uiribus interioris hominis potentiam hanc operandi habet”.

¹¹ Hildegardis Bingensis, *Scivias*, ed. A. Führkötter, A. Carlevaris, Turnhout 1978, 87: „Sed tu, o homo, cum habes recordationem boni et mali, uelut in biuio positus es”. Siehe auch Hildegardis, *Scivias* III, 2, 9; III, 2, 12 (ed. Führkötter, Carlevaris 356; 358-359).

erweist, oder sich für das Böse entscheidet und sich damit von seiner gottgewollten Bestimmung abwendet. Die freie Entscheidung beinhaltet die reale Möglichkeit, das Böse wählen zu können.

Hildegards Konzeption vom Menschen am Scheideweg impliziert sowohl seine Größe als auch seine Gefährdung. Obwohl Hildegard immer wieder die positive und schöne Seite der Schöpfung hervorhebt, durchzieht ihr ganzes Werk das Wissen darum, dass der Mensch dem Bösen ausgesetzt ist. Diese Dynamik entfaltet sie im ersten Teil ihres Werkes *Scivias* anschaulich. In den einzelnen Visionen (*Scivias* I, 2-5) betrachtet Hildegard die verschiedenen Aspekte menschlicher Geschöpflichkeit. Hildegard beschreibt den Menschen in seiner Geschlechtlichkeit als Mann und Frau (2. Vision), in seiner Verantwortung für die Natur (3. Vision), als frei handelndes Individuum (4. Vision) und als ein Wesen in Gemeinschaft (5. Vision). Sie verschweigt aber nicht die mögliche Verkehrung dieser geschöpflichen Bestimmung: Missbrauch der Sexualität (2. Vision), die Ausbeutung der anvertrauten Schöpfung (3. Vision), die Vergötzung der seelischen Kräfte (4. Vision), die Verweigerung der Gemeinschaft mit Gott (5. Vision)¹². Das ist alles beschämende und ernüchternde Realität.

2. Die Weigerung des Menschen: Rebell

Gott bezieht den Menschen in seine Liebe zur Schöpfung ein und lässt ihn an der kreativen Hinwendung zu den Geschöpfen teilhaben. Gott lädt den Menschen als Mitarbeiter Gottes (*operarius Dei*)¹³ in der Welt zu wirken. Der Mensch kann jedoch aufgrund seiner Freiheit die Schöpfung missbrauchen und seinen Auftrag, als Mitarbeiter Gottes zu wirken, verweigern. So führt sich

¹² Vgl. M. Zöller, *Gott weist seinem Volk seine Wege. Die theologische Konzeption des „Liber Scivias“ der Hildegard von Bingen*, Tübingen / Basel 1997, 157-162.

¹³ Vgl. Hildegardis, *Liber vite meritorum* II, 33 (ed. Carlevaris 89): „Omnes creaturas Deus fecit, et ut etiam homo opera operaretur permisit. Homines enim operantur, formant et iubent. Nam in creaturis operantur, secundum ipsas alia queque formant que uolunt, quibus tamen spiritum dare non possunt; ac quibus presunt, precepta imponunt“.

der Mensch als Rebell auf, wie Hildegard dies in der anfangs zitierten Vision ausdrückt¹⁴. Die ebendort vorgetragene Klage der Elemente veranschaulicht sehr drastisch die Konsequenzen einer Verweigerung des Schöpfungsauftrags vonseiten des Menschen.

Hildegard sieht die Ursache für alle Unbilden in der Natur in der verkehrten Haltung des Menschen. Der Defekt menschlicher Verantwortung besteht im Mangel an Gerechtigkeit und an Wahrheitsliebe bzw. in der Verfolgung egoistischer Interessen¹⁵. All diese Fehlhaltungen führt Hildegard letztlich auf das Vergessen, die Gottesvergessenheit, zurück, die wir auch als Gleichgültigkeit interpretieren können. Der Mensch vergisst seinen Ursprung und seinen Platz in der Schöpfung. Dadurch verliert er den Bezugspunkt seiner Existenz und fällt aus dem Gefüge des Daseins heraus.

Im Werk *Liber vitae meritorum* befasst sich Hildegard ausführlich mit dem Wesen der Gottesvergessenheit (*oblivio*). Sie versinnbildlicht dieses Laster – gemäß ihrer visionären Bildersprache – in der Gestalt einer Eidechse, die ihre Füße auf Wolken setzt¹⁶. Das Bild drückt anschaulich die Flüchtigkeit aus, die eine unstete Veränderlichkeit (*in diversa vicissitudine*)¹⁷ mit sich bringt, so dass jegliche Stütze im Dasein des Menschen schwindet. Diese Haltlosigkeit der Vergessenheit geht mit einer Beziehungslosigkeit einher. Mit ihren eigenen Worten bezeugt die Gottesvergessenheit ihre Unfähigkeit, sich in Verbindung zu setzen:

Da Gott mich nicht kennt und ich ihn nicht kenne, warum sollte ich meinem Willen entsagen? Gott will mich ja nicht, und ich spüre ihn nicht. [...] Viele aber rufen zu mir laut über ein anderes Leben, das ich weder kenne, noch höre und das mir niemand zeigt¹⁸.

¹⁴ Hildegardis, *Liber vite meritorum* III, 1 (ed. Carlevaris 124).

¹⁵ Vgl. Hildegardis, *Liber vite meritorum* III, 26-27 (ed. Carlevaris 139).

¹⁶ Hildegardis, *Liber vite meritorum* IV, 4 (ed. Carlevaris 176).

¹⁷ Hildegardis, *Liber vite meritorum* IV, 29 (ed. Carlevaris 191).

¹⁸ Hildegard, *Das Buch der Lebensverdienste* 217. Hildegardis, *Liber vite meritorum* IV, 5 (ed. Carlevaris 176): „Cum Deus me nesciat, et cum nec ego illum sciam, cur abstrahem me a uoluntate mea, quoniam nec Deus me uult, nec ego eum sentio? [...] Multi autem ad me clamant de aliena uita, quam nec scio nec audio, et quam nullus mihi ostendit”.

Die Beziehungslosigkeit der Gottesvergessenheit, die weder Gott noch Menschen beachtet, mag auf den ersten Blick unbeschränkte Möglichkeiten zur Handlung anbieten,¹⁹ letztlich entlarvt Hildegard sie als ein Erstarren des Herzens (*duritia cordis*), als völliger Mangel dessen, was menschliche Existenz lebendig macht²⁰.

Vor dem düsteren Hintergrund der Gottesvergessenheit stellt Hildegard klar, dass die Anerkennung Gottes als des Schöpfers jeglicher Umkehr im Verhältnis zur Natur vorausgeht.²¹ Sie betont nachdrücklich, dass der Mensch sich nur dann angemessen zur Natur verhalten kann, wenn er sein geschöpfliches Dasein akzeptiert, wenn er sich darauf besinnt, dass nicht er selbst die Welt und sich selbst geschaffen hat, und wenn er Gott als Urheber des Lebens anerkennt. Erst aus dieser Anerkennung des eigenen Platzes in der Schöpfung resultieren Gerechtigkeit und Verantwortung sowie die Erfüllung des Schöpfungsauftrags.

3. Umkehr: Mitarbeiter Gottes

Wie dieser bekehrte Umgang mit der Schöpfung konkrete Gestalt annehmen kann, zeigt Hildegard in den Visionen im *Liber vitae meritorum*. Dort hören wir die Stimmen von 35 *virtutes*, die positive Kräfte (*virtus*) verkörpern und damit Tugenden (*virtus*) symbolisieren.

Einige *virtutes*, z.B. die Barmherzigkeit (*misericordia*) und das Maßhalten (*discretio*), beschreiben die Bedingungen zu einem ausgeglichenen Verhältnis des Menschen zur Schöpfung und der Geschöpfe zueinander:

¹⁹ Hildegardis, *Liber vite meritorum* IV, 5 (ed. Carlevaris 176): „Vnde quod in unaquaque causa mihi prodest et quod uolo, hoc ubique inspiciam: quia quod scio, et quod intelligo, et quod gusto, hoc faciam”.

²⁰ Hildegardis, *Liber vite meritorum* IV, 29 (ed. Carlevaris 191).

²¹ Hildegardis, *Liber vite meritorum* III, 28 (ed. Carlevaris 139-140).

Die Kräuter bieten mit ihren Blüten anderen Kräutern ihren Duft an, und ein Stein gibt dem anderen Stein seine Feuchtigkeit, und jedes Geschöpf wendet sich mit Umarmung dem ihm Verwandten zu. Alle Geschöpfe dienen auch dem Menschen, und in diesem Dienst gewähren sie dem Menschen freiwillig alles Gute. [...] Ich aber bin in der Luft und im Tau, und ich bin das liebliche Kraut in aller Grünkraft, mein Inneres ist voller Hilfsbereitschaft einem jeden zugetan. Ich war in jenem ‚Es werde‘ (Gen 1,3) zugegen, durch das alle Geschöpfe hervorgegangen sind, die dem Menschen dienen. [...] Mit meinen Augen nehme ich alle Bedürfnisse wahr und bin ihnen verbunden. Alles Gebrochene füge ich zur Genesung zusammen, denn ich bin ein Salböl für jeden Schmerz²².

Alles nämlich, was Gott eingerichtet hat, gibt einander Antwort. Die Sterne schimmern vom Licht des Mondes, und der Mond leuchtet vom Feuer der Sonne. Alles ist dem Größeren untergeben, und nichts überschreitet sein eigenes Maß²³.

Zum einen verweisen diese *virtutes* auf den Dienst, den die Schöpfung dem Menschen leistet, zum anderen artikulieren sie die umfassende Verbundenheit, der zufolge aller Geschöpfe aufeinander angewiesen sind und einander ihre Gaben helfend weitergeben. Diesem Einklang mit der anvertrauten Natur liegt ein sittlich verantwortetes Leben zugrunde, wie die Worte der Gerechtigkeit (*iustitia*) dies exemplarisch darstellen:

²² Hildegard, *Das Buch der Lebensverdienste* 51. Hildegardis, *Liber vite meritorum* I, 8 (ed. Carlevaris 16): „Herbe cum floribus suis aliis herbis odorem prebent, ac lapis lapidi sudorem immittit, et omnis creatura noto suo amplexus ostendit. Omnes quoque creature homini ministrant, ac in illa ministracione homini bonum libenter inferunt. [...] Sed ego in aere et rore, ac in omni uiriditate suauissimum gramen sum, ac uiscera mea plena sunt unicuique adiutorium exhibendo. Nam in illo Fiat affui, quo omnes creature processerunt, que homini seruiunt [...]. Oculis enim meis omnia necessaria inspicio et me illis coniungo, ac omnes fractos ad sanitatem colligo, quoniam unguentum dolorum sum”.

²³ Hildegard, *Das Buch der Lebensverdienste* 118. Hildegardis, *Liber vite meritorum* II, 14 (ed. Carlevaris 81): „Omnia enim, que in institutione Dei sunt, sibi inuicem responsum dant. Stelle enim de luce lune coruscant, et luna de igne solis lucet, et omnia maioribus suis subdita sunt, nec modum suum transgrediuntur”.

REBELL ODER MITARBEITER GOTTES?
HILDEGARD VON BINGEN ZU EINEM BEKEHRTEN UMGANG MIT DER SCHÖPFUNG

Daher erkenne ich die Gaben des Heiligen Geistes, die ich im Menschen sehe, als Gottes Werke an, und bin für sie eine Symphonie. Ich halte mit Gerechtigkeit das Diadem des Königs in den Geschöpfen und in ihren Werken, ich schaue sie in Ehren an und wirke mit ihren Werken [...]. Durch ihn [Gott] bin ich nämlich die feste Heilsamkeit und gerate nicht in hinfallige Dürre, weil ich das Blühen aller Bäume bin, die der Winter nicht austrocknet und die im Gewitter nicht umstürzen²⁴.

Die entscheidende Haltung, die garantiert, dass der Mensch seine Verantwortung für die Schöpfung wahrnimmt, ist der Gehorsam (*oboedientia*). Der Gehorsam ist für Hildegard eine göttliche Kraft kosmischer Dimensionen, weil er schon beim Schöpfungsakt zugegen gewesen ist²⁵. Der Gehorsam wächst aus der Liebe²⁶ und schafft eine Zugehörigkeit (*ligatura*)²⁷, die den Menschen in seinem Geschöpfsein befreit. Dadurch überwindet der Mensch die Urversuchung, sich gegen Gott aufzulehnen, d.h. ein Rebell zu sein. Der Mensch erlangt gerade erst im Gehorsam Gott gegenüber die wahre Freiheit und bringt diese Freiheit zur vollkommenen Entfaltung (*voluntas in Deo*)²⁸. So kann der Mensch sich als Mitarbeiter Gottes erweisen und seinen Platz in der Mitte der Schöpfung mit Würde einnehmen.

²⁴ Hildegard, *Das Buch der Lebensverdienste*, p. 215. Hildegardis, *Liber vite meritorum* IV, 2 (ed. Carlevaris 174): „Vnde ego dona Spiritus sancti, que in homine cognosco, opera Dei esse scio, et illis symphonia sum. Diadema quoque regis in creaturis et in operibus earum cum iustitia habeo, et has in honore inspicio, ac cum operibus ipsarum operor [...]. Per ipsum [Deum] enim solida salubritas sum et in cadente ariditate non cado, quia floriditas omnium arborum sum, quas hiems non arefacit et que propter tempestatem non cadunt”.

²⁵ Hildegardis, *Liber vite meritorum* III, 10 (ed. Carlevaris, p. 130): „Quando Deus in Verbo suo omnia fecit, ita quod dixit: Fiat, et facta sunt, oculus fui, et in iussione Dei euigilau”.

²⁶ Siehe die Reihenfolge in *Liber vite meritorum* III, 6-10: auf Liebe (*caritas*) und Gottesfurcht (*timor Domini*) folgt die *oboedientia*.

²⁷ Hildegardis, *Liber vite meritorum* III, 10 (ed. Carlevaris, p. 130). Siehe auch *candido religamine* in Hildegardis, *Scivias* III, 8, 21 (ed. Führkötter, Carlevaris p. 509).

²⁸ Hildegardis, *Liber vite meritorum* III, 10 (ed. Carlevaris, p. 130).

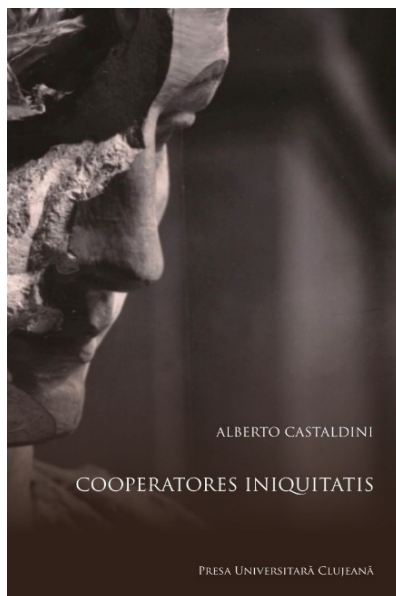
Alberto Castaldini, *Cooperatores iniquitatis. Volontà di dominio e negazione dell'altruità*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2019, 115 p.

Contenuti del libro: *Significato dell'altruità – Negazione della creazione e logica dell'iniquità – Strategie degli iniqui e non-possibilità del bene – Cooperatori dell'iniquità e loro agenti – Il male nemico della generatività – Unione con Dio e relazione con l'altro – L'omicidio spirituale – Rinneamento della speranza e anticipazione della morte – La potenza dell'empatia – Radicamento e reattività del male – Impedire il kairós dell'altro uomo – Aprire alla possibilità della vita – Resa e capitolazione interiore – Destino dell'empio.*

Le condizionanti contingenze in cui dalla fine del 2019 è piombata l'intera umanità sembrano fare da cornice alle intense riflessioni del testo di Castaldini sulla pestilenza dell'iniquità e dei suoi cooperatori: untori, più o meno consapevoli, del virus dell'effimero. La distruttività, l'odio e la violenza del potere, che appaiono come sottotitoli virtuali del libro, richiamano alle tante forme possibili con cui il male può presentarsi.

Il testo, che si situa tra la zona letteraria e quella teologica, rappresenta una straordinaria sperimentazione sia per l'accuratezza del viaggio nella psiche, che per la ricchezza estetica e simbolica del linguaggio utilizzato.

Cooperatores iniquitatis è un libro che non è un libro: è uno scrigno di preziosi spunti di riflessione nel momento in cui diventa la sorgente di un'etica che rimette in mano all'uomo i fili del suo destino. Da questo punto di vista stimola il lettore a non temere l'incontro con la sua parte d'Ombra. Il testo sembra desunto dal diario di un percorso spirituale, di una coscienza che si è avvicinata all'incommensurabilità vertiginosa del mondo ridotto alla misura unicamente umana. Per questo è, a suo modo, un'opera poetica legata allo spirito del profondo che sollecita nel lettore il dialogo con la propria interiorità.



Il testo di Alberto Castaldini, docente di filosofia e studi ebraici nella Facoltà di Teologia Greco-Cattolica dell'Università Babeş-Bolyai di Cluj-Napoca, e professore invitato al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma, è un severo percorso di introspezione che richiede la capacità di cercare dentro se stessi il corrispettivo di ogni parola nel proprio registro emozionale. La densità del testo invita alla pratica del discernimento, necessaria per soppesare il senso di ogni singola frase. Attraversare ogni pagina significa ingaggiare un vero corpo a corpo con i concetti espressi.

Ogni parola va ponderata, vissuta. Inglobata. Il linguaggio che parte dal profondo, immediato, diretto, sembra obbedire al desiderio dell'autore di partecipare al lettore le tappe del suo incontro con la parte più complessa di se stesso.

È un testo che affronta con coraggio la necessaria distruzione di ogni mitologia consolatoria quindi non ammette distrazioni e va 'tradotto' nella lingua del lettore, nel senso che il lavoro di traduzione semantica è implicito in ogni forma di comunicazione. È quel tipo di 'traduzione' che parte dall'ascolto del testo come di una persona in analisi, dall'ascolto del suo ritmo, della sua problematica, ma è anche un cercarne la realtà misteriosa e non descrivibile se non in modo indiretto, allusivo e insoddisfacente.

Cooperatores iniquitatis rappresenta un prezioso strumento di apprendimento relazionale in grado di far transitare significati culturali e antropologici. La sua lettura richiede empatia ovvero lo sforzo di immedesimarsi nell'atto creativo che l'ha prodotto, e poi richiede l'obiettività e l'apertura necessarie per saper creare anche quella distanza dal testo stesso che ne fa meglio cogliere la prospettiva. Per assimilarne i concetti bisogna porsi al di fuori del testo e, al tempo stesso, al di fuori dei propri vissuti, per non correre il rischio di proiettarli e quindi interpretare arbitrariamente quello che è il pensiero dell'autore. Pagina dopo pagina, il lettore viene allenato a fare attenzione anche ai propri angoli bui, ai propri punti ciechi, a non proiettare sul testo scritto quello che uno ha in testa o nell'anima. In altre parole, il lettore diviene man mano sempre più consapevole del magnetismo di induzione che la specificità dell'argomento può generare nel suo spettro emozionale. Dal punto di vista del lavoro psicoterapeutico, si potrebbe quindi affermare che il lettore di *Cooperatores iniquitatis* viene portato a confrontarsi con il fenomeno del *controtransfert*.

Nel completarne la lettura, si fa strada in me la certezza che la scrittura audace e densa di questo testo abbia rappresentato per l'autore uno strumento terapeutico. E tale può esserlo anche per i suoi lettori.

PATRICIA PAGOTO

*Primo ricercatore IFOL - Ministero del Lavoro e
delle Politiche sociali (Roma)
patriciapagoto9@gmail.com*

Francesco Bamonte, *Il cristianesimo contemporaneo a confronto con esoterismo, occultismo e satanismo*, Padova, Edizioni Messaggero, 2020, 419 pp., 50 ill. n.t.

Questo documentato volume di Padre Francesco Bamonte, religioso dei Servi del Cuore Immacolato di Maria, esorcista della Diocesi di Roma e presidente dell'Associazione Internazionale Esorcisti (AIE) dal 2012, si aggiunge con profitto a una serie di suoi testi in cui la dottrina si fonde e si completa con una lunga esperienza pastorale. Infatti, la sensibilità umana e spirituale che gli deriva dal ministero dell'esorcismo raffina quello che è il discorso demonologico, giacché la conoscenza teologica viene perfezionata da quel discernimento che diventa ogni giorno aiuto e consolazione ai fratelli nella sequela di Gesù, Divino Maestro di ogni esorcista.

Il libro in esame lo possiamo a giusto titolo definire un trattato, giacché della trattatistica possiede l'articolato e serrato impianto, distribuito in ben 22 capitoli a loro volta ripartiti in decine di paragrafi e sottoparagrafi. In tal modo, assieme alla tradizionale lettura progressiva, consigliabile per cogliere lo sviluppo dell'argomentazione nella complessità dei fenomeni esaminati, è parimenti agevolata la lettura e la consultazione delle singole sezioni del volume, allorché l'interesse del lettore si focalizza su tematiche specifiche. Ciò risulta proficuo per una consultazione mirata, essendo il vasto fenomeno dell'esoterismo, colto nel suo passaggio all'occultismo e al satanismo, al centro dell'analisi dell'Autore, il cui intento è offrire a sacerdoti, religiosi e laici conoscenze e criteri che consentano di riconoscere e comprendere quei movimenti e quelle correnti di pensiero il cui "obiettivo finale", è "la realizzazione di un mondo in cui Dio sia sostituito dall'uomo". Questo scopo, talora recondito, altre volte esplicito, sembra alimentare un vero e proprio *mainstream*, cioè un movimento d'opinione sociale e culturale sempre più diffuso e radicato nella so-



cietà. Padre Francesco Bamonte ci aiuta con questo libro a capirne le cause e a riconoscerne i preoccupanti segnali, da cui non sono immuni molteplici aspetti della nostra vita quotidiana.

Il volume si apre molto significativamente con una serie di testimonianze. In questo modo l'opera, da subito, secondo l'intento espresso dall'Autore nell'introduzione, vuole costituire "un'occasione di attenta riflessione per coloro che, nel mondo dell'esoterismo, sono alla ricerca sincera della Verità". Questo passaggio iniziale è di grande importanza, giacché spesso quanti si avvicinano al mondo dell'occulto vi sono indotti da necessità interiori o bisogni personali, comprese ricerche di senso ritenute gratificanti dopo esperienze esistenziali deludenti e financo dolorose. Ciò che Padre Bamonte invece auspica è che le persone "possano, con immensa gioia, fare la sorprendente scoperta – accogliendo il Cristo, Figlio di Dio fatto uomo e del cristianesimo, libero da ogni forma di esoterismo – di un percorso nuovo, bellissimo, affascinante e molto più solido, certo e gratificante di quello esoterico; un percorso che non ostacolerà la realizzazione delle loro più nobili e alte aspirazioni, ma al contrario la faciliterà". Ecco, perciò, in apertura, il racconto dettagliato di una donna incantata dalla "promessa rivoluzionaria" di una setta rivelatasi poi satanica, nella quale aspirava ad autodeterminarsi al punto da sviluppare poteri straordinari della mente da esercitare prima su di sé e poi sugli altri. Un'adesione che le ha comportato pesantissimi fenomeni di vessazione diabolica coinvolgenti l'intera sua famiglia, culminanti in terrorizzanti visioni. Non meno significativa ed emblematica un'altra testimonianza, stavolta relativa alle pratiche spiritiche, ai cui pericoli Padre Bamonte dedicò anni fa un meditato testo (*I danni dello spiritismo*, 2003), intraprese spesso quasi per celia da persone sprovviste e desiderose di interrogare entità spirituali, esponendo sé e i propri congiunti a enormi rischi. Nel primo capitolo si segnala anche il racconto di un giovane, cresciuto in una famiglia trascurante. Ciò lo indusse nella delicata fase dell'adolescenza ad avvicinarsi all'esoterismo, aderendo infine a una setta di satanisti che lo espose sul piano sia spirituale che fisico a dipendenze gravissime, rendendolo a sua volta strumento di corruzione morale, anche di sacerdoti.

Le storie di vita che aprono il volume presentano un tratto comune: quello di essere percorsi esistenziali molto differenti ma accomunati da un drammatico esito – l'asservimento all'iniquità – come dalla condivisione di profonde sofferenze che ne fanno testimonianze uniche ed esemplari. In ogni storia i gesti e le scelte non esprimono però solamente un destino individuale, ma descrivono un pericolo reale, incombente per ogni persona che non sia in grado di esercitare un corretto discernimento di fronte a determinati fenomeni. In queste situazioni, quotidiane e diffusissime, il sacerdote esorcista, ma ancor prima il parroco o il direttore spirituale, sono chiamati a offrire un supporto e una consolazione

determinanti. La lettura del volume di Padre Bamonte dovrebbe perciò sollecitare gli operatori pastorali e i loro responsabili diocesani a predisporre sul territorio una strategia adeguata per far fronte ai circa 160 mila operatori dell'occulto oggi attivi in Italia, cui – secondo dati recenti – quotidianamente si rivolgono 30 mila persone di tutte le età.

Il testo di Francesco Bamonte offre soprattutto un quadro aggiornato e documentato su un'articolata panoramica di tematiche sensibili, costituendo per questo un *vademecum* assai utile per una vasta gamma di operatori nonché per quei lettori interessati ad approfondire la conoscenza di fenomeni religiosi e correnti culturali da una prospettiva autenticamente cristiana. I capitoli affrontano pertanto in un'ottica esaustiva, che coniuga sintesi espositiva e approfondimento mirato, temi di grande interesse come: esoterismo, occultismo, gli imprevedibili sviluppi dell'ermetismo e della gnosi, la teosofia, il crescente revival del neo-paganesimo, la neo-stregoneria, il diffuso fenomeno di ordini cavallereschi di oscura fondazione, la ritualità collettiva di "Halloween" e, non da ultimi, magia e satanismo (con le sue due correnti: occultista e razionalista), nei quali molte delle considerazioni e delle diagnosi dell'Autore si riannodano, trovando una loro cornice eziologica. Mondo complesso quello in cui viviamo, invasivo quanto distorsivo sul piano della comunicazione, dove la globalizzazione di una "società liquida" (con una morale in rapida 'liquidazione') favorisce la veicolazione di messaggi esoterici e occulti, sovente subliminali, in ogni ambito: dallo spettacolo alle arti figurative, dalla politica al mondo economico. Ciò che sconcerca è come una certa narrazione, ormai dominante nei media e nell'opinione pubblica, pur professandosi relativista abbia imposto, nel volgere di pochi anni, un sistema dogmatico di principi e valori apertamente contrapposti alla tradizione cristiana. Essa non solo è così uscita allo scoperto, ma si è imposta socialmente e culturalmente tanto da risultare lacerante e divisiva, da un lato inducendo in modo più efficace le anime all'inganno, dall'altro ermarginando chi è saldo sulle proprie convinzioni etiche, stigmatizzandone la posizione e le resistenze.

Il volume di Padre Bamonte ci aiuta a conoscere i fondamenti di questo impianto ideologico, a riconoscerne i segni e i simboli, talvolta mascherati dall'uso di codici comunicativi. In tal senso, il ricco apparato iconografico al centro del libro si rivela non una mera appendice, ma una parte integrante del trattato, diretta a discernere sul piano visivo l'ambiguo insieme di simboli rivelatori di rappresentazioni oscene, blasfeme e occulte, cui non si sottraggono la pubblicità, gli eventi sociali, anche all'interno di cornici ufficiali, trasmissioni televisive o pellicole cinematografiche, festival canori e nemmeno i giocattoli o i fumetti per l'infanzia. Questa campagna di messaggi visivi e sonori, che incide in profondità sull'immaginario, soprattutto dei più giovani, sembra assumere una valenza iniziatica collettiva.

BOOK REVIEW

Concludendo, se questo testo apparso nella collana di “Studi dell’Associazione Internazionale Esorcisti” delle Edizioni Messaggero è anzitutto un sussidio per gli operatori pastorali allo scopo di conoscere il fenomeno della magia e comprenderne le sottili, inedite quanto ripetitive strategie, esso è nondimeno raccomandabile a tutti coloro che desiderano maturare una reale consapevolezza di fronte a quelle dottrine e concezioni il cui scopo principale è distogliere l’uomo dall’unica parola di Verità: quella di Cristo Gesù, Salvatore del mondo.

ALBERTO CASTALDINI

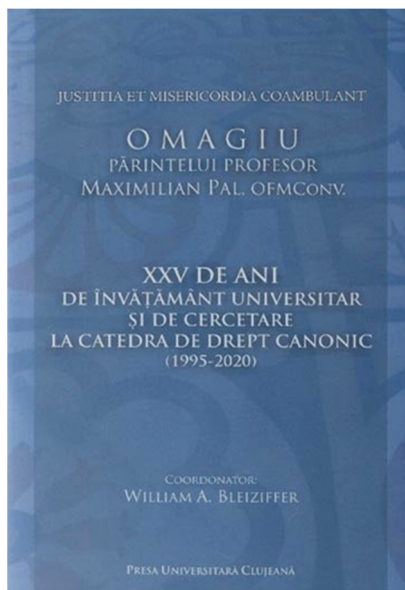
*professore onorario all’Università Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca
acastaldini@libero.it*

William A. Bleiziffer (coord.), *Iustitia et misericordia coambulant. Omagiu părintelui profesor Maximilian Pal, XXV de ani de învățământ universitar la Catedra de Drept Canonic (1995-2020), Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2020, 474 pp.*

Con il patrocinio dell'Università di Cluj-Napoca è stato reso omaggio all'opera di Padre Maximilian Pal. Professore di diritto canonico presso l'Istituto Teologico Francese Romano Cattolico di Roman, dedicando questo volume in occasione del 25° anniversario della ricerca scientifica e dell'insegnamento dei corsi di diritto canonico¹.

Lo ricorda il Vescovo di Iași, Iosif Păuleț, “Padre Pal ha avuto la gioia di vivere proprio questa vocazione di insegnante e non la professione di insegnante”². Un insegnante deve essere in grado di trasmettere nozioni e principi fondamentali in modo che l'allievo possa diventare creativo e non un semplice imitatore. L'insegnante che risponde alla sua vocazione sa godere dei loro successi insieme agli studenti. Un buon insegnante si concentra sulla formazione delle menti di coloro con cui lavora, li allena, insegna loro come pensare e non cosa pensare. La vocazione di un insegnante è la capacità di dialogare, di essere aperti alle domande, di avere uno sguardo affettuoso verso qualcuno che osa presentare o presentare qualcosa, anche se non è accademico.

“Padre Pal aveva questa sacra missione di collocare ogni studente nello spazio della sua identità”³, spiega il Vescovo di Iași “gli studenti del Seminario che si stavano preparando a vivere lo spirito di San Francesco, sia come sacerdoti che come fratelli, hanno



¹ Il volume è disponibile anche in formato e-book:

<http://www.editura.ubbcluj.ro/bd/ebooks/pdf/2861.pdf>

² Cfr. Introduzione di Iosif Păuleț, Vescovo di Iași, p. 13.

³ Cfr. Vescovo di Iași, p. 15.

avuto l'opportunità di essere plasmati come "argilla nelle mani del vasaio", dopo l'immagine usata dal profeta Geremia, da padre Maximilian"⁴. Egli ha saputo riconoscere in ciascuno dei suoi studenti la sua specificità e unicità, riuscendo a guidarli.

Padre Maximilian è nato il 4 agosto 1962 a Nisiporești, nella provincia di Neamț in Romania, primo di nove figli dei genitori Ioan e Tereza Pal. I germi della vocazione al sacerdozio si radicano nella famiglia e prendono forma nella sua adolescenza. Insieme alla famiglia, fattore essenziale per maturare la propria vocazione sono i pastori della comunità parrocchiale che ne danno testimonianza. Come ricorda Sua Eccellenza Anton Coșa, Vescovo di Chișinău, "lo incontrai per la prima volta nell'estate del 1979, all'esame di ammissione al Seminario Cattolico Romano di Iași. Per nove anni condividemmo tutte le attività inerenti alla vita del Seminario: formazione umana, spirituale e intellettuale, prima a livello di corsi di liceo nel Seminario Piccolo e poi, dopo nove mesi di servizio militare, la laurea universitaria all'interno dell'Istituto Cattolico Romano di Iași. Potrei dire che in questi anni di formazione siamo cresciuti e maturati insieme. Il nostro collega, padre professor Maximilian, ha scelto in cuor suo di diventare francescano, quando l'alba della libertà religiosa era appena visibile nel Paese"⁵.

Nel 1991 viene inviato dai suoi superiori a seguire i Corsi di specializzazione presso la Pontificia Università Lateranense, iscrivendosi all'Istitutum Utriusque Iuris dove consegue la Laurea magistrale in diritto canonico e civile con la tesi: *Natura ed effetti giuridici dell'errore di ignoranza in Diritto bizantino e nell'attuale legislazione della Chiesa*. Segue anche a Roma i corsi di diritto canonico all'interno della Congregazione della Curia Romana per gli Istituti di Vita Consacrata e delle Società di Vita Apostolica, della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, nonché i Corsi presso lo Studio Rotale. Presso l'Università Lateranense, il 2 dicembre 2002 con le conoscenze accumulate, padre Massimiliano ha concluso i suoi studi con una tesi di dottorato in entrambi i diritti (utroque iure): "Error juris" e "error facti" nel momento giuridico negoziato tra fonti normative romane e fonti bizantine, sotto il coordinamento del Professor Onorato Bucci.

A seguito della competenza acquisita, Padre Massimiliano, fu chiamato ad insegnare le materie di Diritto Canonico e Prassi Matrimoniale Canonica presso la Facoltà di Teologia Pastorale all'interno dell'Istituto Teologico Francescano Romano Cattolico di Roma.

Nel 2004, Sua Eccellenza Petru Gherghel, vescovo titolare di Iași, lo ha nominato Giudice presso il Tribunale Diocesano di Iași, e nel 2007 è stato chiamato da Sua Ecc.za Ioan Robu, arcivescovo e metropolita di Bucarest, a guidare, in qualità di Rettore, l'Istituto Teologico Romano-Cattolico "Santa Tereza" di Bucarest.

⁴ Cfr. p. 14.

⁵ Cfr. Anton Coșa, p. 18.

Nel suo intervento il Prof. Emilian Roman della Facoltà di Teologia Ortodossa di Iași, sottolinea come rimase colpito da Padre Pal per la sua personalità, precisione e erudizione con cui esponeva qualsiasi questione, ma soprattutto dal tono didattico con cui Padre Pal ripeteva che un'opera di diritto è sempre redatta a partire dalle fonti e che i suoi contributi fondamentali al diritto canonico comparato, nonché la moltitudine di direzioni tematiche proposte per diventare *fontes iuris* siano fondamentali per le future generazioni di canonisti⁶.

L'omaggio all'opera di Padre Pal si compone di diversi contributi, ognuno dei quali assume una valenza particolare.

Il Cardinale Coccopalmerio ricorda che "L'opera di Padre Ivan Žužek non si è limitata ai lavori di competenza del suo ufficio". Egli infatti veniva interpellato con richieste di studi e pareri personali di grande riservatezza da parte della Segreteria di Stato o della Congregazione per le Chiese Orientali⁷.

Il Prof. Onorato Bucci che ebbe l'onore di conoscere Žužek, e ne ricorda che nel lontano 1966, accompagnato dai Proff. Edoardo Volterra, Olis Robleda e Pietro Tocănel in occasione della laurea dell'attuale Patriarca Ecumenico Bartolomeo Archondonis come ne rimase amico per ben trentotto anni⁸. Il Prof. Bucci pone l'attenzione, essendone stato testimone personalmente dell'amarezza e la preoccupazione di padre Žužek sul problema irrisolto nella Chiesa cattolica dello *ius personarum* con lo *ius loci* che "è il vero nodo che va sciolto per la regolamentazione dei rapporti fra fedeli delle Chiese orientali cattoliche e fedeli di rito latino della stessa Chiesa cattolica e del ruolo da dare e da attribuire ai Patriarchi e agli Arcivescovi Maggiori sulle Comunità viventi nella Diaspora"⁹. Infatti, conclude il suo prezioso intervento: "Padre Žužek ha lottato tutta la sua vita per questo iter scientifico, la Chiesa Latina si salva solo attraverso le Chiese Orientali, scomparse queste ultime scomparirà anche la Chiesa Latina".

Mons. Vincenzo Apicella riporta i suoi ricordi su padre Žužek rammentando la sua opera di pastore e di educatore con "l'intento di accompagnare i giovani alle fonti della Rivelazione, specificamente, alla familiarità con la Scrittura Sacra, per un incontro personale e diretto con il Signore". E di quando padre Žužek allenava i suoi scout a cercare nella natura simboli adattabili a comporre immagini sacre. "Il bosco, la sorgente, le vallate, le vette e i ghiacciai, il cammino sono realtà che hanno una presa evocativa diretta e immediata sui giovani a cui padre Ivan si rivolgerà"¹⁰.

⁶ Cfr. Roman Iustinian Emilian p. 36.

⁷ Cfr. p. 39.

⁸ Cfr. p. 54.

⁹ Cfr. p. 84.

¹⁰ Cfr. p. 88.

“Questo permette di insegnare a leggere il *Liber naturae prima* e insieme al *Liber Scripturae*, poiché la grandezza, la purezza e la semplicità di Dio e della sua sapienza sono inscritte in tutto il creato che ci circonda e di cui facciamo parte”¹¹.

Negli studi in onore di Maximilian Pal importante menzione si deve allo studio di p. Damian-Gheorghe Pătrașcu per aver evidenziato il posto e la missione del Pontefice Romano all'interno della gerarchia ecclesiastica¹²; Romeo Neculai che bene ha evidenziato gli aspetti dell'esercizio della potestà nella Chiesa: “ogni società ha bisogno di un Governo; I membri di una società hanno il diritto di essere equamente governati da coloro che hanno ricevuto questa missione, di conseguenza, chi ha il compito di governare deve possedere anche la forza richiesta”¹³; Traian Radu Coste Deak per la sua opera divulgativa sul concetto dell'autonomia ecclesiastica nella Chiesa Romana Unita con Roma¹⁴; William Bleiziffer per aver evidenziato gli aspetti canonici della superiore autorità ecclesiastica della Chiesa Greco Cattolica Rumena¹⁵. Con il contributo su “il *droit de joyeux avènement*” il Prof. Alessandro Bucci sottolinea la libertà della Chiesa Franca “che si governava in relazione alla sede romana, fanno logicamente pensare che questo diritto, nato dalla signoria feudale sul suolo, sia stato conservato attraverso i secoli come uno dei mezzi per conservare questa libertà”¹⁶. E conclude che “la scomparsa dell'esercizio del *droit de joyeux avènement* dai monasteri, si spiega con il fatto che i sovrani l'abbiano lasciato estinguere semplicemente con il non uso”. Il più moderno diritto di inviare un “*oblat à chaque monastère*” probabilmente può essere spiegato con il non aver voluto, da parte del sovrano, gravare troppo sui monasteri quando questo nuovo diritto iniziò a essere esercitato¹⁷. Di particolare interesse con osservazioni sul concetto di Sinodalità e primato è il contributo di Irimie Marga dal titolo “Espressione di amore e giustizia, in armonia”¹⁸; Constantin Rus per il suo lavoro sulle norme canoniche relative alla concessione di Epitimia¹⁹; Simone Osvaldo Mancini per la sua indagine sui tributi degli immobili della Chiesa nel territorio italiano²⁰; Antal-Levente Fügedy sul concetto di gestione patrimoniale nel

¹¹ Cfr. p. 89.

¹² Cfr. p. 93.

¹³ Cfr. p. 150.

¹⁴ Cfr. p. 151.

¹⁵ Cfr. p. 195.

¹⁶ Cfr. p. 279.

¹⁷ Cfr. p. 320.

¹⁸ Cfr. p. 219.

¹⁹ Cfr. p. 235.

²⁰ Cfr. p. 321.

tempo²¹; Cristian Barta per la sua analisi e considerazioni teologiche e spirituali sulla prospettiva del sacerdote sposato nelle Chiese Orientali Cattoliche nei secoli XVIII -XXI²²; Imre-Róbert Lukács per aver sottolineato l'aspetto del divieto della celebrazione eucaristica da parte del clero²³; Eduard Giurgi per le sue riflessioni sulla riforma del processo di nullità del matrimonio²⁴; Răzvan Iacob Vasile per aver esaminato l'aspetto dell'immatùrità psichica nei processi matrimoniali in un contesto canonico e psicologico²⁵; Lucian Păuleț per la sua opera sulla visione dello Spirito Santo come principio dell'unità ecclesiale negli scritti di Yves Congar²⁶.

Chiude la miscellanea la Postfazione di S.E. Aurel Perca con le riflessioni inerenti la "Salus animarum tra Iustitia e misericordia"²⁷ il quale ricorda i principi regolatori del legislatore canonico in merito alla salus animarum alla luce dei recenti aggiornamenti del Magistero.

Si potrebbe in definitiva trarre un quadro celebrativo privo dei toni elegiaci che solitamente accompagnano tali eventi che in questo caso rispecchia la piena personalità di Padre Pal.

Un'opera costantemente dedicata alla ricerca di una verità pervasa da spirito cattolico. Una figura che si staglia da un orizzonte di disvalori e a cui dobbiamo con gratitudine riconoscere la capacità divulgativa e l'empatia di una vita dedicata allo studio.

LAVINIA ANELLO

*Coordinatrice della Scuola di Alta Formazione in
Diritto Vaticano Università "Lumsa" di Roma
lavinia.anello91@gmail.com*

²¹ Cfr. p. 345.

²² Cfr. p. 363.

²³ Cfr. p. 391.

²⁴ Cfr. p. 409.

²⁵ Cfr. p. 429.

²⁶ Cfr. p. 451.

²⁷ Cfr. p. 465.

Alberto Castaldini, *Dolore del mondo e mistero di iniquità. Il male in Rm 8,18-39*, Canterano (Roma), Aracne editrice, 2020, 172 p.

Il diabolos tra “personificazione” e “persona”. Riflessioni a margine di un recente saggio di Alberto Castaldini

Il discorso circa il «diavolo» (dal greco διάβολος, dal tema διαβολ/διαβαλ di διαβάλλω)¹ risulta più che mai complicato, soprattutto al tempo di oggi, dato che pare vi sia un vero e proprio svuotamento non solo di tale realtà ma anche – forse ancor prima – di ciò che la parola «diavolo» indichi.

Nella Scrittura la *parola*, dall'ebraico דָּבָר (dābār), ha una importanza notevole. Da un lato essa esprime il «contenuto» che sta in fondo alla *parola* stessa, per cui non è possibile separare la *parola* dal suo contenuto; dall'altro lato esprime una realtà che è disponibile soltanto nella *parola*².

Ora, la parola in esame è quella di «diavolo». Lunghi dal voler essere un esame esaustivo di tale parola e del suo contenuto – nonché, di conseguenza, della realtà ben precisa a cui rimanda –, ci si concentrerà su alcuni aspetti presi dal saggio di Alberto Castaldini, *Dolore del mondo e mistero di iniquità. Il male in Rm 8,18-39* (pp. 172) pubblicato nel 2020 dalla casa editrice romana Aracne.

Anzitutto la parola *diabolos* del Nuovo Testamento (NT) rimanda all'ebraico שָׂטָן (śātān), che è quella che si trova nell'Antico Testamento (AT). La radice di tale parola significa «avversare», «accusare», per cui il *satana* significa l'«accusatore»,



¹ Dal Vocabolario etimologico e ragionato di greco antico di R. Romizi (Bologna 2005, 2007³). Pertanto, διαβάλλω vuol dire «getto attraverso», «metto discordia», «calunnio», «accuso». Evince l'aspetto di *separazione*, di *mettersi di traverso*.

² Cfr. *Nuovo dizionario enciclopedico illustrato della Bibbia*, a cura di F. Grünzweig et al., Casale Monferrato (Alessandria) 2005², 772 (ed. it. a cura di R. Penna et al.).

l'«avversario» (di Dio). I riferimenti nell'AT sono vari, come ad esempio Gb 1,6-12; Zc 3,1s. Anche nel libro della Sapienza vi è un chiaro riferimento (Sap 2,24), ma il medesimo fu redatto totalmente in greco e circa nel I sec. a. C., per cui non rientra nel canone ebraico. Infatti, non compare שָׂטָן (*śātān*) ma διάβολος (*diabolos*).

Nel NT troviamo ugualmente vari riferimenti riguardanti la medesima realtà espressa dalla parola *diabolos* e dalla parola *śātān*, espressa anche con altre parole («demonio»; «maligno» ecc.) come ad esempio Mt 4,3; 13,24-30; Mc 5, 1-13; Lc 4,1-13; 10, 14-20; Gv 3,12; 13,27; 17,15 solo per riportarne alcuni, dato che nel NT la parola *diavolo* compare 37 volte mentre la parola *satana* compare 36 volte. L'identificazione della stessa realtà espressa dalle due parole è confermata dal libro dell'Apocalisse (12,9): *Fu scacciato il grande drago, il serpente antico, che è chiamato il diavolo e il satana [...].* Inoltre, in questo passo dell'Apocalisse compare anche il «serpente antico», che si identifica col diavolo o il satana. Pertanto, «serpente antico», «diavolo» e «satana» designano la stessa realtà. Ciò non può non rimandare anche al *serpente* di Gen 3. Ed ecco che sorge la domanda: come intendere dunque la realtà espressa dalle parole «diavolo» e/o «satana», ma anche da «serpente antico»?

Una prima risposta è fornita, seppure non in maniera assolutamente esplicita, dalla Scrittura stessa.

Quello che emerge è che certamente non si tratta di qualcosa di ambiguo o di «impersonale», dato che l'azione di opposizione, di avversione, di accusatore è svolta da un «soggetto» ben preciso, il principale, ma non il solo (Cfr. Mt 25,41). Insomma, ci si chiede se il *diavolo*, se il *Satana* – con l'iniziale maiuscola in quanto indica un soggetto ben preciso, nominandolo, – sia una «personificazione» del male o una «persona». La questione, per quanto riguarda in particolar modo il *diavolo*, non è così semplice, ma comunque non è da considerare come un principio alternativo a Dio³.

Il percorso storico che ha conosciuto la nozione di «persona» è abbastanza noto, per cui in questa sede non verrà trattato, ma soltanto accennato. Tuttavia è importante notare che il termine «volto», in greco πρόσωπον (*prósopon*), in ebraico risulta פָּנִים (*pānīm*). Di per sé, il *volto*, rimanda ad un soggetto, il quale non cade neanche in una sorta di anonimato. Ora, se col tempo il πρόσωπον passò ad indicare la «maschera» posta sul *volto*, il termine stabilito per indicare la «persona» fu quello di «ὑπόστασις» (*hypóstasis*), che significa «base», «fondamento», «soggetto», «sostanza reale» ecc.,

3 Cfr. A. Castaldini, *Dolore del mondo e mistero di iniquità. Il male in Rm 8,18-39*, Canterano (Roma) 2020, 32-33.

per cui indica una realtà ontologica concreta⁴. Infatti, è nota anche la definizione di «persona» di san Severino Boezio: *persona est rationalis naturae individua substantia*. Al riguardo, è importante precisare in che modo può esser preso il termine «sostanza»: nel primo modo si dice *sostanza l'essenza* della cosa (*quidditas rei*) espressa dalla sua definizione (es.: uomo; animale); nell'altro modo si dice *sostanza il soggetto* o *supposito* che sussiste nel genere di sostanza (*quod subsistit in genere substantiae*), indica il *sussistente* concreto, per cui è detto anche *soggetto* o *supposito* (es.: Pietro; Giovanni)⁵. Dal punto di vista logico, nel primo modo si tratta della «sostanza seconda», nel secondo modo si tratta della «sostanza prima». Nel caso della *persona* ci si trova nella *sostanza prima*, ma il termine *persona* aggiunge a quello di *sostanza* la determinazione della natura, cioè la *razionalità*⁶. Pertanto, la *persona* significa ciò che di più perfetto/nobile si trova nell'universo, cioè il *sussistente nella natura razionale*⁷. Ora, ciò che sussiste nella natura razionale è «persona»; ma gli angeli, come emerge anche dalla Scrittura, sono esseri di natura razionale o intellettuale; per cui gli angeli sono «persone». Ma dato che anche il *diavolo* viene presentato come un essere angelico, si conclude che anch'egli debba essere una «persona», dotato di «personalità»⁸.

Pertanto, la *persona* è il *sussistente nella natura razionale*, e appunto per questo esprime fortemente l'essere per sé, avere l'essere per sé, sempre partecipato da Colui che è l'Essere per sé sussistente (*Ipsium esse subsistens*). Da qui sorge una questione molto interessante: Dio è l'Essere per sé sussistente ed è somma Bontà, che partecipa l'essere al mondo creaturale, e l'essere come atto esprime «perfezione». Ma il *diavolo* è colui che si frappone, colui che divide e va contro le perfezioni stabilite da Dio, per cui andrebbe anche contro quell'essere che Dio comunica per via partecipativa al

⁴ È importante il fatto che il percorso della nozione di «persona» sia avvenuta certamente per mezzo di speculazioni filosofiche, ma le esigenze erano fortemente teologiche (trinitarie e cristologiche). Infatti, ci troviamo nei primi secoli del Cristianesimo, meglio ancora nei primi Concili: Nicea I (325 d.C.); Costantinopoli I (381 d.C.); Efeso (431); Calcedonia (451). Al riguardo va espresso il contributo determinante dei Padri Cappadoci san Basilio, san Gregorio di Nissa e san Gregorio di Nazianzo.

⁵ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I^a, q. 29, a.2 (Editio Leonina, cum commentariis Caietani, Romae 1888).

⁶ Cfr. *Ibid.*, III^a, q. 2, a. 3 (Editio Leonina, cum commentariis Caietani, Romae 1903)

⁷ *Ibid.*, I^a, q. 29, a. 3. In questa definizione san Tommaso perfeziona quella di san Severino Boezio.

⁸ In questa sede non ci si sofferma sulla gerarchia angelica risalente allo Pseudo-Dionigi l'Areopagita (*De Coelesti Hierarchia*) e sul posto gerarchico del Satana, che comunque viene identificato con Lucifero (per esempio in Origene, san Gregorio di Nazianzo, san Girolamo, sant'Anselmo d'Aosta e altri). In ogni caso il Catechismo della Chiesa Cattolica riporta che all'inizio era un angelo buono, creato da Dio, come gli altri angeli ribelli, ma che da se stessi si sono trasformati in malvagi (Cfr. CCC., n. 391).

mondo creaturale. Infatti, il *diavolo* o il *Satana*, non è mai se stesso, anzi è la negazione continua di ogni precisazione del suo essere [...]. Come si presenta Mefistofele con una frase lapidaria molto espressiva: «Io sono lo spirito che nega sempre!»⁹.

Il *diavolo*, in radicale opposizione alla possibilità creatrice (che coinvolgerà l'uomo nella "nuova creazione" alla fine del tempo), si conferma il principale costante nemico del progetto divino edificato sull'amore e sulla libertà¹⁰.

Per cui l'azione del *diavolo* è anche una vera azione di spersonalizzazione nei confronti dell'uomo, che smarrisce se stesso aderendo a questi, al suo piano di morte¹¹. In merito a questo smarrimento, Joseph Ratzinger (Papa Benedetto XVI) si esprime chiaramente riguardo alla considerazione del «peccato» in questi ultimi anni:

Il peccato è uno dei temi su cui regna un perfetto silenzio. La predicazione religiosa cerca di evitarlo accuratamente. Il teatro e la cinematografia utilizzano il termine in senso ironico e come tema di intrattenimento. La sociologia e la psicologia cercano di smascherarlo come un'illusione o un complesso. Persino il diritto tenta di fare sempre più a meno della nozione di colpa e preferisce servirsi di una terminologia sociologica, che riduce l'idea del bene e del male a un dato statistico e si limita a distinguere tra comportamento normale e comportamento deviante. Ciò implica che le proporzioni statistiche possono anche capovolgersi: quel che oggi è la deviazione può un giorno diventare la regola [...]¹².

Altro punto, molto interessante e messo in luce nel saggio di Castaldini, è quello riguardante l'«anomos» [ἀνομος, da ἀ- privativo e νόμος], che vuol dire «senza legge», «ingiusto», che è strettamente connesso ad ἀνομία (anomia), ossia «illegalità», «ingiustizia», «empietà»¹³. Dunque un tratto importante da considerare è che il *diavolo* cercherà sempre di confondere la giustizia con l'iniquità, con lo scopo dello smarrimento dell'uomo e affinché l'umanità non sappia capacitarsi della persistenza della propria sofferenza in un mondo che fu creato per la sua felicità. E nonostante ciò

⁹ Lavatori, *Satana, l'angelo del male*, Torino 2018, 521.

¹⁰ Castaldini, *Dolore del mondo* 60.

¹¹ Cfr. Castaldini, *Dolore del mondo* 32.

¹² J. Ratzinger (Benedetto XVI), *In principio Dio creò il cielo e la terra. Riflessioni sulla creazione e il peccato*, Torino 2006, 86-87.

¹³ Cfr. Castaldini, *Dolore del mondo* 19. Il testo rimanda anche a 2Ts 2,8 in cui: l'«empio» (ἀνομος) sarà rivelato e il Signore Gesù lo distruggerà col soffio della sua bocca e lo annienterà con lo splendore della sua venuta. Tale contesto sarebbe quello riguardante la figura dell'anticristo.

è l'uomo stesso che lo permette con l'adesione ai piani dell'iniquità¹⁴. Ma in principio era il Logos, Colui che non è solo Via e Verità, ma anche Vita, e l'ultima parola non spetta alla morte ma alla Vita (Cfr. Ap 1,17-18).

Per concludere, certamente occorre approfondire l'aspetto riguardante l'*ἀνομος* (anomos), dato che ciò rimanda senza dubbio al piano «morale», che gode di una importanza notevole e che spesse volte, purtroppo, subisce una vera e propria distorsione a causa di un vero e proprio snaturamento. Allora è da considerare, poiché questo aspetto riguarda l'*ἀνομία*, ciò che concerne non soltanto la legge morale naturale ma ancor prima la Legge eterna di Dio, poiché colui che è l'*ἀνομος* si pone già contro la Legge di Dio, e di conseguenza contro la legge naturale partecipata da Dio all'uomo. Ora, poiché ogni agente agisce per un fine (*omne agens agit propter finem*), e il primo principio della ragione pratica si fonda sulla nozione di «bene», che è ciò che tutte le cose desiderano, il primo precetto della legge è che bisogna «fare e cercare il bene e bisogna evitare il male». Su questo si fondano gli altri precetti¹⁵. Ed è appunto per questo che occorre prestare attenzione all'aspetto dell'*ἀνομία*, dacché si pone contro ogni forma di legge, compresa quella (morale) naturale, e di conseguenza contro il bene. Non solo, ma l'adesione umana all'*ἀνομος* certamente avrebbe modo di sfociare in una legge (umana positiva) contro la legge naturale, sulla quale invece dovrebbe fondarsi. Ma in tal modo non si avrebbe più una legge, bensì corruzione della legge¹⁶. Per cui è importante l'approfondimento, considerando ciò che molto spesso si cerca – non a caso – di negare: la «libertà», che ha a che fare fortemente con il *subsistens in rationali natura*, ossia la «persona», e in questa si fonda, la quale trova il suo fondamento ultimo in «Ego sum qui sum» (Es 3,14).

GABRIELE CIANFRANI

Doctor Humanitas della Società Internazionale

Tommaso d'Aquino

gabrielecianfrani@live.it

¹⁴ Cfr. Castaldini, *Dolore del mondo* 79.

¹⁵ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I^a-II^a, q. 94, a.2 (Editio Leonina, cum commentariis Caietani, Romae 1892).

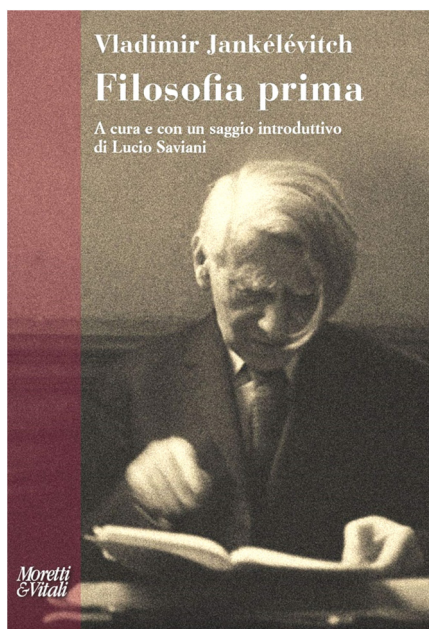
¹⁶ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I^a-II^a, q. 95, a. 2 (Editio Leonina, cum commentariis Caietani, Romae 1892).

Vladimir Jankélévitch, *Filosofia prima. Introduzione a una filosofia del “quasi”*, a cura e con un saggio introduttivo di Lucio Saviani, trad. it. di Francesco Fogliotti, Bergamo, Moretti & Vitali Editori, 2020, 311 p.

La *Philosophie première. Introduction à une philosophie du presque* (1954) di Vladimir Jankélévitch (1903-1985) ci rivela in tutta la sua forza discorsiva e, al contempo, nella sua complessità, la “filosofia della vita” di questo pensatore francese di origine russo-ebraica. Essa sgorga dalla dimensione del vissuto nella sfera cosciente e subito si rivolge all’esperienza umana, non con una prospettiva contemplativa bensì attraverso una tensione teoretica pronta a inseguire, *all’improvviso*, quella fattualità che è l’attuarsi stesso della realtà vitale. Del resto, nella riflessione del filosofo che per un quarto di secolo tenne la cattedra di filosofia morale alla Sorbonne, l’intera realtà, e con essa l’esistenza degli uomini, è immersa in un susseguirsi di istanti che non si possono afferrare, seguiti da intervalli

come le note su di uno spartito che dal tanto ricercato piano dell’essere scivola immediatamente in quello del “far-essere” il cui contenuto morale, che comprende l’amore, è anzitutto per l’Altro. *L’atto nell’altruità* rappresenta infatti per Jankélévitch *l’unica trascendenza possibile*. Su questo punto centrale torneremo più avanti.

Di *Filosofia prima* è stata pubblicata la prima edizione italiana, curata e introdotta da Lucio Saviani, con la traduzione di Francesco Fogliotti. Impresa editoriale impegnativa, che colma un vuoto consistente nelle traduzioni in italiano dell’opera del filosofo. “La mia metafisica”: così Jankélévitch definì quest’opera con un malcelato, quasi provocatorio, candore teoretico, dettato dal fatto che l’unica metafisica per lui praticabile – cioè pensabile – si relaziona al mistero che è incommensurabile e perciò inafferrabile. Lucio



Saviani nel suo saggio introduttivo fornisce al lettore gli accordi utili a fissare, nella musicalità rapsodica ma coerente della scrittura jankélévitchiana, quello che è il *Leitmotiv* di *Filosofia prima*: la forza ri-velatrice dell'istante. Saviani rinvia da subito (p. 9) a un saggio critico di Jean Wahl, apparso l'anno dopo la pubblicazione di *Filosofia prima* sulla "Revue de Métaphysique et de Morale". Wahl ricorda che in quest'opera è l'istante che palesa la filosofia. Rinnovato "battito di ciglia", esso sembra distogliere lo sguardo per poi attirarlo nuovamente in una sequenza di riflessioni che somigliano talora all'impianto della formazione sciolta però da canoni classici. Che Jankélévitch abbia nutrito un grande interesse per la musica è cosa nota, ma l'assenza di una struttura espositiva di carattere logico, 'sacrificata' all'imprevisto affacciarsi di variazioni sul *tema dell'indicibile*, da un lato rende complesso l'approccio all'opera, dall'altro ripaga il lettore, spesso in modo inatteso, con squarci sull'ineffabile che il filosofo francese riesce comunque ad esprimere e riannodare (e in ciò va riconosciuto merito alla versione offerta dal traduttore), in un succedersi di riflessioni che partono da un presupposto: quel *nescio quid* che non è una resa, ma l'unico sguardo possibile sul volto invisibile di Dio, che è limite per la ragione e "serietà metafisica" al cospetto del Mistero.

Agli squarci sull'ineffabile si susseguono salti, balzi 'metafisici', con i quali si passa dal piano empirico alla prospettiva meta-empirica che tale rimane, irraggiungibile nella sua proiezione *senza-fine* al cospetto del *quasi-niente* (*Presque-rien*). In questo si colloca, di continuo, una "mutazione radicale, una *conversione*" – scrive puntualmente Saviani – giacché "è necessario che i due estremi restino tenuti nella loro radicale differenza qualitativa, la quale tuttavia non determini una loro incomunicabilità" (p. 13). Il "*contatto*" avviene attraverso lo "slancio", il "salto": "folgorante movimento istantaneo" che accende la conversione in una frazione di tempo che svela e ri-vela, "lampo" metafisico che è – non ci si illuda – esclusiva intuizione, nell'attimo in cui "la dimensione materiale e quella spirituale si incontrano senza trattenersi e senza alcuna propedeutica" (p. 14). Per Jankélévitch ha una grande importanza ispiratrice, nella visione/pensiero sull'incolmabile abisso, l'immagine della caverna e dei suoi prigionieri nel settimo libro della *Repubblica* di Platone. La loro torsione conoscitiva verso la luce che proviene dall'esterno, movimento deciso, di scatto, somiglia alla conversione senza ripensamenti (cfr. l'ebraico *teshuvà*, dal verbo *la-shuv*, "ritornare") per la *filosofia prima*, protesa con tutta l'anima "verso l'idea del bene", per confutare i "falsi metafisici", pensando "l'incomparabile mantenendolo impensabile" (p. 15), perché il *metafisico serio* deve sì pensare il mistero, ma conservandone l'incertezza, senza illudersi o illudere di parlare, o peggio ancora, di osservare, sul "fondo dell'essere" come se fosse parte del mondo reale e come tale palpabile in quanto sostanza.

In questa presa di coscienza del limite di ogni metafisica, pur non rinunciando all'aspirazione di affacciarsi, per un attimo, sull'abisso di *Eyn Sof* che è l'Infinito divino prima di ogni sua possibile auto-manifestazione, l'opera di Jankélévitch si colora di molteplici note ispiratrici, balenanti – le enumera Saviani – da fonti “platoniche, neoplatoniche, agostiniane, ebraiche, slave” (p. 18). Fra queste ultime ricordiamo i grandi pensatori russi (Berdjaev, Florenskij, Šestov, Solov'ëv) e, accanto, gli scritti dei Padri greci e cappadoci (s. Giovanni Crisostomo, s. Gregorio di Nissa), cui si aggiungono i mistici tedeschi (dove le *peregrinazioni cherubiche* presentano non poche affinità con gli affacci cabalistici sull'Ineffabile) e la teologia negativa.

Saviani sottolinea poi l'importanza di quella condizione del “sempre altrove” (p. 18), costitutiva della coscienza ebraica e che permea molti degli squarci metafisici di quest'opera, nonostante il suo approccio sia fondamentalmente neoplatonico. Ma *l'altrove*, che prima o dopo determina una ricerca, un cammino, inevitabilmente conduce al cospetto di quella Presenza, spesso incomprensibile per l'uomo nelle sue richieste o nelle sue affermazioni, che si manifestò improvvisa e non facilmente riconoscibile sul Moria, sull'Oreb o all'ombra delle querce di Mamre. E Saviani propone di descrivere il rapporto fra trascendenza e immanenza nel filosofo francese come un “*dissenso*” (Jankélévitch lo definisce musicalmente “dissonanza”) (p. 22). Ci sembra un'immagine corretta, sia perché – come spiega il curatore – la filosofia deve avere sempre qualcosa da *ridire*, sia perché al cospetto dell'Assoluto ogni possibile domanda, ogni meraviglia come ogni delusione, non possono che generare una contrarietà feconda, simile a quella del *pilpul* rabbinico (diversamente, l'esito dialettico della disputa è totalmente estraneo al nostro pensatore, profondamente segnato da Bergson, anch'egli peraltro con radici familiari nell'Europa orientale ashkenazita, ma meno affioranti).

Filosofia prima è una *sequenza* di dieci capitoli, tradotti con amore filologico da Fogliotti, che col curatore si è costantemente confrontato, avvalendosi inoltre – in fase di revisione – delle competenze di grecisti e slavisti. La traduzione di quest'opera non è solamente un'impresa linguistica, ma un instancabile esercizio al pensiero, come ebbe ad affermare lo scrittore, poeta e traduttore dall'ebraico biblico Guido Ceronetti (1927-2018), alla cui memoria Fogliotti ha dedicato il suo lavoro. Ed è un esercizio al pensiero anche la sua lettura, non certo facile, ma proprio per questo corroborante anche per chi vuole dissentire dal *disonante dissenso metafisico* di Jankélévitch.

Nella ri-velazione jankélévitchiana del mistero incombe la consapevolezza della morte, con cui il pensiero non può non misurarsi nel tentativo (vano) di sopravvivere (p. 81). Ma nonostante questo *con-fine* esistenziale, la vocazione soprannaturale pare “indis-

solubile”, e il “*mistero pensante*” si incarna in un’“eternità-mortale” che, come tale, è destinata per l’Autore a rifluire nel non-essere (p. 82). Quello di Jankélévitch, infatti, non è un *esser-ci per la morte*, giacché nell’amore (il far-essere nell’altruità) diventa mistero di rinascita, di rinnovamento oltre che continuità della specie (p. 84), e, ancora, perché la morte – almeno sul piano teorico – non coinvolge contemporaneamente tutti e tutto. E poi c’è l’intuizione, che è quel lampo “che lacera la notte” (p. 106), istante che ha la luce durevole di una scintilla, la quale è “rinascita che muore”, “una morte che è una vita”: per essa il mistero pensante *quasi* si ri-vela, prima di sprofondare in quel vuoto *che vuoto non è*, perché Dio resta insondabile e, anche se viene negato, persiste nell’uomo l’intenzione a “pensare la verità” (p. 109).

Resta sullo sfondo (che non ha fondo) quel “Totalmente-altro” che colma il cap. V dell’opera, così simile all’Eyn Sof (e dunque a una trascendenza così inafferrabile da mostrarsi inconsistente) della visione cabalistica, incomprensibile interlocutore di ogni filosofia e teologia negativa (pp. 150-151), “colui per il quale tutta l’essenza è di essere altro”, e che, “se così possiamo dire” – scrive Jankélévitch usando curiosamente un’espressione dubitativa rabbinica: *kivjaqôl* – è “totalmente-altro in sé e per vocazione” (p. 159). Ciò al punto da sottrarsi a ogni resa semantica della definizione *personale* che Dio fa di sé dal rovetto ardente in *Esodo* 3,14 (contrapposto dall’Autore a *Enneadi* V, 3,13). A Mosè, del resto, non fu mai concesso di vedere Dio in volto (ma di spalle, per scorgerlo *quasi*: *Esodo* 33,22-23); parimenti ai Settanta – ad avviso dell’Autore – non era lecito sostituire nella traduzione greca di *Èyèh ashèr Èyèh* “l’esistente neutro” con la “persona esistente” (p. 167). Jankélévitch, rifiutando ogni antropomorfismo, aderisce infatti alla ‘visione’ plotiniana: “Dio non è nemmeno Dio; Dio è più di Dio, Dio è altro da sé” (p. 166); è “ipseità delle ipseità”, mistero in conoscibile, di *nescienza* (con “*Nescioquid*” egli lo condensa) (p. 180) che “non è più facile da circoscrivere di quanto lo sia l’anima”, scrive citando un’omelia di san Giovanni Crisostomo (p. 189).

Per quanto possa risultare apofatico l’approccio del filosofo francese, il cap. IX, intitolato *La creazione*, sembra fortemente debitore alla lezione di *Bereshit*, in quel movimento che “*offre e pone*” la “donazione creatrice” (p. 229), e che precede persino il chaos (*tohu va-bohu*) (p. 235) in quanto iniziativa prima che proviene da Infinito, intuizione primordiale, eterno battito di ciglia che *con-fonde* Inizio e Fine, poiché se l’istante è “per l’uomo la ‘durata’ intemporale o supra-temporale del Far-essere miracoloso”, “la creazione è interamente l’istante stesso” (p. 250) che si misura (e si confonde) a sua volta “col mistero della morte” (p. 256).

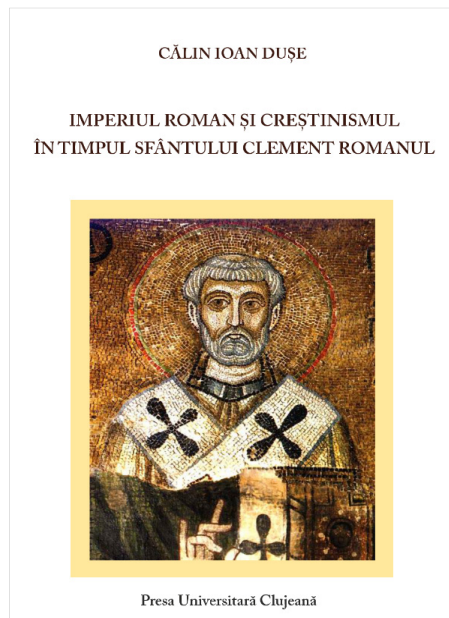
Concludendo, Jankélévitch con la *sua metafisica* ha sperimentato, e ci fa sperimentare, la “vertigine metafisica che s’impadronisce dell’uomo in presenza del mistero senza nome” (p. 271) che “è totalmente creazione”, e che non contempla domande con risposta, ma è *eterna domanda* di fronte al far-essere (cfr. pp. 273-275). E proprio all’uomo, intermediario del mistero, è dedicato l’ultimo capitolo della *Philosophie première* (la cui ultimità è in realtà ri-avvio per nuovi *percorsi metafisici interrotti*). La somiglianza teandrica di *Genesis* (1,27) si risolve nel “creare, cominciare, donare”: “istanti” riassunti “nel gioioso movimento dell’amore, che è la riposizione umana della posizione fondatrice” (p. 303). Il mistero sembra o è *quasi* svelato: l’uomo lo sfiora, e per un attimo lo trattiene con l’*intuizione creatrice*, lo vive nell’*istante generoso*, ingannando la morte con la *speranza gioiosa* che l’Inizio continui.

ALBERTO CASTALDINI

professore onorario all’Università Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca
acastaldini@libero.it

**Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în timpul Sfântului Clement Romanul*. [Foreword by Rev. Prof. Dr. Cristian Barta, University of Cluj Press, Cluj-Napoca, 2021, 572 pp.]
Cuvânt înainte Pr. Prof. Univ. Dr. Cristian Barta, Cluj-Napoca,
Editura Presa Universitară Clujeană, 2021, 572 p.**

The book of Fr. Univ. Lect. Dr. Călin Ioan Dușe, entitled *The Roman Empire and Christianity in the time of St. Clement of Rome*, is dedicated to the connection between the study of patristics and the historical-cultural context in which Christian literature developed during the first centuries. The current approach continues another work written by the author, namely *The Roman Empire and Christianity in the time of Apostolic Fathers*, published by Cluj University Press in 2019, in line with the author's field of research and specialisation, aiming to analyze the symbiosis between the historical events, the cultural evolution of the Roman Empire and the development of Christianity over the centuries.



The novelty element consists in the approach of history and patristics in a pedagogical vision, adequate for teaching and learning in specialized courses, a context conducive to the education of both mind and spirit.

The author analyses rigorously the bibliographic sources in order to revive the image of early Christianity. The usage and the interpretation of various images and thematic maps bring a new contribution to the specialized literature, proving the originality as well as the necessity of this research.

In Chapter I, entitled “The Roman Empire in the First Century AD”, the author makes an extensive presentation of the Roman Empire, offering the uninitiated reader a good guide in the beautiful journey of knowledge for the understanding of

the evolution of the Roman Empire in the first century AD, and the specialist, a good tool for an even better acquaintance with subtle nuances of the organization and existence of the above-mentioned empire in the specified period.

Chapter II presents the situation of Christianity in the first century AD in the Roman Empire. With a meticulous effort, the author manages to capture the rather complex organization of the new religion in a polytheist empire that has not always been a good partner in creating a well-defined collective identity. The image of Christianity in the first century AD is presented from a triple perspective: Christianity in the time of the Holy Apostles; the missionary activity of St. Paul the Apostle and the Apostle of the Gentiles; the state of Christianity in the capital city of the Empire. All these directions of research complete the general overview imperatively necessary for the presentation of Christianity in the first century after Christ.

In the third chapter, the author focuses all his attention on presenting the results of the research undertaken by him on one of the outstanding personalities of the early Christianity in the first century – St. Clement of Rome. The analysis is focused on the life of St. Clement the Roman, as well as on his work and teachings. The monographic approach proves to be very useful for the understanding of the general context of the period in which the Apostolic Fathers lived and carried out their work. St. Clement the Roman, under the influence of St. Paul, deepens the mystical society around Christ, the point of union of the innocent and the righteous.

We consider that this work, as a whole, represents an important contribution to the rediscovery of the values and landmarks of the period of the Apostolic Fathers both through the life and feelings of this great saint and through the legacy left by his teaching, from which, as a source, all Christians can quench their spiritual thirst. This fact deserves to be appreciated because through the author's efforts, we discover in the teachings, life, and work of St. Clement, a good tool and help in our spiritual life.

The annexes published at the end of the book are very valuable as well. They contribute effectively to a better understanding of the historical context. The annexes and the extensive bibliography prove once more the accuracy of the current scientific research.

Taking into account the contributions brought to the field of research, the logical and analytical thread of the approach, I warmly recommend the book *Roman Empire and Christianity during the time of Saint Clement the Roman*, by the author Rev. Fr. Lect. dr. Fr. Ioan Călin Dușe, to be read.

MARIUS ȚEPELEA

*University of Oradea, Faculty of Orthodox Theology
„Episcop Vasile Coman”
mariustepelea@yahoo.com*

ABBREVIATIONS

AAS – Acta Apostolicae Sedis

Can. – canon

CCEO – Code of Canons of the Eastern Churches

LG – Lumen gentium

PG – Patrologia Graeca (Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca)

SC – Sacrosanctum concilium