



THEOLOGIA CATHOLICA

1-2/2023

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.

©2023. Studia UBB Theologia Catholica. Published by Babeş-Bolyai University.

ISSN (print): 1224-8754 | ISSN (online): 2065-9458 | ISSN-L: 2065-9458

Licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-

NoDerivatives 4.0 International License.

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 68 (LXVIII), 2023
January – December
1-2

PUBLISHED ONLINE: 2023-12-05

PUBLISHED PRINT: 2023-12-30

ISSUE DOI: 10.24193/theol.cath.2023

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

Magdalena BIOLIK-MOROŃ – Aleksandra KŁOS-SKRZYPCZAK

7 *The Significance of Hope in Spiritual Development. A Psychological and Theological Perspective*

Alexandru BUZALIC

27 *Hans-Urs von Balthasar – la théologie de la culture entre la théologie transcendante et la théologie esthétique / Hans-Urs von Balthasar – the Theology of Culture between the Transcendental Theology and the Aesthetic Theology*

Lucian DÎNCĂ

43 *Débats sur le Filioque – « la pomme de la discorde » entre les traditions orientales et occidentales / Debates on the Filioque – “The Apple of Discord” Between Eastern and Western Traditions*

Eduard GIURGI

65 *Canonical Reflection on the Impact of Dolus on Juridical Acts in the Pio-Benedictine Code of Canon Law*

Ivan HLOVA

91 *Crisis Communication in the Church and pastoral Dimensions*

Hamazasp KECHICHIAN – Giuseppe MUNARINI

115 *Alcune note sul sacramento della penitenza celebrato in rito armeno / Some Notes Regarding the Sacrament of Penance in the Armenian Rite*

Giovanni KOSTKO

137 *Il Figlio nel suo rapporto con il Padre. Per una nuova umanità / The Son in His Relationship with the Father. For a New Humanity*

Olga LUKÁCS

177 *The Interpretation of the Religiosity of Prince Ferenc Rákóczi II in the Light of Jansenism*

Vlad MUREȘAN

199 *The eschatological Criterion*

BOOK REVIEWS / RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

215 Răzvan Brudiu, „Cu moartea pe moarte călcând”. *Dimensiunea liturgic-misiologică a slujbei înmormântării*. Tipărită cu binecuvântarea Preasfințitului Părinte †Macarie. Episcopul Ortodox Român al Europei de Nord, Ed. Felicitas, Stockholm, 2020, 340 p. (**Giuseppe MUNARINI**)

219 Emanuel Cosmovici, *Martirul Episcopilor Greco-Catolici Români*, vol. I-VII, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2019, 394 p. / *Planificarea „lichidării” Bisericii Române Unite*, Ed. Galaxia Gutenberg, vol. VIII, Târgu Lăpuș, 2020, 126 p. / *Desfășurarea “lichidării” Bisericii Române Unite în 1948*, vol. IX, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2020, 248 p. (**Giuseppe MUNARINI**)

225 Florentin Crihălmeanu, Episcop greco-catolic de Cluj Gherla, *Testament spiritual. Scrisorile Pastorale la Sărbătorile Nașterii și Învierii Domnului nostru Isus Hristos*. Coordonator: Pr. Daniel Avram, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2021, 501 p. (**Giuseppe MUNARINI**)

231 Florin Toader Tomoioagă, *Unitatea pierdută a creației. Introducere în ecoteologia ortodoxă*, Ed. Doxologia, Iași, 2022, 241 p. (**Alexandru BUZALIC**)

235 Alberto Castaldini, *L'adesione diabolica. Una sfida antica fra dannazione e salvezza*, Ed. Sugarco, Milano, 2023, 216 p. (**Gabriele CIANFRANI**)

239 ABBREVIATIONS

THE SIGNIFICANCE OF HOPE IN SPIRITUAL DEVELOPMENT. A PSYCHOLOGICAL AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE

Magdalena BIOLIK-MORON¹, Aleksandra KŁOS-SKRZYPCZAK²

ABSTRACT: Hope, as one of the theological virtues, is an important area of human spiritual development. However, like the other virtues, it is necessary to shape it along with the development and growth of spiritual life. The article will discuss threads of hope from the theological perspective and spirituality, both from the point of view of Catholic theology but also from the point of view of human psychological development. Hope will be analyzed from a theological, moral and biblical perspective, and its meaning, importance and universality will be indicated. Then, the process of shaping human spirituality will be described: its importance from a theological perspective, and the individual stages of spiritual development will be presented from the perspective of developmental psychology and the psychology of religion. The last part will present contemporary research on the relationship between hope and human spirituality as well as perspectives on further research directions.

Keywords: Hope, spiritual development, spirituality.

¹ Magister at University of Silesia in Katowice, Poland; e-mail: magdalena.biolik.moron@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1906-4915>

² Doctor of the University of Silesia in Katowice, Poland; e-mail: aleksandra.klos-skrzypczak@us.edu.pl.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0512-7938>



Introduction

Every human being has a hopeful predisposition. Along with faith and love, hope is one of the theological virtues, which is why its place in human life is so essential. The place for the manifestation of hope in the concreteness of human life is spirituality. This paper will focus on hope from the perspective of human spiritual life. The first part will present a theological analysis of hope: its sense, meaning and universality; the theological, moral and biblical perspectives. This will be followed by a description of the formation of human spirituality: its meaning from a theological perspective and the different stages of spiritual development from the perspective of developmental psychology and the psychology of religion. In the last part, contemporary research on the relationship between hope and human spirituality will be presented, as well as a perspective on further research directions.

Sense and meaning of hope

Hope, which is a fundamental disposition of both believers and human beings in general, is at the center of contemporary thought. While it received little attention in the past, it is now the subject of much debate, analysis and deliberation. All this is because post-industrial society has initiated a series of changes in the modern world, in which humans are striving for an ever-better vision of the future. This future is full of hope, expectation and trust, not only in terms of technological development, but also in interpersonal, economic or political relations³.

Nowadays, a hopeful attitude is widespread and takes multiple forms. Throughout their lives, human beings experience desires that guide their earthly actions, which “manifest themselves (...) on various levels, from the biological level, common to all living organisms and connected with the preservation of life and its transmission to offspring, through the whole range of desires linked to human culture, resulting from reflection on the world and the tendency to transform it, to the desires linked to the social nature of human beings, among which is especially friendship”⁴. The worldly reality cannot offer a human being complete happiness,

³ H. Ćmiel, *Teologia moralna szczegółowa: podręcznik dla studentów teologii*, Częstochowa 2013, 146.

⁴ W. Irka, *Oblicza chrześcijańskiej nadziei: praca zbiorowa*, Wrocław 2009, 49.

THE SIGNIFICANCE OF HOPE IN SPIRITUAL DEVELOPMENT.
A PSYCHOLOGICAL AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE

because all the goods rooted in it bear the mark of impermanence. There is no happiness in that which brings uncertainty and is associated with the fear of loss and depletion⁵. Hope, in all its varieties, is strongly rooted in concurrent depths of human greatness and smallness: we are aware that in our existence we are fully dependent on the Creator, but, on the other hand, we feel within ourselves an immense desire for the infinite. The body limits the human being, the spirit opens them to the infinite. Deep in human nature is the desire to overcome one's limitations, to strive for perfection, to develop oneself: in a word, the desire for a better tomorrow. It is this desire that is the deepest foundation of hope, which "(...) justifies the purely natural hope that is in us, and the supernatural hope - which is a virtue"⁶.

Hope (from the Latin *spec, expectation*) in philosophical terms is presented as "a human attitude expressed in a particular effort of the will, the object of which is a good that is hard to achieve" or "an irascible passion (encouragement) directed towards a difficult good"⁷. The Dictionary of Polish Language describes hope as: "the expectation that something desired will be fulfilled and the trust that it will come true, come to fruition" and "the possibility of the fulfillment of something"⁸. Charles Peguy, French playwright and publicist, wrote that "(...) hope moves forward suspended on the shoulders of two elder sisters who support it by the hands. And between the two sisters, she finds space to let herself be carried forward. Although she is like a child not strong enough to walk on her own, she is in fact the one who supports the other two"⁹. According to theological reflection, hope is "one of the three theological virtues (...) representing trust in God as opposed to despair. The content of this trust is the conviction that Providence watches over the whole world and over people in (...) temporal life (...) the conviction of the effectiveness of the work of salvation and, consequently, of eternal life in God"¹⁰.

⁵ Irka, *Oblicza chrześcijańskiej nadziei* 51.

⁶ R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem: zagadnienie cnót teologicznych wiary, nadziei i miłości*, Kraków 1983, 112.

⁷ A. Maryniarczyk, *Odkrycie wewnętrznej struktury bytów*, Lublin 2006, 472.

⁸ Nadzieja, in: *Słownik Języka Polskiego*, (24.10.2023), <https://sjp.pwn.pl/sjp/nadzieja;2485974>.

⁹ J. Bramorski, *Cnoty teologiczne w życiu moralnym chrześcijanina*, Gdańsk 2008, 21.

¹⁰ A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, 544.

At a natural level, hope presupposes love and grows out of love, since it is the psychological experience that is the source of all others. When we love a good, we aspire to possess it because it is closely linked to a feeling of happiness, whereas we feel sorrow and sadness when evil prevents us from obtaining the good. However, when the good appears to us as attainable, hope arises in the soul. "Hope, then, grows out of love, like desire and lust. It has many similarities with them, but (...) yet it differs from them, because its object is the difficult good (...) whereas desire and lust concern any good"¹¹. When we look at hope through an empirical lens, we notice that hope is awakened in us the moment we find that the desired good is available to us, even though it is not easy to attain, or when someone else convinces us of the possibility of attaining it. Hope, like love, strives for the good and is closely connected to it. In loving the good we desire it. Hope begets love when, in pursuit of the desired good, we rely on the help of others and therefore expect something because we can count on others to help us. Then hope gives rise to love towards those who help us in our pursuit of the good. Thus, a peculiar correlation between love and hope emerges, "insofar as hope concerns the good we expect, then hope is born of love of concupiscence; and insofar as it concerns the one who helps us achieve the expected good, hope awakens in us a love of friendship towards him"¹².

Theological and moral reflection

Hope is the driving force of human action "by which we desire the kingdom of heaven and eternal life as our happiness, placing our trust in Christ's promises" (CCC 1817). Every human being needs hope "from the moment he experiences himself as a historical being, becoming and therefore open to the future, directed towards development and towards fulfilling himself ever more perfectly as time progresses"¹³.

Hope is a kind of intense desire for and striving towards the good. This striving, although directed towards the good, with due restraint, does not, however,

¹¹ Kostecki, *Tajemnica współzycia z Bogiem* 113.

¹² Kostecki, *Tajemnica współzycia z Bogiem* 113.

¹³ M. Kluz, *Nadzieja w życiu i postawie moralnej człowieka w świetle encykliki "Spe salvi" Benedykta XVI, Roczniki Teologii Katolickiej*, vol. XIV/2, 2015, 98.

THE SIGNIFICANCE OF HOPE IN SPIRITUAL DEVELOPMENT.
A PSYCHOLOGICAL AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE

constitute a special virtue. It is only at the supernatural level that hope can be a virtue. Virtues of supernatural origin, or theological virtues, are the foundation of Christian moral activity; they animate it and give it its special character. They inform and give life to all the moral virtues. They are infused by God into the souls of the faithful to make them capable of acting as his children and of meriting eternal life. The Catechism of the Catholic Church lists three theological (divine) virtues: faith, hope, charity (CCC 1813). Tradition sees the above-mentioned fundamental truths of faith as the essential element of the Christian message, which draws us closer to God than any other virtue or attitude. It is in the theological virtues that “we turn to God for the sake of his love: in faith to the God who reveals himself, in hope to the God who promises to be our highest fulfillment and the way to attain it, in love to the God in which he first loved us”¹⁴.

The theological virtues are integrally, intrinsically linked and form a close whole, however, love is superior to the other two virtues because, as St Paul wrote, “So faith, hope, love abide, these three; but the greatest of these is love” (1 Co 13:13). These divine virtues constitute the foundation of moral rectitude, are the fruit of God’s action in a person, and “express (...) a particular transformation of the human condition, embraced and transformed by the novelty of divine grace. Through these virtues, Christian existence develops as the story of the realization of eternal life in time, in such a way that it is no longer possible to separate the human from the divine”¹⁵.

The Apostle Paul reduces Christian existence to faith, hope and charity: “faith in the risen Christ (...) hope of future salvation (...) love for Christ realized in charity and service to the world and people”¹⁶. To enter the Kingdom of God, it is necessary to hope and perform the right acts. Hope is a necessary means in this regard on a par with faith and love. The Lord God expects hope from humans in the various commandments. “Although there is no special commandment concerning hope in the Decalogue, the very fact of giving this Decalogue to mankind contains within itself the requirement of nourishing hope in what the Lord God promises for its observance. We can say, therefore, that the commandment of hope is contained

¹⁴ Ćmiel, *Teologia moralna szczegółowa* 75.

¹⁵ Bramorski, *Cnoty teologiczne w życiu moralnym* 7.

¹⁶ J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, Warszawa 1975, 32.

in the Ten Commandments as their prerequisite and essential condition”¹⁷. Faith, hope and charity constitute three different, but closely related, aspects of human life.

The nature and qualification of human actions depend on the object towards which a given action is directed, and the object of hope is a good. In the strict sense of the term hope, it must be emphasized that it concerns only a good which we do not yet possess, but which we wish to attain in the future. This is why hope differs, for example, from the joy that arises in the human psyche “here and now” when the desired good comes into our possession. A further object of hope is a good that, due to its greatness and loftiness, is difficult but not impossible to attain. The highest good is God, who in his infinite goodness has given himself to man. Thus, the object of the supernatural virtue of hope is the infinite good that makes man happy, i.e., God.

In the virtue of hope, a distinction must be made between its main or principal object and its secondary object. What we expect supernaturally, i.e., the main object, is the happiness of eternal life. The secondary object is all that helps us in the pursuit of eternal happiness: sanctifying grace, gifts of the Holy Spirit, sacramental and actual graces. In a broader sense, secondary objects also include “all temporal goods which, although they are of themselves indifferent to eternal happiness, when properly used can greatly assist in its pursuit”¹⁸.

In terms of its ontic existence, the virtue of hope is supernatural, and its first and principal author is God. The direct subject of hope is the will. The virtue of hope guides a person towards the Lord God as the supreme spiritual good. This good can only be accessible to the spiritual appetitive power, i.e., the will. The indirect subject of hope can only be rational beings for whom God is the future and attainable good. “It is therefore not the saved in heaven, who have already attained full happiness in the Lord God, nor the damned. The saved, however, can expect to receive yet additional glory after the resurrection of their bodies”¹⁹.

¹⁷ C. J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Warszawa 2016, 84.

¹⁸ Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej* 79.

¹⁹ Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej* 81.

THE SIGNIFICANCE OF HOPE IN SPIRITUAL DEVELOPMENT.
A PSYCHOLOGICAL AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE

Hope has a universal character, as it contains a liberating potential for the whole earth and the entire natural world. In its message, hope is trust in a God who remains faithful to his promises. The socio-historical context changes our ideas about the kingdom of God due to temporal conditions and particular mental categories, yet over the centuries they shape the “community of hopeful people”²⁰. Hope lives on from generation to generation; among Christians it attains a special dimension with the help of the gifts of the Holy Spirit: it is not a hope “... for the final shape of the kingdom of God, but also for its temporal anticipation in interpersonal relationships”²¹.

A critical issue, in not only theological but also theoretical considerations, are the actual and true sins against hope. We can act against the virtue of hope by means of thoughts or actions: voluntarily ceasing to trust in God, despairing, trusting overly in our own strength or relying, in the mundane of life, solely on God’s grace. Hope consists in both trusting and desiring God as man’s absolute fulfillment. “Man trespasses against this element of hope when he does not strive for God and consciously feels no joy in and no liking for Him. This is proven especially in an attitude of weariness and spiritual laziness (...) The two essential components of hope, trust and desire, are separate, but in reality, they are always bound together, so that a sin against one of them always strikes in some way also at the other”²².

Personal models of hope in the Bible

To understand the theological virtue of hope, it is necessary to refer to God’s revelation in the Bible, which is the foundation of all theological considerations. People were created in the image and after the likeness of God (Cf. Gn 1:26), and with love “(...) we should be called children of God” (1Jn 3:1). Being a child of God determines in us an attitude of contemplation with the Triune God, generating at the same time the need to aspire to the infinite, and the aforementioned “natural longing is deepened, expanded and intensified by the sanctifying grace”²³.

²⁰ W. Hryniewicz, *Dlaczego głoszę nadzieję?*, Warszawa 2004, 12.

²¹ Hryniewicz, *Dlaczego głoszę nadzieję?* 12.

²² Ćmiel, *Teologia moralna szczegółowa* 179.

²³ Bramorski, *Cnoty teologiczne w życiu moralnym* 2.

Communion with God requires the adoption of certain enduring moral attitudes, permanent internal dispositions to do good. This predisposition of humans to live in unity with God is called virtue, because it “allows the person not only to perform good acts, but to give the best of himself”²⁴. Virtues support and enhance the performance of morally good acts, and a virtuous person “is like a tree planted by streams of water, that yields its fruit in its season, and its leaf does not wither. In all that he does, he prospers” (Ps 1:3). The coming of Christ into the world demonstrated the need to do “something more”, to “abandon the old man” according to the principle: “whatever is true, whatever is honorable, whatever is just, whatever is pure, whatever is lovely, whatever is gracious, if there is any excellence, if there is anything worthy of praise, think about these things” (Php 4:8).

In Greek, hope expresses both the expectation of happiness and the fear of misfortune. In Scripture, the term has an incredibly positive character, as it points towards salvation and it does so in very diverse forms. In the Old Testament, hope is characterized through the lens of God’s covenant with the people, who hopefully await the fulfillment of the promises. Hope is oriented towards the conquest of the promised land (Cf. Gn 15:7; 17:8; Dt 1:8), after the conquest of which the people entrust themselves to God’s care and ask Him for a blessing. However, God’s help presupposes the obedience of the people, while “false prophets promise (...) God’s favor in spite of (...) sins, and thus lead them to feed false hopes”²⁵. In the pages of the Old Testament, hope is linked to the anticipation of the Messiah that would come to the world as the mediator of the expected salvation, “however, this Old Testament anticipation (...) never reached a level of actual acceptance and definite unity, nor did Old Testament hope in its entirety”²⁶.

In the books of the New Testament, reflection on biblical hope is not given adequate attention or considered in a sufficiently broad spectrum. The Synoptic Gospels are mainly about the message of Christ in the context of the Kingdom of God and about the fulfillment of Old Testament promises. In contrast, the situation is quite different in the Pauline texts, which even recommend hope to Christians, emphasizing the importance of the *parousia*.

²⁴ CCC 1803.

²⁵ Ćmiel, *Teologia moralna szczegółowa* 147.

²⁶ Ćmiel, *Teologia moralna szczegółowa* 149.

THE SIGNIFICANCE OF HOPE IN SPIRITUAL DEVELOPMENT.
A PSYCHOLOGICAL AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE

The noun “hope” appears 53 times in the pages of the New Testament, while the corresponding verb “to expect” or “to hope” appears only 31 times. While the noun appears mainly in the Pauline epistles, the Acts of the Apostles and the Epistle to the Hebrews, the verb is mentioned in the Gospels, the Acts of the Apostles, St Paul’s epistles, the Epistle to the Hebrews as well as the Second and Third Epistles of John and the First Epistle of Peter.²⁷ It is impossible to define the content of hope without including terms denoting attitudes that depend on maintaining hope, such as “perseverance” or “patience”.

As a model and source of hope, the Apostle Paul points to the figure of Abraham, who was filled with the promises of God and “(...) believed against hope, that he should become the father of many nations” (Rm 4:18). These words are an extremely apt interpretation of the patriarch’s attitude towards God. The Epistle to the Romans sets Abraham’s faith as a model for all believers, and “having hope is linked directly to the act of faith”²⁸. Blessing as an object of hope is also mentioned in Isaiah (Cf. Is 44:1-5) or in the Epistle to the Hebrews (Cf. Heb 10:23). The 11th chapter of the Epistle to the Hebrews mentions the possibility of doing great works because of God’s promises on many occasions. The term “hope” is implied directly by the noun “promise” (Heb 11:13.17.33.39) and indirectly by such verbs as: “to look forward” (Heb 11:10), “to seek” (Heb 11:6), “to desire” (Heb 11:16) or “to look to” (Heb 11:26)²⁹. Based on these examples, it is clear that hope is seen as a companion of faith, empowering us to perform great deeds³⁰.

A new characterization of hope is revealed in the Epistle to the Romans in the passage: “For in this hope we were saved” (Rm 8:24a). The Apostle Paul calls for the abandonment of the human view of the future in favor of God’s plan of salvation and captures this characterization by distinguishing between two attitudes later in the Epistle: “Now hope that is seen is not hope. For who hopes for what he sees? But if we hope for what we do not see, we wait for it with patience” (Rm 8,24b-25).

²⁷ A. Malina, Gdy nie widzimy (Rz 8,25). Nadzieja w listach Nowego Testamentu, in: *Nieść nadzieję na współczesne areopagi otaczając troską życie. W roku św. Pawła Apostoła Narodów. Materiały z XVIII Piekarskiego Sympozjum Naukowego*, ed. Biela B., Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009, 45-46.

²⁸ Malina, Gdy nie widzimy (Rz 8,25) 49.

²⁹ Malina, Gdy nie widzimy (Rz 8,25) 52.

³⁰ Malina, Gdy nie widzimy (Rz 8,25) 52.

In the case of the visible, it is not possible to speak of hope, since it arises either from present circumstances or from actions that can be foreseen in the future. The second attitude, to which St Paul alludes, is based on a different kind of relationship, namely, “not seeing implies the absence of any purely human justification for adopting the attitude required by God. The person who does not see can only rely on what hope directs them towards: the manifestation of God’s sonship, the adoption as sons of God and the redemption of bodies³¹.”

The certainty of understanding Christian hope is accomplished in the person of Jesus Christ, as the blessings proclaimed by Him raise our hope towards eternal life. Through the incarnation of Jesus Christ, God preserves us in a hope that “does not disappoint us, because God’s love has been poured into our hearts through the Holy Spirit who has been given to us” (Rm 5:5). In the Pauline epistles, we find a comparison of hope to “the anchor of the soul, a hope that enters into the inner shrine behind the curtain” (Heb 6:19), to the armor that protects the breastplate (Cf. 1Th 5:8) or the source of joy in tribulation (Cf. Rm 12:12). The virtue of hope is overflowing in the “Lord’s Prayer,” which summarizes everything that hope allows us to desire (Cf. Lk 11:2). Humans should cultivate hope “(...) in the glory of heaven promised by God to those who love Him and do His will. In every circumstance, each one of us should hope, with the grace of God, to persevere “to the end” and to obtain the joy of heaven, as God’s eternal reward for the good works accomplished with the grace of Christ”³².

The model of Christian hope is the figure of Mary, who “(...) standing beside the cross (...) is the first (...) to receive and bring to perfection the attitude of many who trusted in God in the Old Testament and persevered in the hope of receiving goods which they had not yet seen”³³. In the pages of the New Testament, Mary is the one who accompanied Jesus from the beginning to the end of his earthly journey. As the Mother of Jesus, she became the Mother of all believers. She is the Mother who brings hope despite the hardship and suffering she faced at the time of God’s Son’s martyrdom.

³¹ Malina, *Gdy nie widzimy* (Rz 8,25) 50.

³² CCC 1821.

³³ Malina, *Gdy nie widzimy* (Rz 8,25) 53.

Spirituality – an attempt at a universal definition

Modern perspectives on spirituality recognize it as an innate capacity residing alongside other human cognitive, physical, emotional and social capacities, and as such spirituality is considered separate from religious belief. Contemporary literature widely agrees that being spiritual does not mean that a person is religious – but rather religious beliefs can be linked to a person's spirituality³⁴.

Contemporary scholars believe that there can be a spirituality unrelated to a specific religion. At the same time, they maintain that spirituality is a natural manifestation of human functioning. For example, according to R. Rolheiser, man cannot function without spirituality. He defines spirituality as the integration or disintegration within the body, mind and soul and the integration or disintegration in the relationship with God, other people and the universe³⁵. Sandra Schneiders defines spirituality as “the experience of consciously striving to integrate one's life in terms not of isolation and self-absorption, but in self-transcendence toward the ultimate value one perceives”³⁶. Villegas believes that spirituality is manifested in people's search for answers to ultimate questions and that human beings are deeply motivated to live out the answers, to weave them into an intentional life project. The author emphasizes the relationship between spirituality and faith. In his view, spirituality encompasses an intentional approach to life, guided by beliefs that should answer questions about meaning and enable transcendence. In the case of Christian spirituality, the central belief will be about the triune God, the possibility of a relationship with this God, and the meaning and transformation made possible by grace and following Jesus³⁷. One can also see a critical approach to defining spirituality in isolation from religiosity. Carr believes that the term spirituality has

³⁴ C. Robinson, To be 'formed' and 'informed': early years' educators' perspectives of spirituality and its affordance in faith-based early learning centres, *International Journal of Children's Spirituality* 25 (2020) 225-226.

³⁵ R. Rolheiser, *W poszukiwaniu duchowości XXI wieku*, Kraków 2005, 25-26.

³⁶ S. M. Schneiders, Spirituality in the Academy, *Theological Studies* 50 (1989), 684.

³⁷ D. Villegas, Spirituality and belief: Implications for study and practice of Christian spirituality, *HTS Teologiese Studies*, 74 (2018).

meaning only in connection with a religious tradition³⁸. Jan Grajczonek outlines the key features of spirituality: a person's relationship with self, relationship with others, with the environment, with God; a sense of wholeness or becoming whole; a search for meaning and purpose; a sense of value; an appreciation of the beauty of nature and human achievement; a sense of mystery and transcendence; as well as moral sensitivity³⁹. In the Polish context, the issue of Christian spirituality is taken up by Grzywocz. He points out that spirituality may be healthy or pathological. In defining healthy spirituality, he refers to the Gospel passage on the commandment to love God and neighbor (Mk 12:30-31). A healthy spirituality will, according to the author, be based on three pillars: love of God, love of neighbor and self-love. Love of God involves entering a deep and personal relationship with Him. Similarly, in the case of love of neighbor – it will be the ability to build an authentic relationship with another person. It indicates that the encounter with God also takes place through human relationships – hence we can say that these will be an element of human spirituality. Also, the Church called by Christ to be a community based on human relationships is an expression of the importance of relationships in the spiritual realm⁴⁰. And the final element of healthy spirituality, as understood by Grzywocz, is self-love, i.e., the ability to recognize one's needs and to take care of oneself. Both in the concepts that refer to a specific religion and in the understanding of spirituality in a universal way, one can distinguish characteristic manifestations of spirituality such as integration with a person and his or her life, the ability to build relationships, reflexivity related to existential questions, having a life goal and a value system.

When talking about spirituality, it is important to understand the dynamics of its development. Spirituality is not static, but it is shaped in the cycle of human life. It is intricately linked to the stages of human psychological development.

³⁸ D. Carr, Rival conceptions of spiritual education, *Journal of Philosophy of Education*, 30 (1996), 159-77.

³⁹ J. Grajczonek, Interrogating the Spiritual as Constructed in Belonging, Being and Becoming: The Early Years Learning Framework for Australia, *Australasian Journal of Early Childhood*, 37 (2012), 152-160.

⁴⁰ K. Grzywocz, *Patologia duchowości*, Kraków 2020, 27-29.

Human spiritual and religious development

The concepts of human religious/spiritual development are based on the stages of human psychosocial development. One of the key figures who developed the issue of psychosocial development was Erik Erikson. He identified five stages of psychosocial development in childhood and adolescence as well as the crises associated with them,⁴¹ which are the basis for a new developmental quality. Each stage has both positive and negative dimensions: infancy (basic trust vs. mistrust), early childhood (autonomy vs. shame and doubt), play age (initiative vs. guilt), school age (industry vs. inferiority), adolescence (identify vs. confusion)⁴². According to Erikson, a positively resolved developmental crisis leads to the formation of virtues. A consequence of a well-lived infancy stage is the virtue of hope, understood as “the tendency to believe in the possibility of fulfilling one’s basic desires, in spite of the unrestrained demands and scope of dependence”⁴³. A consequence of the developmental crisis in early childhood is the virtue of will, understood as the enduring ability to make decisions, to make free choices, to restrain the expression of violent emotions or to defer them as well as consistency of action⁴⁴. The age of play is associated with the acquisition of the virtue of purpose, or the ability to set and achieve goals⁴⁵. The next developmental stage, i.e. school age, is a time when the virtue of competence is formed. Sękowska, following Erikson, defines competence as “free exercise of dexterity and intelligence in the completion of serious tasks unimpaired by an infantile sense of inferiority”⁴⁶. The positively resolved crisis of adolescence is related to the acquisition of the virtue of fidelity, i.e., “the ability to keep one’s commitments against the inevitable contradictions of value systems”⁴⁷.

⁴¹ The term crisis is used in its normative sense here.

⁴² D. Wulff, *Psychologia religii*, Warszawa 1999, 325-328.

⁴³ M. Sękowska, Neopsychoanalityczna koncepcja rozwoju psychospołecznego Erika H. Eriksona, in: *Duchowy rozwój człowieka*, ed. P. Socha, Kraków 2000, 119.

⁴⁴ Sękowska, Neopsychoanalityczna koncepcja rozwoju psychospołecznego 119.

⁴⁵ Wulff, *Psychologia* 327.

⁴⁶ Sękowska, Neopsychoanalityczna koncepcja rozwoju psychospołecznego 124.

⁴⁷ Wulff, *Psychologia* 328.

There are three crises in adulthood: in early adulthood, a person's identity is formed and there is a time to build an intimate relationship that connects one person's identity with that of another. The solution to the developmental crisis at this stage will therefore be intimacy and an unresolved crisis will lead to isolation. The virtue achieved here is love. The next stage of adulthood can be considered the most important stage in human life. Its essence is generativity, i.e., creating and molding the next generation, in the literal sense, by bearing and raising offspring, and in the symbolic sense, through creativity. The virtue of this developmental period is care, "the widening concern for what has been generated by love, necessity or accident"⁴⁸. The final developmental crisis occurs in old age. When positively resolved, it leads to integrity, while the opposite is despair. The essence of this period is acceptance, that there is only one life and it has had one shape and not another. The virtue achieved here is wisdom.

One of the best known, psychological concepts of the development of human spirituality are J. F. Fowler's Stages of Faith Development⁴⁹. Much like Erikson, Fowler also built on a stage-based understanding of development⁵⁰. Fowler based his theory on the work of scholars such as Erikson, Piaget and Kohlberg. He distinguished eight stages of faith development. There are three stages in childhood: intuitive-projective faith, mythic-literal faith and synthetic-conventional faith. According to Fowler, these are preceded by the so-called pre-stage in the time up to about 2 years of age, referred to as undifferentiated faith. This is when the first perceptual experiences take place and the so-called pre-images of God begin to form. At the core of the development of faith is a primal trust, which is expressed in the child's bond with their mother. In the first stage of faith (intuitive-projective), the child has completed the process of separation and a sense of self is formed. Previous experiences are freely processed in the imagination. An image of God is formed at this time and the first awareness of existential concepts such as death and gender appears⁵¹. The mythical-literal stage occurs between the ages of 6.5 and 11

⁴⁸ Wulff, *Psychologia* 328.

⁴⁹ M. Skubic, The First Relationship – the experience of Fundamental Trust as a Foundation for the Development of Faith, *The Person and the Challenges* 11 (2021), 176.

⁵⁰ P. Socha, Teolog jako psycholog: koncepcja rozwoju wiary Jamesa W. Fowlera, in: *Duchowy rozwój człowieka*, red. P. Socha, Kraków 2000, 169.

⁵¹ Socha, Teolog jako psycholog 173-174.

THE SIGNIFICANCE OF HOPE IN SPIRITUAL DEVELOPMENT.
A PSYCHOLOGICAL AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE

or 12. It is characterized by literal thinking, cause-and-effect reasoning and the overcoming of previous egocentrism. The child in this period may have an anthropomorphic idea of God, and begins to formulate his or her own religious and existential judgments (which, however, are usually formed on an *ad hoc* basis and serve materialistic gratification). In Fowler's view, the strength of this stage is the ability to perceive meanings and symbols consistently through story and myth, facilitated by the ability to dramatize reality. As Socha notes, "this fairy-tale period of life presents the child with an opportunity to have unique religious experiences, bringing complex, unconscious objects of faith into the child's spirituality"⁵². The third stage proposed by Fowler is synthetic-conventional. It begins around the age of 12 and continues throughout adolescence. This is a period of identity formation. The child/adolescent embarks on reflection about events and their meaning, has a need for self-definition and experiences disillusionment with authority figures while still having a strong need for them. This is also a time of forming relationships (especially in the peer group) and in the context of faith, the "I vs. world" and "I vs. God" perspective emerges. In this period, a value system is internalized, although still in an incomplete way (so faith can be easily shaken at this stage).

The next three stages of faith development occur in adulthood: individuative-reflective, conjunctive (paradoxical-consolidative) and universalizing⁵³. Individuative-reflective faith may develop in early adulthood, later or not at all⁵⁴. The essence of this stage is a departure from relying on external authority. The achievement of this stage consists in demythologization. The individual has the capacity to critically reflect on their views and identity, resulting in the internalization of beliefs⁵⁵. Not every adult reaches this stage. Many continue to rely on external authority without engaging in deeper reflection.

The next stage of faith development is conjunctive. The internalization of beliefs from the previous stage is followed by integration. At this stage, a person discovers how many contradictions and paradoxes there are in themselves and their experience. They come to the conclusion that faith cannot be understood two-

⁵² Socha, Teolog jako psycholog 175.

⁵³ Socha, Teolog jako psycholog 173.

⁵⁴ Socha, Teolog jako psycholog 177.

⁵⁵ Wulff, *Psychologia* 346.

dimensionally. Consequently, they re-internalize religious traditions and symbols (which in the earlier stages are understood reductively). Furthermore, the person becomes convinced that ultimate truth goes far beyond the possibilities of cognition. They come to terms with the fact that transcendent reality cannot be adequately represented, but at the same time strongly submit to symbolic expressions while acknowledging their relativity. At this stage, the person is open to other traditions and communities, while at the same time being loyal to his or her own community.

Conjunctive faith. This stage can occur after the age of 30 at the earliest, but usually later, i.e., in the second half of life. It is characterized by “going beyond any specified worldview system and beyond the boundaries of identity”⁵⁶. The emergence of this stage is often linked to a previous difficult or extreme experience, such as an illness, an accident, etc. The person then comes to the conclusion that their entire structured perception of the world has collapsed. Fowler notes that it is difficult to describe this stage because it transcends language in its essence. At this stage people cease to analyze the truths of faith and simply surrender to them.

According to Fowler, the final stage, i.e., universalizing faith, is very rare. Examples of people who have reached this stage are, in the author’s view, for example Mother Teresa of Calcutta or Thomas Merton. These individuals, and this is characteristic of the universalizing faith, displayed a charisma that was appealing to others and were unquestionable authorities. Socha acknowledges, however, that although many authors highlight charisma and authority specifically in this stage, a selfless passion to change the world, oneness with the community, justice, love and radical commitment are equally important⁵⁷. This stage is characterized by a certain kind of identification with the entire world.

The place of hope in human spiritual and religious development

Next to faith and love, hope is also a cardinal virtue. When it comes to spiritual and religious development, the formation of faith and love seems more natural, while hope seems to be a much more difficult area. Contemporary research

⁵⁶ Socha, *Teolog jako psycholog* 179.

⁵⁷ Socha, *Teolog jako psycholog* 179.

THE SIGNIFICANCE OF HOPE IN SPIRITUAL DEVELOPMENT.
A PSYCHOLOGICAL AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE

directions that combine the themes of hope and spirituality tend to focus on life experiences such as illness, loss or other moments of crisis. For instance, an article on hope during the COVID-19 pandemic⁵⁸, another on hope for eternal life for cancer patients⁵⁹, hope for those experiencing chronic pain⁶⁰. Hope, like faith and love, should be developed and accompany a person throughout their spiritual journey, not just at critical moments. Analyzing Erikson's stages of human development and Fowler's stages of faith development, one can see moments filled with hope. We can look at the concept of development itself from the perspective of hope, i.e., when experiencing a crisis, we hope that its positive resolution will enrich our development. Already at Erikson's first stage of development, the virtue achieved by the infant is precisely hope. While it is obviously not identical to hope in the theological sense, it still serves as the seed from which hope in the latter sense can grow. According to some scholars of religious development, the infancy period and the relationship with the mother are the matrix for the later relationship with God and His image.

A well-resolved crisis results in development, i.e., a concrete psychological good that is achieved by the person and equips them with new skills or gives their life a new quality. It is similar in spirituality, i.e., spiritual development brings a person closer to God and the hope of God's closeness makes it possible to overcome the preceding difficulties.

Hope in spiritual life can thus be viewed from two perspectives. On the one hand, it is a virtue achieved in spiritual life. On the other hand, it is a kind of motivation that enables one to survive adversity, crises and spiritual darkness. Walerian Słomka, analyzing hope in the perspective of spirituality, points out that hope means taking a stance towards the ultimate future, but also results in a stance

⁵⁸ E. Gry, L.B. Jelstad, Carriers of Hope. Creating Organizational Spaces of Hope During COVID-19, *Journal of Management, Spirituality & Religion*, 19 (2022), 341-363.

⁵⁹ G. Espedal, Hope to See the Soul: The Relationship Between Spirituality and Hope, *Journal of Religion and Health*, 60 (2021), 2770-2783.

⁶⁰ W. Edey et al., The Being Hopeful in the Face of Chronic Pain. Program: A Counseling Program for People Experiencing Chronic Pain, *The Journal for Specialists in Group Work*, 41(2016), 161-187; D. J. Larsen et al., The hope collage activity: an arts-based group intervention for people with chronic pain, *British Journal of Guidance & Counselling*, 46 (2018), 722-737.

towards the temporal future⁶¹. Out of it arises action in temporal reality, resulting in joy, trust in God and in people, patience and invincibility⁶². A hopeful person is a person of action who embodies values in the temporal reality because they contribute to the fulfillment of eternal hope.

Hope the perspective of spirituality undoubtedly needs deeper reflection. One important perspective requiring attention is the emergence of hope in human spiritual development. Another important theme would be the formation of hope in the upbringing of children.

Conclusion

In the modern world, a hopeful attitude is widespread and takes multiple forms. Its various forms tend to be hugely different and often contradictory. The expectation of a better material tomorrow, limited to an earthly perspective, closed to transcendence, is the domain of the modern, secularized world. The postmodern vision of hope created by consumerism, hedonism and moral permissiveness is illusory, unstable and incomplete. In the materialist worldview, hope is strictly temporal in nature. In it, by creating a perfect earth, humans alienate themselves from communion with God and authentic human desires. Many humanist tendencies, especially evolutionary theories, contrast hope with unbounded faith in scientific achievements. At the present time, the range of forms of hope is extremely diverse. "In view of this fact, it is of utmost importance to provide a good explanation of the fundamental attitude of Christian hope in the light of the Revelation, illustrating its proper nature and the elements which set it apart from other expectations of the future"⁶³. However, one should bear in mind that every human being needs hope, since it constitutes the essence of human life, regardless of the moral qualification of their actions. "Hope may be tainted by a disease of the spirit, it may lose its proper purpose, but its object will always be human happiness (...) the conscious need for happiness and its good grounding in God are capable of putting

⁶¹ W. Słomka, Nadzieja, in: *Leksykon duchowości katolickiej*, ed. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002.

⁶² Słomka, Nadzieja.

⁶³ Ćmiel, *Teologia moralna szczegółowa* 147.

THE SIGNIFICANCE OF HOPE IN SPIRITUAL DEVELOPMENT.
A PSYCHOLOGICAL AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE

human life in order both in the vertical dimension – actualized in prayer – and in the horizontal dimension, embodied in friendship”⁶⁴.

As with hope, spirituality can also be lived separately from religiosity. The place of hope in spirituality is usually associated with difficult and borderline experiences, such as illness, death or life-threatening situations. Although important, this is an overly narrow understanding of hope from the perspective of spirituality. Looking at the human being from the perspective of religious and spiritual development shows us the place of hope in a much broader area, which need not be tied to borderline experiences only. The very progression through the successive stages of development (both in the sense of psychological development and religious development) is linked to the experience of hope. Understanding development in the sense of reaching the following stages preceded by a crisis is a space where hope can be actualized, i.e., entering a crisis experience, a person hopes for a positive resolution of the crisis, which will help them reach the next stage and gain new competences. In religious and spiritual development, too, hope is both formative and formed. Formative, since through religious and spiritual development a person hopes for a closer relationship with God and growth in virtue. Formed, because, as one of the theological virtues, it needs, alongside faith and love, continuous growth at every stage of life.

Hope in spirituality poses a challenge for formators: catechists, spiritual leaders, preachers and parents raising their children, but also for scholars of theology.

⁶⁴ Irka, *Oblicza chrześcijańskiej nadziei* 60.

HANS-URS VON BALTHASAR – LA THÉOLOGIE DE LA CULTURE ENTRE LA THÉOLOGIE TRANSCENDANTALE ET LA THÉOLOGIE ESTHÉTIQUE

Alexandru BUZALIC¹

ABSTRACT: *Hans-Urs von Balthasar – the Theology of Culture between the Transcendental Theology and the Aesthetic Theology.* Von Balthasar is a theologian of the 20th century who proposes an approach in the continuity of patristic traditions and schools of Christian philosophy through a translation of the concept of revelation in a language that sends us towards the aesthetic experience. God, the union of the absolute values *Verum* and *Bonum* manifests itself through a theophany that brings out the transcendental category of *Pulchrum*. God reveals his Glory, the aesthetic experience becoming a mystical, natural contemplation, by understanding the history of salvation as a *Theo-drama* that is completed by the "end game" of salvation and the fulfillment of the eschaton.

Keywords: Truth, Good, contemplation, culture, aesthetics, Glory, Beauty, Theo-drama, transcendentalia, Von Balthasar.

Hans-Urs von Balthasar (1905-1988), est l'un des grands penseurs du XXe siècle. Il a été formé dans la spiritualité de Saint Ignace de Loyola, il est l'un parmi les autres disciples d'Henri de Lubac à Lyon et de Romano Guardini à Berlin.

¹ Alexandru Buzalic, professeur universitaire de théologie à la Faculté de Théologie Gréco-Catholique de l'Université "Babeş-Bolyai" de Cluj-Napoca ; email : alexandru.buzalic@ubbcluj.ro. ORCID : <https://orcid.org/0000-0001-9571-218X>



Également il est entré en contact, lors de sa formation entre 1934-1938, avec la « Nouvelle Théologie » de l'Ecole de Fourvière. Il nous a laissé une œuvre théologique et un héritage spirituel qui a contribué à la consolidation d'une théologie catholique postconciliaire, dans un cadre spécifique du pluralisme des écoles théologiques et de la complémentarité des traditions légitimes issues de l'apostolicité de l'Église².

Von Balthasar s'est consacré à l'activité d'écrivain indépendant, directeur de la maison éditrice *Johannes-Verlag* à Einsiedeln et il a été le directeur spirituel d'un institut séculier *Johannesgemeinschaft* - l'institut Saint-Jean, fondé avec l'aide spirituelle d'Adrienne von Speyr (1902-1967), la grande mystique qui a influencé sa pensée théologique³. En résumé, on peut dire que la pensée balthasarienne a une dimension mystique johannique, passant par le prisme de la mystique d'Adrienne Von Speyr : pour Hans Urs von Balthasar Dieu est la Beauté et Dieu est amour !⁴

L'immensité des questions abordées dans ses écrits sous une forme non systématique est largement due au fait qu'il n'était pas impliqué dans l'activité universitaire, une activité qui canalise les préoccupations de tout théologien vers un certain champ d'intérêt lié à des disciplines enseignées. C'est pourquoi il était libre de toute contrainte, ce qui lui permettait d'avoir des préoccupations si variées et, détaché des contraintes méthodologiques, il pouvait laisser à la postérité une œuvre originale qui s'impose aujourd'hui comme une théologie autonome.

Von Balthasar a contribué au renouveau de la théologie avec un autre représentant de la pensée du XXe siècle qui également a marqué l'ouverture postconciliaire, Karl Rahner (1904-1984). Entre l'ancien jésuite, Von Balthasar, et celui qui est resté dans la Compagnie de Jésus, Rahner, il y a de grandes différences mais aussi des similitudes. Rahner, le père de la théologie transcendantale, nous propose une théologie systématique, tandis que Von Balthasar nous propose une théologie esthétique, exprimée sous la forme d'essais à contenu théologique et non de traités ou de manuels spécialisés. Rahner est le théologien universitaire qui a écrit des traités et qui a effectué des recherches dans le domaine de la théologie entrant dans la critique spécialisée. Au lieu de cela, Hans-Urs Von Balthasar est à

² R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Paris 1994, 270.

³ Gibellini, *Panorama de la théologie* 27.

⁴ Th. Norris, A Spirituality that Inspires Ontology The Discovery of God-Love and the Renewal of Ontology, *Claritas: Journal of Dialogue and Culture*, Vol. 1, No. 2 (October 2012), 31-32.

la fois écrivain, philosophe et artiste. Cette ouverture spirituelle de Von Balthasar nous donne une vision originale du monde et se matérialise dans une œuvre originale à travers laquelle la théologie entre en dialogue avec la culture européenne et avec la pensée religieuse des grandes traditions chrétiennes ou non chrétiennes.

En essayant de résumer, nous pouvons dire aujourd'hui que son œuvre est bâtie sur les fondements de l'Écriture Sainte et de la Sainte Tradition, c'est-à-dire sur le Trésor de la Foi confié au Magistère Ecclésiastique affirmé par le renouveau qui a été donné par le Vatican II. Il est guidé par la pureté de la pensée des Saints Pères dans l'esprit de l'école de la Fourvière, de la spiritualité et du mysticisme ignatiens dans l'expression de l'expérience d'Adrienne von Speyr qui s'ajoute aux compétences du philologue germaniste et à la sensibilité de l'artiste... tout cela engendrera une véritable théologie de la culture.

Culture-théologie dans la pensée balthasarienne

Le vaste œuvre édité par Von Balthasar et la complexité des orientations prospectives de sa pensée théologique sont réunis dans la Trilogie « Gloire – Dramatique divine – Théologique » contenue en quinze volumes, terminés par le seizième volume conclusif, l'épilogue, une trilogie qui représente le travail systématique d'une théologie esthétique la plus importante du XXe siècle dans le domaine de la théologie catholique. La réception de l'œuvre de Balthasar est difficile pour le lecteur qui provient hors de l'espace culturel germanophone, mais également pour le théologien non initié à la philosophie classique, respectivement au langage métaphysique aristotélicien-thomiste commun aux instituts pontificaux d'enseignement et aux universités catholiques. Il ne s'agit pas de la scolastique classique ou du thomisme strictement dominicain, mais de la traduction et de la transposition de la théologie catholique formulée dans le sillage de la scolastique et de la néoscolastique dans un langage accessible au pluralisme des écoles philosophiques et au pluralisme des écoles théologiques qui forment une tradition dans le milieu de pensée catholique, orthodoxe ou protestant⁵.

⁵ H.U. Von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, 1963, 76.

Il y a un besoin d'une réception critique des écrits balthasariens et des commentaires des théologiens publiés aussi bien en allemand qu'en français – plus récemment nous avons les éditions traduites en roumain – toutes les sources représentant d'une manière complémentaire et quasi-exhaustive l'intégralité de la pensée balthasarienne. Ce qui amène la réception de la pensée dans une autre langue vernaculaire à travers les traductions allemandes, c'est l'enveloppe catégorielle qui donne une expression rationnelle et concrète à l'essence de l'œuvre première. Elle s'apparente à la relation rahnérienne entre le langage catégorique (thématique) et le langage acatégoriel (athématique) en termes de transposition d'idées d'une langue à une autre. C'est une dimension que nous découvrons dans la similitude entre l'expérience acatégorielle de l'expérience mystique et l'expérience catégorique du langage discursif adressé à la raison. Une théologie qui a la profondeur d'une expérience mystique ne peut être perçue qu'en passant – au moins tangentiellement – par la découverte de l'expérience originelle et fondatrice.

Chez Balthasar, on peut parler à la fois d'une théologie esthétique et d'une esthétique théologique. Tout part de la compréhension de la culture à partir de l'expérience esthétique. Mais l'esthétique s'exprime selon la logique de la philosophie classique, elle nous renvoie au problème du transcendantales. Tout être-ens ou étant/entité, se découvre à travers une analyse qui appartient à l'abstraction métaphysique sous la forme de la décomposition en *substance* et *accident*, ou selon les catégories des « transcendants » de l'être, c'est-à-dire les catégories *unum*, *res*, *aliquid*, *verum* et *bonum*, universellement présentes dans toute entité réelle existant dans le cosmos⁶.

La traduction des écrits de Von Balthasar en roumain se heurte également à un autre problème : l'absence d'une théologie classique enseignée dans la continuité des institutions éducatives catholiques. En particulier il s'agit de la philosophie aristotélicienne-thomiste et des formulations de la théologie anté-Vatican II, appelant à des définitions et aux formules dans une langue roumaine spécialisée. Même les manuels de théologie dogmatique rédigés par Vasile Suciú ne peuvent être compris aujourd'hui à leur juste valeur sans les fondements de la philosophie et de la théologie classiques systématisés dans un système de pensée imprégné d'un thomisme officiel tardif⁷.

⁶ M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1988, 128-129.

⁷ Norris, *A Spirituality that Inspires Ontology* 33.

Tout être/ens se découvre par l'analyse "en soi", négativement, par l'abstraction qui se concentre "uniquement" sur l'individualité, découvrant ainsi la catégorie transcendante *unum* – l'unité métaphysique. De manière positive, l'être lui-même est perçu dans l'analyse métaphysique comme une chose - *res*. N'oublions pas que l'idéalisme kantien récuse cette *Res in se* - « ding an sich », qui ne se découvre qu'en acceptant la réalité métaphysiquement subsistante d'une manière propre à l'idéalisme – en n'acceptant la certitude que de l'acte cognitif – cette perception « pure » de l'être comme *res* étant impossible par le savoir strictement sensible acquise étant un savoir propre à l'esprit humain.

Vient ensuite l'analyse de l'être/ens par rapport aux autres entités. Comparé à toute autre entité, l'être est dans un sens métaphysique « quelque chose » - *aliquid*, le lien entre les éléments de la réalité générant les discussions concernant le monisme philosophique et le lien entre l'unité absolue et le pluralisme existentiel du monde.

Mais les catégories les plus importantes des « transcendants » de l'être sont le résultat du rapport de l'être à l'intellect et à la volonté. L'*Ens* est découvert par l'intellect comme Vérité – *Verum*, soit sous la forme de vérité logique, soit sous forme de la vérité métaphysique, respectivement *adequatio intellectus et rei* à l'être. La vérité absolue est un attribut divin, c'est une des images par lesquelles Dieu se révèle, par transparence, au monde créé. L'être lié à la volonté nous révèle la catégorie transcendante du Bien – *Bonum*. L'objet ou le sujet du désir ne peut être que la projection de l'Être absolu, nécessaire, dans l'être contingent (voir le rapport entre *possibile et necessario*).

Ce qui est créé est « bien ». L'être est « bien », le mal n'existe pas comme attribut de l'être, le seul « mal » étant le non-être, le manque qui accompagne les degrés de perfection d'un être concret et individuel vis-à-vis d'entités similaires. Le bien métaphysique est l'acte de conférer l'acte d'« être » que l'Être Nécessaire offre volontairement « par amour » à tous les êtres contingents. Le bien absolu est l'attribut divin qui nous révèle la relation entre notre volonté et l'Absolu, étant une autre image à travers laquelle Dieu se révèle au monde.

Ces deux catégories « transcendants » de l'être *sont* réunies dans la théologie scolastique en une nouvelle catégorie, celle qui nous renvoie à l'esthétique, à la culture et à Dieu. *Bonum* et *Verum* génèrent le Beau – *Pulchrum*. L'expérience

de la Beauté est l'expérience esthétique étant différents degrés d'immersion dans cette expérience, ou d'éprouver la communion avec ce qui est Bonté et Vérité. C'est l'expérience de l'artiste qui s'arrête au stade de la contemplation naturelle, telle qu'exprimée par la théologie ascétique et mystique, c'est la « vision » de Dieu dans une beauté qui reflète - par transparence - l'absolu de la Beauté, Bonté et Vérité.

Thomas d'Aquin estime que les éléments constitutifs des « transcendants » de l'être qui constitue la Beauté – *Pulchrum* sont : la plénitude ou la perfection, la proportion appropriée ou l'harmonie, puis « la clarté » - *claritas* (luminosité, synonyme de *limpiditas*, brillance, mais aussi une expression qui nous envoie vers la *Gloria / Doxa / Herrlichkeit / Magnification Divine*)⁸.

Cet aspect du lien entre le *Pulchrum* et les significations théologiques de l'expérience mystique en tant qu'expérience esthétique se retrouve également dans les écrits de Karl Rahner, qui partage la position de Von Balthasar et nous fournit les clés interprétatives pour comprendre la terminologie balthasarienne. Rahner écrit dans le Petit dictionnaire de théologie catholique : « même si la théologie actuelle, contrairement à la tradition qui est la sienne (celle qu'on trouve en partant de Plotin, chez Augustin, le Pseudo-Denys, Bonaventure), prête – à peu d'exceptions près (tel H. Urs von Balthasar) – peu d'attention à la beauté, celle-ci n'en reste pas moins présente, dans une certaine mesure, dans le jeu sacré de la Liturgie et dans l'art d'Eglise. On peut trouver un point de départ pour une théologie de la beauté avant tout dans la mystique des épousailles (dans la Cantique des cantiques de l'A.T.) et, en partant de là, dans l'ecclésiologie, tandis que l'étude des préambules de la foi peut rendre attentif à la beauté de la Révélation dans son ensemble. Il ne peut sans doute pas y avoir une attitude chrétienne purement esthétique devant la vie (Kierkegaard), car la beauté pure se situe dans le salut à venir, mais néanmoins la beauté est pour le croyant comme l'essence secrète du monde, au cœur duquel on trouve non pas le Serviteur de Dieu souffrant, sans apparence ni beauté (Is. 53,2), mais la gloire de Dieu manifestée par la souffrance du Serviteur »⁹.

Le chrétien est appelé à découvrir par la contemplation « l'essence secrète du monde », une expérience esthétique qui pénètre la manifestation de la Beauté

⁸ *Summa Theologiae* I, q.39, a8.

⁹ K. Rahner / H. Vorgrimler, Beauté, in : *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1970, 57.

« en » Dieu. Rahner considère cet aspect de l'expérience « esthétique » (au sens ci-dessus) de la foi plus important qu'un savoir rationnel qui reste stérile, au point que l'expérience authentique de la Beauté et l'acceptation de la grâce comme un existentiel surnaturel qui donne à l'individu un sens positif de l'existence et, s'il n'est pas un chrétien baptisé - le transforme en un chrétien anonyme¹⁰.

Mais il y a aussi des distinctions catégoriques entre Rahner et Von Balthasar, par exemple, ce dernier n'est pas d'accord avec le concept de « chrétien anonyme », entre les deux théologiens il y a des chemins méthodologiques distincts, Rahner sur la ligne de la théologie transcendante, Von Balthasar sur la ligne d'une littérature chrétienne par biais des textes qui expriment un contenu théologique original.

L'homme est un être matériel-spirituel capable d'actes purement spirituels et d'une expérience spirituelle. L'homme est capable de Dieu¹¹. L'homme matérialise son esprit à travers la culture. La culture est le patrimoine spirituel de l'humanité, elle est générée par l'expérience de la beauté - une expérience esthétique créative ou culturogénétique - et est perçue à travers une expérience esthétique secondaire, du récepteur qui déchiffre le message créatif et pénètre l'expérience de la beauté exprimée dans l'art.

La culture est une enveloppe spirituelle de l'humanité qui se manifeste à travers le substrat matériel qui transpose dans un langage symbolique, au-dessus des notions et des définitions strictement rationnelles, l'expérience de la beauté. Le Beau, comme *Pulchrum*, est l'expression de Dieu qui se révèle et qui peut être vécue à travers un élan de l'esprit humain qui tend vers l'infini, l'absolu de Dieu.

« Gloire » ou révélation à la lumière de l'esthétique théologique balthasarienne

Si le schéma logique du thomisme et de la théologie classique nous montre ce que la théologie catholique traditionnelle et la structure de la pensée de von Balthasar ont en commun, nous distinguons aussi les aspects originaux propres à sa vision de la théologie. Le premier thème de la trilogie balthasarienne part de ce qui

¹⁰ Ch. Muller / H. Vorgrimler, *Karl Rahner*, Paris 1965, 85.

¹¹ *Catéchisme de l'Église Catholique* 27.

constitue les bases d'une théologie fondamentale dans sa vision, à savoir la Révélation. La révélation, dans la compréhension de Von Balthasar, n'est pas seulement cette *rétro velum dare* - révéler, lever le voile, découverte de soi que Dieu fait pour que l'homme sache tout ce qui est nécessaire au salut, mais se présente sous l'aspect de l'éclat (*claritas*) de l'essence divine qui se manifeste à travers ce que nous appelons *Gloire / Doxa / Herlichkeit*, l'aspect qui peut être « touché » par les sens ou par les pouvoirs intellectuels-cognitifs propres à l'esprit humain. Il est destiné à la méditation et à la contemplation étant la manifestation divine dans le monde à laquelle le monde ne peut répondre que par une action sur un plan spirituel et contemplatif¹².

Etant la manifestation du Beauté comme *Pulchrum* dans la définition du transcendantaux (*Bonum et Verum*) cette démarche contemplative est interprétée par Von Balthasar comme un acte esthétique, un premier degré de « Vision de Dieu anonyme », mieux dit la perception de ce qui peut être « touché » par une créature en s'approchant de son Créateur. Comprendre les subtilités de la pensée balthasarienne oblige à dépasser les fondements purement philosophiques et à se tourner vers la tradition patristique et biblique de la théologie chrétienne.

Qu'est-ce que la Gloire ? Dans les livres de l'Ancien Testament nous trouvons l'expression de la transcendance de Dieu, l'altérité absolue, l'essence de Dieu intouchable¹³. Cependant, la manifestation de Dieu, sa majesté liée à sa sainteté absolue est proclamée par les Séraphins : « Saint, saint, saint est le Seigneur des armées célestes. Le ciel et la terre sont remplis de sa gloire - en hébreu *qabod* » (Le *Trishagion* d'Isaïe 6, 2-3).

La gloire de Dieu est une théophanie, une manifestation de l'absolu divin dans la réalité du monde phénoménologique comme signe de la présence de Dieu. La théophanie de la Gloire – *qabod*, est traduite dans la Septante par le terme *doxa tou Theou*. C'est ainsi que Dieu manifeste sa sainteté : *qâdos*. A travers le signe visible de la « Gloire » - *qabod*, Dieu se manifeste dans sa sainteté et son altérité, montrant qu'il est présent au milieu de son peuple. La première manifestation de *qabod* est décrite comme la colonne de nuage pendant le jour et la colonne de feu pendant la nuit lors de la sortie d'Egypte (Ex. 13, 21-22).

¹² Norris, *A Spirituality that Inspires Ontology* 35-36.

¹³ E. Ferent, *Dumnezeul cel viu, unic în fință și întreit în persoane*, Iași 1997, 67.

La rencontre entre Moïse et Dieu sur le mont Sinaï est décrite de la même manière : « Et Moïse monta à la montagne, et la nuée couvrit la montagne... Et la gloire de l'Éternel reposa sur le mont Sinaï » (Ex. 24, 15 – 17). Dans la même logique le Temple de Jérusalem devient à son tour le lieu de la manifestation de la gloire de Dieu sous la forme de ce *qabod*. Ainsi, dans le texte de 1 Rois 8, 10 – 13 il s'agit encore de la nuée et de la gloire de Dieu qui remplit le Temple, signe que Yahweh vit / habite au milieu d'Israël. La théophanie de la gloire de Dieu « descendante » il est toujours accompagné du signe visible du nuage¹⁴.

Désormais, la vision de la gloire de Dieu est rapportée par les prophètes qui vivent la rencontre avec Dieu, et une série d'éléments sont décrits ainsi que suggèrent qu'il s'agit d'états extatiques (Is. 6 et Ez. 1). Par le signe visible de la gloire - *qabod*, Dieu manifeste sa présence, mais exprime en même temps la transcendance et l'altérité : il est complètement au-dessus de toute catégorie du monde empirique, il se fait sentir mais est enveloppé de mystère, il peut être pénétré, mais ce don n'est pas donné à tout le monde, et ceux qui ont le privilège d'être près de lui ne peuvent pas voir son visage et rester en vie. Ce dernier événement constitue le passage complet et radical du monde historique au monde spirituel, métahistorique et éternel. Dans l'expression liturgique, nous utilisons fréquemment le terme biblique dans la prière du Seigneur : Car c'est à Toi qu'appartiennent le Règne, la puissance et la gloire / « Denn dein ist das Reich und die Kraft / Macht und die Herlichkeit » (Mt. 6, 9-13 ; Lc. 11, 2-4).

Von Balthasar parle de cette manifestation phénoménologique de Dieu lorsqu'il intitule le premier volet de sa trilogie *Herlichkeit – Eine theologische Ästhetik*, traduit en français par Gloire – Une esthétique théologique¹⁵. A la lumière du Nouveau Testament, cette Gloire se manifeste sous le double aspect du Maître qui nous transmet la Vérité / *Veritas* par l'accomplissement de la Révélation et nous offre le Bien / *Bonum* par le mystère pascal de la passion, de la mort et de la résurrection. Quiconque est touché par l'éclat (*claritas*) de cette manifestation de la Gloire et reste à la prédisposition ou est ouverte au don gratuit du salut, reconnaît dans la Beauté

¹⁴ M.-D. Philippe, Nature, personne et grâce, *Nature et grâce, Aletheia*, n° 19, Rimont, Ecole Saint-Jean, Juin 2001, 14.

¹⁵ J. Fodor / O.V. Bychkov, *Theological Aesthetics After von Balthasar*, London 2008, 75-76.

la *Théodramatique* du Nouveau Testament, c'est à dire la présence de l'amour universel et salvifique de Dieu à travers l'œuvre de Jésus Christ, qui apporte un complément qualitatif, ontologique à la manifestation de l'Ancien Testament.

Le terme grec qui exprime la perception de cette manifestation phénoménologique est *Aisthesis*, c'est une perception sensible – au moyen de la connaissance sensible *aistheon*, de l'amour divin qui brille comme un *pulchrum* absolu. *Gloria / Magnification / Doxa* dans la définition théologique correspond aux aspects philosophiques de la catégorie transcendante *pulchrum*. C'est ce qu'Homère, Platon, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, Goethe, Hölderlin, Schelling ou Heidegger ont exprimé dans la philosophie classique et dans l'existentialisme du XXe siècle, l'ambivalence entre fascination et peur qui caractérise l'expérience de la manifestation du « Beau » et l'énigmatique absolue pour l'homme capable de Dieu.

C'est une expérience mystique et esthétique. Mais la rencontre entre l'homme et Dieu qui se révèle à travers l'aspect de la Gloire au sens balthazarien implique de comprendre la manière concrète dont la réalité transcendante absolue devient un objet perceptible, expérientiel sous un aspect cognitif et relationnel dans la réalité phénoménologique. Arrivé au débat sur cet aspect, on est une fois de plus frappé par la précision sémantique des termes dans les textes originaux et les traductions de l'allemand. Hans Urs von Balthasar a intitulé le premier volume « Schau der Gestalt », traduit par « Voir la figure » en français, en italien par « La percezione della forma » et « Vederea formei » en roumain. Comme pour les termes composés de la philosophie heideggérienne ou la terminologie de la théologie rahnérienne, la terminologie des écrits balthasariens est difficile à traduire en un mot qui reste fidèle à l'étymologie première¹⁶.

Nous arrivons ainsi au terme « Gestalt ». La traduction « voire la forme » ne doit pas être prise dans le sens du langage théologique traditionnel. Ce n'est pas la forme – comme la *morphè* dans la philosophie classique. Dans ce cas ce serait l'aspect potentiel, purement spirituel, le modèle manifesté dans la réalité spirituelle qui – en vertu de l'hylémorphisme, c'est-à-dire le rapport entre la matière et la forme – s'actualise dans la réalité substantielle, matérielle, historique et devient sensible à travers une expérience cognitive-sensible.

¹⁶ Philippe, *Nature, personne et grâce* 15-17.

La « Gestalt » est la posture, le visage ou l'incarnation sous une forme unitaire d'une réalité composée de plusieurs éléments constitutifs qui peuvent être découverts à travers une analyse structurale ou métaphysique¹⁷. C'est une « forme archétypale ». Ce que nous découvrons comme élément composant nous aide à définir les nuances de cette posture / image, mais ce tout unitaire qui est perceptible à travers la « Gestalt » est tout et bien plus que la somme des éléments composants. Dans la critique germanophone apparaît le terme voisin « Prägnanz », qui nous renvoie à l'idée que, dans une unité fonctionnelle composée de plusieurs éléments constitutifs, on perçoit ce qui est prégnant dans la manifestation simultanée de toutes les unités du sous-ensemble. Le verbe « gestalten » signifie structurer plusieurs éléments en une seule image représentative qui a un sens pour la conscience humaine. C'est à dire c'est comprendre et structurer les détails dans une construction globale qui a une cohérence, une unité para-sémantique et une signification. Si le terme « Gestalt » est intraduisible en tant que tel dans toute autre langue que par des analogies qui captent des fragments du sens complexe, les nuances théologiques que Von Balthasar apporte, nous aident à comprendre sa pensée et à arriver au contenu de la définition balthasarienne de la « Gestalt ».

Pour Von Balthasar, dans une perspective proche de l'Évangile de Saint Jean, l'essence divine est l'amour. C'est la tradition de la théologie occidentale qui, selon les lignes augustinienes, nous introduit dans un schéma trinitaire circulaire, de relations subsistantes qui se matérialisent dans l'unité d'une Divinité qui est amour. Saint Augustin dit : « ... en disant le Père, vous vous référez à sa relation avec le Fils et le Fils avec le Père, et cette relation n'est pas un accident, car l'un est toujours Père, l'autre est toujours Fils. [...] C'est pourquoi, bien que ce ne soit pas la même chose d'être Père et d'être Fils, la substance n'est pas encore différente, car ces appellations n'appartiennent pas à l'ordre de la substance, mais de la relation, une relation qui n'est pas un accident, car il ne change pas »¹⁸.

Richard de Sainte Victoire (†1173), nous donne une vision complexe de la Sainte Trinité du point de vue du mysticisme spéculatif. Richard se révèle être un

¹⁷ I. Kuhr, *Gabe und Gestalt: theologische Phänomenologie bei Hans Urs von Balthasar*, Pustet 2012, 113-115.

¹⁸ Augustin, *Traité de la Trinité* 5, 2, 3 (éd. Raulx, p. 525).

bon connaisseur de la patristique, en particulier d'Augustin, reprenant la vision de saint Jean l'évangéliste, qui définit l'essence de Dieu comme amour. Cet amour doit nécessairement être parfait¹⁹.

L'amour en tant que réalité ontologique et relationnelle est l'essence de la divinité. L'amour de soi acquiert sa plénitude en Dieu et ne peut être complet que par rapport à "l'autre", dans le cas de la Trinité elle-même sa nature étant identique à "l'amour". L'amour du Père, du Fils et du Saint-Esprit est égal et forme une seule et même divinité pleine. L'amour entre deux n'est pas la forme la plus parfaite, c'est pourquoi la Personne aimante et l'être aimé se confondent en une seule unité, un seul acte d'amour, des trois. L'amour devient ainsi l'acte « d'être » propre à Dieu. Dans *la Summa Theologiae*, nous rencontrons le problème de la théologie trinitaire à partir de la *quaestio* XXVII, intitulée *De processione divinarum personarum*. Le terme "procession" – *processione*, ne peut pas être interprété sous un aspect causal, le grec *aitia*, une situation dans laquelle nous tombons dans le subordinationisme, parce que nous ne pointons que le Père comme source de tout l'être, tandis que Dieu – Trinité est un être unique, réalité simple et non composée²⁰.

Le Magistère de l'Église se prononce clairement sur la Sainte Trinité, unité d'un être unique et inséparable, réalité reconnue par toute l'Église, vécue dans la prière et expérimentée par les grands mystiques. Pour Balthasar, l'essence absolue est l'amour, le même amour immanent dans l'histoire du salut.

L'image – *Gestalt* de Dieu est le Christ. C'est l'amour de Dieu qui devient le reflet – *claritas* perceptible par l'homme à travers *l'oikonomia* du salut du Christ-*Gestalt* révélé et à travers l'expérience esthétique/mystique d'une connaissance personnelle. Cette manifestation de Gloria/*Herklichkeit* n'a rien à voir avec le pouvoir et l'aura du despote-seigneur au sens humain, comme *Macht – Kraft* – pouvoir – *kratos*, mais suit la pédagogie divine de la kénose et oppose le messianisme politique au messianisme christique qui passe par le mystère pascal et par la gloire de la Croix. C'est pourquoi de l'esthétique théologique nous arrivons à une "Divine Dramatique" – La Dramatique divine – vol. I-V (1973-1983), à une esthétique d'une *Gestalt*,

¹⁹ W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, vol. 1, Warszawa 1993, 228.

²⁰ *Summa Theologiae*, I, q. 27, a. 1.

c'est-à-dire de la posture, du visage ou des incarnations rendues accessibles par l'éclat-*claritas* de la Gloire qui se reflète dans une théodramatique de la liberté en dialogue par laquelle la théologie interfère avec la dramaturgie, avec l'art, avec la culture²¹.

Dans la fondation théologique balthasarienne, la voie d'accès à la manifestation de la Gloire de Dieu est l'esthétique théologique, mais les voies de la théologie traditionnelle restent tout aussi nécessaires à l'expansion de l'univers à travers des expressions complémentaires, comme l'exprime Balthasar dans l'ouvrage *Glaubhaft ist nur Liebe* – Seul l'amour est crédible²². Mais seul le chemin de l'esthétique théologique nous permet d'expérimenter la Gloire par la réflexion - *claritas* sous la forme archétypale de la Gestalt, sans restrictions, sans zones d'ombre qui ne pourraient être explorées à travers l'expérience esthétique du message révélé.

La contemplation est le dialogue d'amour entre l'homme et Dieu, l'expérience esthétique représente l'immersion dans l'amour divin, c'est la réponse comme un acte, vécu, par la foi donnée à l'initiative de l'amour divin, rédempteur, le seul qui nous marque un a priori notre condition existentielle. La théologie chrétienne dépasse l'esthétique philosophique par l'essence de Dieu qui se révèle et surtout par le caractère personnel de Dieu : la manifestation de Dieu est un acte de liberté, parce qu'elle veut avoir l'initiative de l'amour, en attendant la réponse libre de l'amour-foi de l'homme. En d'autres termes, l'amour divin ne nous atteint que si l'homme en tant qu'individu entre dans la relation Créateur-créature à travers un *timor filialis et fascinans* devant la réalité que nous contemplons.

La Gestalt de l'amour divin est Jésus-Christ qui sert par amour, plein d'amour, dans l'obéissance filiale au Père qui répare la désobéissance de l'humanité déchue, par amour pour ses frères dans la nature humaine qu'il a assumée par l'Incarnation. Le mystère pascal, ce *descensus ad inferos* suivi du triomphe rédempteur sur *La dramatique divine* est la victoire de l'amour mystique sur le péché comme manque d'amour et de sainteté. Cette Beauté vécue sur le chemin de l'esthétique théologique est au-dessus du *Pulchrum* philosophique, c'est la beauté de la Gloire divine qui est au cœur de la condition existentielle de l'homme racheté.

²¹ Von Balthasar, *La Dramatique divine*, vol. II (1976), 17, Gibellini, *Panorama de la théologie* 280.

²² Von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe* 76.

Dans la théologie balthasarienne, saint Jean devient jésuite... La devise ignatienne tirée de la pensée des grands fondateurs d'écoles de spiritualité sous la forme d'*Ad majorem Dei Gloriam*, ouvre à la définition johannique de Dieu-amour, terme biblique de *kabod-doxa-gloria-slava* étant interprété théologiquement comme cette Gestalt de l'expérience esthétique de la vraie beauté du monde, expression de l'essence de la beauté absolue, la somme de toutes les valeurs en Dieu.

La christologie balthasarienne est marquée par cette esthétique théologique à travers laquelle nous appréhendons *La dramatique divine* dans sa véritable dimension. Le Christ est l'image archétypale (Gestalt) du monde entier. Dieu se révèle dans la condition humaine-divine du Christ, et par là il se révèle à l'homme²³. Par le Christ « la Trinité se révèle et devient accessible »²⁴. Dieu est à la fois pleinement engagé dans l'histoire et transcendant de cette même histoire²⁵.

Par sa kénose, le Christ agit au sein de cette "dramaturgie divine" (*Handlung-action*), atteignant une "sotériologie dramatique", Von Balthasar réalisant une "science de la Croix" - "stavrologie" (cf. grec Σταυρος - Croix) - en une interprétation esthétique clé, d'expérimenter la beauté. La croix fait partie de l'esthétique théologique balthasarienne dans laquelle la beauté se manifeste à travers l'éclat-*claritas* de « Gloire », « amour » et « croix »²⁶.

Enfin, *La dramatique divine* est soumise à la tension eschatologique qui dirige l'histoire, car il se termine par les événements eschatologiques qui deviennent un jeu final (*Endspiel*) de la grande scène du monde.

Conclusions

La théologie balthasarienne est une « théologie des transcendants » et une « théologie esthétique ». L'esthétique nous renvoie à la catégorie transcendantale *Pulchrum*, que nous retrouvons dans les propriétés transcendantales de l'être : *bonum et verum*. Il est inévitable de discuter des similitudes et des différences entre la

²³ E. Ferent, *Cristologia*, Iași 1998, 81.

²⁴ Von Balthasar, *La Dramatique divine*, vol. II (1976), 362-363.

²⁵ Gibellini, *Panorama de la théologie* 284.

²⁶ Ferent, *Cristologia* 81.

théologie de Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar. La théologie de Rahner est une théologie transcendante, tandis que la théologie de Von Balthasar est une théologie des transcendants.

Rahner accepte la *transcendentalia* au sens kantien moderne de la structure *apriori* de la subjectivité humaine, tandis que Von Balthasar accepte les transcendants dans la définition classique, comme la détermination de l'être dans son objectivité, habillant les phrases de l'aura mystique de la théologie selon Saint Jean. Rahner part dans ses réflexions des difficultés rencontrées par "l'auditeur de la parole" (*Hörer des Wortes*), tandis que Von Balthasar part de l'archétype de la Gestalt de celui qui accepte la Révélation et s'engage dans le dynamisme esthétique d'éprouver la Gloire, une expression de l'amour divin. La forme kérygmatisée de la théologie rahnéenne part de l'anthropologie transcendante qui considère l'esprit humain/fini ouvert au mystère infini de Dieu ; l'objectivisme balthasarien laisse place à la méthode historico-critique qui cherche à travers une Gestalt les images archétypales et prototypes de la Révélation. Enfin, Karl Rahner présente la Révélation à partir des exigences fondamentales, tandis que Hans Urs von Balthasar part sur le chemin phénoménologique de la manifestation de la Gloire, du Bien, de la Vérité et du Beauté appelant à l'adhésion et à l'action à travers une expérience esthétique en préambule aux grandes expériences mystiques.

Parlant de la trilogie de Hans Urs von Balthasar, Mgr. Peter Henrici l'a présentée comme une « théologie de la culture européenne »²⁷. Ce que les Pères de l'Église ont réalisé en christianisant la culture hellénistique, Von Balthasar tente de l'initier à l'époque contemporaine. C'est une relecture chrétienne de ce que la culture signifie aujourd'hui, avec les tendances antagonistes qu'il expose initialement dans son travail de doctorat *Apokalypse der deutschen Seele : Studie zu einer Lehre von der letzten Dingen*, l'esprit allemand étant tiraillé entre le nihilisme nietzschéen et l'existentialisme heideggérien²⁸.

²⁷ P. Henrici, La Trilogie de Hans Urs von Balthasar : une théologie de la culture européenne, *Communio*, n. XXX,2 – mars-avril 2005, 23-34.

²⁸ H.U. Von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele : Studie zu einer Lehre von der letzten Dingen*, Einsiedeln 1998, 86-88.

L'histoire de la rédemption est *La dramatique divine* jouée dans un *theatrum Dei* dont la scène est l'histoire comme un "lieu théologique", où l'éternité converge vers le temps, le ciel et la terre sont réunis, la révélation devient accessible à travers une esthétique théologique. La gloire comme manifestation de la beauté divine est présente dans la confrontation permanente avec les vérités relatives et les défis des différentes époques historiques, une constante de l'existence humaine, comme en témoigne Von Balthasar : « Quelle œuvre compliquée sera celle des anges au Jugement dernier, car il leur faudra aller loin pour recueillir la vérité divine et l'extraire des cœurs où elle n'a cohabité qu'avec les ténèbres »²⁹.

À l'heure actuelle, nous sommes appelés à redécouvrir le champ missionnaire à travers la nécessité de rebaptiser l'espace culturel européen, dans le domaine des sciences, la théologie doit se réaffirmer à travers l'anthropologie intégrale, l'écologie intégrale, la fraternité intégrale qui pointe vers les fondements métaphysiques dans lesquels le problème philosophique de Dieu est trouvé. En tant que manifestation de l'esprit humain dans l'immanence de l'histoire, l'esthétique théologique permet le dialogue entre la culture et la beauté comme reflet - *claritas* - d'une réalité transcendante qui se révèle par la transparence à travers l'éclat de la *Gloire*.

²⁹ H.U. Von Balthasar, *Mein Werk – Durchblicke*, Eisdeldn 1990, 37.

DÉBATS SUR LE *FILIOQUE* – « LA POMME DE LA DISCORDE » ENTRE LES TRADITIONS ORIENTALES ET OCCIDENTALES

Lucian DÎNCĂ¹

ABSTRACT: *Debates on the Filioque - “The Apple of Discord” between Eastern and Western Traditions.* The *Filioque* issue is still a major problem between East and West traditions on the path of ecumenism. Theologically speaking, the *Filioque* is the “iceberg” that rises in the rough seas of the Church of God – Εκκλησία του Θεού to slow down the initiatives for Christian unity. The *Nicene-Constantinople Credo* says: Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζῶσιον, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, formula defended in the East, in its most rigorous sense, by Gregory of Palamas, while from the eleventh century are emerging in the *Western Creed* the expression: *et in Spiritum Sanctum, Dominum and vivificantem: qui ex Patre Filioque procedit*, formula defended especially by Thomas Aquinas. The theme of this paper will focus on the reception of a text of Athanasius of Alexandria (298/299-373), which allows us to argue both positions biblically and theologically.

Keywords: Athanase, Filioque, Trinite, œcuménisme, dogmatique, théologie, Symbole.

¹ Lucian Dîncă est religieux-prêtre « Augustin de l’Assomption ». 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 ; e-mail: lucian.assomption@gmail.com



Introduction

Après le “grand schisme” de 1054, le concile de Florence, en 1439, reste la tentative la plus significative d’unité de tous les chrétiens dans une seule Église, guidée par un unique pasteur, partageant la même foi, le même baptême, la même Écriture, le même Christ et participant à la même Eucharistie. Les documents du concile florentin témoignent que les Orientaux et les Occidentaux se sont entendus sur les quatre points majeurs qui ne faisaient pas unanimité entre eux : 1) le pain utilisé pour la célébration de l’Eucharistie, les uns et les autres peuvent continuer d’utiliser le pain azyme ou le pain au levain, selon la tradition respective, sans contredire le fondement de la foi en la présence réelle eucharistique du Christ ; 2) la primauté de l’évêque de Rome est accueillie dans l’esprit des décisions du deuxième concile œcuménique, Constantinople (381), une primauté honorifique au sein de la Pentarchie, étant *celui qui préside dans la charité*, selon l’expression d’Ignace d’Antioche (*Lettre aux romains*); 3) le purgatoire, ne sont pas des flammes brûlantes, mais un état des âmes situées dans un processus de purification en vue de la vision béatifique; 4) la doctrine sur le *Filioque*, chaque tradition, ayant un appui biblique, patristique et théologique, peut continuer de professer la foi en la procession de l’Esprit Saint, selon leurs coutumes propres, sans contredire le fondement de la foi trinitaire. La divergence reste entre l’ajout du *Filioque* ou pas dans le *Credo*. Dans cet article je me propose de montrer comment un petit texte athanasien a été utilisé dans la dispute filioquiste, afin de susciter une meilleure compréhension sur un sujet aussi délicat, qui est la base des plus grandes discussions théologiques et doctrinales entre Orientaux et Occidentaux depuis dix siècles.

I. Un peu d’histoire

Les quatre premiers conciles œcuméniques de l’Église, accueillis et vénérés par le Pape Grégoire le Grand comme *les quatre livres du Saint Évangile* (*Lettre I,24*), synthétisent la foi de l’Église primitive dans le *Credo de Nicée-Constantinople*. Après le concile de Constantinople (381), il est explicitement mentionné que rien ne peut plus être ajouté, ni enlevé de ce *Credo* ; les conciles œcuméniques postérieurs

n'ayant fait que redire la foi formulée en 381. Très vite, ce *Credo* est introduit dans la liturgie orientale et un peu plus tard aussi dans celle occidentale. Cependant, à partir du synode de Tolède, en 589, on voit apparaître, dans certaines Églises occidentales, une expression nouvelle insérée dans le *Credo* original de 381, le *Filioque* – la procession de l'Esprit Saint du Père et du Fils. Cet ajout est justifié par les évêques espagnols, d'une part parce qu'ils ignoraient le *Credo* dans sa forme grecque originale, et, d'autre part, ils croyaient combattre ainsi l'hérésie arienne, qui continuait, au VI^e siècle, d'enseigner un Fils inférieur au Père en essence. Le *Filioque* avait l'avantage de conférer le même statut divin au Fils qu'au Père. Donc, *Filioque* était considéré, non comme un ajout au *Credo* de Nicée-Constantinople, mais plutôt comme une explicitation afin de faire ressortir l'égalité de la divinité du Fils avec le Père. Un autre synode, anglais cette fois-ci, tenu à Hatfield, en 680, affirme que l'Esprit Saint procède du Père et *Filioque* de manière ineffable – *inenarrabiliter*, selon le témoignage de Bède le Vénérable, (*Histoire ecclésiastique du peuple anglais* IV, 15).

L'expression *Filioque* apparaît pour la première fois dans un document pseudo-athanasien, le *Symbole* « *Quicumque* », rédigé en latin². En matière de profession de foi touchant à l'Esprit Saint nous lisons : *Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus sed procedens*. La vigoureuse précision de ses formules en matière de théologie trinitaire lui a valu une grande notoriété dans l'Église Occidentale après 632, tandis qu'en Orient, et au prix d'une amputation

² Aujourd'hui aucun chercheur sérieux ne soutient plus la paternité athanasienne de cette formule brève et dense. Assez longtemps on a cru qu'après la condamnation d'Athanase subie au synode d'Antioche, en 339, il s'était réfugié à Rome auprès du Pape Jules I et celui-ci, pour le recevoir dans la communion de l'Église romaine, lui aurait demandé de rédiger la profession de sa foi, le résultat étant le *Quicumque*. Certains l'attribuent à Fulgence de Ruspe, en Gaule méridionale au VI^e siècle. Césaire d'Arles l'utilise dans une homélie, voir G. Bardy, La prédication de saint Césaire d'Arles, *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1943, t. 29 (116), 201-136. Pour des informations plus complètes sur le *Symbole dit d'Athanase*, voir B. A. Ewbank, *The Athanasian Creed and Its Early Commentaries*, Cambridge 1896; M. Germain, L'origine du *Symbole d'Athanase*, *The Journal of Theological Studies*, 1911, t. 12 (3), 337-339.

essentielle³, ce *Symbole* est resté plutôt d'une autorité fort modeste. Nous voyons de temps en temps des personnages, comme Jean IX Beccos, ou Grégoire II Scholarios, ou encore Grégoire de Chypre qui font appel au *Quicumque* avec le *Filioque*, sans pour autant aller jusqu'à introduire cette expression dans la célébration liturgique.

Du côté latin, nous pouvons signaler trois facteurs importants qui ont contribué à l'insertion du *Filioque* dans le *Credo* et même à la croyance de certains occidentaux que cet ajout était présent dans la version originale du *Credo* de 381. Premièrement, l'appel à la tradition théologique trinitaire augustinienne, où l'évêque d'Hippone parle explicitement de la procession de l'Esprit Saint du Père et du Fils (*De Trinitate*, IV, 29 ; XV, 10. 12. 29. 37). Deuxièmement, nous rencontrons un certain nombre de *Credo*, contenant l'expression *Filioque*, en circulation aux IV-Ve siècles dans les Églises occidentales, dans un contexte baptismal et catéchétique. Enfin, dans le *Symbole* dit d'Athanase, *Quicumque*, qui affirme explicitement une christologie antiarienne, le Fils n'est pas inférieur au Père, par conséquent, l'Esprit Saint procède du Père et du Fils. A ces facteurs religieux il s'ajoute un facteur politique très important : la rivalité entre l'Empire Franc, dirigé par Charlemagne, qui réussit à se faire couronner roi, en l'an 800, par le Pape, à Rome, et l'Empire Byzantin. L'empereur des Francs envoie une délégation auprès du Pape Hadrien I pour lui partager son inquiétude quant à la profession de foi du nouveau Patriarche de Constantinople, Taraise (patriarche entre 784-806). Lors de son installation dans la plus haute dignité ecclésiastique de l'Empire Byzantin, il n'a pas adhéré au *Credo de Nicée-Constantinople*, car il n'a pas professé la procession de l'Esprit Saint

³ Deux moines cisterciens de Constantinople nous racontent comment, par hasard, ils ont découvert cette amputation du texte, lorsqu'il était traduit en grec. En 1252 ils allaient à Nicée pour rencontrer l'empereur Jean III. Sur la route ils trouvent l'hospitalité dans un couvent. En visitant le monastère, ils tombent sur un copiste qui était en train d'achever la traduction du *Quicumque*. Sans trop tarder, ils se sont empressés pour voir quelle forme prendrait ce *Symbole* en grec et, pour leur plus grande surprise, ils découvrent la formule en référence à l'Esprit comme suit: *Spiritus Sanctus a Patre, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens*, le traducteur a amputé le texte de l'expression qui faisait justement son originalité, *et Filio*. Mis devant le fait accompli, le copiste en question ne trouve qu'une argumentation bien légère, à savoir: la formule enlevée ne pouvait être qu'une interpolation hérétique sans aucune justification biblique, patristique ou conciliaire. Voir V. Laurent, Le Symbole "Quicumque" et l'Église byzantine, *Échos d'Orient*, 1936, t. 39 (184), 385-404.

du Père et du Fils, mais seulement du Père, par le Fils. En réponse, le Pape démontre à Charlemagne que Taraise est un orthodoxe, car il a professé, comme il faut, la foi de l'Église exprimée à Nicée-Constantinople (Mansi 13, 760). Mécontent de la réponse du Pape et conseillé principalement par Théodulf d'Orléans, l'empereur publie les *Libri carolini* entre 791-794⁴, où il conteste les décisions du synode iconoclaste de 754 et celles du concile œcuménique de Nicée II, en 787, sur la vénération des icônes. Il soutient, également, la profession de foi chrétienne avec le *Filioque*, en argumentant que l'expression est bien présente dans la version originale du *Credo* signé en 381, par conséquent, toute autre profession de foi est considérée erronée. Le Pape ne se laisse pas intimider par Charlemagne et fait graver le texte du *Credo* de 381, sans le *Filioque*, en grec et en latin, et l'affiche sur les portes de la basilique Saint-Pierre à Rome. Cependant, l'empereur continue sa propagande *filioquiste* et l'impose, par la force, dans les célébrations Eucharistiques.

En Byzance la discussion *filioquiste* est loin d'occuper les esprits, car les byzantins avaient d'autres préoccupations plus urgentes et plus graves : la montée en force de l'islam, le monothélisme, l'iconoclasme. Celui qui prend acte de cette dispute, qui divise les chrétiens, est Photius de Constantinople. Devenu Patriarche en 858, il publie une lettre encyclique contre les latins, en 867, où il critique avec véhémence, d'une part l'activité missionnaire des occidentaux en Bulgarie et, d'autre part, l'introduction du *Filioque* dans les célébrations liturgiques. Pour lui il s'agit d'un blasphème, premièrement, pour le simple motif qu'il nous conduit à soutenir deux causes principielles en Dieu, ce qui est contraire à la monarchie divine et, deuxièmement, il réduit la distinction entre les personnes divines, confond leurs relations, fait revivre le modalisme sabellien sous une autre forme et

⁴ *Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus* sont une manifestation de la culture carolingienne écrite en latin médiéval, probablement par le théologien de Charlemagne Théodulf, qui deviendra ensuite évêque d'Orléans. Mis sous le nom de Charlemagne, *Libri Carolini* attestent le conflit entre l'Orient byzantin et l'Occident latin quant à la controverse sur les images ; Pour les discussions autour de cette œuvre, voir L. Dincă, *Conciliile ecumenice: Constantinopol II (553) & III (680-681) și Niceea II (787)*, Târgu-Lăpuș 2017, 274-283; A. Freeman, Theodulf of Orleans and the *Libri Carolini*, *Speculum*, XXXII (1957), nr. 4 (1957), 663-705 ; St. Gero, The *Libri Carolini* and the image controversy, *The Greek Orthodox Theological Review*, XVIII (1973), 7-34.

renferme des tendances polythéistes⁵. Au début de son second temps sur le siège de Constantinople, en 883/884, Photius écrit une *Lettre au Patriarche d'Aquilée* et en 886, il publie son ouvrage majeur anti-filioquiste, *La mystagogie du Saint Esprit*⁶. Markos Orphanos⁷ énumère quatre présupposés qui ont conduit Photius à adopter une position aussi rigoriste sur le plan pneumatologique dans cette œuvre : 1) Il entend bien de faire une distinction entre les propriétés relevant de la nature divine et celles qui relèvent des hypostases. 2) Ce qui est commun à la Sainte Trinité l'est aux trois hypostases, tandis que ce qui est hypostatique est individuel et n'appartient qu'à l'hypostase correspondante. 3) Les propriétés hypostatiques sont incommunicables et singulières. 4) Le Père est lié au Fils et à l'Esprit-Saint en tant que cause unique de leur existence, et c'est par lui qu'ils sont causés. Donc, seule l'hypostase du Père possède la faculté d'engendrer le Fils et de faire procéder l'Esprit. Une tout autre intervention, eût-elle intra-divine, dans la procession de l'Esprit contredit, selon Photius, la singularité et l'incommunicabilité des propriétés hypostatiques. Dans son opinion, la seule instance pour résoudre la difficulté est la réunion d'un concile œcuménique. Quelques évêques se réunissent dans la ville impériale et Photius décrète la condamnation du Pape Nicolas I. Le Pape répond avec la même monnaie et ne reconnaît pas Photius comme Patriarche de Constantinople à cause de son élection contraire aux canons ecclésiastiques.

En 869 un autre synode est tenu à Constantinople en présence du Pape et avec le soutien de l'empereur. Photius est à nouveau condamné. Le successeur de Nicolas I, le Pape Hadrien II (867-872) condamne également Photius, en 869, et il doit quitter le siège de Constantinople sur lequel revient Ignace jusqu'en 877, quand, après sa mort, Photius redevient Patriarche de Constantinople. Le Pape Jean VIII succède à Hadrien II et reconnaît Photius comme Patriarche à condition qu'il réunisse un synode à Constantinople en présence d'une délégation romaine, afin de condamner les décisions prises au synode de 869 et confirmer l'œcuménicité du concile de

⁵ Voir V. Grumel, Photius et l'addition du *Filioque* au *Symbole* de Nicée-Constantinople, *Revue des études byzantines*, nr. 5, 1947, 218-234 ; V. Grumel, Le *Filioque* au concile photien de 879-880 et le témoignage de Michel d'Anchialos, *Échos d'Orient*, nr. 159, 1939, 257-264.

⁶ St Photios, *Mystagogie du Saint Esprit*, Fraternité orthodoxe St Grégoire Palamas, Paris 1991.

⁷ Markos A. Orphanos, La procession du Saint Esprit selon certains Pères grecs postérieurs au VIIIe siècle, in: Lukas Vischer (éd.), *La théologie du Saint Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1981, 29.

Nicée II, 787, et les décisions prises contre l'iconoclasme. Aucune allusion n'est faite au *Filioque*, par contre, le *Credo de Nicée-Constantinople* est reconfirmé et l'anathème est lancé contre ceux qui oseraient composer une autre formule de foi.

Après trois siècles de résistances, en 1014 nous assistons à l'introduction officielle et à la reconnaissance romaine du *Filioque* dans le *Credo* récité durant la célébration Eucharistique. En effet, le roi Henri II se fait couronner à Rome et pendant la célébration le *Credo* est chanté solennellement avec le *Filioque*. Désormais, l'ajout *filioquiste* est reconnu unanimement dans toutes les Églises latines. En 1054, le cardinal Humbert, accompagné par Frédéric de Loraine, futur Pape Etienne IX (1057-1058), prononce l'anathème contre la Patriarche Michel Cérulaire, principalement sous prétexte qu'il a supprimé le *Filioque* du *Credo de Nicée-Constantinople* mais aussi à cause de certaines pratiques liturgiques, liées au pain eucharistique, différentes des coutumes romaines. Convaincu que l'anathème ne vient pas du Pape Léon IX (1049-1054), mourant, Michel Cérulaire lance des anathèmes contre le Cardinal Humbert et ses compagnons et il condamne explicitement l'ajout du *Filioque* dans le *Credo* et bien d'autres pratiques liturgiques romaines. Ces anathèmes réciproques n'ont fait qu'élargir le fossé déjà créé depuis quelques siècles entre Orient et Occident. La période des croisades, tout particulièrement celle de 1204, a contribué substantiellement à la mise en place du « grand schisme » de l'Église. Après cette date, l'espace du débat théologique entre Orient et Occident n'existe plus et le *Filioque* devient la « pomme de la discorde » qui alimentera jusqu'à nos jours la polémique entre les deux traditions ecclésiastiques. Malgré les efforts constants de l'empereur Jean VIII Vatatzès (1222-1254) et du Pape Innocent IV (1243-1254) le fossé entre les deux Églises ne fait que s'accroître, bien que le concile de Lyon, en 1274, et celui de Florence, en 1439, ont fait revivre, pour peu de temps, l'espoir de l'unité de l'Église dans la profession d'une même foi apostolique.

II. La pensée pneumatologique d'Athanase d'Alexandrie

Après ce bref survol historique sur l'introduction du *Filioque* dans le *Symbole de Nicée-Constantinople*, je me propose d'aller chez Athanase d'Alexandrie, une référence en matière de dogmatique au IV^e siècle grâce à ses positions, souvent intransigeantes, contre ceux qui n'acceptent pas les décisions dogmatiques de Nicée

(325). Grâce à la demande de Sérapion de Thmuis⁸, Athanase se voit contraint d'exprimer sa pensée pneumatologique d'une façon claire, afin d'éliminer tout soupçon créationniste de l'Esprit et toute subordination du Fils au Père. Il faut étendre l'inséparabilité du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint, exprimée d'une façon tout à fait spéciale par la coordination de l'invocation trinitaire baptismale, jusqu'à l'unité de la glorification en vertu de leur consubstantialité. L'Esprit-Saint n'est pas une créature, mais il a son origine dans le Père, c'est pourquoi nous lui devons louange et gloire au même titre qu'au Père et au Fils. Pour démontrer cette conviction pneumatologique athanasienne de fond, je prends comme exemple seulement le texte johannique classique invoqué dans la controverse *filioquiste* : *Quand viendra le Défenseur, que je vous enverrai d'auprès du Père, lui, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage en ma faveur* (Jn 15, 26b). L'Esprit-Saint, à cause précisément de son mode d'origine dans lequel interviennent activement le Père, est seul à pouvoir compléter⁹ ou achever parfaitement la Trinité. Celle-ci, contrairement

⁸ Né vers l'an 300, Sérapion se retire, très jeune, au désert et devient le disciple de Saint Antoine le Grand (252-362). Il devient abbé d'une communauté monastique, ensuite il est appelé à devenir évêque de la ville de Thmuis, autour de l'an 339. Il semble avoir pris part au synode de Sardique, en 343, un synode antiarien, qui se proposait de faire connaître la dogmatique de Nicée (325). Il fait partie de l'ambassade dépêchée en 353 par Athanase, patriarche d'Alexandrie, à l'empereur Constance II, pour se défendre des accusations des ariens. Vers 359, à cause de son attachement à la dogmatique nicéenne, Constance le fait déposer de l'épiscopat et le remplace par l'arien Ptolémée. Il était encore en vie vers 370. Le Patriarche d'Alexandrie, Athanase, entretient un échange épistolaire avec Sérapion et la tradition des textes nous a fait parvenir au moins cinq lettres entre les deux hiérarques : une, de 358, racontant la mort d'Arius, survenue en 336, lorsqu'il se préparait à faire son entrée solennelle dans la communion de l'Église, à Constantinople, après la condamnation subie à Nicée, en 325, et les quatre autres, probablement de 359, sont des exposés, sous forme des petits traités dogmatiques, sur la divinité de l'Esprit Saint ; B. Outtier, A. Louf, M. van Parys, C.-A. Zirnheld, L. Regnault (trad.), *Lettres des Pères du désert Ammonas, Macaire, Arsène, Sérapion de Thmuis*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1985.

⁹ Athanase d'Alexandrie, *Lettres à Sérapion III*, 6: *Si l'Esprit était une créature, il ne l'aurait pas rangé avec le Père, de peur que la Trinité ne soit pas semblable à elle-même, si quelque être étranger et différent est rangé avec elle. Car que manquait-il à Dieu pour qu'il prît à lui un être d'une substance différente et que celui-ci fût glorifié avec lui ? À Dieu ne plaise, il n'en est pas ainsi ! « Je suis complet » (Is 1, 11), dit-il lui-même. Voici pourquoi le Seigneur lui-même a joint [l'Esprit] au nom du Père : c'était pour montrer que la Sainte Trinité n'est pas constituée d'êtres différents, c'est-à-dire, de Créateur et de créature, mais que sa divinité est une*, trad. coll « Sources chrétiennes », nr. 18, Paris 1947, 172.

à la doctrine arienne, sabellienne¹⁰ ou marcellienne¹¹, ne tolère en elle-même aucun être constitué d'une nature étrangère à la sienne, ni une confusion des hypostases. Le verset johannique permet à Athanase de défendre la procession de l'Esprit Saint sous un double aspect : *ad intra* et *ad extra*. En tant que procession *ad intra*, notre évêque partage sa conviction que l'Esprit procède du Père **seul**, unique source de la divinité du Fils et de l'Esprit. En tant que procession *ad extra*, en vue de la mission, l'Esprit Saint procède du Père **par** le Fils¹², laissant ainsi la porte entrouverte pour la doctrine postérieure sur le *Filioque*. Deux textes pour exemplifier :

1. Procession *ad intra* de l'Esprit, du point de vue de la théologie : [*L'Esprit-Saint*] est différent des créatures et propre [à la divinité] et un de la divinité, [qui existe] en la Trinité... l'Esprit-Saint, c'est de Dieu qu'il est dit [provenir]... Dieu est simplement l'Existant de qui aussi [vient] l'Esprit. (Ad Serapionem I, 22) Les vrais adorateurs adorent sans doute le Père, mais dans l'Esprit et la Vérité, confessant le Fils et, en lui, l'Esprit, car l'Esprit est inséparable du Fils, comme le Fils est inséparable du Père. C'est la Vérité elle-même qui en témoigne en disant : Je vous enverrai le Consolateur, l'Esprit de Vérité, qui procède du Père (Jn 15, 26). (Ad Serapionem I, 33)
2. Procession *ad extra* de l'Esprit, en vue de la mission : Sans aucun doute, de même qu'avant son incarnation, étant le Verbe, il dispensait l'Esprit aux saints (Ga 3, 5) comme son bien propre, de même, une fois fait homme, il

¹⁰ Sabellius, d'origine libyenne, au III^e siècle, professe une Trinité modaliste : il y a une seule personne divine, Dieu, qui se manifeste, dans l'économie du salut, sous trois modes : Père, pour accomplir l'acte de la création, Fils pour racheter l'homme du péché et de la mort, Esprit Saint pour continuer l'œuvre de sanctification de l'Église jusqu'à la fin de temps, quand Dieu cessera de se manifester sous ces modes.

¹¹ Marcel d'Ancyre, 2285-374, grand ami d'Athanase et un militant intransigeant du nicéisme, tombe, dans son zèle antiarien, dans l'autre extrême : il accentue tellement la signification de l'*homoousion* nicéen au point de minimaliser l'identité personnelle de la deuxième personne de la Trinité, privant le Logos de sa réalité substantielle et faisant du Père le sujet de l'incarnation ; cf. P. Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris 1997, 322.

¹² Les expressions *du Père* et *par le Fils* sont des arguments théologiques qui représentent la synthèse de la procession de l'Esprit-Saint chez Athanase mettant en évidence les rapports bilatéraux qui existent entre le Père et le Fils d'une part, et le Fils et l'Esprit d'autre part.

sanctifie tous les hommes par l'Esprit et dit à ses disciples : Recevez l'Esprit-Saint (Jn 20, 22). Jadis il donnait l'Esprit à Moïse et aux soixante-dix (Nb 11, 16.25), et c'est par lui que David priait le Père en disant : Ne retire pas de moi ton Esprit-Saint (Ps 50, 13) ; maintenant, fait homme, il disait : Je vous enverrai le Paraclet, l'Esprit de Vérité (Jn 15, 26), et il l'a envoyé, en véridique Verbe de Dieu qu'il est. (Contra Arianos I, 48). En le donnant à ses disciples, [Jésus] disait : Recevez l'Esprit-Saint (Jn 20, 22) ; d'autre part, il leur enseignait : Le Consolateur, l'Esprit-Saint que le Père vous enverra en mon nom, c'est lui qui vous enseignera toutes choses (Jn 14, 26) (Ad Serapionem I, 6).

Toutes les fois qu'Athanase commente Jean 15, 26, il confirme sa pensée sur une procession de l'Esprit *ad intra* et *ad extra*. Ainsi, il prouve, d'une part, la divinité du Fils, s'appuyant sur le fait que le Fils reçoit directement du Père les attributs de la nature divine et non pas par l'intermédiaire d'un autre, et, d'autre part, que l'Esprit possède également tous les attributs propres à la divinité. Par conséquent, ni l'un ni l'autre ne sont des créatures mais, partageant éternellement la substance divine, le Fils éternellement engendré, l'Esprit procédant éternellement, ils sont Dieu comme le Père sans, pour autant, introduire ni multiplicité de dieux, ni séparation, ni muabilité en Dieu Un et Trine. Donc, la pneumatologie athanasienne se développe en tenant compte de deux approches : théologique et économique.

Du point de vue théologique, Athanase montre comment la troisième personne de la Trinité ne peut procéder que du Père, source ineffable de toute la divinité. Il est Saint, non pas par participation et possession de quelques qualités divines accidentelles, mais sur la base de l'identité de substance avec le Père et le Fils. C'est en spéculant sur la relation de l'Esprit au Fils qu'Athanase est conduit à donner plusieurs éléments d'un grand intérêt pneumatologique. Au Moyen Âge, plusieurs théologiens orientaux l'ont pris comme une figure capitale dans la controverse avec les occidentaux sur la question *filioquiste*¹³, l'interprétation de ses affirmations prêtant souvent à confusion.

¹³ Parmi les principaux théologiens orientaux nous mentionnons N. Cabasilas, *Sur le Saint Esprit* III, 3.8, introduction, texte critiques, traduction et notes par Th. Kislak, Paris 2001, 295, 299-301; N. Blemmydès, *Traité sur la procession du Saint Esprit* I, 6-9, présentation, édition critique

Du point de vue économique, le verset johannique permet à l'Alexandrin d'affirmer que l'Esprit-Saint nous est communiqué *par* ou *à travers* le Fils. Il est l'Esprit du Père et du Fils, par conséquent il vient des deux. L'Écriture parle du mystère de notre divinisation grâce à l'Esprit qui vient du Père et qui est envoyé par le Fils. Alors, pouvons-nous dire que ce modèle pneumatologique est valable pour la théologie trinitaire elle-même dans son ensemble ? Pouvons-nous parler de cette façon des processions internes dans la divinité elle-même ? Pouvons-nous dire que dans le mystère de la Trinité éternelle l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils ? Sur cet aspect le génie théologique particulier d'Athanase montre sa faiblesse. En effet, il n'a pas su voir clairement la distinction entre l'économie et la théologie proprement dite. Vu le contexte dans lequel il est amené à dire sa pensée pneumatologique et la pauvreté d'expression du *Symbole de Nicée*, il a voulu donner plutôt une clef ou esquisser une doctrine, qui s'est avérée être parfois balbutiante, quant à l'origine de l'Esprit-Saint comme personne intégrante de la Trinité au même titre que le Père et le Fils. Plus exactement, Athanase, voyant la divinité du Fils reflétée dans le caractère divin des opérations de la grâce, peut parler d'un mouvement des processions divines dans le même sens que le mouvement intra-trinitaire existant en Dieu depuis toute éternité, à savoir tout vient du Père par le Fils dans l'Esprit : *La divine Écriture nous donne aussi des exemples tels que par eux, à cause de l'incrédulité des téméraires, il soit possible à ce [sujet] de parler d'une manière quelque peu simple, de parler sans danger, de concevoir une pensée qui rencontre l'indulgence, et de croire qu'une est la sanctification, qui se fait du Père par le Fils dans l'Esprit-Saint.* (Ad Serapionem I, 20).

L'unité des énergies divines dans la Trinité implique l'unité de la substance, par conséquent, la division de la substance entraîne également la diversité des énergies. Nous trouvons ici une des caractéristiques fondamentales qu'Athanase souligne afin de défendre sa pensée pneumatologique théologiquement et économiquement à la fois. Ceci conduit l'Alexandrin à l'affirmation de la consubstantialité des trois personnes divines, c'est-à-dire que l'Esprit-Saint n'est pas étranger au Fils, mais consubstantiel avec lui et procédant, à travers lui, du Père. Il est clair, par conséquent,

et traduction par Michel Stavrou, *Orientalia christiana periodica*, 67, 2001, 85-93; G. Palamas, *Traité apodictiques sur la procession du Saint Esprit* I, 5.21.35, introduction par Jean-Claude Larchet, traduction et notes par E. Ponsoy, Paris 1995, p. 115, 131, 146-147.

que l'Esprit, qui nous rend conformes à Dieu, est de la substance divine ayant son origine dans le Père et venant sur nous par le Fils¹⁴. Car le Fils, étant Dieu, possède l'Esprit depuis toute éternité, et, en tant qu'homme, l'Esprit est descendu sur lui au moment du baptême. Donc, l'Esprit est du Fils grâce à sa nature divine et il est dans le Fils et de lui en tant qu'il est envoyé par lui. C'est pourquoi, notre évêque parle de la procession de l'Esprit-Saint *par* le Fils plutôt que *du* Fils. Selon lui, ceci est en accord avec la tradition, sans lui permettre toutefois d'aller jusqu'à affirmer une position *filioquiste* au sens technique du terme. La paternité est l'attribut spécifique du Père, la filiation est l'attribut spécifique du Fils, tandis que la procession est l'attribut spécifique de l'Esprit-Saint.

III. Postérité athanasienne

Voyons maintenant comment une telle pensée pneumatologique et la distinction entre économie divine et théologie ont-elles été reprises par la postérité byzantine lorsqu'elle a dû faire face au conflit *filioquiste*. Comment exprimer l'attachement et la fidélité aux données de la révélation évangélique, au dogme de Nicée-Constantinople et aux témoignages patristiques tout en soutenant une telle pneumatologie ouverte sur le *Filioque* ? Quelle réponse Athanase propose-t-il à ce débat théologique touchant au cœur même de la foi chrétienne : le dogme christologique et le dogme trinitaire ?¹⁵ Pour donner des éléments de réponse à ces questions nous nous intéresserons en particulier à un théologien byzantin, l'hiéromoine Nicéphore Blemmydès, et au « dossier patristique » sur le *Filioque* évoqué au concile de Florence, en 1439.

¹⁴ Pour Athanase, le consubstantiel fournit la référence la plus importante en théologie trinitaire pour comprendre à la fois l'autorévélation de Dieu, du Père, par le Fils, dans l'Esprit et l'unité de la divinité dans la Trinité des subsistants. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la théologie et l'économie de la procession de l'Esprit-Saint qui vient du Père et qui nous est donné par le Fils pour la sanctification.

¹⁵ M. Stavrou, *Filioque* et théologie trinitaire, *Communio*, 24 (5-6), 1999, 151-171, analyse l'enjeu théologique de la question *filioquiste* comme un « iceberg théologique » immergé dans la tradition patristique sous différentes formes mais accentué surtout par la tradition occidentale.

Dès le début de son premier traité *Sur la procession de l'Esprit-Saint*, Nicéphore annonce son intention : réfléchir sur la question soulevée par les *filioquistes*, à savoir si l'Esprit-Saint procède d'auprès du Père **par** le Fils, ou bien s'il procède du Père immédiatement et **non par** le Fils¹⁶. Son intuition le fait pencher vers la défense de la première position plutôt que de la seconde. La raison en est que la première position, bien que non biblique, se trouve défendue abondamment par la tradition patristique tant orientale qu'occidentale, tandis que la seconde ne l'a été par aucun. Déjà la façon rhétorique de poser la question nous donne un premier indice de la position qu'il entend défendre : l'Esprit procède du Père, ou d'auprès du Père, **par** le Fils. Son objectif premier est de montrer aux *doctes qui cherchent et poursuivent la paix, celle qui réside en Christ*, un chemin possible à emprunter pour que la paix et l'unité entre l'Occident et l'Orient chrétien puisse progresser, voire se réaliser¹⁷.

D'entrée de jeu, nous pouvons discerner les adversaires théologiques de Nicéphore, parce qu'il nous laisse entendre les positions pneumatologiques auxquelles il veut répondre. Photius est le premier à avoir inspiré à l'Église d'Orient un monarchianisme absolu et un conservatisme strict, systématisant la doctrine de la procession de l'Esprit-Saint dans la formulation lapidaire *du Père seul*. Le patriarche de Constantinople, se proposant de traiter la question de la procession de l'Esprit-Saint à partir *du Père seul*, allait jusqu'à négliger le riche patrimoine patristique, ayant présenté une position pneumatologique plus souple, *du Père par le Fils*. Pour réagir principalement contre cette position rigoriste, quant à la procession de l'Esprit-Saint, Nicéphore fait appel aux Pères grecs du IV^e siècle, afin de chercher une voie de réconciliation doctrinale entre orientaux et occidentaux. Son objectif n'est pas de discréditer l'une ou l'autre position pneumatologique, mais de montrer plutôt leur complémentarité dogmatique, pouvant conduire à l'unité des Églises. Les formules *à partir du Fils* et *par le Fils* semblent ne pas convenir à une saine doctrine

¹⁶ Blemmydes, *Sur la procession de l'Esprit-Saint* I, 2.

¹⁷ À cette époque déjà, plusieurs hautes personnalités de la hiérarchie ecclésiastique byzantine oeuvraient pour la cause de l'unité entre les Églises d'Orient et d'Occident : Jacques d'Ochrid, destinataire de ce traité *Sur la procession de l'Esprit-Saint* ; Germain d'Andrinople, négociateur de la tentative de l'union de Lyon ; Andronic de Sardes, chef d'une délégation envoyé par l'empereur Jean III Doukas à Rome pour rencontrer le pape Innocent IV afin de négocier en vue de l'unité des Églises orientale et occidentale.

trinitaire pour les anti-*filioquistes*. D'où l'attitude de Blemmydès, qui s'étonne de l'ignorance de la part des anti-*filioquistes* du témoignage patristique sur ce point : « Voyons ce qu'enseigne exactement sur ce point à l'évêque Sérapion, dans une lettre, celui qui mérite le nom de l'immortalité¹⁸ : *De même que le Fils est un rejeton, unique engendré, ainsi l'Esprit est-il donné et envoyé d'auprès du Fils et il est lui-même un et non multiple, ni l'un d'entre beaucoup, mais lui-même seul Esprit. Car puisqu'unique est le Fils, le Verbe vivant, il faut qu'unique, parfaite et pleine soit la Vie sanctificatrice et illuminatrice, celle-ci étant son énergie et son don. Cette [vie] est dite procéder du Père parce que c'est d'auprès du Verbe, que l'on confesse [exister] à partir du Père, qu'elle respandit, est envoyée et est donnée.* (Sur la procession de l'Esprit-Saint I, 7).

À l'argumentation des latins, le Père agit par le Fils, et le Fils par l'Esprit, Nicéphore oppose, en réconciliateur, la pensée athanasienne qui, à l'aide de l'Écriture, sait faire la distinction entre économie divine et théologie. En effet, le Père agit par le Fils comme cause substantielle du Fils, et le Fils agit par l'Esprit, sans doute comme possédant celui-ci en lui substantiellement de la part du Père. Cependant, Nicéphore ne va pas jusqu'à conclure, comme les latins, que le Fils est cause de l'Esprit, car il n'y a qu'une seule cause dans la divinité, le Père. La question que Blemmydès pose aux byzantins, suite au témoignage athanasien, est la suivante : si le Fils agit par l'Esprit à cause de sa consubstantialité, comment l'Esprit, à son tour, n'agira-t-il pas par le Fils qui lui est consubstantiel ? Répondre justement à cette question doit mettre chacun des deux partis sur la voie de l'orthodoxie de la foi, car le Père étant proprement principe, c'est de lui nécessairement que la consubstantialité et l'opération prennent leur origine et dérivent en ordre vers le Fils et l'Esprit. Le Père opère par le Fils et le Fils opère par l'Esprit qu'il possède éternellement du Père. Bref, il y a une unique opération divine tri-hypostatique. Nicéphore tire d'Athanase un argument majeur en théologie trinitaire en affirmant qu'entre le Fils et l'Esprit-Saint existe à la fois un rapport de consubstantialité et une relation de similitude basée sur celle-ci. Le Père communique au Fils le fait de donner l'Esprit en vue de l'économie, tandis que la propriété hypostatique du Père

¹⁸ Athanase, en grec, veut dire *immortalité*. L'évêque d'Alexandrie porte bien ce nom grâce à sa doctrine nourrie de la contemplation des Écritures et fidèle à la foi de Nicée qui traverse les siècles. Blemmydes se prête à citer un extrait de la première *Lettre à Sérapion*, 20, d'Athanase.

est d'engendrer et de faire procéder¹⁹. En théologie trinitaire, on peut se situer soit au niveau de la vie interne de la Trinité (théologie), soit au niveau de la vie externe, commune aux trois personnes trinitaires (économie).

Le concile de Florence, en 1439, reprend à son compte la tradition patristique, afin de faire lumière sur la question *filioquiste*, qui, du point de vue dogmatique, devient progressivement la pierre d'achoppement devant laquelle butte les plus grands théologiens byzantins, du Moyen Age jusqu'à nos jours. Leur refus du *Filioque* est argumenté principalement par son absence du texte original du *Credo* de 381. A cette argumentation les latins répondent que le même *Credo* ne contient pas non plus l'affirmation de la consubstantialité de l'Esprit Saint avec le Père et le Fils, cependant personne ne peut nier cette vérité de notre foi trinitaire. Le dossier patristique est constitué, en grande partie, des auteurs d'expression de langue grecque, parmi lesquels je rappelle quelques-uns : Athanase d'Alexandrie et ses deux ouvrages essentiels sur la question qui préoccupe les conciliaires, *Contra Arianos* III et *Ad Serapionem* ; Basile de Césarée avec des citations prises d'*Adversus Eunomium* III et V, *De Fide* et *De Spiritu Sancto* ; Cyrille d'Alexandrie, *Commentarii in Iohannem* ; Maxim le Confesseur avec sa lettre *Ad Marinum*. Pour rester à Athanase, qui nous intéresse dans cet article, nous pouvons souligner tout particulièrement que le Patriarche, voulant défendre à la fois l'origine divine de l'Esprit Saint et la divinité du Fils, consubstantiel au Père, utilise deux fois, dans *Ad Serapionem*, le terme ἐκπορεύεται. 1) L'Esprit Saint procède du Père, τοῦ Πνεύματος, ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται (*Ad Serapionem* I, 2). Ici il utilise la préposition παρὰ accompagnée d'une expression non-biblique, τοῦ Υἱοῦ ἰδίου. 2) Par l'expression ἐκ Πατρὸς λέγεται ἐκπορεύεσθαι, l'Alexandrin veut affirmer que „la spécificité de l'Esprit est celle de procéder du Père, en étant confessé comme venant par le Fils. Le but d'Athanase, en utilisant le terme ἐκπορεύεται et faisant appel au texte johannique, était celui de dépasser la simple polémique soulevée par les ariens et les tropiques pour vêtir son discours d'affirmations christologiquement et pneumatologiquement valables²⁰.

¹⁹ Blemmydes est constant dans sa pensée pneumatologique sur cet aspect : l'Esprit-Saint procède du Père par le Fils dans le sens où l'énergie divine se répand éternellement du Père, par le Fils, à l'Esprit, qui en est le dispensateur privilégié auprès de la création. Pour lui, il y a trois sources qui permettent d'argumenter les vérités doctrinales chrétiennes : l'Écriture, les Pères et les conciles.

²⁰ A. Patfoort, Emplois bibliques et patristiques du verbe ἐκπορεύομαι, *Revue thomiste*, 2002, t. 102 (1), 68-69.

Sans nécessairement prendre une décision unanimement admise par les deux parties présentes au concile, les Pères ont approuvé l'union de l'Église, en posant leur signature sur le document *Laetantur coeli*, le 5 juillet 1439. Le décret est lu en latin par le Cardinal Cesarini et en grec par Bessarion de Nicée, devenu porte-parole des unionistes grecs durant le concile. Le décret s'exprime ainsi, quant à la question qui nous préoccupe: « Au nom de la Sainte Trinité, Père, Fils et Esprit Saint, avec l'approbation de ce saint concile universel florentin, nous décrétons – pour que tous les chrétiens croient, reçoivent et professent, comme tous professent, cette vérité de foi – que l'Esprit Saint est éternellement du Père *et du Fils*, qu'il a son essence et son être subsistant depuis toujours du Père et du Fils, et il procède éternellement de l'un et de l'autre comme d'un seul principe et par une seule spiration (cf. Concile de Lyon II, 850); nous déclarons que ce qu'ont dit les saints Docteurs et Pères, c'est-à-dire, que l'Esprit Saint procède du Père *par* le Fils (Athanasie) nous conduit à comprendre que le Fils, de même que le Père, est *cause*, selon les Grecs, *principe*, selon les Latins, de la subsistance de l'Esprit Saint. Parce que tout ce qui est au Père, le même Père l'a donné également au Fils unique (cf. Jn 16,15), en l'engendrant, à l'exception de son être de Père, de même l'Esprit Saint procède du Fils, le Fils l'ayant reçu depuis l'éternité du Père, duquel il est engendré depuis toute éternité. Par ailleurs, nous décrétons que l'explication donnée avec le *Filioque* est considérée licite et se justifie pour être ajoutée au *Credo*, afin de rendre plus claire la vérité et à cause d'une nécessité urgente du moment »²¹.

Seul Marc d'Ephèse²² et Isaïe de Stavropolis, qui ont quitté Florence en secret, n'ont pas signé l'union²³. Le premier restera intransigeant jusqu'à la fin de ses jours et devient, *ipso-facto*, le chef de la file antiunioniste. Grégoire II Scholarios,

²¹ H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Bologna 2003, 578-580.

²² Marc Evgenikos, moine de Constantinople, devient évêque d'Ephèse, par la grâce et aux insistances de l'empereur Jean VIII. En sa qualité d'évêque, il participe au concile de Florence, en 1439, et il va montrer explicitement un désir fort antiunioniste avec les Latins à cause de l'ajout, contre les canons de l'Église, du *Filioque* au *Symbole de Nicée-Constantinople*. Il soutiendra jusqu'à la fin de sa vie, survenue en 1444, que les Latins sont à l'origine du schisme de l'Église, en professant un hérésie, *Filioque*, qui change la doctrine trinitaire et c'est à eux de renoncer à leur hérésie afin de réaliser l'unité.

²³ M.-H. Congourdeau, Pourquoi les Grecs ont rejeté l'union de Florence (1438-1439), in: B. Béthouart, M. Fourcade et C. Sorrel, *Identités religieuses. Dialogues et confrontations, construction et déconstruction*, Boulogne 2008, 35-46.

favorable à l'unionisme à Florence, devenu Patriarche, juste après la chute de Constantinople, 1453, par la grâce de Mehmed II, revêt l'habit antiunioniste, courant qui aura gain de cause après 1480.

IV. Quelques considérations théologiques

Le théologien qui s'attelle pour traiter du mystère de la Trinité doit le faire dans une attitude d'humilité et de respect. Comment un langage humain limité peut-il prétendre dire toute la vérité sur un mystère aussi grand et sur les relations qui unissent les personnes divines éternellement ? Le Pseudo-Denis avait affirmé que « ni la Monade, ni la Triade, ni le nombre, ni l'unité ou la fécondité, rien parmi les états ou connus avec eux, ne peut exprimer le mystère caché, au-delà de toute raison et de tout intellect, de la Sur-divinité qui suessentiellement surpasse toutes choses » (*Sur les Noms divins* 13, 3). Latins et byzantins nous confessons tous les mêmes vérités de foi fondamentales : Dieu est Un essentiellement et Trine hypostatiquement ; les trois personnes divines sont sans confusion, indivisibles, irréductibles l'une à l'autre, pleinement toutes Dieu, chacune en soi et dans le tout harmonieux de leurs relations réciproques. Dans l'histoire humaine, Dieu se révèle pédagogiquement en tenant compte de notre capacité à le comprendre et à l'expérimenter : dans l'A.T. il s'est révélé plutôt Créateur et Père, partenaire de l'Alliance avec l'homme ; dans le N.T. il s'est révélé aussi comme Fils et Sauveur en vue de la divinisation de l'homme renouvelé par le sacrifice perpétuel de la Nouvelle Alliance ; dans le temps de l'Église il manifeste aussi sa force sanctificatrice par la présence de l'Esprit Saint envoyé, au jour de la Pentecôte, sur la première communauté des croyants. Par ailleurs, c'est grâce à l'Esprit qui habite en nous, *ne savez-vous pas que vous êtes le Temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ?* (I Co 3, 16) que nous pouvons appeler Dieu *Abba*, Papa ! (Rm 8, 15). Grâce à l'Esprit aussi nous avons accès plénier au texte des Écritures et nous sommes élevés, dans l'Esprit, à la vie spirituelle pour voir la révélation du Christ à toutes les pages de l'Écriture. La compréhension exacte des relations intra-divines nous échappera toujours, le langage humain étant limité, de même que notre capacité intellectuelle qui ne peut comprendre pleinement l'essence même de Dieu. L'Écriture reste le critère ultime

auquel on doit se rapporter dans nos échanges sur le mystère de la Trinité, tout en sachant et en admettant que certains passages bibliques demeureront toujours mystérieux quant à notre compréhension.

Le fossé entre nos deux Églises aurait été moins profond et les disputes moins violentes si, par le passé, on avait tenu compte des limites de notre langage et de nos expressions censées dire la pleine vérité sur Dieu. Également, les distorsions aberrantes des positions adverses ont conduit au refroidissement, pour ne pas dire à l'isolement des uns et des autres dans leurs propres vérités supposées. Sans prétendre résoudre l'épineux problème qui sépare encore, dogmatiquement nos traditions théologiques respectives, j'espère avoir réussi, dans cette modeste contribution, à démontrer que toute la tradition orthodoxe n'a pas été étrangère à l'affirmation d'un lien d'origine entre l'Esprit Saint et le Fils. Seulement les plus radicaux, ayant réussi à monter des écoles autour d'eux, ont alimenté la polémique, ayant conduit à caricaturer la position de l'autre. Les plus modérés sont vite tombés dans l'oubli de la mémoire orthodoxe, voire condamnés ou étiquetés comme philo-catholiques, ou philo-latins, ou philo-*filioquistes*. Également, j'ai voulu montrer que tous les catholiques non plus n'étaient pas favorables à l'acceptation du *Filioque* dans le *Credo de Nicée-Constantinople*. Une tentation qui a persisté parmi certains catholiques était celle de subordonner l'Esprit Saint au Fils, soit sur le plan théologique, soit sur le plan de l'économie du salut. Le but de cet article est de montrer, si besoin était, que nos traditions respectives, catholique et orthodoxe, depuis la période des Pères, sont substantiellement en accord sur les vérités fondamentales à croire et que ni l'une ni l'autre position, avec *Filioque* ou sans *Filioque*, ne portait pas atteinte à la foi apostolique de l'Église. Sans aucun doute nous affirmons tous que le Père est *Arche* – Principe – et *Aitia* – Cause – de l'essence divine : il est la Source d'où découle le Fils et l'Esprit Saint éternellement, il est la racine de leur être et de leur fécondité, il est le soleil qui irradie leur existence et leur activité. Nous confessons ensemble que les trois hypostases en Dieu sont distinctes et sans confusion les unes par rapport aux autres seulement par leur mode d'origine : le Père est l'unique inengendré, le Fils est l'unique engendré, l'Esprit Saint est l'unique spiré, étant l'Esprit du Père et l'Esprit du Fils. Enfin, nous confessons que toutes les opérations divines, création-rédemption-sanctification, sont l'œuvre commune de la Trinité, bien que chaque personne ayant un rôle distinct dans chacune de ces étapes de l'économie du salut : le Père pour la création, le Fils pour la rédemption,

l'Esprit pour la sanctification. Cependant, ces vérités de foi, professées communément en Orient et en Occident, ont connu des expressions différentes dans les exposés de nos traditions respectives, tant au niveau du vocabulaire théologique qu'au niveau ecclésiologique.

Au niveau du vocabulaire théologique, le *Filioque* est un lieu important des controverses et des théologiens des deux traditions nous disent aujourd'hui que s'il n'y avait pas eu le *Filioque* pour se disputer, on aurait trouvé autre chose. Au concile de Constantinople, en 381, pour dire le mode d'origine de l'Esprit on a privilégié le texte johannique 15, 26, *l'Esprit Saint procède* – ἐκπορεύεται – du Père. Grégoire de Nazianz, dans le *Discours théologique* 31, 8, fait le même choix, mais il apporte une modification au texte : τὸ πνεῦμα... τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται devient τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον... τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύμενον. L'intention de cette légère modification semble être celle d'insister sur la procession de l'Esprit Saint, ayant l'origine dans le rôle hypostatique éternel du Père en tant qu'il est la source de l'Être Divin, afin d'arriver à parler comme une sorte de mouvement en dehors de lui par l'emploi de cette particule ἐκ. Depuis les Cappadociens, dans la tradition orientale, le verbe ἐκπορεύεται, *procéder, sortir de*, et son substantif ἐκπορεύσις, *procession*, sont employés dans un sens technique pour dire le mode de relation entre l'Esprit et le Père. Un autre terme, προιέναι, *émettre*, est souvent utilisé par le Pères orientaux pour dire la mission de l'Esprit Saint **par** le Père **et** le Fils ressuscité dans l'histoire humaine. La tradition latine a utilisé le mot *procedere* et son substantif *processio*, qui traduisent un mouvement en avant, sans indiquer le point de départ de ce mouvement. Par exemple, Thomas d'Acquin, *Summa Theologiae* I, 9,36,9.2, utilise ce terme pour dire « toute espèce d'origine » et l'inclut dans le discours trinitaire pour dire le mode de la génération du Fils de même que la spiration de l'Esprit et sa mission dans l'histoire. Donc, pour les latins, le même terme, *procedere*, désigne à la fois l'origine primordiale de l'Esprit Saint du Père éternel et sa provenance, en vue de la mission sanctificatrice de l'Église, mission inaugurée par le don de l'Esprit au matin de la résurrection : « Recevez l'Esprit Saint » (In 20, 22). Si la tradition byzantine dispose de deux termes différents, la tradition latine n'en a qu'un seul, fait qui justifie, aux yeux des latins, l'insertion du *Filioque* dans le *Credo* de 381, due, selon le témoignage de Maxime le Confesseur, (*Ad Marinus*, PG 91, 133-136),

à une mauvaise compréhension, des deux parts, de la signification théologique exprimée par le terme latin *processio*.

Au point de vue ecclésiologique, les deux Églises doivent s'interroger si le Fils joue réellement un rôle dans l'origine de l'Esprit Saint. Les byzantins et les latins reconnaissent le mode spécifique de l'origine du Fils, par engendrement, et celui de l'Esprit Saint, par spiration. Également, les deux traditions reconnaissent un rôle essentiel du Fils dans la mission de l'Esprit. A cause de l'ordre des personnes divines dans la doxologie, la tradition latine, en commençant même par Tertullien, développe l'idée de la procession de l'Esprit Saint du Père par le Fils. Augustin d'Hippone synthétise cette tradition dans le traité *De Trinitate* : « l'Esprit Saint procède aussi du Fils, parce que dans l'histoire sainte il est l'Esprit et le don conjoint du Père et du Fils » (IV, 20-29). Cette position deviendra classique dans la tradition latine, sans toutefois amoindrir le rôle spécifique du Père dans la procession éternelle de l'Esprit et dans l'engendrement éternel du Fils. Le terme théologique technique qui fait la différence entre les deux traditions est le latin *procedere* et le grec *ἐκπορεύεται* : le terme latin désigne plutôt la mission, tandis que le terme grec explicite l'origine de l'Esprit. La différence est subtile, mais substantielle pour arriver à une réconciliation, d'autant plus que le poids de l'histoire accentue chacune dans sa tradition théologique et dogmatique, souvent en caricaturant la position de l'autre. Le conflit devient d'autant plus vif à partir du XI^e siècle quand le Pape approuve solennellement l'introduction du *Filioque* dans le *Credo*, tandis que les Orientaux considèrent que pour une telle opération était nécessaire la réunion d'un concile œcuménique. C'est pourquoi, jusqu'à aujourd'hui, le *Filioque*, dans certains milieux, reste la « pomme de la discorde » entre les deux traditions, tandis que pour d'autres, il est une opportunité pour améliorer les relations.

Conclusions

Avant l'époque carolingienne, mais surtout après cette époque, beaucoup sont ceux qui ont écrit sur le *Filioque* : les uns pour le soutenir et le justifier bibliquement et théologiquement, les autres pour démontrer, au contraire, son hétérodoxie et son opposition à la tradition biblique. Nous avons voulu, modestement, montrer que le recours à l'Écriture et aux Pères, particulièrement au « champion de Nicée », le

Patriarche Athanase d'Alexandrie, sont des pistes qui peuvent nous conduire vers une meilleure compréhension des enjeux théologiques et politiques du *Filioque* et mieux comprendre l'origine de la mission de l'Esprit Saint. Dans cet article j'ai souhaité reconsidérer, à nouveau frais, le débat *filioquiste*, en présentant la solution athanasienne au débat et la postérité de cette solution jusqu'à nos jours. Nous nous rappelons tous les trois célébrations eucharistiques hautement symboliques de Rome, présidées par le Pape Jean Paul II en présence du Patriarche œcuménique Démétrios I, en 1987, de son successeur Bartholomée I, en 1995, et du Patriarche de la Roumanie, Teoctiste, en 2002, quand le *Credo* a été proclamé en grec, sans l'ajout du *Filioque*. Suite à la visite de Bartholomée I à Rome, nous lisons dans le document *Les traditions grecque et latine concernant la procession de l'Esprit Saint* que : « L'Église catholique reconnaît la valeur conciliaire œcuménique, normative et irrévocable du *Symbole de foi* professé en grec au second concile œcuménique de Constantinople, en 381, en tant que l'expression de l'unique foi commune de l'Église et de tous les chrétiens. Aucune confession de foi, propre à une tradition liturgique particulière, ne peut contredire cette expression de foi enseignée et professée par l'Église indivise ». La Commission théologique orthodoxe-catholique d'Amérique du Nord, dans la même ligne, a émané un document, *Le Filioque : une question qui divise l'Église ?*, en 2003, dans le but de prolonger la réflexion et consolider le dialogue. Également, en 2000 déjà, le document *Dominus Iesus*, émanant de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dont le Cardinal Ratzinger était le Président, ouvre la section théologique en référence au texte du *Credo de Nicée-Constantinople* sans mentionner le *Filioque*.

Aujourd'hui, la théologie ne doit pas faire recours aux Pères de l'Église pour les mettre en opposition ou alimenter les polémiques entre nos Églises, mais ils sont et ils doivent rester les piliers de la réflexion théologique et dogmatique en mesure de soutenir et encourager notre dialogue et nos démarches vers l'unité de l'Église du Christ. Le *Filioque* peut devenir un lieu théologique en mesure d'unir autour de la même table des Occidentaux et des Orientaux, dans un esprit authentiquement œcuménique, pour chercher des nouvelles expressions, afin de témoigner au monde d'aujourd'hui la foi apostolique en fidélité aux définitions dogmatiques du *Credo de Nicée-Constantinople*.

CANONICAL REFLECTION ON THE IMPACT OF *DOLUS* ON JURIDICAL ACTS IN THE PIO-BENEDICTINE CODE OF CANON LAW

Eduard GIURGI¹

ABSTRACT: It is well known that in many respects the 1917 Code of Canon Law, also known as the Pio-Benedictin Code of Canon Law, is an important source for understanding canonical legislation of the 1983 Code of Canon Law. This is also true when it comes to canonical legislation concerning juridical acts as well as that concerning the impact of *dolus* on juridical acts. It is for this very reason that the aim of the present paper is to provide a reflection on the impact of *dolus* on legal acts in the light of the legislation of the 1917 Code of Canon Law. The starting point for the reflection is the general norm on the impact of *dolus* on legal acts, which is laid down in canon 103, § 2 of the 1917 Code of Canon Law. As is well known, canon law in general does not contain definitions of the terms used. This is also true when it comes to *dolus*. The 1917 Code of Canon Law does not provide a definition of *dolus*, but entrusts this task to canonical commentators. Canonical literature has developed several definitions of *dolus*, which are included in this paper. The work also contains an analysis of the essential elements of *dolus*, then continues with a presentation of the division of *dolus* and the legal effects of *dolus* on juridical acts. All this contributes to a good understanding of *dolus* and its impact on legal acts in the Code.

Keywords: juridical act, valid, invalid, code, canon law, *dolus*, defects, law, rescindable, canonical commentators.

¹ Eduard Giurgi, a priest of the Roman-Catholic Archdiocese of Bucharest and a university lecturer in Canon Law at the Faculty of Catholic Theology, the University of Bucharest, Romania; email: eduard.giurgi@unibuc.ro



Introduction

As it is known the 1917 Code of Canon Law² constitutes a basis for the understanding of the legislation from the 1983 Code of Canon Law. This is also true when talking about the impact of *dolus* on juridical acts. Given that, the goal of this paper is to provide a canonical reflection of the notion of *dolus* and its impact on juridical acts as from the perspective of the 1917 Code.

The reflection will begin with canon 103, § 2 of the 1917 Code, which stated the general norm with regard to the acts placed out of *dolus*, without, however, offering a definition of that term.

Given the lack of a specific definition of *dolus* in the 1917 Code, the following analysis will present some important issues integral to an understating of *dolus*. The paper will begin with the presentation of the very notion of *dolus*. This notion will include the semantic evolution of the term itself; the meaning given to *dolus* in the 1917 Code; and the descriptions provided for *dolus* by the commentators on the 1917 Code. Following upon this exposition, the paper will focus on the essential elements of *dolus* from which the analysis will turn to the division of *dolus* and its legal effects. The paper will end with a summary of the issues treated throughout it.

The Notion of *Dolus*

Canon 103, § 2 of the 1917 Code stated: “Acts placed under grave and unjustly incurred fear or by *dolus* are valid unless the law states otherwise; but they can, according to canons 1684-1689, be rescinded by judicial sentence, sought either by the injured party or by office”³.

² Henceforth cited as the 1917 Code.

³ 1917 Code, c. 103, § 2: *Actus positi ex metu gravi et iniuste incusso vel ex dolo, valent, nisi aliud iure caveatur; sed possunt ad normam can. 1684-1689 per iudicis sententiam rescindi, sive ad petitionem partis laesae sive ex officio. Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Rome 1917. English translation from *The Pio-Benedictine Code of Canon Law, in English Translation with Extensive Scholarly Apparatus*, San Francisco 2001. All subsequent English translation of canons from this code will be taken from this source unless otherwise indicated.

CANONICAL REFLECTION ON THE IMPACT OF *DOLUS* ON JURIDICAL ACTS
IN THE PIO-BENEDICTINE CODE OF CANON LAW

This canon stated the general norm with regard to juridical acts placed out of *dolus*, yet it did not describe the nature of *dolus* nor its elements, its divisions and its effects. Given that lack, in order to understand the norm stated in canon 103, § 2 it is necessary to achieve a certain description of *dolus*.

The Semantic Evolution of the Term *Dolus*

Gérard Fransen has demonstrated that the term *dolus* — *δόλος* in Greek—from an etymological point of view and in its primitive sense, designated any artifice employed to hide something; a ruse⁴. Also, *dolus* was divided into *dolus bonus* and *dolus malus* in order to determine the moral character of *dolus*.⁵ Thus, *dolus bonus* was understood as being “a trick employed for a good purpose, such as the deception of a thief or of one’s enemy in war”⁶, or “a type of exaggeration in a transaction such as a sale”⁷, while *dolus malus* was understood as being any “deceitful action employed to derive some unfair advantage of another”⁸. However, “through common usage the latter signification became so identified with this term itself as to become the exclusive sense in which it was used, and the former connotation has almost completely passed into desuetude”⁹.

⁴ G. Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques: évolution des doctrines et système du code canonique*, Gembloux, J. Duculot 1946, 12. Cf. also Cesare Badii, *Il dolo nel Codice di Diritto Canonico*, *Il Diritto Ecclesiastico* 40, 1929, 308.

⁵ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 12.

⁶ J.s V. Brown, *The Invalidating Effects of Force, Fear, and Fraud Upon the Canonical Novitiate: A Historical Conspectus and a Commentary*, Canon Law Studies 311, Washington D.C., 1951, 104.

⁷ K. W. Vann, *Canon 1098 of the Revised Code of Canon Law: History, Development, and Implications*, Rome 1985, 6.

⁸ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 104.

⁹ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 104. See also Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 12; Vann, *Canon 1098 of the Revised Code of Canon Law* 6.

The first legal reference to *dolus* in Roman law is found in the law of the *Twelve Tables*, attributed to Numa. In this law *dolus* appears together with *sciens* and refers to the means employed to injure another person, to cause damage to another person. This was the first juridical meaning of *dolus*¹⁰.

Eventually, this juridical meaning became split in two distinct directions. The first dropped the term *sciens* and retained only *dolus*, indicating the intention of committing delicts, i.e., the will to violate the law. The second insisted on the etymologic meaning of *dolus*, i.e., the intention to deceive. The second is seen in the descriptions given to *dolus* by the classic jurists¹¹.

Of these, by far the most important is the one elaborated by Labeo¹². His description, found in the *Digest* of Justinian, is universally accepted both in civil and canon law up to present day¹³. The pertinent text of the *Digest* states:

Ulpien, in the Book XI, on the Edict. — By this Edict, the Praetor renders juridical aid, against untrustworthy and deceitful men, who have injured others by certain cunning, lest either for the former, their malice is profitable, or for the latter, injurious honesty. § 1. The words, however, of the Edict are such: Those things which will be said to have been done by *dolus malus*, if from these things there will not be another action, and it will be seen that there is a just cause, I will give a judgment. § 2. Indeed, Servius thus defines *dolus malus*, as a certain machination for the sake of deceiving another person, when one thing is prevented, and another thing is done. Labeo, however, says that it is able to be done without simulation, so that someone may be deceived, and one thing is able to be done, and another thing to be pretended without *dolus malus*, just as the ones do, who through the concealing of such kind, zealously serve and protect their things or

¹⁰ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 12.

¹¹ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 12-13.

¹² L. Örsy, in one of his articles on *dolus* in marriage law, insists that *dolus* was never defined by Roman jurists but was only described by Labeo. Given that perspective, the dissertation will use the word description and not definition in reference to *dolus*. Ladislav Örsy, Matrimonial Consent in the New Code: Glossae on Canons 1057, 1095- 1103, 1107, *The Jurist* 43, 1983, 50.

¹³ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 12.

CANONICAL REFLECTION ON THE IMPACT OF *DOLUS* ON JURIDICAL ACTS
IN THE PIO-BENEDICTINE CODE OF CANON LAW

the things of others. And, therefore, he himself thus has defined that *dolus malus* is every craft, trick, deceit, or machination having been employed for cheating, tricking, deceiving another person. The definition of Labeo is true¹⁴.

From this description by Labeo, it can be easily noticed that simulation is not essential for *dolus* but rather the intention to deceive another person is important¹⁵. Also, this description is very helpful in identifying the constitutive elements of *dolus* which will be analyzed later in this paper.

The Meaning of *Dolus* in the 1917 Code

In the 1917 Code, the term *dolus* primarily referred to either one of two distinct meanings, dependent upon the context. *Dolus* in reference to juridical acts differed from its usage in penal law.

In the context of juridical acts, *dolus* was understood to indicate “the use of apt means, fraudulently and deliberately set into motion, to create or to sustain an error in the mind of another, whereby he is enticed to perform or not to perform a certain juridic act”¹⁶. The immediate effect of *dolus* is normally an error, yet this is not always true¹⁷.

¹⁴ Digest, Book IV, Title III, N. 1: I. *Ulpianus libro XI. ad Edictum. — Hoc Edicto Praetor adversus varios et dolosos, qui aliis abfuerunt calliditate quadam, subvenit, ne vel illis malitia sua sit lucrosa, vel istis simplicitas damnosa. Verba autem Edicti talia sunt: ‘Quae dolo malo facta esse’ dicentur, si de rebus alia actio non erit, et iusta ‘causa esse videbitur, iudicium dabo.’ Dolum malum Servius quidem ita definiit, machinationem quandam alterius decipiendi causa, cum aliud simulator, et aliud agitur. Labeo autem, posse et sine simulatione id agi, ut quis circumveniat: posse et sine dolo malo aliud agi, aliud simulari, sicuti faciunt, qui per eiusmodi dissimulationem deserviant et tuentur vel sua vel aliena: itaque ipsi sic definiit, dolum malum esse omnem calliditatem fallaciam machinationem ad circumveniendum fallendum decipiendum alterum adhibitam. Labeonis definitio vera est.* Translation taken from Vann, *Canon 1098 of the Revised Code of Canon Law. History* 5.

¹⁵ For a broader discussion on this text from the *Digest* see Vann, *Canon 1098 of the Revised Code of Canon Law. History* 5-15.

¹⁶ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 104.

¹⁷ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 370.

Certain examples of canons using *dolus* with this meaning include: canon 103, § 2, which expressed the general norm with regard to juridical acts placed out of *dolus*; canon 169, § 1, 1,° on a vote in a canonical election; canon 185, resignation from an office; canon 542, 1,° on entrance into novitiate; canon 572, § 1, 4,° on religious profession; canon 677, on admission into societies of men and women living in community without vows; canon 1317, § 3, on oath, etc.¹⁸

In the penal field, *dolus* possessed a different meaning given in canon 2200, § 1 of the 1917 Code: “Here, *dolus* is the deliberate will to violate a law and is countered on the part of the intellect by a lack of knowledge and on the part of the will by a lack of freedom”¹⁹. Some examples in this regard would be canon 2199, on imputability of a delict; canon 2203, on causes that increase or diminish imputability; and canon 2200, § 2, on the presumption of *dolus* in the external forum²⁰.

Moreover, *dolus* had also the meaning of fraud. *Dolus* was in certain canons understood as being the deliberate use of unfaithful means in order to cause damage to others. But in these instances, *dolus* was not intended to influence the consent of the other party. Some examples include canon 48, § 2 on rescripts; canon 1321 on an oath; canon 1625, § 1 on judges; 1833, 10 on the oath of the parties; canon 1857, § 2 on attempts while litigation is pending; and canon 2406, § 2 on the abuse of ecclesiastical power and office²¹.

Finally, *dolus* was also used with the meaning of defrauding the law. In this case *dolus* indicated the use of fraudulent means in order to procure some illicit advantage for oneself or for others. Again, in these instances *dolus* was not intended to influence the will of another person. Some examples include canon 52 on

¹⁸ For more examples, see Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 370.

¹⁹ 1917 Code, c. 2200, § 1: *Dolus heic est deliberata voluntas violandi legem, eique opponitur ex parte intellectus defectus cognitionis et ex parte voluntatis defectus libertatis.*

²⁰ For a broader discussion on the meaning of *dolus* in the 1917 Code see Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 369-374.

²¹ M. Lemosse, Dolus (Évolution historique de la théorie du), in : *Dictionnaire de droit canonique contenant tous les termes du droit canonique avec un sommaire de l'histoire et des institutions et l'état actuel de la discipline*, ed. R. Naz, 1357-1372. vol. 4, Paris, 1949, 1352-1353. See also Badii, Il dolo nel Codice di Diritto Canonico 314-315.

CANONICAL REFLECTION ON THE IMPACT OF *DOLUS* ON JURIDICAL ACTS
IN THE PIO-BENEDICTINE CODE OF CANON LAW

rescripts; canon 637 on departure from a religious institute; canon 647, § 2, 2O on the dismissal of religious who have pronounced temporary vows; canon 2049 on the informative process; and canon 2387 on delicts against the obligations proper to the clerical state²².

**Descriptions Provided for Dolus
by the Commentators on the 1917 Code**

L. Bender, in his commentary, pointed out that *dolus* cannot be exactly defined, but only described. He also observed that most canonists relied upon the description provided for *dolus* by Labeo in their commentaries²³.

Labeo described *dolus* as follows: “every craft, trick, deceit, or machination having been employed for cheating, tricking, deceiving another person²⁴.”

In addition to the description provided for *dolus* by Labeo, Michiels provided another description. He described *dolus* as “the deception of another, deliberately and fraudulently committed, by which he is induced to place a determined juridical act²⁵.”

However, this description was criticized by some commentators; for example by Bender. He stated that it is not correct to restrict *dolus* to deception. While deception does indeed cause an error in the mind of the one being deceived,

²² Lemosse, *Dolus* (Évolution historique de la théorie du) 1353-1354. See also Badii, *Il dolo nel Codice di Diritto Canonico* 315-317.

²³ L. Bender, *Normae generales de personis. Commentarius in canones 87-106*, Rome 1957, 177.

²⁴ Digest, Book IV, Title III, N. 1: *omnem calliditatem fallaciam machinationem ad circumveniendum fallendum decipiendum alterum adhibitam*. Translation taken from Vann, *Canon 1098 of the Revised Code of Canon Law: History* 5. This description can be found in commentators on *dolus* such as: Bender, *Normae generales de personis* 177; Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques*, 13; Brown, *The Invalidating Effects of Force*, 105-106; Lemosse, *Dolus* (Évolution historique de la théorie du) 1347; Badii, *Il dolo nel Codice di Diritto Canonico* 308; R. Bidagor, *De dolo et eius effectibus in admissione ad novitiatum et professione religiosa*, *Periodica* 20, 1931, 61.

²⁵ G. Michiels, *Principia generalia de personis in Ecclesia. commentarius libri II Codicis iuris canonici, canones preliminaries 87-106*, Paris 1955, 660.

there are cases when *dolus* does not cause an error in the mind of the one against whom *dolus* is employed. This is the reason why Labeo used the word *calliditas* (cunning) *ad circumveniendum* (to cheat, defraud)²⁶.

Furthermore, it is important to note that other attempts to describe *dolus* existed under the 1917 Code. Thus, J. Abbo and J. Hannan described *dolus* as “any act of cunning, fraud, or trickery, intended to impose a false opinion on another”²⁷. M. Ramstein described *dolus* as “the deliberate misrepresentation of some fact in virtue of which another acts through error”²⁸. L. Bouscaren limited the description to “any artifice to deceive”²⁹. H. Ayrinhac stated in his commentary that the meaning of *dolus* in canon 103, § 2 is of “inducing others into error, ordinarily for the purpose of injuring them”³⁰. Charles Augustine described *dolus* as “a connivance to cheat or deceive another, who thereby suffers injury”³¹. Also, Magnin stated in his commentary that *dolus* “occurs when someone induces another by means of fraud or trickery to consent to some act or contract”³². Bidagor described it as “any cheating committed in the concluding of juridical transactions”³³.

The Essential Elements of *Dolus*

Given this analysis of the notion of *dolus*, the next step is to determine the constitutive elements of *dolus*, that is, that which establishes *dolus* as *dolus*. Related to this, it must be noted that canon 103, § 2 punishes *dolus* itself and not merely

²⁶ Bender, *Normae generales de personis* 177.

²⁷ Abbo and Hannan, *The Sacred Canons. A Concise Presentation of the Current Disciplinary Norms of the Church*, Vol. I, St. Louis 1957, 150.

²⁸ M. Ramstein, *A Manual of Canon Law*, N.J. 1947, 134.

²⁹ L. Bouscaren et al., *Canon Law: A Text and Commentary*, 4th revised ed., Milwaukee 1939, 92.

³⁰ H. A. Ayrinhac, *General Legislation in the New Code of Canon Law*, New York 1923, 223.

³¹ Ch. A. Augustine, *A Commentary on the New Code of Canon Law*, vol. 2, St. Louis 1943, 32.

³² E. Magnin, *Pastors and People; a Summary of Canon Law Affecting Parish Priests, Curates and the Laity*, St. Louis, London 1930, 40.

³³ *Omnis circumventio commissa in conclusione negotiorum juridicorum*. In Bidagor, *De dolo et eius effectibus in admissione ad novitiatum et professione religiosa*, *Periodica* 20, 1931, 61.

the act of deception³⁴. Nonetheless and in general, commentators on canon 103, § 2 agreed that *dolus* consists of four constitutive elements.

The first element of *dolus* consists of apt means, i.e. the means employed to deceive must by their very nature be able to lead to error the person upon whom they are employed³⁵. The means employed to deceive must “possess objective aptitude to procure the end towards which they are directed”³⁶. The means must be grave, that is, able to produce an error in the mind of person placing the juridical act. In other words, it is essential that *dolus* is that which determines the person to place the juridical act and not his or her negligence³⁷. Lemosse pointed out a general norm in this regard, which states “*Dolus* is not done to one who knows it”³⁸.

However, the gravity cannot be absolutely determined because there are some circumstances that must be taken into account, such as the sex, the age, and the culture of the person induced into error³⁹. Brown added to this list “educational background, natural ability, and in general, all those mental and moral qualities which either greatly increase or lessen his ability to perceive insincerity in the speech or conduct of another”⁴⁰.

Additionally, the means can be either positive in character, i.e., saying or doing something that induces another person into error, or negative in character, i.e., dissimulating or keeping silence with regard to certain facts in order to entertain an error which existed already in the mind of the person placing a juridical act⁴¹. Yet, it is necessary to point out that “mere silence cannot be counted

³⁴ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 376.

³⁵ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 106. See also, Lemosse, *Dolus (Évolution historique de la théorie du)* 1348.

³⁶ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 106.

³⁷ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 376-377.

³⁸ *Scienti dolus non fit*. In Lemosse, *Dolus (Évolution historique de la théorie du)* 1348.

³⁹ Michiels, *Principia* 660-661; Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 377; Badii, *Il dolo nel Codice di Diritto Canonico* 310; Brown, *The Invalidating Effects of Force* 107.

⁴⁰ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 107.

⁴¹ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 376. See also Michiels, *Principia* 660; Brown, *The Invalidating Effects of Force* 107; Bidagor, *De dolo et eius effectibus in admissione ad novitium et professione religiosa* 63.

as a true source of fraud unless there exists a moral obligation to speak out concerning those things about which another is known to be in error when assuming obligations or placing a juridical act⁴². The obligation to inform the person in error may arise either from the law itself or from the very nature of the position that one has over another⁴³.

Moreover, there are some authors who used Labeo's description of *dolus* in order to present the ways in which *dolus* can be employed to cause a person to place a juridical act. Thus, it is said that a person is deceived by craft or cunning (*calliditas*) when the deceiving takes place through silence, dissimulation or omission, which are negative in character as mentioned above. It is said that a person is deceived by deceit or trick (*fiallacia*) when the deceiving takes place by telling lies, i.e., under good counsel, the deceiver misrepresents the facts in order to convince the other party to place a juridical act. It is said that a person is deceived by machination (*machinatio*) when the deceiving takes place through facts or insincere action⁴⁴.

Nevertheless, in his commentary Brown stated, in general, "whenever fraud is employed for the purpose of influencing a juridical act, it assumes the guise of good counsel whereby the individual is induced to perform the act or not to perform it⁴⁵.

The second constitutive element of *dolus* consists of the fraudulent use of the means in question. The means employed to deceive must be contrary to the fundamental good faith which explicitly or implicitly regulates juridical acts⁴⁶. Michiels also stated: "*Dolus*, in fact, is not juridically reprehensible, unless, in as much

⁴² Brown, *The Invalidating Effects of Force* 107. See also Bidagor, *De dolo et eius effectibus in admissione ad novitium et professione religiosa* 63.

⁴³ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 107-108.

⁴⁴ Wernz and Vidal, *Ius Canonicum*, vol. 6, Rome 1927, 266-267; Michiels, *Principia* 660; Bidagor, *De dolo et eius effectibus in admissione ad novitium et professione religiosa* 62; Brown, *The Invalidating Effects of Force* 108; Lemosse, *Dolus (Évolution historique de la théorie du)* 1348.

⁴⁵ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 108.

⁴⁶ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 377. See also Brown, *The Invalidating Effects of Force* 108; Michiels, *Principia* 661.

as it is indeed bad, culpable, anti-juridical, that is, in as much as it violates faith, which is the necessary foundation of all human relationship⁴⁷. Thus, for instance,

when a merchant merely exaggerates the good qualities of his wares to attract more buyers, he is not ordinarily judged guilty of fraud; his action does not in itself violate basic good faith, since all know and admit of the legitimacy of such action. On the contrary, whenever one presents false documents, such as false certificates of birth or forged passports, or if one designedly employs ambiguous phraseology to trick another in commercial contract, or if one were to keep silent in a case wherein the law demands that one reveal certain hidden facts, it is quite evident that such means, by their very nature, tend to violate the good faith of all⁴⁸.

The third element of *dolus* derives from the intention of the deceiver; i.e., the deceiver must have the precise intention of using the fraudulent means in order to deceive another⁴⁹. *Dolus* in this case requires the precise intention to harm another and, moreover, the intention to mislead another⁵⁰. “It is precisely this ill will which changes a material act of deception into a formal act of fraud. The specific malice proper to fraud is none other than the very will to deceive, whereby the subject of such deception suffers some harm”⁵¹. However, it is not necessary that the deceived party suffer some harm; the mere fact of willing to extort the consent of another is sufficient to constitute *dolus*⁵². There is no question that it is

⁴⁷ *Dolus enim non est juridice reprehensibilis, nisi in quantum est revera malus, culpabilis, anti-juridicus, idest in quantum violat fidem, quae est totius humani commercii necessarium fundamentum.* In Michiels, *Principia* 661. A similar idea can be also found in Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 377.

⁴⁸ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 108-109. See also Michiels, *Principia* 661; Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 377.

⁴⁹ Michiels, *Principia* 661; Brown, *The Invalidating Effects of Force* 109; Badii, *Il dolo nel Codice di Diritto Canonico* 310; Lemosse, *Dolus (Évolution historique de la théorie du)* 1348.

⁵⁰ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 377.

⁵¹ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 109.

⁵² Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 377. See also Michiels, *Principia* 661; Brown, *The Invalidating Effects of Force* 109.

an injustice to deprive somebody of his or her liberty, which is a natural right, in giving consent. Herein resides, in a particular way, the malice of *dolus*⁵³.

Furthermore, Brown stated also: “Since malice is an essential requisite for the true notion of juridical fraud, it follows that whenever one deceives another without any malicious intent his action cannot be described as juridical fraud”⁵⁴. An example in this regard would be as follows: John counseling Mick leads Mick into error because John himself is in error regarding the matter he is counseling Mick. In such a case John cannot be suspected of *dolus* since he was in error with regard to the matter he was counseling Mick⁵⁵. In such a case, Brown stated that the juridical effects of the act “must be judged, not by the principles governing the effects of fraud, but rather by the principles regulating the effects of simple error”⁵⁶.

Additionally, Michiels stated in his commentary that the intention to deceive can be direct or indirect, determined or non-determined. Yet, unfortunately, he offered no further explanation in this regard⁵⁷.

Finally, the fourth element of *dolus* is constituted by the fact that the fraudulent means employed to deceive must succeed in leading into error the person against whom they are directed⁵⁸. They must influence the consent of the person against whom they are employed in order to be called a defect of consent⁵⁹. It must be so because “the objective and intentional use of fraudulent maneuvers, even though illicit in itself, does not constitute an act of juridical fraud, such as will either preclude or minimize juridical consent, unless it succeeds in inducing into error the one against whom it is directed”⁶⁰. Since the error is the way by which *dolus* achieves its effect, it is essential that the fraudulent means employed to

⁵³ Wernz and Vidal, *Ius Canonicum*, vol. 2, 51. See also Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 377; Badii, *Il dolo nel Codice di Diritto Canonico* 310.

⁵⁴ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 109.

⁵⁵ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 109.

⁵⁶ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 109. See also Wernz and Vidal, *Ius Canonicum*, vol. 2, 51.

⁵⁷ Michiels, *Principia* 661.

⁵⁸ Michiels, *Principia* 661. See also, Brown, *The Invalidating Effects of Force* 109; Lemosse, *Dolus (Évolution historique de la théorie du)* 1348.

⁵⁹ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 377-378.

⁶⁰ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 109-110.

deceive succeed in creating an error in the mind of the deceived person in order to have an act of *dolus*⁶¹. Thus, seen in itself, “fraudulent error does not differ from any other error which may arise from some natural cause”⁶². Nevertheless, it is distinct by reason of efficient cause because it is the outcome of the illicit action of another and, consequently, it is unjust by its very nature. For that reason, fraudulent error is “none other than illicit induced error”⁶³. In other words, the error stems from a cause that is outside the subject placing the juridical act. This distinction makes *dolus* different from error as treated in canon 104⁶⁴. Moreover, Brown stated in his commentary:

Since it is through the medium of the error which it induces that the element of fraud works its vitiating effect upon consent, the terms fraud and fraudulent error may be used interchangeable in practice as representing the same concept, since in reality they stand as cause to effect⁶⁵.

In short, there must be a causal relationship between the act of the deceiver, the error it induces in the mind of the deceived person, and the placing of the juridical act.

The Division of *Dolus*

According to canonical tradition, *dolus* can be distinguished either by reason of the error it induces or with regard to the influence it exerts upon the will in placing a juridical act⁶⁶.

⁶¹ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 378. See also Brown, *The Invalidating Effects of Force* 110.

⁶² Brown, *The Invalidating Effects of Force* 110.

⁶³ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 110.

⁶⁴ Wernz and Vidal, *Ius Canonicum*, vol. 6, 267. See also Eduardo Molano, Chapter II: Juridical Person, in: *Code of Canon Law Annotated*, Second Edition Revised and Updated, ed. Ernest Caparros et al., Montreal and Chicago 2004, 108-109.

⁶⁵ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 110.

⁶⁶ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 110.

By reason of the error it induces in the mind of the deceived person, *dolus* is divided into substantial and accidental⁶⁷.

Dolus is substantial if it “succeeds in so misrepresenting an object or the nature of an act as to conceal its essential nature or substantial qualities, thus creating a false notion concerning its very essence”⁶⁸. Wernz-Vidal and Michiels point out in their commentaries that if a juridical act is placed out of substantial *dolus*, then the juridical act is invalid by reason of the natural law and also by reason of the positive law stated in canon 104⁶⁹. The reason why a juridical act placed out of substantial *dolus* is invalid is that:

the will is rendered incapable of placing a true act of consent towards the object to which it is externally directed. The will accepts an object only as that object is represented to it by the intellect. But when the intellect is led to judge the object to be substantially different from that which it is in objective reality, the will internally consents to something totally different from that to which its external consent is apparently directed⁷⁰.

Moreover, the commentators on *dolus* state that in case of substantial *dolus*, the deceived party can ask for the declaration of the nullity of the juridical act according to canon 1679 of the 1917 Code. Additionally, Fransen⁷¹ points out that in case of substantial *dolus*, the deceived party can ask for reparation of damages according to canon 1681 of the 1917 Code, which states: “Whoever posited an act infected with the vice of nullity is bound [to make good] the damages and expenses to those wounded thereby”.

⁶⁷ Wernz and Vidal, *Ius Canonicum*, vol. 2, 51. See also Brown, *The Invalidating Effects of Force* 110; Lemosse, *Dolus (Évolution historique de la théorie du)* 1348; F. Roberti, *De processibus opus ad Codicis schemata exactum, Ss. Congregationum instructionibus normisque S.R. Rotae conlatis, iurisprudentia tribunalium apostolicorum inspecta et cum iure canonico orientali comparatum*, Vatican City 1956, 636.

⁶⁸ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 110. See also Michiels, *Principia* 661.

⁶⁹ Wernz and Vidal, *Ius Canonicum*, vol. 2, 51. See also Michiels, *Principia* 664.

⁷⁰ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 114.

⁷¹ Cf. Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 391.

In distinction to substantial *dolus*, *dolus* is accidental if “it succeeds in obscuring only some of the accidental qualities of the object or act while the knowledge of the substantial or essential element remains unaffected by it”⁷². Accidental *dolus* forms the focus of this dissertation in as much as substantial *dolus* is regulated according to canon 104.

With regard to the influence it exerts upon the will in placing a juridical act, *dolus* is divided into antecedent (*causa dans*) and concomitant (insiders)⁷³. Hence, *dolus* is antecedent if “the object obscured or misrepresented by it constitutes the impulsive cause for which a juridical act is placed. This means that if the person had known the truth, he or she would not have placed the juridical act”⁷⁴. On the other hand, *dolus* is concomitant if it exerts no substantial influence on the determination of consent. This means that “the one acting under its influence is so disposed that, even had the fraud not been present, he would nevertheless have desired the object or placed the act, even though perhaps not quite so promptly or quite easily”⁷⁵.

The Legal Effects of Dolus

Regarding the legal effects of *dolus*, it is worthy of note that *dolus* does not remove the consent of the person placing a juridical act, but infringes the liberty of the person in such a case⁷⁶.

Additionally and importantly, Fransen and Michiels are the two authors who treated at length the legal effects of *dolus* on juridical acts. Yet, they seem not to completely agree in this regard. Thus, on the one hand, Fransen stated in his

⁷² Brown, *The Invalidating Effects of Force* 110.

⁷³ Wernz and Vidal, *Ius Canonicum*, vol. 2, 51. See also Brown, *The Invalidating Effects of Force* 110-111; Lemosse, *Dolus (Évolution historique de la théorie du)* 1348; Roberti, *De processibus* 636.

⁷⁴ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 111.

⁷⁵ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 111. See also Chelodi, Ioannes, *Ius canonicum de personis praemissis notionibus de iure publico ecclesiastico de principiis et fontibus iuris canonici*, 3rd ed., Vicenza 1957, 169; Lemosse, *Dolus (Évolution historique de la théorie du)* 1348.

⁷⁶ Lemosse, *Dolus (Évolution historique de la théorie du)* 1348.

commentary that *dolus* produces a double effect: namely, one that is indispensable and characteristic and the other which is present in most of the cases in which *dolus* is involved, but which is not essential for *dolus*⁷⁷.

The first effect of *dolus* is to cause or to entertain an error in the mind of the person placing a juridical act and, consequently, infringing the liberty of the person placing the juridical act.

The second effect of *dolus* is the damage caused by the juridical act which it unjustly provokes. While a common consequence of *dolus*, it is not present in all cases, further its effect is not produced immediately by *dolus* itself, but by the means used by the deceiver to provoke *dolus*. Also, Fransen highlighted that this effect is not regulated by canon 103, § 2, because this canon regulates only the validity of the acts placed out of *dolus*. Fransen stated in his commentary that there is *lacuna legis* with regard to the second effect of *dolus*, i.e., the law did not treat this effect. More about this will be said later in his commentary⁷⁸.

On the other hand, Michiels maintained in his commentary that the first and direct effect of *dolus* is the causing of an error in the mind of the person placing a juridical act (called *dolus positivus* by Michiels) or to entertain culpably an error that already exists in the mind of the person placing a juridical act (called *dolus negativus* by Michiels).

The second effect of *dolus* is the injury caused to the deceived person by the fraudulent error which, in fact, violates unjustly the liberty of the person placing a juridical act⁷⁹. Here, Fransen does not agree with Michiels arguing that it is a mistake to make a distinction between the error and the injury that it causes. This would ignore the character that is proper to *dolus*. The deceiver does not want firstly to cause an error in the mind of the deceived person and then to cause the injury to the same person. He indicates that it is futile to attribute a particular effect to the error caused by *dolus* without taking into account the injustice that is inherent in the error. Moreover, Fransen points out that the malice of *dolus* rests

⁷⁷ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 378.

⁷⁸ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 378.

⁷⁹ Michiels, *Principia* 662.

on the injury that the error unjustly produces in the mind of the deceived person⁸⁰. Fransen argues more convincingly in as much as the error caused by *dolus* cannot be separated from the injury that is unjustly caused.

The third effect of *dolus* according to Michiels is the damage caused by the juridical act placed as a result of *dolus*. The action for reparation of damage is to be brought against the author of *dolus* according to canon 2210, § 2. This action can be brought against the author of *dolus* independently of the rescissory action⁸¹.

Having examined these distinct positions of Fransen and Michiels, we will analyze two effects of *dolus* common to them; namely, the error and the damage.

A. The first effect of *dolus* is the error unjustly inflicted in the mind of the deceived person.

As already mentioned, canon 103, § 2 of the 1917 Code stated that juridical acts placed out of *dolus* are valid, unless the law states otherwise, but they can be rescinded according to canons 1684-1689.

The law recognizes that juridical acts placed out of *dolus* are as a general norm valid because *dolus* does not necessarily demolish the will of the deceived party but may only diminish it⁸².

Nevertheless, even though juridical acts placed out of *dolus* are valid, the injustice caused by it requires an appropriate sanction. This appropriate sanction derives from natural law and is imposed by positive law⁸³. The sanction is stated in canon 103, § 2 of the 1917 Code, i.e., acts placed out of *dolus* can be rescinded.

Now, in order to have a juridical act placed out of *dolus* rescinded, a few requirements must be verified; namely, that there is a juridical act, it is proven that this act was placed out of *dolus* and that *dolus* is antecedent and not merely concomitant.

Also, the foundation for a rescissory action needs further elaboration.

⁸⁰ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 378.

⁸¹ Michiels, *Principia* 662-670.

⁸² Michiels, *Principia* 665.

⁸³ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 379-380.

a. Firstly, it is necessary that the juridical act be placed as a result of *dolus* alone as required by canon 103, § 2. This means that all the constitutive elements of *dolus* as outlined above must be verified. Also, it must be said that it is not enough that the deceived party be led into error through simple fault or negligence, but the juridical act must be the effect of fraudulent means, intentionally used to deceive⁸⁴. Once these fraudulent means “succeed in procuring an act of consent, however, it is wholly irrelevant, as far as rescissory action is concerned, whether or not some material injury results from its use”⁸⁵. What matters very much in this case is that a defective consent results from the use of the fraudulent means and this defective consent requires the rescissory action.

b. Secondly, it is necessary that the juridical act be placed due to antecedent *dolus* and not merely concomitant *dolus*⁸⁶.

Here, the problem becomes a bit more complicated because there is a division among the commentators on the 1917 Code with regard to effects of *dolus* on juridical acts. On the one hand, a first school of thought which, following the doctrine that preceded the promulgation of the 1917 Code⁸⁷, claimed that only a juridical act placed out of antecedent *dolus* could be rescinded⁸⁸. On the other hand,

⁸⁴ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 380. See also Brown, *The Invalidating Effects of Force* 116.

⁸⁵ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 116. See also Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 380.

⁸⁶ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 380. See also Brown, *The Invalidating Effects of Force* 116.

⁸⁷ See for example A. Reiffenstuell, *Jus canonicum universum. complectens tractatum de regulis juris*, vol. 2, Paris 1865, tit. 14, n. 9; E. Pirhing, “Jus canonicum in V. libros Decretalium distributum, nova methodo explicatum: omnibus capitulis titulorum (qui in antiquis & novis libris Decretalium continentur) promiscue & confuse positus, in ordinem doctrinae digestis ...,” vol. 2, Dilingae, 1722, tit. 14, n.10.

⁸⁸ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 382-385; Vermeersch and Creusen, *Epitome Iuris Canonici*. 8th ed., vol. 1, 227; Badii, *Il dolo nel Codice di Diritto Canonico* 310; F. Roberti, *De actione rescissoria ob dolum, Apollinaris* 3, 1930, 143-145; D. M. Prtimer, *Manuale iuris canonici in usum clericorum praesertim illorum qui ad instituta religiosa pertinent*, Friburgi Brisgoviae 1927, 74; Bidagor, *De dolo et eius effectibus in admissione ad novitiatum et professione religiosa*, 70-71; Lemosse, *Dolus (Évolution historique de la théorie du)* 1348.

CANONICAL REFLECTION ON THE IMPACT OF *DOLUS* ON JURIDICAL ACTS
IN THE PIO-BENEDICTINE CODE OF CANON LAW

a second school of thought which held that a juridical act placed out of concomitant *dolus* could be rescinded because this was expressed by canon 103, § 2⁸⁹. The arguments of both of these schools will be presented below. The presentation will start with the second school of thought which considers that concomitant *dolus* is sufficient to rescind a juridical act.

This school relies on three arguments in its demonstration with regard to concomitant *dolus*.

The first argument is that canon 103, § 2 does not make a distinction between antecedent and concomitant *dolus*. The law simply refers to an act placed “by *dolus*”⁹⁰; and, consequently, if the law does not make a distinction between antecedent and concomitant *dolus*, then the concomitant *dolus* fell within the terminology of the canon as well⁹¹. Also, Chelodi insists that the distinction made by canonists between antecedent and concomitant *dolus* has no basis in Roman law from where, in fact, the notion of *dolus* comes⁹².

Basically, in arguing this, the authors of this school of thought rely on the well-known principle: “Where the law does not distinguish, neither ought we to distinguish”⁹³.

The second argument of this school is that the primary aim of the law is to repair the injury caused to the liberty of the deceived party by the deceiver. The injury caused by *dolus* must be punished because it is against the common good⁹⁴. Moreover, the deceiver must be punished because neither the injury can be entirely repaired nor can the common good be well served if the author of *dolus* is not

⁸⁹ Michiels, *Principia* 666-668; Beste, *Introductio in Codicem* 159; Wernz and Petri Vidal, *Ius Canonicum*, vol. 2, 43; Coronata, *Institutiones Iuris Canonici*, vol. 1, 183; Cocchi, *Commentarium in Codicem iuris canonici*, vol. 7, 164.

⁹⁰ 1917 Code, c. 103: *Ex dolo*.

⁹¹ Michiels, *Principia* 666-667; Wernz and Petri Vidal, *Ius Canonicum*, vol. 6, 279-280; Coronata, *Institutiones Iuris Canonici*, vol. 1, 183; Brown, *The Invalidating Effects of Force* 117-118.

⁹² Chelodi, *Ius canonicum de personis* 169.

⁹³ *Ubi lex non distinguit, nec nos distinguere debemus*. In Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 381. See Chelodi, *Ius canonicum de personis* 169; Michiels, *Principia* 666.

⁹⁴ Michiels, *Principia* 667; Wernz and Petri Vidal, *Ius Canonicum*, vol. 6, 268; Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 381; Brown, *The Invalidating Effects of Force* 118.

punished⁹⁵. Thus, it does not matter if it is antecedent or concomitant *dolus*, for in order to repair the injury arising from it, to punish the delict, and to protect the common good, the act has to be made liable to rescission⁹⁶.

The third and final argument of this school of thought is that the very nature of the positive juridical and social order requires that a juridical act placed as a result of *dolus* must be made liable to rescission based on an objective demonstrable fact⁹⁷; namely, “on the existence of the objective fraud itself, and not upon the subjective foundation of the degree to which fraud actually affects internal consent in placing an act”⁹⁸. Thus, the authors of this school insist that it is difficult to indicate the exact role of *dolus* in soliciting consent. As a result, “the present law makes it immaterial whether the fraud is or was actually the impulsive cause of an act or merely incidental in its performance, as long as it can be demonstrated as having been present”⁹⁹.

Nonetheless, as mentioned above, the first school of thought argued that concomitant *dolus* has no effect on juridical acts. The authors of this school build their arguments by attacking the arguments of the second school just presented above. This school comes with three counterarguments.

The first counterargument says that since the 1917 Code does not provide a definition for *dolus* the code intends to follow the traditional teaching on *dolus*¹⁰⁰. However, the traditional teaching is that only antecedent *dolus* renders a juridical act rescindable. Also, even though the code does not make an explicit distinction between antecedent and concomitant *dolus*, nevertheless by treating *dolus* in the same canon with fear it clearly indicates that *dolus* can have an impact on a juridical act only in so far as it really influences the consent¹⁰¹.

⁹⁵ Michiels, *Principia* 667; Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 381.

⁹⁶ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 118; Wernz and Petri Vidal, *lms Canonikum*, vol. 6, 280.

⁹⁷ Michiels, *Principia* 667; Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 381.

⁹⁸ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 118. See also Michiels, *Principia* 667; Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 381.

⁹⁹ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 118.

¹⁰⁰ Roberti, *De actione rescissoria ob dolum* 143.

¹⁰¹ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 382.

CANONICAL REFLECTION ON THE IMPACT OF *DOLUS* ON JURIDICAL ACTS
IN THE PIO-BENEDICTINE CODE OF CANON LAW

But no one is to be found, even among the adversaries of this view, who is willing to admit that fear is sufficient for annulling or making an act liable to rescission, unless it is established as the impulsive cause for which the act was performed. Hence, it seems that one is bound by logical necessity to hold that, unless fraud exerts a noticeable influence upon an act, it cannot be counted as of any relevance as to the rescission of that act. And since incidental fraud by its very nature is understood to have exerted no appreciable influence upon consent in the placing of an act which it merely accompanies, it cannot be construed in any way as constituting an obstacle to volitional liberty. Hence, it seems, it must be excluded from any consideration in canon 103, § 2¹⁰².

In addition, canon 103, § 2 underscores that juridical acts placed “*ex dolo*” can be rescinded which means that *dolus* has to be the cause of a juridical act in order to have it rescinded. Yet, only antecedent *dolus* can be the cause of a juridical act and not concomitant *dolus*¹⁰³.

Also, the canons on rescissory action indicated that only juridical acts placed out of antecedent *dolus* can be liable to a rescissory action. Thus, canon 1684, § 1 refers to one “confused by *dolus*”¹⁰⁴ and canon 1685, 2° refers to goods that are “extorted by *dolus*”¹⁰⁵. Given the way these two canons refer to *dolus*, it is “hardly compatible with the notion of incidental fraud. One can scarcely describe an object as extorted through fraud when it would have been given had the fraud been present or absent”¹⁰⁶. Consequently, “the wording of these canons seems to exclude the relevancy of anything less than antecedent fraud”¹⁰⁷.

The second counterargument points out that it is true that the intention of canon 103, § 2 is to repair the injury caused to the liberty of the author of the juridical act, but this intention is precisely limited to the effects of juridical acts

¹⁰² Brown, *The Invalidating Effects of Force* 119. See also Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 382.

¹⁰³ Roberti, *De actione rescissoria ob dolum* 143-144. See also Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 382; Brown, *The Invalidating Effects of Force* 119-120.

¹⁰⁴ 1917 Code, c. 1684, § 1: *dolo circumventus*.

¹⁰⁵ 1917 Code, c. 1685, 2°: *dolo extortas*.

¹⁰⁶ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 120.

¹⁰⁷ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 120.

placed out of antecedent *dolus*. This is true because the injury caused by *dolus* constitutes an effective interference with the liberty of the author of the juridical act. Yet, as was already noted above, concomitant *dolus* is understood to exert no relevant influence on the placing of a juridical act. As a result, it is difficult to talk about injury in so far as concomitant *dolus* has no determining role in placing a juridical act¹⁰⁸; “in so far as it does not affect consent, cannot be considered as present in it”¹⁰⁹. Also, Fransen points out that a juridical act placed out of *dolus* constitutes a defect of consent and can be rescinded only in so far as it exerts a significant influence upon the consent of the author of the juridical act. In other words, since concomitant *dolus* exerts no significant influence upon the consent of the author of a juridical act, it cannot be said that concomitant *dolus* constitutes a defect of consent and that a juridical act placed out of it needs to be rescinded¹¹⁰.

Furthermore, Fransen insists that it is important to take into account that the effects of juridical acts placed out of *dolus* are treated in the same canon with those which regard fear. Yet, all commentators agree that only those juridical acts can be rescinded which are placed under grave and unjustly inflicted fear because such fear has to be punished as non-juridical. This kind of fear constitutes a defect of consent. In the same way, only antecedent *dolus* constitutes a defect of consent because it exerts a significant influence on the consent of the author of a juridical act¹¹¹.

The third counterargument points out that *dolus* “always contains an internal element, *dolus consistit in animo*, the demonstration of which can be established only by having recourse to conjectures”¹¹². Given that fact, while it is true that it is very difficult to prove whether concomitant or antecedent *dolus* influenced the juridical act, but also the presence of *dolus* itself as a defect of consent in the placing of the juridical act. Due to this difficulty, the canonists of this school maintain that

¹⁰⁸ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 382-383. See also Brown, *The Invalidating Effects of Force* 120.

¹⁰⁹ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 120.

¹¹⁰ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 383.

¹¹¹ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 383-384.

¹¹² Brown, *The Invalidating Effects of Force* 120. See also Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 384-385.

CANONICAL REFLECTION ON THE IMPACT OF *DOLUS* ON JURIDICAL ACTS
IN THE PIO-BENEDICTINE CODE OF CANON LAW

the traditional doctrine on *dolus* “must be considered as a controlling factor even today”¹¹³. Yet, the traditional teaching on *dolus* points out that only antecedent *dolus* renders a juridical act rescindable. In other words, the canonical legislation that preceded the promulgation of the 1917 Code admitted that to prove *dolus* was very difficult, yet, nonetheless, it insisted that only antecedent *dolus* rendered a juridical act rescindable.

Additionally, canon 6, 4° of the 1917 Code states: “In case of doubt as to whether a canonical prescription differs from the old law, it is not considered as differing from the old law”¹¹⁴. Taking into account this canon and the arguments presented above, it clearly means that only antecedent *dolus* renders a juridical act rescindable.

After summing up the arguments of the two schools of thought with regard to the effects of antecedent and concomitant *dolus* on juridical acts, we now present our position in this regard.

Analyzing the two schools of thought, we would agree with the arguments of the first school holding that only antecedent *dolus* renders a juridical act placed out of it liable to rescission. In addition to the cogency of their arguments, a second argument exerts an important influence and supports the other arguments.

Canon 18 of the 1917 Code states: “Ecclesiastical laws are to be understood according to the meaning of their words considered in text and context ...”¹¹⁵.

From this principle and in order to understand the general norm with regard to *dolus* stated in canon 103, § 2, it is important to look first at the text and the context of the law. The text refers precisely to juridical acts placed “by *dolus*”, i.e. *dolus* has to be the cause of the juridical act in order to hold that it was placed by *dolus*. Yet, only antecedent *dolus* can be the cause of a juridical act and not merely concomitant *dolus*. Secondly, it is also important to take into account the canonical doctrine on juridical acts placed out of *dolus* which preceded the promulgation of the

¹¹³ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 120.

¹¹⁴ 1917 Code, c. 6, 4°: *In dubio num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet, a veteri iure non est recedendum.*

¹¹⁵ 1917 Code, c. 18: *Leges ecclesiasticae intelligendae sunt secundum propriam verborum significantionem in textu et contextu consideratam ...*

1917 Code. The canonical doctrine in this regard indicates that only juridical acts placed out of antecedent *dolus* are liable to rescission. Thus, the weight of the canonical tradition would argue for recognizing antecedent *dolus* only.

c. Thirdly, knowing that antecedent *dolus* renders an act liable to rescission, it is important to state that its effects must be proved in order to have a juridical act rescinded. The commentators on this issue rely on a traditional norm which says: “no one is evil unless it is proved”¹¹⁶. Or, as Michiels points out: “no one is to be presumed evil, unless it is proved”¹¹⁷. However, the direct proof of *dolus* is impossible because *dolus* is internal, i.e., “is based upon the internal intention on the one part, and the internal effect on the other part”¹¹⁸. Unless the deceiver confesses the perpetration of *dolus*, it is impossible to demonstrate its presence through direct proof. Given that, the only way by which a person can prove *dolus* is “through a careful analysis of the antecedent, concomitant, and consequent circumstances surrounding an individual case and arrive at a morally certain judgment that the act placed under those circumstances was in fact the result of fraud”¹¹⁹. Or, as Michiels and Fransen held, *dolus* is to be proved in such a case through legitimate conjectures.

Nonetheless, it is worthy of note that there is a divergence of opinion between Fransen and Michiels with regard to the proving of *dolus*.

Fransen, in his commentary on *dolus*, indicates that it is not sufficient to prove the existence of *dolus*, but it must also be proven that *dolus* is a defect of consent since canon 103, § 2 requires this. This means that it must be proven that the juridical act was placed out of antecedent *dolus* and not merely out of concomitant *dolus*. In other words, it must be proved that the act was placed out of *dolus* and the error was caused by *dolus*¹²⁰.

On the other hand, Michiels points out that the proof of concomitant *dolus* is sufficient for a juridical act to be rescinded; consequently, the proof of an error caused by *dolus* is not necessary for him. It is sufficient to prove that fraudulent means

¹¹⁶ *Nemo malus nisi probetur*. In Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 385.

¹¹⁷ *Nemo praesumatur malus, nisi probetur*. In Michiels, *Principia* 668.

¹¹⁸ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 121.

¹¹⁹ Brown, *The Invalidating Effects of Force* 121.

¹²⁰ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 385-386.

CANONICAL REFLECTION ON THE IMPACT OF *DOLUS* ON JURIDICAL ACTS
IN THE PIO-BENEDICTINE CODE OF CANON LAW

were used to convince the other party to place a juridical act, and that the fraudulent means, by their very nature, were apt to cause an error. Also, Michiels points out that the reason canon 103, § 2 states that a juridical act placed out of *dolus* can be rescinded is simply to repair the injury. Accordingly, it is not necessary to prove the error caused by *dolus*¹²¹.

In short, in order to rescind a juridical act placed out of *dolus* “one must conclusively demonstrate through moral arguments based upon conjectures and presumptions that the act was in fact the result of an erroneous intellectual judgment which was fundamentally created by the intentional maneuvers of another”¹²².

d. Fourthly, the foundation of the rescissory action is that *dolus* constitutes a defect of consent. It causes an unjust injury to the juridical liberty of the author of the juridical act. Also, in order to safeguard the juridical order and the common good it is necessary to penalize *dolus*¹²³.

B. The second effect of *dolus* is the damage which occurs accidentally through the placing of the juridical act.

Michiels states when a person places a juridical act out of antecedent or concomitant *dolus* some damage may result. Given that, in addition to the rescissory action, it is necessary to take action against the author of *dolus* to repair the damage in accord with the norm stated in canon 2210, § 2¹²⁴, which asks for civil action in order to repair the damage.

However, Fransen does not agree with Michiels that canon 2210 is applicable in the case of juridical acts placed out of *dolus*. Moreover, he points out that this interpretation is a violation of the text of the canon because *dolus* is not a

¹²¹ Michiels, *Principia* 668-669.

¹²² Brown, *The Invalidating Effects of Force* 123.

¹²³ Michiels, *Principia* 669. See also, Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 386.

¹²⁴ Canon 2210, § 2 of the 1917 Code stated: *In either case the action is addressed according to the norm of Canons 1552-1959; and the same judge in the criminal trial can, at the request of the injured party, convoke and decide the treatment of the civil action.* In order to understand this canon, it is necessary to refer to canon 2210, § 1, 2° which stated: *From a delict there arises: A civil action for the repair of damages, if someone was damaged by the delict.*

delict in the sense foreseen in canon 2210. The sense of delict used in canon 2210 is to be understood in accord with the definition provided for it in canon 2195, §1¹²⁵. Yet, *dolus* as used in canon 103, § 2 does not fit this definition. Fransen admits that *dolus* as used in canon 103, § 2 constitutes a civil delict but not a penal one. Consequently, Fransen concludes that canon 2210 cannot be used to repair the damage caused to the deceived party by the deceiver. In his opinion, there is a *lacuna legis* in this regard, and due to this, canon 2210, § 1, 2° can be used, but only by analogy¹²⁶.

Conclusion

The aim of this paper was to make a general presentation on *dolus*, which is necessary for an understanding of the general rule on *dolus* stated in canon 103, § 2 of the 1917 Code, but also for the understanding of exceptions to the general rule on *dolus*, which could be treated in a future paper. In fact, the presentation included, first of all, a description of *dolus*, then, an analysis of the constitutive elements of *dolus*, a short exposition of the division of *dolus*, and, finally, an analysis on the legal effects of the juridical acts placed out of *dolus*. Also, it is important to point out that the presentation was made in the light of the commentaries of the 1917 Code on *dolus*.

Among the weighty authorities who wrote commentaries on *dolus* and were used in this chapter there can be indicated: Michiels, Fransen, Badii, Wernz-Vidal, Bender, Bidagor, Roberti etc.

¹²⁵ Canon 2195, § 1 of the 1917 Code states: *By the term delict in ecclesiastical law is understood an external and morally imputable violation of a law to which a canonical sanction, at least an indeterminate one, is attached.*

¹²⁶ Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques* 388-389.

CRISIS COMMUNICATION IN THE CHURCH AND PASTORAL DIMENSIONS

Ivan HLOVA¹

ABSTRACT: The author presents an understanding of crisis communication in the Church, especially the theological and pastoral method, considering the teachings of Popes John Paul II and Francis, as well as based on the research and experience of foreign theologians. The Church is also potentially a victim of critical issues, especially in times of war, which is why the author will try to deepen the relationship between ecclesiastical institutions and their influence on the worldview of the faithful, underlining communication aspects and relationships with the mass media. Undoubtedly the absolute prerogative of the Church is the announcement of the Good News and the Truth. The rejection of communication and responsibility is not only an escape from real threats, but also a rejection of people who seek God through the voice of the Church. Therefore, the study of crisis communication in the Church, considering social communication and the challenges of war, ethical relativism, the mass media's distorted vision of the Church: this is the task of ecclesiastical educational institutions in the modern world.

Keywords: communication, crisis, method, mass media, dimension, spiritual direction, leader, priest.

¹ Rev. Ivan Hlova – PhD, teacher of the Department of Pastoral Theology at the Ukrainian Catholic University, teacher of Kyiv Three Holy Hierarchs Major Seminary UGCC and the Minor Seminary in Rudno (Lviv). Since 2014 - a prefect of Lviv Holy Spirit Seminary; email: ivanhlova@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2418-1497>



Introduction

Ukrainian society, which is going through a war, is an environment that is threatened by crisis communication. These are not only organizations that have encountered propaganda, a distorted understanding of war and peace, «sacred war», the so-called «special military operation», which are discussed in all mass media, but also institutions and organizations that also occupy a considerable space in the delineation of typologies, such as non-governmental organizations and the Church.

The first area includes government institutions, companies and everything that acts in society: economic, political, social, and industrial development. The second context, that between State and Market, is made up of non-governmental organizations, foundations, cooperatives, non-profit organizations of social utility. They are known as «non-profit», «third sector», «civil economy», «private social», «non-commercial entities». The third environment concerns the Church as a top structure².

All organizations, whether multinational or small non-profit, are not immune to a potential emergency. Even the Church is not immune: the abuse of clerics, financial scandals, the scandal of a bishop who marries according to the rite of a sect are all examples that in recent years have characterized the Catholic Church, in some cases compromising its image in the public opinion³.

If every institution must design its own communication as a tailor-made suit, the specific traits of the Church as a human organization will have significant consequences in the way in which it will have to foresee and provide for the crises that will inevitably affect it, both on a global level and within detail of a diocese, a religious order or congregation or any ecclesial institution: hospitals, schools, hotels and residences, media, associations, etc⁴.

² M. Padula, *Crisis communication, Come comunicare le emergenze*, Torino 2005, 102-104.

³ S. De La Cierva, *La comunicazione di crisi nella Chiesa*, Torino 2008, 7-8.

⁴ L. Paccagnella, *Sociologia della comunicazione*, Bologna 2010, 89-90.

The connection between Crisis Communication and the Church is, therefore, necessary, and inevitable. Although the Church is not just a visible organism, there is also a concrete, organizational, human dimension. Therefore, it is so important to keep in mind what professor Dario Edoardo Viganò⁵ says about organizations:

Businesses and all organizations are increasingly exposed to the winds of crisis. The greater technological risks, the interconnection of large systems, the multiple upheavals that our societies are experiencing, the influence of the media (...) the elimination and even the collapse of ideological, ethical, and strategic references... are all factors that accentuate the weak points and therefore widen the potential field of crises.

Organizations are not only limited to predicting the damage that could result from disasters to prepare emergency exits, but they also deal with the impact that an unexpected event could have on public opinion and the loss of credibility. The Catholic Church, after a scandal, can be shocked by even greater consequences. The Church's action is not limited only to defending a beautiful image of itself and its reputation. The first point is to announce the Good News and the Truth and reconcile men with God and with each other. The eighth commandment is the principle within the Church and its institutions. Jesus himself said: "I am the Truth and the life" (Jn 14:6). He teaches his disciples the unconditional love of the truth and dedicates his harshest words to the hypocrisy of the Pharisees (Luke 13:39).

⁵ Dario Edoardo Viganò is a priest specializing in social communication and cinematography; professor of the Pontifical Lateran University; was the prefect of the Secretariat for Communications of the Apostolic See; is a member of the Congregation for the Clergy and the Congregation for Catholic Education (Vatican); is Vice-Chancellor of the Pontifical Academy of Sciences and the Pontifical Academy of Social Sciences, with special competence for the communication sector. He is the author and editor of publications and articles, including: "Pop-cinema-art. Visual culture, fashion and design in Italian cinema of the 60s and 70s" (2012), "Dear Masters. From Suzanne Beer to Gianni Amelio, directors ask themselves questions about the importance of education" (2011), "Church and advertising. History and analysis of commercials 8x1000" (2011), "Celluloid priest. Nine views of the author" (2011), "Muse learns to type. Man, media and society" (2009), "Church in the times of media" (2008).

In the Church's communication, the moral principle must be accompanied by practical reason, as the President of the Pontifical Council for Social Communications is keen to reiterate telling falsehoods is "immoral and foolish. The truth always comes out; perhaps it is already known by those you are speaking to. Not telling the truth is a scandal, a betrayal of trust and a destruction of credibility"⁶. Nor are distortions of the truth acceptable, i.e., when something objectively false is not stated but the truth is distorted by insinuating untrue things or hiding relevant facts. Respecting the truth does not mean being obliged to respond completely to all orders from journalists, customers, staff, etc. There are cases in which it is legitimate and appropriate not to provide all the information requested. The document "Ethics in social communications" explains: "Like other communities and institutions, the Church also sometimes needs, in fact sometimes is obliged, to maintain secrecy and confidentiality. However, this should not be done for the purpose of manipulation and control"⁷.

Understanding of the Church, which is governed by the Lord through people

The Church is not just an organization that functions according to the rules of institutions for which there is a leader (The Pope), a government body (bishops), workers (priests) and clients (public of the faithful)⁸. This would be an exclusively socio-economic observation, reduced to a purely human organization. The Church is much more: its visible part includes the structure, the sociological one; the invisible part includes much more. The definition of the Church was reworked in the Second Vatican Council. The Church is constituted by a hierarchical body and the mystical body of Christ.

⁶ J. T. Fraser, *Il tempo: una presenza sconosciuta*, Milano 1993, 17-22; J. Pieper, *Sull'amore*, Brescia 2012, 31-32.

⁷ Paccagnella, *Sociologia della comunicazione* 93.

⁸ R. Bonetti, *Famiglia, sorgente di comunione: nuove catechesi su matrimonio e famiglia*, Cinisello Balsamo 2004, 151.

Christ, the one Mediator, established and continually sustains here on earth His holy Church, the community of faith, hope and charity, as an entity with visible delineation through which He communicated truth and grace to all. But the society structured with hierarchical organs and the Mystical Body of Christ, are not to be considered as two realities, nor are the visible assembly and the spiritual community, nor the earthly Church and the Church enriched with heavenly things; rather they form one complex reality which coalesces from a divine and a human element⁹.

To be ready to confront possible crises in the Church and in their institutions, the same Crisis Management is needed as in organizations. It must be kept in mind that the Church is a very complex organism, and in the end, it is not entirely dependent on men, but on God.

The Church communicates itself: throughout history it has used all the means available to transmit a message, press, radio, television, art, literature, painting, sculpture, architecture, music, theatre, cinema... The duty to transmit the Good News it is a commandment of Jesus: «Go into the whole world and proclaim the gospel to every creature» (Mk 16:15). For the Church, communicating is not only a right but also a duty (see can. 747; can 822).

The Church has communicated itself through three levels: the personal apostolate of all Christians (catechesis, family education, liturgy, school), theological science and the communication of the Church itself (information). Both catechesis and theology are directed at believers, while information is aimed at believers and non-believers.

John Paul II stated in the Encyclical *Redemptor Missio*:

It is not enough to use the media simply to spread the Christian message and the Church's authentic teaching. It is also necessary to integrate that message into the "new culture" created by modern communications. This is a complex issue, since the "new culture" originates not just from whatever content is eventually expressed, but from the very fact that there exist new ways of communicating, with new languages, new techniques, and a new psychology¹⁰.

⁹ Second Vatican Ecumenical Council. Dogmatic Constitution on the Church «*Lumen Gentium*» (LG) (21 November 1964), 4.

¹⁰ John Paul II, Encyclical «*Redemptoris missio*» (RM) (7 December 1990), 37.

The information work of the Church could be considered as pre-evangelization since this communication anticipates and prepares the arrival of the message of salvation but is not identified with it nor replaces it¹¹. The Church must inform about itself. As John Paul II said: «The Church of our time strives to become a house of glass, transparent and credible, and this is good»¹². There is not only the supernatural reality, the Church and its institutions are true human societies, which exist and act in the midst of the world. This presence implies a series of rights and duties: legal, political, fiscal, public order, work, ... but also of a communicative nature. In *Communio et Progressio* it is stated that «the Church is consequently bound in duty to give complete and entirely accurate information to the news agencies so that they, in their turn, can carry out their task»¹³. It declares that the press offices of the dioceses and the episcopal conferences «will furnish the documentary material, the advice and the pastoral assistance that professional communicators may require»¹⁴. To give continuity to this information flow, he indicates that «every bishop, all episcopal conferences, or bishops' assemblies and the Holy See itself should each have their own official and permanent spokesman or press officer to issue the news and give clear explanations of the documents of the Church so that people can grasp precisely what is intended. These spokesmen will give, in full and without delay, information on the life and work of the Church in that area for which they are responsible»¹⁵.

The pastoral instruction *Aetatis novae* states that «it requires that Church leaders and pastoral workers respond willingly and prudently to media when requested, while seeking to establish relationships of mutual confidence and respect, based on fundamental common values, with those who are not of our faith»¹⁶.

¹¹ A. Briggs / P. Burke, *Storia sociale dei media. Da Gutenberg a Internet*, Bologna 2002, 55-56.

¹² Giovanni Paolo II, *Incontro con i membri della Conferenza Episcopale Austriaca* (21 giugno 1998), 9.

¹³ The Pontifical Council for Social Communications. Pastoral instruction «*Communio et progressio*» (23 May 1971), 123.

¹⁴ *Communio et progressio* 171.

¹⁵ *Communio et progressio* 174.

¹⁶ The Pontifical Council for Social Communications. Pastoral instruction «*Aetatis novae*» (22 February 1992), 8.

The document «Ethics in Communications» reiterates:

Those who represent the Church must be honest and straightforward in their relations with journalists. Even though the questions they ask are «sometimes embarrassing or disappointing, especially when they in no way correspond to the message we have to get across», one must bear in mind that «these disconcerting questions are often asked by most of our contemporaries». For the Church to speak credibly to people today, those who speak for her must give credible, truthful answers to these seemingly awkward questions¹⁷.

Another element must also be kept in mind: the tension between the Church and the world. Scandals are not always true in the Church, but there are also lies: the Church feels offended by journalists because they write bad news. After all, Jesus himself announces it: « If the world hates you, realize that it hated me first. If you belonged to the world, the world would love its own; but because you do not belong to the world, and I have chosen you out of the world, the world hates you (...). ‘No slave is greater than his master.’ If they persecuted me, they will also persecute you» (Jn 15:18-20). The words of Jesus continue: «If they kept my word, they will also keep yours» (Jn 15:20). The tension between the world and the Church will always be there: Jesus does not eliminate responsibility. However, it is a fact that the Church and its institutions suffer real crises. This might seem contradictory to her nature: the Church will last until the end of history, her means depend only on the will of God and therefore are always effective and «the gates of the netherworld shall not prevail against it» (Mt 16:18). Instead, there are crises, because the Church is truly in the hands of Christians: «But we hold this treasure in earthen vessels, that the surpassing power may be of God and not from us» (2 Cor 4:7) and the human component is always fallible. One could even say that the Church is always in difficulty, due to internal or external problems: the Gospel is often irreconcilable with earthly interests¹⁸.

¹⁷ The Pontifical Council for Social Communications. *Ethics in Communications* (4 June 2000), 26.

¹⁸ A. Di Fabio, *Bilancio di competenze e orientamento formative*, Firenze 2002, 42.

Vulnerability in going through a crisis depends on three types of variables:

- the social context of the institution,
- its model of government,
- the specific characteristics of the institution and its institutional culture¹⁹.

The real problems for the Church are the threats to communion with God and with our brothers. If the union in charity is strong, difficulties of any kind will have only a relative importance but will not put any ecclesial institution at risk. The media are no longer witnesses but promoters of ideas and conscious social definers, according to an almost clear agenda but in any case, very influential on the contents of information. The means of communication have importance in the configuration of the social situation.

Recent decades have shown how the media are probably the most effective instance of fighting corruption, scandals, and the falsehoods of the establishment. A journalist's intervention should be the catalyst that turns an accident or disaster into a crisis. Indeed, many think that «without means of communication, or with controlled or censored information, there are no crises to fear»²⁰.

The Catholic Church, in its form of complex organization, has not been spared from critical episodes which, in addition to their drama and management problems, have been the subject of widespread media attention, filling pages of newspapers and TV news schedules and becoming to all intents and purposes true and own cases from Crisis Communication Management²¹.

The attack on John Paul II on 13 May 1981, the affair of Bishop Milingo's marriage/betrayal in 2001 and the case of the American pedophile priests in 2002 were events swallowed up by the media. Media events are major

¹⁹ S. De la Cierva, *La comunicazione di crisi nella Chiesa*, 14; B. Sesboüé, *Non abbiate paura! Sguardi sulla Chiesa e sui ministeri oggi*, Brescia 2019, 58-60.

²⁰ A. Gonzalez Herrero, *Marketing preventivo*, Barcelona 1998, 173; P. A. Soukup, *Media, Chiesa e pandemia, La Civiltà Cattolica, Quaderno 4086, Vol. III*, Milano 2020, 503-512.

²¹ M. Padula, *Crisis communication, Come comunicare le emergenze*, Torino 2005, 128.

events covered by the media which gather an enormous audience of spectators who attribute a strong symbolic value to what they see. Media campaigns against the Catholic Church are, however, nothing new. The demonstration of this is the most important scandal of the Church at an international level in recent years: the accusation of pederasty which characterized some American and other priests. The story broke in January 2002 and was on the front pages of newspapers for months. The reasons for this media fury, explains Massimiliano Padula²², are essentially three:

- for the media coverage of the topic. The media look for stories like this: for their tabloid flavour, for the sacred-sex contrast; for the conflict between the moralizing Catholic Church and the intrinsic immorality of pedophile priests;

- for a direct attack on the Catholic Church. The scandalous affair is used to attack and put the Church in difficulty precisely because of its positions in defense of life and the family, and for the coherence of its teaching on sexual morality which annoys many;

- for a strategic attack on the Catholic Church. This is fully evident in the USA. The case of pedophile priests is exploited and inflated beyond measure for a threefold reason: a) the Catholic Church is attacked in its image to attack its influence within American society, knowing full well that a quarter of Americans are Catholic; b) the Catholic Church is attacked for its positions against war, in favor of human rights, against abortion; c) the Church is attacked to damage its patrimonial consistency: it is hit due to the enormous compensation requested and the collapse of offerings.

The Church must ask itself how to react to these attacks. First, the leaders of the Church, the bishops, must demonstrate that they want to clarify, without hiding anything. The “no comment” rule is to be avoided. The first step is therefore a communication policy that ensures honesty of behaviour, transparency both at the level of internal communication between ecclesiastical leaders and priests, and externally towards public opinion.

²² M. Padula, L'ascolto come opportunità sociopastorale. Riflessioni a partire dal Messaggio di Papa Francesco per la 56 Giornata mondiale delle comunicazioni sociali, *Orientamenti pastorali* 5, 2022, 32-40.

Theological and pastoral method

With the pastoral theological method, the idea of a pastoral leader guide is developed (who must know how to act together with theory and practice) with which the entry of the concept of Crisis Management into the Church can be justified. A leader is often necessary, even in Catholic contexts, when it comes to communication²³. In the pastoral field, a leadership proposal had been developed on the pastoral method. The theological-pastoral method²⁴ of the Lateran University professor Sergio Lanza is divided into three phases and three dimensions.

1) The phases are as follows:

- analysis and evaluation,
- decision and planning,
- implementation and verification.

2) The dimensions are as follows:

- kairological,
- criteriological,
- operational.

a) Kairological dimension

This dimension takes up the historical, cultural and ecclesial dimension that we are experiencing in this time of postmodernity. In concrete contemporary reality we try to recognize the action of the Holy Spirit. The Church is experiencing a crisis in society, due to the separation between the postmodern world and the Gospel, due to great material progress, which does not correspond

²³ *Etica nelle Comunicazioni Sociali*, 8; J. E. Grunig, *Public and Relations. Teorie e pratiche delle relazioni pubbliche in un mondo che cambia*, Roma 2017, 68-70.

²⁴ S. Lanza, *Opus Lateranum*, Città del Vaticano 2012, 46-47; S. Lanza, *Introduzione alla teologia pastorale. 1. Teologia dell'azione ecclesiale*, Brescia 1989, 194-307.

to equal progress in the moral field; for a process of closer collaboration and mutual integration between individuals, classes, nations, towards which, despite a thousand uncertainties, the human family already seems to be moving. «Society tends to differentiate itself into relatively closed systems, each responsible for solving specific problems and needs; no one to the clarification and transmission of the meaning of life»²⁵. Sergio Belardinelli, sociologist and theorist of post-industrial society, describes it like this: «We live in a world of markets, communities and individuals; no longer in a world of institutions. The term itself, which was the keystone of classical sociology, is crumbling, so much so practices surpass the rules»²⁶. We live a life where there is «dissociation between private life and the life of systems, between symbolic reason and instrumental reason, between market and culture, between technique and value»²⁷. Evangelically speaking, it is a question of a situation of «sheep without a shepherd» (Mk 6:33-44).

b) The criteriological dimension

It is a matter of considering the elements of discomfort and developing criteria and objectives to improve ecclesial practice in the most critical way possible, and in our case to make the figure of the priest pastor again in a significant way (both ad intra and extra Ecclesiae). According to Christian spiritual and existential needs, the priest should know how to develop the relationship between human and God and between the individual and the community. On the one hand it is necessary to avoid the «priestly caste» typical of the 1960s and abandon the figure of the all-round priest, on the other kneel before modernity, but resume ecclesial authenticity. Lanza offers some criteria for pastoral ministry:

- no «democratization» of the Church, but a differentiated co-responsibility not only organizationally, but by virtue of the sacred mentality that structures the Church;

²⁵ S. Lanza, *La parrocchia in un mondo che cambia*, Roma 2004, 31.

²⁶ S. Belardinelli / L. Allodi, *Sociologia della cultura*, Milano 2011, 137.

²⁷ Lanza, *La parrocchia in un mondo che cambia* 32.

- no leveling of tasks, not simple division of responsibilities and fields, but true specificity of ecclesial responsibilities;
- a collaboration that is not limited to the performance of works, but is true responsibility before God and brothers;
- no clericalization of the laity (the mutual secularisation of the clergy is inevitable); instead: «by the sacraments, especially holy Eucharist, that charity toward God and man which is the soul of the apostolate is communicated and nourished»²⁸.

c) Operational dimension

A first operational task of the priest is the activation and care of an ecclesial lifestyle which is in itself educational towards communion, and therefore inspired and aimed at the esteem and valorisation of people, their knowledge, their service, to their involvement, to their respect, to the appreciation for their work and their concrete life (individual, family, work, illness), to the gratuitousness of relationships and to their re-signification in Christ. All these elements can be considered the expression of a culture of communion, the education of which is the theoretical-practical task of the priest. This task is fundamental to correctly receive the request for synodality, because it is nourished by the inseparable intertwining between the culture of communion and participation structures, which interact with each other in a process that starts from and returns to the concrete practice of the communities. The bodies involved in this aspect are already mentioned in the bishops' documents and are: Presbyteral Council, Pastoral Council, Council for Economic Affairs²⁹. The elaboration of the criteria occurs by virtue of an adequate interdisciplinarity: the specific sphere of faith and that of reality (anthropological, historical-cultural) interact according to the figure of reciprocity in an asymmetric dialectic. Asymmetry manifests and respects the pre-eminence and unconditionality of faith; reciprocity says how faith itself, by virtue of the principle of incarnation, not only allows, but requires that the concrete determination of Christian-ecclesial action takes place within historical-cultural coordinates³⁰.

²⁸ *Lumen gentium* 33.

²⁹ P. Asolan, *Il pastore in una chiesa sinodale. Una ricerca odegetica*, Treviso 2005, 321.

³⁰ P. Asolan, *Il tacchino induttivista*, Trapani 2009, 26.

Professor Lanza's theological-pastoral method elaborates the concept of leadership of the pastoral guide, as a proposal for the action of pastoral guides in contemporary times. To be able to propose an adequate model of priest for our time, it is necessary to address the theme of leadership in all its aspects: the theological value, the scriptural foundation, the tasks entrusted to him by the reform of the Church initiated by the Second Vatican Council and the subsequent legislation canon law³¹. The socio-cultural context is characterized by the two factors of complexity and change. Modernity abandons traditional social orders, a complex articulation of subsystems, abandons the culture of stability. Traditions are weakened and produce consequences of lability, relegation to the private sector, public attention to procedural and productive areas³². The problem of leadership in this situation has also been addressed by the organizational sciences who have developed their methods. These distinguish between management and leadership. Management measures itself with complexity: it organizes all tasks. Leadership is measured by change: it seeks solutions to improve the situation.

Professor Paolo Asolan from the Lateran University makes a military analogy to make people understand the practical importance of the distinction between leadership and managers. In peacetime an army survives with good administration, therefore with good management that makes the complex organization of the military apparatus and personnel work at all hierarchical levels, from the base to the top. At the same time, the military leadership is only concentrated at the top: deals with the objectives and directions to be given to the army, transfers, and tasks. In times of war, however, when actions and strategic moves cannot all be planned and predicted in advance and the complex elements available are only those of one party involved in the conflict, the army requires strong leadership at all levels, that is, decision-making and the ability to intervene by managing news or setbacks even at the lowest level of the military organization³³.

³¹ Asolan, *Il pastore in una chiesa sinodale. Una ricerca odegetica* 345; L. Migliarese, *Come vivere insieme i conflitti familiari*, Padova 1981, 72-73.

³² M. Gavrila / M. Padula, *Il futuro al centro. Bambini e adolescenti nella scena mediale contemporanea*, Milano 2023, 89-91.

³³ Asolan, *Il pastore in una chiesa sinodale. Una ricerca odegetica* 347.

We must know that war life is not barracks life. We have had the opportunity, on several occasions, to learn, in simple daily life, that there is a notable difference between military service in the barracks and military service during the war. Centuries of generations, in which Christians lived with Christians, had transformed for us (...) the life of the militant Church into barracks life. In numerous environments, regions or professions, faith was considered somewhat hereditary; the definition of a Christian was often confused with that of an “honest man”. The non-believer was a sinner of ill will. One could have carried out many great maneuvers, one could have entered high school of strategy without ever having been wounded, knocked down, without having known the danger of death. Where the current times dealt blows to the Christian life, they had no muscles; where it was necessary to know how to fight, we had above all learned to argue. It is this life of faith, atrophied of what it is itself, sometimes burdened with extraneous contributions, which was disconcerted by contemporary atheist circles: this is what made us believe and made others believe that faith, real faith, was not vital where it needed to be announced³⁴.

In the military environment of Ukraine, we can rethink pastoral leadership: with the cathedral, the Church consciously moved from a barracks situation to a war situation, from a situation of homogeneous Christianity in the world to a modern situation of division. This situation of postmodern complexity forces us to return to the concept of «leader». The analogy with war, which is in the heart of every Ukrainian today, helps us better understand crisis communication. During the war, very clear tasks were set, which today define and outline a new vision of changes, elimination of problems, «transformation of Ukraine». However, the Church is always in a complex context where there are two groups (the earthly/visible community and the spiritual/heavenly community) that form a single composite reality³⁵.

³⁴ M. Delbrel, Noi delle strade, in: P. Asolan, *Il pastore in una chiesa sinodale. Una ricerca odegetica*, 347-348.

³⁵ *Lumen gentium* 8.

a) Leadership

Many studies have been conducted on leadership. In the end, four major points emerged. The first concerns the fundamental crux of the question of change. The second point concerns the discernment between the function and skills of leadership, between expressing oneself and possessing oneself to orient towards the positive. The third point concerns the continuity and complementarity between managerialism and leadership, between management of the present and guidance of the future. In the fourth point it is fundamental that the connection between leadership and power emerges³⁶. The task of leadership is not to plan concrete relationships but to offer a broad strategic plan. The function of leadership is to generate change. After the change it becomes crucial to establish its direction, which is neither programming nor planning. Management develops the capabilities to implement its plan through organizational processes and employees: it therefore creates an organizational structure and a series of functions corresponding to the requirements of the plan, assigns roles to qualified people, shares the plan with the subjects involved, divides and delegates responsibilities for the implementation of the plan, develops systems and devices to monitor implementation³⁷. Leaders collect data, look for patterns, connections and correlations that support them in understanding observed phenomena. They set direction not by planning, but by creating the vision and strategies needed to get there. The leader's job is to orient people. A fundamental characteristic of the large organizations of our time is the interdependence between subordinates. Orienting people inevitably involves the ability to relate and exchange with a very large number of individuals. These individuals, the object of the leader's care, can be the managers' direct subordinates, or the bosses and people employed in other sectors of the organization, but also suppliers, political representatives or customers³⁸. For a leader, anyone who can contribute to realizing the vision and defining the strategies or constraining their development is relevant. Another great challenge

³⁶ G.P. Quaglino, Leadership, in: Asolan, *Il pastore in una Chiesa sinodale* 355.

³⁷ G. Baggio / M. Padula, *Dalla mondovisione all'endovisione. Pratiche e formati dello spazio televisivo*, Pisa 2017, 67-69.

³⁸ A. Marcoli, *Passaggi di vita: le crisi che si spingono a crescere*, Milano 2003, 157.

for leadership is credibility: a manager must know how to make people believe in the message or direction he is giving. There are many credibility factors: the path of the person sending the message, the content of the message itself, the reputation of the person communicating it, the emerging coherence between what is declared and what is done. Orienting people facilitates their involvement in quick decisions to be made autonomously. This isn't always easy. To overcome this difficult situation, a process called «empowerment»³⁹ is carried out, subsidiarity which delegates and gives autonomy to the subjects, giving powers in view of the efficiency of each one.

The leader's task in problem solving is the ability to motivate people. This requires a constant and considerable commitment of energy. Motivation and inspiration give greater energy to people, not so much to push them in the direction established according to the logic of control mechanisms, but to satisfy their fundamental needs, to gain a sense of belonging, recognition, self-esteem, control of one's life and adequacy with respect to one's ideals.

b) The pastoral leadership

The leading pastoral direction, observed under the three kairological, criteriological and operational dimensions, confirms to us that pastoral direction in this way can correspond to the needs of our time, that is, changing the world in which the community finds itself living, developing a plan of broad scope that governs the change and in which the greatest possible number of people can feel existentially understood and interested, create relationships of respectful and profound communication, share ideas, orient people, involve in the plan, take initiatives and share responsibility in its implementation⁴⁰. The kairological dimension, which defines the relationship that indicates the presence of the Spirit in concrete reality, tells us about that pastoral direction in everyday life does not correspond to what people want, and establishes the characteristic task of the leading priest. People are like a flock without a shepherd, but some

³⁹ A. Antonietti, *Psicologia dell'apprendimento: processi, strategie e ambienti cognitive*, Brescia 1998, 63; F. Ceretti / M. Padula, *Umanità mediale. Teoria sociale e prospettive educative*, Pisa 2016, 108-109.

⁴⁰ Asolan, *Il pastore in una chiesa sinodale. Una ricerca odegetica* 381-382.

shepherds are false because they do not guide people into communion with God and exploit and scandalize their flock. From a criteriological point of view, this consideration includes the magisterium from the point of view that, when dealing with the training of future priests, summarizes the requirements required of the priest according to a grid of four dimensions: human, spiritual, pastoral, intellectual. The operational dimension includes the training of the leading priest, operational in the sense that faith attributes to the free and sovereign action of the Spirit⁴¹.

Crisis management in the Church

In the large field of risk society, in which organisations, with the help of Crisis Management (where there is also the area of crisis communication), seek solutions to survive in unpredictable events, the Church is also present. Just as good Crisis Management helps organizations survive, so this could also be useful in the Church: not to survive and protect its status quo, but to announce the Gospel and Truth, to protect human dignity. In the documents of the Church it is not explicitly about Crisis Management, but it is about managers or leaders, in the end there are also some professors who have studied the topic of crisis in the ecclesiastical sphere. One of these, Santiago de la Cierva⁴², has written a Manual on crisis communication in the Church which is aimed at those preparing to manage the communication of dioceses, movements, Catholic non-governmental organizations, episcopal conferences and religious orders. It is not the same Crisis Management as organizations, but the tools (spokesperson, press office...) are identical, the communication principles are identical, the consequences of scandals (the impact) are identical.

⁴¹ F. Bochicchio, *I formatori: l'educatore. Competenze, tecniche e strumenti per la formazione degli adulti*, Torino 2004, 93-97; L. Meddi, *Lo spirito della missione. Ripensare l'orizzonte iniziatico della pastorale*, *Catechesi* (2018) 87, 11-13.

⁴² Santiago De la Sierva is a professor at the Pontifical University of the Holy Cross, he studied law in Compostela, receiving a doctorate in philosophy, he is also a journalist and runs the Rome Television Agency "Reports", specializing in the Vatican and the Catholic Church.

The difference in the ecclesial sphere consists in the great sense of human dignity. A great moral sense (justice) and the centrality of the person, and not the organization (the Church), immediately emerges.

When the conflict involves a member of the institution who has caused harm to a stranger: for example, a nun who has caused harm to a pupil in the diocese's nursery school. In these cases, in addition to the fact that it would be wrong to immediately and automatically take a position in defense of the nun (as if she were more of a "Church" than the child and her family)⁴³.

Discovering errors and solving them in the right way, communicating in the right way about the communication sciences is typical of Catholic nature. Given the complexity of the Church in some aspects, it can be said that communication, even crisis communication, is essential for the Church.

The means of social communication can be used to block the community and damage the integral good of people, alienating them, marginalizing them and isolating them or attracting them into negative communities focused on false and destructive values. They can foment hostility and conflict, demonize others and create an us-versus-them mentality, present the low and degrading in a glamorous light, and ignore or diminish the uplifting and ennobling⁴⁴.

The Church's approach to the means of social communication is fundamentally positive: It does not only judge and condemn. The means of communication are tools, means used in the way people choose to use them. «What would be more dangerous: suffering a large financial loss in a court of law or long-term damage to credibility and reputation?»⁴⁵. After the first abuses in the United States, the Church had great difficulty in communicating. This concerns the year 2002 and the following. Some perceived the Church,

⁴³ De la Cierva, *La comunicazione di crisi nella Chiesa* 63.

⁴⁴ *Etica nelle Comunicazioni Sociali*, 13; G. Chiaretti, *Interni familiari: relazioni e legami d'amore*, Milano 2002, 103-104.

⁴⁵ J. Caponigro, *The Crisis Counselor*, Chicago 2000, 152.

the leaders, the bishops, as those who do not want to collaborate with the police, and the bishops' conferences as closed and private. Many were not happy with the Church's responses. The leaders of the Church, the bishops, with their attitudes have provoked even more anger. There is no shortage of critical voices in the Catholic Church that point out the mistakes made by Catholics:

Catholic sexual ethics have been somewhat indifferent to sexual violence and careless towards the structural, gender-related (sexual) violence underlying institutional structures. Both aspects need to be addressed: we need to reflect on them critically and insert them into a new approach to both sexual ethics and the institutional order of the Catholic Church⁴⁶.

According to this author, sexual violence is domination over others:

Sexual violence, as a form of violence, is based on the domination of another, whether individual or collective. It involves the exploitation of an asymmetric relationship and involves the tacit acceptance of harm or even destruction of another person's identity, as occurs in cases of sexual abuse, rape, domestic violence or rape in the context of military conflicts. Sexual violence lacks respect for the other as a moral subject and potentially threatens the moral capacity and well-being of the victim. It perverts the very basis of sexuality, that is, the trust in being recognized in one's own "nudity." Sexual violence is domination over the other⁴⁷.

Benedict XVI declared in the conversation with Peter Seewald that «the spiritual situation of the seventies had already begun to emerge in the fifties»⁴⁸. He also says that the underlying problem is sincerity, respect on the part of people and for children, and how to educate young people about celibacy. We live in a time marked by a profound crisis, not only in celibacy but also in marriage. If marriage and celibacy collapse, essential elements of our culture collapse⁴⁹.

⁴⁶ H. Haker, *Etica sessuale cattolica: una revisione necessaria*, *Concilium* 47 (2011) 3, 165.

⁴⁷ Haker, *Etica sessuale cattolica: una revisione necessaria* 168-169; N. Reali, *Quale fede per sposarsi in chiesa? Riflessioni teologico-pastorali sul sacramento del matrimonio*, Bologna 2014, 47-49.

⁴⁸ Benedetto XVI, *Luce del Mondo*, Città del Vaticano 2010, 63.

⁴⁹ J. M. Velasco, *Non credenza ed evangelizzazione. Dalla testimonianza al dialogo*, Assisi 1990, 72; L. Sandrin, *Lo vedi e non passò oltre. Temi di teologia pastorale*, Bologna 2015, 82-84.

The year for priests had a cathartic effect. Even lay people have returned to being grateful for what the priesthood actually is, they have managed to understand it again in its positivity, and precisely through threats and inconveniences. This catharsis is a call to all of us, to the whole of society but of course above all to the Church, to return to recognizing our core values, to recognize the dangers that threaten, which threaten not only priests but profoundly the entire society⁵⁰.

Christians live in a risk society, as Ulrich Beck calls it. For Pope Benedict XVI «the awareness of the threat of destruction of the internal moral structure of our society should be a call to purification»⁵¹. Things have already improved. Today in the United States there is a section within the Catholic Church to protect children and young people. Together with the United States conference of bishops, with the Secretariat of child and youth protection, with national social research (National review board) they examined abuse and carried out scientific research⁵². They carried out an enormous work through which it is demonstrated that abuses are becoming less and less. Taking into account the Ukrainian context, the active activity of the Center for the Dignity of the Child of the Ukrainian Catholic University deserves special attention, which, at the call of the Synod of Bishops of the UGCC and the Head of the Ukrainian Greek-Catholic Church His Beatitude Svyatoslav (Shevchuk), is called to help prevent various manifestations of violence against children and create a sustainable culture respect for the dignity of the child. In this aspect, there is a component of social communication of the UGCC, because we are talking about enlightening, educational and scientific projects to confirm the value and dignity of a human being in society.

According to De la Cierva, there are seven areas to observe and be ready for manage them:

⁵⁰ Benedetto XVI, *Luce del Mondo* 67.

⁵¹ P.F. Lazarsfeld / R.K. Merton, *Comunicazione di massa gusto popolare e azione sociale organizzata*, Roma 2020, 139.

⁵² United States Conference of Catholic Bishops, *Report on the Implementation of the charter for the protection of children and young people*, Washington 2011, 44.

- Management of potential conflicts
- Risk analysis
- Attention to complaints
- Error corrections
- Uncontrolled rumors and leaks
- Creating and managing consensus during a conflict
- Communication during a negotiation⁵³.

Important among these are correcting errors, rumors and leaks, and building consensus during a conflict.

Errors and corrections: the media can publish inaccuracies, untrue things, falsehoods. The first observation concerns the normality of criticism. Not everyone necessarily agrees with everything. With critical voices it is appropriate to affirm the duty of the institutional communicator to always defend his institution. Its role is not limited to the pure and simple activity of communicating⁵⁴.

Rumors and leaks. There are rumors created and put into circulation intentionally, that is, with the awareness of their falsity. Uncontrolled rumors are one of the best channels for spreading negative information within a social group far from the control of its authorities. The rumors reveal two things: a demand for information and the absence of effective communication from the institution. Where there is an abundance of information there are no rumours. Sociological research reveals that rumors arise and develop from prejudices, from latent problems that have not been adequately addressed⁵⁵.

⁵³ De la Cierva, *La comunicazione di crisi nella Chiesa* 113-142.

⁵⁴ «We need it in the field of media, so that communication does not foment acrimony that exasperates, creates rage and leads to clashes, but helps people peacefully reflect and interpret with a critical yet always respectful spirit, the reality in which they live». Francis, Message for the 57th World Day of Social Communications (24.01.2023), <https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/communications/documents/20230124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>

⁵⁵ P. Bastianoni / L. Fruggeri, *Processi di sviluppo e relazioni familiari*, Milano 2005, 122-123.

Building consensus during conflict. It is impossible for an institution to avoid all conflicts. Susskind and Field, representatives of the Harvard Mediation Institute, propose in this sense the mutual benefit approach, a systematic method of seeking consensus that contains experiences and orientations of interest for every type of organization. The six key points of this program are⁵⁶:

- recognize the other party's concerns and attempt to understand them;
- promote the joint collection of information on the facts;
- offer concrete actions to minimize any damage caused and promise that the involuntary damage will be compensated after proving it to be such, instead of saying that nothing will happen or that nothing has happened;
- accept responsibility, admit mistakes and share power;
- always act in an honorable and respectable manner;
- set yourself the goal of building a long-term relationship.

To be a good leader you need to know these basics and fundamentals of communicating between two conflict parties well. The second, very important element of crisis prevention is the crisis plan and manual. Everything that was said for organizations is also valid for the Church and ecclesial institutions. Perhaps for some it might seem inadequate for a diocese to have its own crisis plan, but we must realize not only the advantages of having it, but also the fact that some measures are certainly already foreseen in case of emergency, from emergency exits to insurance for theft or in case of fire, and that it would be contradictory not to prevent the damage that could be suffered from the point of view of public opinion. When crises arrive, the plan will be not only a point of support for the communication manager of the diocese, congregation, hospital, etc., so that he does not have to be forced to improvise, but mainly an instrument of government and control in the hands of the institutional authorities, so that even in the typical chaos of a crisis, everything done within and on behalf of the institution responds to their indications⁵⁷. The third very important element

⁵⁶ L. Susskind / P. Field, *Dealing with an Angry Public*, New York 1996, 3.

⁵⁷ De la Cierva, *La comunicazione di crisi nella Chiesa*, 144-146; S. Nicolli, *La casa cantiere di santità*, Roma 2004, 69.

is a crisis committee, the group of people who must resolve the crisis. The advantages of such a unit are allowing the technical capacity and professional experience of the people who compose it to be available and avoiding limitations in times of crisis. In a crisis unit, an almost military discipline is necessary to work quickly, together and with an agile mind⁵⁸.

It deals with the problem of how to set up communication when a crisis hits the institution, that is, how to apply to the concrete case what has been seen so far regarding concepts, audiences, and the crisis plan. We study how to set up the institutional response, the elaboration of the message (bringing together the information, formalizing the message, spreading the message), the choice of the spokesperson, the initiative and control of time⁵⁹. The first way to take the initiative is to become a source of information as soon as possible. Reaction speed is a determining factor for effective crisis communication. Every crisis causes an information vacuum⁶⁰. If the institution manages to fill it, the damage limitation will be considerable, as it will earn the esteem of the public which by its nature wants to know. For the public involved, it is unacceptable that the information is suspiciously incomplete, biased, or even false. Furthermore, the institution must intervene in the process of configuring the dispute and its position is part of the news. The institution's comment must be immediate both to deny and to give an opinion or judgement, even if necessarily brief and incomplete⁶¹. Becoming a source of information then improves the relationship with the public. Another reason to take the initiative is to promote actions that can have an influence during the crisis, without simply providing information on the facts and their possible developments⁶².

⁵⁸ M. Ogrizek / M. Gullery, *Communicating in crisis*, New York 1999, 78-80; M. Pradère, *De toutes les nations, faites des disciples; pour une évangélisation respectueuse des cultures*, Paris 2009, 94-95.

⁵⁹ M. De Beni, *Comunicare: percorsi di formazione per la coppia*, Verona 2004, 163.

⁶⁰ E. Scabini / G. Rossi, *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*, Milano 2000, 125-128; W. Griswold, *Sociologia della cultura*, Bologna 2016, 135-137.

⁶¹ J. Perez-Soba, *Il bene e la persona nell'agire*, Roma 2002, 94-95; M. Mazzeo, *Bibbia ed educazione. Per una nuova evangelizzazione*, Milano 2011, 78-79.

⁶² C. Rocchetta, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, Bologna 2011, 43.

Conclusion

This article touches upon the question of the characterization of an increasingly structured discipline: crisis communication, and rather concerns the analysis of the church context, which, like all organizations, is potentially a victim of emergencies of various types. Examining the relationship between the Church and the means of social communication, we conclude that the latter are the main tools and medium for the proclamation of the Truth. However, we see that the mass media treat the Church either in a pious way or through a sensational dimension that highlights negative aspects and alleged errors. Therefore, an attempt was made to photograph modern society and, above all, the concept of risk, which, again quoting Ulrich Beck, represents the «human condition» (*conditio humana*). In addition, important studies summarizing the theological communication process were formulated by professors of the Pontifical Lateran University M. Padula, S. Lanza and P. Asolan, who clearly identified the main directions of the Church's activity, placing communication in the center as an expression and an adequate tool for creating a Christian inspired cultural dynamics. The theological-pastoral dimension of communication also includes the communicative management of emergency situations affecting the Church.

Observing the activities of the Ukrainian Greek-Catholic Church during extraordinary events (pandemic, war) through the prism of what the national newspapers wrote, it should be emphasized that where there is no adequate and professional communication, the risk of finally compromising one's image is really great. That is why, in order to cope with the crises that may affect it, the Church must properly use the methods available for communication and its tools. To deal with emergency situations, every organization must use communication as a true strategic lever capable of helping to solve critical problems. This also applies to the Church and all its manifestations.

«To proclaim and realize this dream of the Lord God, we become artisans and experts in communication and in all those means that can mediate communion and participation, the Gospel embodied in cultures. Because the Word becomes a medium only when it becomes life: by their fruits - in fact - you will know them» (Mt 7:16)⁶³.

⁶³ R. Regni, *Viaggio verso l'altro: comunicazione, relazione, educazione*, Roma 2003, 47-48.

ALCUNE NOTE SUL SACRAMENTO DELLA PENITENZA CELEBRATO IN RITO ARMENO*

Hamazasp KECHICHIAN¹, Giuseppe MUNARINI²

ABSTRACT: *Some notes regarding the Sacrament of Penance in the Armenian rite.* The authors, the first of whom is “vardapet”, or “master priest” of the Armenian Mekhitarist Congregation, the second an Armenian scholar and graduate of the Armenian Academy of San Lazzaro in Venice, intended to present succinctly some characteristics, especially ritual, concerning the Sacrament of Penance or Reconciliation as it is conferred in the Armenian Church.

Passages of Scripture are cited in which the Saviour gives the Church the *potestas* to grant forgiveness to the faithful.

Reference is made to various situations present in Sacred Scripture and to the magnanimity of the Saviour who grants forgiveness, for example the forgiveness of the Good Thief who recognizes his own sins and turns, aware of his life as a sinner, to the Saviour, who suffered for us on the Cross, in order to be “remembered” in the Kingdom of Heaven. And Jesus assures him that he would be with Him in paradise.

* Ringrazio la Biblioteca “Sant’Antonio Dottore” dei Padri Minori Conventuali di Padova i per il materiale e i consigli bibliografici. Un grazie di cuore Anche al Rev. Padre Prof. Lucian Lechințan S.J. per il materiale messomi a disposizione.

¹ P. Hamazasp (nome di Battesimo Panos). Generale e Consigliere della Congregazione Armena Mechitarista; email: p.hamazasp@gmail.com

² Giuseppe Munarini, studioso di Liturgia armena e bizantina, diplomato presso l’Accademia di San Lazzaro dei PP: Mechitaristi Armeni (San Lazzaro-Venezia); email: giuseppe.munarini@virgilio.it



The authors emphasize the importance of profound change, called “change of mentality” or “metanoia”.

After some historical remarks, the authors make references to the Liturgy and the Scripture in order to help the reader to meditate on the great gift of forgiveness, one of the greatest given by the Saviour before ascending to heaven and leaving us not alone, but in the shadow of his merciful love.

There is also no lack, even if offered in a succinct way, of references to other traditions in which the faithful, recognizing their sins, turn to God for his forgiveness. Among the characters mentioned in these pages, Manasses cannot be missing, he who changed his mentality to get closer to God, while recognizing the serious sins he has committed.

In the appendix there are some passages, including that of the ARJAKUMN (ABSOLUTION), which help us to understand the state of sin and the longing to escape from a road that leads to death, also because we have allowed ourselves to be enchanted by the one who, in many Eastern traditions, is not even mentioned, that is, Satan.

Among the various prayers, the recognition of involuntary sins is also striking, a recognition that the faithful make before the priest pronounces the words of absolution. Among the authors mentioned, Saint Nersès the Gracious, Patriarch of the Armenians (1102-1173), is particularly remembered.

Keywords: sin, penance, confession, Sacrament, tradition, forgiveness, absolution.

Introduzione

Per amministrazione del Sacramento della Penitenza nel rito armeno si intende il modo particolare in cui, secondo la tradizione, viene conferito il perdono dei peccati.

Sul punto, si può qui evidenziare, con riferimento alla Confessione, soprattutto nella Chiesa apostolica armena, la prevalenza del rito comunitario che si officia, di regola, prima della Comunione.

In altri termini, mentre la confessione auricolare già tipica, a titolo esemplificativo, dei rituali latino e bizantino, basata sul riconoscimento individuale dei propri peccati e mancanze al sacerdote, viene utilizzata soprattutto nella Chiesa Armena cattolica, in quella Apostolica si dà corso in prevalenza a una riconciliazione di tipo comunitario.

Anche nel rito armeno, come negli altri, la potestas di sciogliere i peccati deriva dal conferimento originario da parte di Gesù agli Apostoli.

Nel Vangelo di Giovanni, infatti, dopo la Morte e la Risurrezione del Salvatore, si legge quanto segue: „Egli disse di nuovo: Pace a voi. Come il Padre ha mandato me, anch’io mando voi. E dopo aver detto questo, soffiò su di loro e disse: Ricevete lo Spirito Santo; a quelli a cui rimetterete i peccati saranno rimessi, a quelli cui li riterrete saranno ritenuti” (Gv XX, 21-22).

In alcuni casi, la *metanoia* (μετάνοια) di una persona è rappresentata dal diretto affidarsi a Gesù. È quanto accaduto al buon ladrone nell’arduo cammino della crocifissione.

Come Pilato, anche quest’ultimo che la tradizione apocrifia chiama Disma, riconosce l’innocenza di Gesù. Egli però, rivolgendosi al ladrone di sinistra, quello che aveva dileggiato il Salvatore, ammette il male compiuto, effettuando, quindi, una *confessione*, intesa come testimonianza del suo passato, prima di chiedere perdono:

„Uno poi di quei malfattori appesi (sulla croce) lo insultava (dicendogli): Non sei tu il Messia? Salva te stesso ed anche noi! Ma l’altro, prendendo la parola, lo riprese col dirgli: Tu nemmeno temi Dio, tu che subisci la stessa condanna! Noi (la subiamo) giustamente, perché riceviamo quel che meritano le nostre azioni: ma questi non ha fatto nulla di male. E soggiunse; Gesù, ricordati di me, quando verrai nel tuo regno” Lc 23, 42. Questo riconoscimento che assimila il peccato alla morte, gli permette di sentire questo “loghion” del Salvatore: „E (Gesù) a lui: In verità ti dico: oggi sarai con me in paradiso”. Lc 23,43⁵.

Anche San Giovanni Battista con la sua predicazione sottolinea l’importanza della conversione al fine di preparare la via al Signore⁶. Va rilevato che i Padri si soffermano sulle malattie dell’anima per indicare i peccati, attribuendo al sacerdote una funzione equiparabile, in un certo senso, a quella del medico.

Dobbiamo meditare sulla *potestas* che Gesù, prima dell’Ascensione concede ai suoi Discepoli, ma anche riflettere sulla parabola che la Chiesa bizantina proclama

⁵ Le citazioni del Vangelo e del Nuovo Testamento sono tratte da: *I quattro Vangeli. Introduzione di Pietro Coda*, Milano 2008. [Traduzione e commento di Benedetto Prete].

⁶ E. Visentin, Penitenza in: D. Sartore / A. M. Triacca / C. Cibien (a cura di), *Liturgia*, Cinisello Balsamo 2001, 1472.

nella domenica del fariseo e del pubblicano, ossia nella X domenica che precede la Pasqua (Lc 18,10-14). Nel rito armeno questa parabola si legge nel Vangelo della V domenica di Quaresima. Il Vangelo la propone specialmente ... per alcuni che „si ritenevano giusti e disprezzavano gli altri” (Lc 18,9), scegliendo come persona che si salva, grazie al riconoscimento della vita peccaminosa proprio colui che apparteneva alla classe forse maggiormente detestata, ossia a quella dei *pubblicani*, chiedendo semplicemente pietà.

Ciò posto, il riconoscimento dei propri peccati e la richiesta di perdono sono presenti nella Liturgia, all’inizio della celebrazione in cui, in seguito all’invocazione „Laverò nell’innocenza le mie mani...” e alla preghiera ai piedi dell’altare il celebrante, dopo essersi chinato, recita il *Confiteor*, in armeno *Իւնսւննիւսիւիւ յօտօւանիմ* che significa sia *confessare* sia *riconoscere*.

Questa preghiera è, tuttavia, diversa dal *Confiteor*, recitato nelle Chiese di rito latino; essa recita infatti:

„Confesso davanti a Dio e alla Santissima Madre di Dio a tutti i Santi, e davanti a voi, padri e fratelli, tutti i peccati che ho commesso: perché ho peccato col pensiero con le parole, con le opere, con tutti i peccati che commettono gli uomini: ho peccato, ho peccato. Vi prego di chiedere a Dio perdono per me”.

Vorrei poi riportare, da ultimo, un frammento⁷ della preghiera scritta da San Nersēs Šnorhali⁸, nel XII secolo, che si legge nell’Ora Notturna, in cui il fedele può essere aiutato, a riconoscere la propria condizione di peccatore.

Genti del mondo intero,
guardando me
compatitemi!

⁷ La preghiera come i testi nella loro interezza si trovano nell’Appendice di questo scritto.

⁸ *Inni Sacri di San Nersēs il grazioso, Patriarca degli armeni 1102-1173*. Tradotti e pubblicati a cura del P. Mesrobio Gianascian Mechitarista. In occasione dell’Ottavo centenario della morte 1173-1973, San Lazzaro - Venezia 1973, 3-11. L’inno si legge per le feste dei martiri.

Dischiudo le mie labbra,
parlo con la mia lingua,
per accusarmi! Signore pietà. (tre volte)

Ho cercato il peccato,
ho trovato la perdizione,
e scavai la mia fossa.

Ingannai me stesso,
tradii l'anima mia
e me stesso insidiai. Signore pietà. (tre volte)

Ero luce una volta,
ora sono tetro
ed ombra della morte.

[...]

Sul Sacramento della penitenza

Si possono considerare tre fasi nella storia della penitenza: la prima è quella della *penitenza pubblica*, dal I al VI secolo, richiesta una sola volta nella vita di una persona; essa veniva concessa dopo un lungo periodo di preparazione, per arrivare all'assoluzione. Dal secolo VII al IX, incontriamo invece la fase della *penitenza tariffata*⁹ nella quale si concedeva l'assoluzione, ma si considerava la *gerarchizzazione* o la *gravità dei peccati*.

⁹ „Per esercitare correttamente il loro ministero, i confessori dispongono di libri chiamati *penitenziali*, i quali per ciascuna colpa indicano in termini precisi la penitenza da imporre, donde il nome di ‘penitenza tariffata’ dato a questo sistema. Il più antico penitenziale conosciuto è attribuito a san Finniano o Vinniano di Clomard (†549): i peccati di pensiero vengono rimessi con il semplice pentimento e con la preghiera; i peccati di azione richiedono una penitenza che consiste nel digiunare a pane e acqua, o nell'astenersi dalla carne e dal vino per un tempo più o meno lungo. I peccati commessi dai chierici comportano sanzioni più gravi che non quelli commessi dai laici. Il libro penitenziale di Vinniano non si limita a fissare un tariffario: abbonda in osservazioni spirituali e pedagogiche sulla misericordia di Dio, sulla guarigione dei vizi, mediante la pratica delle virtù opposte, su una pastorale di aiuto ai peccatori”, Ph. Rouillard, *Storia della penitenza dalle origini ai nostri giorni*, Brescia 2005², 44.

Si vuole sottolineare come, nella Chiesa Armena, così come nelle Chiese Ortodosse bizantine, durante la Quaresima, per penitenza oltre al digiuno, ci si astenga anche dai cibi di produzione animale siano essi carne o latticini.

Dal punto di vista storico, vanno menzionati in materia, il Concilio Lateranense del 1216 e il Concilio di Trento, svoltosi tra il 1545 e il 1563¹⁰, aventi ambedue come finalità il miglioramento della vita della Chiesa e in cui venne stabilito che la confessione fosse almeno annuale¹¹.

Nel XIII secolo la pratica di una Confessione più frequente, si diffuse soprattutto grazie agli ordini francescano e domenicano¹², ma, solo dopo il Concilio Vaticano II venne promulgato, nel 1974, il *Nuovo Ordo Poenitentiae* per le Chiese di rito latino¹³.

Riguardo alla frequenza della Confessione, nelle Chiese dei riti Orientali in Comunione con Roma, va rilevato che essa si faceva sempre prima della Comunione, sebbene fosse obbligatoria solamente per i peccati gravi, detti anche mortali.

Quanto poi al Concilio Vaticano II si osserva:

„Dobbiamo riconoscere che i Padri del Concilio non sono stati ossessionati dal peccato e dalla confessione: quest'ultimo termine tanto frequente nei documenti tridentini nei testi pubblicati dal Vaticano II non appare nemmeno. Il concilio, giustamente situa la penitenza tra gli altri sacramenti della salvezza, in particolare con il suo rapporto con il battesimo e con l'eucarestia. Esso abbozza una teologia e una pastorale della riconciliazione che saranno felicemente sviluppate nel rituale successivo”¹⁴.

¹⁰ Rouillard, *Storia della penitenza* 66.

¹¹ Rouillard, *Storia della penitenza* 66.

¹² Rouillard, *Storia della penitenza* 71.

¹³ „Dopo una stasi plurisecolare nella disciplina penitenziale della Chiesa è venuta dal Vat. II non solo la direttiva per la revisione dei riti e della formula sacramentale della penitenza [...], ma anche un significativo recupero della visione ecclesiological della penitenza cristiana”. V. Rouillard, *Storia della penitenza* 101-102.

¹⁴ Rouillard, *Storia della penitenza* 101-102.

Se ci rivolgiamo alle Chiese Orientali di Rito Bizantino, soprattutto Ortodosse, troviamo che il sacerdote chiede conto ai fedeli di vari possibili peccati che riguardano non solo le colpe commesse con le opere ma anche quelle commesse con il pensiero per cui, ad esempio, il confessore chiede se il penitente abbia ucciso una persona volontariamente o involontariamente o se abbia dato consigli cattivi oppure cambiato i confini di proprietà; tutto questo con interrogatorio diversificato a seconda del sesso del penitente¹⁵.

Al termine dell'interrogatorio si stabilisce il "canone" ossia la penitenza imposta al fedele, che per determinati peccati, soprattutto nella Chiesa Ortodossa, dura per periodi annuali, come previsto dai Concili o riportato nei canoni attribuiti a Santi, come San Basilio¹⁶.

Il sacerdote impartisce l'assoluzione al fedele, ma, in genere, impedisce al penitente, nel caso di peccati gravi, di comunicarsi per un periodo di tempo che può essere anche di parecchi anni, a sua discrezione.

Va rilevato, tuttavia, che anche nelle Chiese del cosiddetto "Commonwealth bizantino" si riscontrano confessioni comunitarie non dettagliate, soprattutto in Russia e nei Balcani¹⁷.

Queste cerimonie che mancavano di una confessione auricolare ebbero come promotore San Giovanni di Kronstadt (1829-1908) che utilizzava una formula che sembrava si addicesse soprattutto durante e dopo la Rivoluzione di Ottobre¹⁸.

Tornando al rito armeno invece, viene letta la preghiera detta di re Manasse che il lettore può trovare nell'appendice di questo articolo e le cui imprese e preghiere sono descritte nelle gesta dei re di Israele. La sua preghiera è volta all'ottenimento del perdono per le proprie colpe e infedeltà, mentre le località ove costruì alture, eresse pali sacri e statue prima della sua umiliazione, sono descritte negli atti di Cozai, in cui si legge che „Manasse si addormentò con i suoi padri e fu sepolto nel suo palazzo. Al suo posto divenne re suo figlio Amòn" (2, Cronache, 33, 14-18)¹⁹.

¹⁵ *Aghiasmatar, cuprinzând slujbe, rânduieii și rugăciuni ce se săvârșesc de preot de diferite împrejurări din viața creștinului. Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului † Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1965, 53-675.

¹⁶ *Aghiasmatar, cuprinzând slujbe* 65-66.

¹⁷ Cfr. Parenti, Confessione, Penitenza 137-138.

¹⁸ Cfr. Parenti, Confessione, Penitenza 138.

¹⁹ Cfr. C. Balzaretti (a cura di), *Crobache. Introduzione, traduzione e commento*, Milano 2013, 391-393.

Tra i peccati vengono ricordati le sopraffazioni nei confronti dei nostri simili e i *sette peccati capitali* (*ևորթնիցս յսնցանիօք, Էօր՝նի՛ս յան շ՛անօկ՝*). Essi sono: *l'orgoglio, l'invidia, l'ira, l'accidia, l'avarizia, la gola e la lussuria*²³.

Il rito si conclude con la preghiera dell'Assoluzione (*Արցակումնն Ար՛սումն*) che viene pronunciata nella prima persona singolare [Ed io in quanto sacerdote conformemente all'ordine divino [...] ti assolvo [...]]²⁴ e in cui in si chiede il perdono dei peccati.

Si chiede anche che ogni azione compiuta dal fedele *possa contribuire* alla salvezza ed alla gloria (*ի փառսս և յար՛ս*), quindi anche alla santificazione del fedele stesso.

Conclusioni

Attraverso questo breve scritto ci siamo potuti avvicinare al Sacramento della Penitenza, così come viene amministrato nella Chiesa Armena sottolineando alcune caratteristiche del Rito, osservando come nella Chiesa Apostolica Armena prevalga la forma comunitaria, mentre nella Chiesa Armena Cattolica quella auricolare.

Esso è amministrato dalla Chiesa, secondo la propria tradizione. Il confessore, tenendo vive le parole di Gesù che ha dato la “potestas” alla Sua Chiesa di concedere al pentito l'Assoluzione (*Արցակումնն Ար՛սումն*), assolve in prima persona, in quanto sacerdote e rifacendosi all'ordine divino „tutto quello che voi legherete sulla terra, sarà legato nel cielo: e tutto che voi scioglierete sulla terra, sarà sciolto anche nel cielo” (Mt 18-18). Inoltre l'assoluzione viene data in nome della Santissima Trinità e il sacerdote stesso ammette il penitente ai Santi Sacramenti della Chiesa con l'augurio che ogni azione futura possa contribuire alla salvezza e alla gloria nella vita eterna.

Quindi qui abbiamo non solo il peccatore perdonato, ma anche avviato verso la santificazione.

²³ Preghiere armene 119.

²⁴ Preghiere armene 123.

Nel rito di penitenza i riferimenti non solo al Nuovo, ma anche all'Antico Testamento ci infondono certezza e ci offrono esempi di persone perdonate che hanno però riconosciuto il loro stato di malati per i quali il sacerdote diventa medico.

Si è visto che la Chiesa, attraverso grandi Santi come San Nersès²⁵ il Grazioso²⁶, ricorda lo stato di peccato, la richiesta di perdono che sono rispecchiati non solo nel testo del Sacramento della Penitenza, ma anche nell'Ufficio delle Ore.

Osserva, infatti M.D: Findikiyan:

„[...] come tutte le Chiese orientali gli armeni considerano la riconciliazione come un processo continuo, non limitato alla confessione ed assoluzione. L'Ufficio delle Ore (Liturgia delle ore del rito armeno), incorpora specifiche preghiere ed inni penitenziali, particolarmente il salmo 50, preghiera penitenziale *per eccellenza*²⁷.

Si è voluto offrire quindi un lavoro che possa invogliare lo studioso ed il lettore ad affrontare non solo i testi presenti nel Rituale o Eucologio (*Մաշտոց* (*Maštoc'*), ma anche in quelli che sono contenuti nel libro liturgico delle Ore *Չամբարհայր* (*Žamagirk'*) che ci presentano l'uomo che invoca il Signore, constatando lo stato di peccato, ma anche il dono della Grazia che gli viene offerto.

²⁵ Nella traslitterazione: Nersēs.

²⁶ Nel senso che ha avuto la grazia, in armeno: Շնորհալի (*Šnorhali*).

²⁷ E. G. Farrugia, *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, Roma 2000, 636.

Appendice

Dalle Liturgia delle ore:

All'ora notturna:

Di San Nersēs Il grazioso

Lamento²⁸

Genti del mondo intero,
guardando me
compatitemi!

Dischiudo le mie labbra,
parlo con la mia lingua,
per accusarmi! Signore pietà. (tre volte)

Ho cercato il peccato,
trovai la morte
e scavai la mia fossa.

Ingannai me stesso,
tradii l'anima mia
e me stesso insidiai. Signore pietà. (tre volte)

Ero luce una volta,
ora sono tetro
ed ombra della morte.

Ma come raccontare
l'enormità dei miei peccati,
poiché sono molti. Signore pietà. (tre volte)

²⁸ Questo titolo appare nella citata edizione italiana: Inni Sacri di San Nersēs il grazioso 12-16.

O cielo e terra!
venite a compiangere
la misera mia persona.

Ho preferito il male,
ho scelto volentieri
la somma dei peccati. Signore pietà (tre volte)

Mi sono rivoltato nel fango
e immerso nel peccato,
non posso scuotermene.

Pieno di vizi pravi
sono un essere fetido
da molto tempo. Signore, pietà (tre volte)

Mi sono allontanato
dai santi sacramenti,
dalle opere buone.

Ho creduto opportuno
abbandonare la luce,
abbracciare le tenebre. Signore, pietà (tre volte)

Le insidie del male
ingannano l'anima mia
e fanno precipitare,

negli abissi la nascondono,
ridono della mia caduta,
e deridono me. Signore, pietà (tre volte)

Per mio volere abbassato,
indurito nell'animo,
rialzarmi non posso.

Il fuoco ardente del peccato
incendiò tutte le grazie
ch'eran nell'anima mia. Signore, pietà (tre volte).

Percossa dal peccato,
derisa dai veggenti
l'anima mia si stancò.

Il fiele amaro
nel mio cuore è nascosto,
e la lampada è spenta. Signore, pietà (tre volte).

Nel gustare il peccato
ho assaporato la morte,
ricco, diventai povero.

Morto nell'anima,
smarrito nello spirito,
vivo soltanto nel corpo. Signore, pietà (tre volte).

Sono stato preda del diavolo
nel laccio della morte,
vinto dai vizi.

Bersaglio sono stato
delle frecce del nemico,
e sempre ricevo ferite. Signore, pietà (tre volte).

Molti sono i cani
Che mi hanno circondato,
nel mio sangue imbrattati.

Sono stato preda del male,
nella rete dei peccati
è stata presa l'anima mia. Signore, pietà (tre volte).

Di atroci dolori
senza tregua
tribola l'anima mia.

Debitore sono stato
Di debiti colposi,
io vinto dal peccato. Signore, pietà (tre volte).

E cerco di pentirmi,
ma subito dopo m'infiammo,
ardo al fuoco del peccato.

Maestro mi chiamano,
ma sono ignorante
e di volgari costumi. Signore, pietà (tre volte).

D'amore e cupidigia,
e d'ira tremenda
è trafitto il mio cuore.

Per le ferite del peccato
è triste l'anima mia,
e vado errando. Signore, pietà (tre volte).

S'impadronì di me
il male e mi esiliò
dal seno paterno.

Al convito
della divina grazia,
non ascoltai, io vile. Signore, pietà (tre volte).

La cupidigia del male
Col suo volto delizioso
Tormentò la mia vista.

Incatenato da numerosi
Vizi d'ogni sorta
È consumata l'anima mia. Signore, pietà (tre volte).

Ti affrettati, o anima mia,
a fuggire il male,
desiderare il bene.

Pensa a te sempre vicino
il sonno della morte che viene,
giudice scrutatore. Signore, pietà (Signore pietà)

Per l'intercessione della Madre di Dio, ricordaTi di noi, o Signore, ed abbi pietà.

Giona

Gn II, 3-10
Nella mia angoscia ho invocato il Signore
ed egli mi ha risposto;
dal profondo degli inferi ho gridato
e tu hai ascoltato la mia voce.
Mi hai gettato nell'abisso, nel cuore del mare,
e le correnti mi hanno circondato;
tutti i tuoi flutti e le tue onde
sopra di me sono passati.
Io dicevo: "Sono scacciato
lontano dai tuoi occhi;
eppure tornerò a guardare il tuo santo tempio".
Le acque mi hanno sommerso fino alla gola,
l'abisso mi ha avvolto,
l'alga si è avvinta al mio capo.
Sono sceso alle radici dei monti,
la terra ha chiuso le sue spranghe
dietro a me per sempre.

Ma tu hai fatto risalire dalla fossa la mia vita,
Signore, mio Dio.
Quando in me sentivo venir meno la vita,
ho ricordato il Signore.
La mia preghiera è giunta fino a te,
fino al tuo santo tempio.
Quelli che servono idoli falsi
abbandonano il loro amore.
Ma io con voce di lode
offerirò a te un sacrificio
e adempirò il voto che ho fatto;
la salvezza viene dal Signore.

Pregiera del re Manasse²⁹

Signore Onnipotente, Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe e dei loro figli
giusti,
onnipotente Signore, perdona il mio peccato.
Tu hai creato il cielo e la terra ed ogni loro ornamento,
Onnipotente Signore, perdona il mio peccato.
Tu che hai legato il mare con l'ordine della Tua Parola, hai ristretto l'abisso,
suggellasti con il Tuo santo Nome terribile e glorioso
Onnipotente Signore, perdona il mio peccato.
Ogni cosa che ha paura e trema al cospetto del Tuo volto terrificante della
Tua potenza,
Onnipotente Signore, perdona il mio peccato.
Infinita è la maestà gloriosa della Tua santità, severa è l'ira che minaccia i
peccatori, infinite e imperscrutabili sono le misericordie dei Tuoi annunzi,
Onnipotente Signore, perdona il mio peccato.
Tu Signore, eccelso, clemente, longanime, e Ti rattristi per la malizia dell'uomo.
Onnipotente Signore, perdona il mio peccato.

²⁹ Si recita dopo il salmo 85, nell'Ora del Mattutino. La traduzione appartiene agli autori di queste note.

Tu, Signore non hai concesso la penitenza ai giusti Abramo, Isacco e Giacobbe, che non hanno peccato contro di Te,

Onnipotente Signore, perdona il mio peccato.

Hai invece concesso la penitenza a me peccatore, perché ho peccato più dei granelli della sabbia del mare e le mie iniquità si sono moltiplicate.

Onnipotente Signore, perdona il mio peccato.

Non sono degno di osservare e di guardare l'altezza del cielo a causa della moltitudine della mia malvagità.

Onnipotente Signore, perdona il mio peccato.

Sono curvo per il peso delle catene di ferro e non c'è pace per me.

Onnipotente Signore, perdona il mio peccato.

Ho provocato il Tuo sdegno ed ho commesso il male dinnanzi a Te, non facendo la Tua volontà, ho eretto un idolo e ho accresciuto l'ira. Onnipotente Signore, perdona il mio peccato.

E ora, Signore, piego le ginocchia del mio cuore e domando la Tua soavità.

Onnipotente Signore, perdona il mio peccato.

Ho peccato, Signore, ho peccato e conosco la mia iniquità.

Onnipotente Signore, perdona il mio peccato.

Ti prego e Ti chiedo, perdonami, Signore, perdonami, e non mandarmi in rovina per la mia iniquità che io riconosco

Onnipotente Signore, perdona il mio peccato.

Non essere adirato con me per sempre, Signore, e non ricordare la mia malvagità e non reputarmi come colpevole con coloro che sono all'interno della terra per le loro iniquità.

Onnipotente Signore, perdona il mio peccato.

Perché Tu sei Dio, il Dio dei penitenti ed a me mostra la Tua bontà perché io sono indegno.

Onnipotente Signore, perdona il mio peccato.

Liberami secondo la Tua grande misericordia ed io Ti benedirò per tutti i giorni della mia vita.

Onnipotente Signore, perdona il mio peccato.

Ti lodano, Signore, tutte gli angeli dei Cieli.

Tua è la gloria nei secoli. Amen.

Gloria al Padre, al Figlio ed allo Spirito Santo. Ora e sempre e nei secoli dei secoli.

Ti prego e Ti chiedo, Signore, perdona i miei peccati.

Misericordiosissimo Signore, abbi pietà di me.

Dio, perdona me, peccatore.

Santa Maria, degna di benedizioni e sempre Vergine Madre di Dio, intercedi presso il Signore per me peccatore.

Tutti i santi di Dio, intercedete presso il Padre nei cieli per noi peccatori.

Cristo, Figlio di Dio che non serbi rancore, ricevi la nostra preghiera, perché in Te hanno sperato le nostre persone.

Per la forza della Tua santa e vivificante Croce, Signore, custodiscici.

Invia, o Signore, il Tuo angelo di pace che venga a custodire noi imperturbabili di giorno e di notte.

E con il Tuo amore per l'uomo ricordaTi, Signore, ricordaTi di noi, quando verrai nel Tuo Regno ed abbi di noi misericordia.

Invitatorio

Noi che siamo qui convocati alla Penitenza, con fede, abbiamo speranza nell'Unigenito Figlio di Dio nei nostri cuori, chiedendoGli l'espiazione e la remissione delle nostre colpe. Perché Egli è Dio providente, eterno, che con la volontà del Padre venne per salvare le Sue creature e disse di essere l'espiatore per conto dei peccatori, la speranza dei penitenti, concedendo il riposo agli afflitti, ricevendo quelli che sono carichi e stanchi a causa dei peccati, per la penitenza della remissione. Venite, quindi tutti, con gli animi umili ed i cuori contriti e prostriamoci piangendo dinnanzi al nostro Signore Creatore, affinché rimuova la Sua ira causata dai nostri peccati con la Sua benevolenza, Onnipotente Signore Dio, salvaci ed abbi pietà di noi.

Colletta dopo la preghiera di Manasse

Sacerdote:

O Signore, Dio, della nostra salvezza, ricco di misericordia e di compassione, che sopporti a lungo e ti rammarichi dei mali degli uomini, Tu non vuoi la morte del peccatore, ma che si converta dalla via del male e ritorni alla vita.

Ora, o Signore, conforta questi Tuoi servi con l'abbondanza della Tua misericordia e dona loro la possibilità di un vero pentimento.

Riconciliati con loro secondo il Tuo gratuito amore per l'umanità e rendili di nuovo membra della Tua Chiesa, così che rinnovati nello spirito dalla confessione e dalla penitenza possiamo entrare in Essa e insieme con il resto del Tuo popolo possano esprimere la lode e la gloria a Te, Padre e Figlio e Spirito Santo, ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen³⁰.

³⁰ Preghiere armene 57. Ի Հայրաբարսպետութեան Տ. Տ.Վազգենի Ա.Ծայրագուիւն Պատրիարքի եւ Կաթողիկոսիի Ամենայն Հայոց Ի Էջմիածին.

SACRAMENTO DELLA RICONCILIAZIONE CONFESSIONE³¹

Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Amen.

Io ho peccato contro la Santa Trinità, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ho peccato contro Dio, confesso a Lui, alla Santa Vergine e a Te, o Padre, tutti i peccati che ho commesso, perché io ho peccato in pensieri, in parole, in opere e in omissioni, volontariamente e involontariamente, consapevolmente o inconsapevolmente: io ho peccato contro Te, mio Dio [...]

CONFESSORE: Che Dio Ti perdoni.

Ho peccato molto, per malizia e per impudicizia, per impudenza e per viltà vivendo in maniera prodiga e avara, nel vizio e nell'ingiustizia, approvando il male, accettando la disperazione e la mancanza di fede: io ho peccato contro di Te, mio Dio [...]

CONFESSORE: Che Dio ti perdoni.

Ho peccato con tutto il mio spirito, con cattivi pensieri, con finzioni, con debolezza e pigrizia, con intenzioni di peccato, io ho peccato contro Te, mio Dio [...]

CONFESSORE: Che Dio ti perdoni

Ho peccato con tutto il mio corpo e con tutti i miei desideri, ho peccato per impurità, ascoltando conversazioni disoneste, per desiderio di vendere e di fare cose impure, per mancanza di sobrietà e per prodigalità; io ho peccato contro di Te, mio Dio [...]

CONFESSORE: Che Dio ti perdoni.

Ho peccato con falsi giuramenti, per infedeltà alla mia parola, per spirito di contraddizione e per maldicenza, pronunciando cattive parole, maledicendo e lamentandomi, manifestando il mio malcontento, ingiuriando, privando i miei simili dei loro diritti, con la violenza, con l'assassinio: io ho peccato contro di Te, mio Dio [...]

CONFESSORE: Che Dio ti perdoni.

Confesso soprattutto di aver commesso i sette peccati capitali, l'orgoglio, la gelosia, la collera, la pigrizia, l'avarizia, la gola, la lussuria, in tutta la loro gravità: io ho peccato contro di Te, mio Dio [...]

³¹ Preghiere armene 117- 123. Ի Հայրապետութեան Տ. Տ.Վազգենի Ա.Ծայրագուհի Պատրիարքի եւ կաթողիկոս Ամենայն Հայոց Ի Էջմիածին.

CONFESSORE: Che Dio ti perdoni.

Ho soprattutto peccato contro i Comandamenti di Dio, per ciò che ho commesso e ciò che ho omesso, perché non ho compiuto ciò che ho iniziato né rifiutato ciò che dovevo rifiutare, ho accettato la Legge e sono stato debole nell'applicarla, sono stato ammesso alla comunità dei Cristiani e ne sono stato indegno a causa dei miei atti e conoscendo il male sono stato debole nella mia volontà e ho trascurato tutte le buone azioni: per mia colpa, mia colpa, mia colpa.

Che altro dire? Che altro confessare? I miei peccati sono innumerevoli, le mie colpe indescrivibili, la mia afflizione imperdonabile, le mie piaghe inguaribili: io ho peccato contro di Te, mio Dio [...]

CONFESSORE: Che Dio ti perdoni.

Reverendo Padre, sii per me, te ne prego, intermediario e intercessore presso l'Unigenito Figlio di Dio, perché con l'autorità che ti è stata data, tu assolva tutte le tracce dei miei peccati.

ԱՐՅԱԿՈՒՄՆ (ARC`KUMN) / ASSOLUZIONE

Che Dio per la Sua carità verso gli uomini, ti accordi la sua misericordia e ti perdoni tutti i tuoi peccati, tutti quelli che hai confessato e tutti quelli che hai dimenticato. Ed io, in quanto sacerdote, conformemente all'ordine divino: "tutto ciò che scioglierai in terra sarà sciolto in Cielo", ti assolvo da tutti i tuoi peccati, in pensieri, in parole, in opere e omissioni, nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, e ti ammetto ai Santi Sacramenti della Chiesa, affinché ora ogni buona azione che tu farai possa contribuire alla tua salvezza e alla tua gloria nella vita eterna. Amen.

Questo Sacramento può essere celebrato o autonomamente oppure all'interno della Santa Liturgia, prima della distribuzione della Santa Comunione.

IL FIGLIO NEL SUO RAPPORTO CON IL PADRE. PER UNA NUOVA UMANITÀ*

Giovanni KOSTKO¹

ABSTRACT: The intent of this study, *The Son in his relationship with the Father. For a new humanity* consists in highlighting the founding aspect of the Christological mystery, which lies in the structure of Christ's subjectivity of being and behaving as the Son of God in vital relationship with the Father both at the divine and human levels. This constitutes its unmistakable and absolute identity, which is indicated by the New Testament texts, by some magisterial pronouncements and by the thought of St. Thomas Aquinas. From human participation in divine filiation derives a new anthropological and moral vision of human existence and living.

Keywords: Father, Son, relationship, generation, proceeds, adoption, filiation

Il riferimento a Cristo per avere una comprensione autentica dell'uomo è un dato assolutamente necessario e di primario rilievo; in Cristo si svela la verità sull'uomo, il senso della sua esistenza, del suo essere nel mondo e del suo ultimo destino. Questo dato, come appare in diverse espressioni dei documenti del magistero

* I contenuti di questo articolo sono stati tratti e rielaborati dall'opera: G. Kostko, *Filiazione divina e mistero trinitario. Indagine sull'adozione dell'uomo a figlio di Dio*, Napoli 2013 (num. pp. 335).

¹ Kostko Giovanni, sacerdote (dal 1998), docente di Teologia Morale Fondamentale (dal 2000), presso *Istituto Superiore di Scienze religiose Mater Ecclesiae* della *Pontificia Università San Tommaso d'Aquino – Angelicum*; email: giovannikostko@yahoo.it



della Chiesa si radica nel mistero dell'unione ipostatica, per la quale il Figlio vive come uomo la sua relazione filiale con il Padre e manifesta nella sua umanità ciò che è proprio della vita intima di Dio:

«La natura umana di Cristo appartiene in proprio alla Persona divina del Figlio di Dio che l'ha assunta. Tutto ciò che egli è e ciò che egli fa in essa deriva da 'Uno della Trinità'. Il Figlio di Dio, quindi, comunica alla sua umanità il suo modo personale d'esistere nella Trinità. Pertanto, nella sua anima come nel suo corpo, Cristo esprime umanamente i comportamenti divini della Trinità» (CCC, 470)².

In ragione dell'evento dell'incarnazione, Gesù non soltanto è il perfetto rivelatore di Dio, ma è anche colui che rivela autenticamente l'uomo a se stesso³. Egli è l'uomo perfetto, il nuovo Adamo, colui che ricapitola in sé l'essere umano e la sua storia⁴, pertanto l'uomo, e ogni creatura, trovano in Cristo il loro compimento e il significato autentico della loro entità: «Cristo è il Signore del cosmo e della storia. In lui la storia dell'uomo come pure tutta la creazione trovano la loro 'ricapitolazione', il loro compimento trascendente» (CCC, 668). In Cristo l'uomo conosce di essere chiamato alla dignità di figlio di Dio secondo l'eterno disegno del Padre che vuole rendere gli uomini suoi figli adottivi per opera del proprio Figlio fatto uomo (Ef 1,4-5) e mediante il dono dello Spirito Santo (Rm 8,14-15; Gal 4,5-6). La filiazione

² La sigla CCC indica: *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Casale Monferrato, edizione aggiornata 2003.

³ «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione [...]. Egli è 'l'immagine dell'invisibile Dio' (Col 1,15). Egli è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli d'Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato», GS 22. La sigla GS indica: *Concilio ecumenico Vaticano II, costituzione pastorale Gaudium et Spes*, in *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, edizione bilingue, versione italiana a cura di Angelina Nicora Alberigo, Bologna 1991.

⁴ Il *Concilio ecumenico Vaticano II* afferma che il «Verbo di Dio [...] entrò nella storia del mondo come l'uomo perfetto, assumendo questa e ricapitolandola in sé», GS 38. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, riprendendo questa dottrina dice che «tutta la vita di Cristo è Mistero di Ricapitolazione», CCC 518; cf. 430.

divina della persona umana ha una caratteristica ben precisa, che si specifica nell'essere somiglianti al rapporto che l'unigenito Figlio possiede con il Padre (Rm 8,29).

Il mistero del Figlio incarnato non solo illumina l'uomo sulla sua realtà, ma è anche la fonte del suo rinnovamento spirituale, per cui questi può esprimersi in una vita nuova, pienamente conforme alla sapienza e alla volontà di Dio: «Il cristiano, poi, reso conforme all'immagine del Figlio che è il primogenito tra molti fratelli, riceve 'le primizie dello Spirito' (Rm 8,23), per cui diventa capace di adempiere la legge nuova dell'amore» (GS, 22).

Nell'uomo che ha creduto in Cristo e ha ricevuto da Dio la rigenerazione interiore mediante il dono dello Spirito Santo, la filiazione divina, pur essendo effettiva e reale, non è posseduta da lui in modo compiuto, ma come tendente alla perfezione, che si otterrà nella vita futura quando Dio sarà conosciuto senza veli, così come egli è:

«Vedete quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente! [...]. Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è» (1Gv 1,12).

L'essere fin da ora realmente figlio di Dio, ma in forma incipiente e protesa verso un compimento ultimo, crea lo spazio per la dinamica della vita morale, la quale diviene il processo mediante il quale il credente in Cristo realizza il suo protendersi filiale verso il raggiungimento della pienezza della sua comunione con Dio e della sua divina adozione.

Le riflessioni che proponiamo nel presente articolo vogliono focalizzare l'attenzione sulla relazione filiale di Cristo con il Padre, con lo scopo di individuare quegli aspetti relazionali propri del Figlio che si pongono alla base della sua caratterizzazione ipostatica, poiché in Dio la persona è costituita dalla sussistenza di una relazione. Determinare le caratteristiche della personalità del Figlio nel suo rapporto verso il Padre, consente di capire degli aspetti basilari nella redenzione cristiana. Il disegno salvifico del Padre, infatti, è quello di rendere gli uomini suoi figli adottivi per opera di Cristo, in modo che essi possano riprodurre in loro stessi la somiglianza al Figlio unigenito fatto uomo.

Individuare nel Figlio incarnato i tratti costitutivi della sua identità filiale, equivale a mettere allo scoperto, anche se in forma limitata, il modello esemplare di ciò che Dio, il Padre, ha voluto donare agli uomini come loro perfezione e pienezza di vita. Per l'uomo non esiste altra possibilità di ottenere il proprio compimento, se non nella comunione con Dio di carattere filiale, alla quale egli può giungere esclusivamente mediante il Cristo.

Con questo articolo vogliamo indicare che conoscere il mistero di Cristo, conduce alla vera comprensione non solo di Dio, ma anche dell'uomo, soprattutto per quanto riguarda la dinamica filiale, la quale si configura come una similitudine partecipata della relazione di Cristo verso il Padre.

Innanzitutto, prenderemo in esame la testimonianza della Sacra Scrittura sulla relazione di Gesù con il Padre (1), successivamente ci occuperemo dell'insegnamento del Magistero della Chiesa e di alcune prospettive del pensiero di San Tommaso d'Aquino (2), al termine concluderemo con alcune considerazioni.

1 – La testimonianza neotestamentaria sulla relazione filiale di Gesù con il Padre⁵

Il nostro percorso di studio non può che prendere l'avvio dalla testimonianza degli scritti del Nuovo Testamento, dei quali non intendiamo svolgere un'analisi minuziosa, quanto recepire in sintesi, secondo l'immediatezza del loro modo di esprimersi, ciò che può essere maggiormente illuminante per delineare gli aspetti fondamentali che caratterizzano e animano il rapporto filiale di Gesù con il Padre.

A – Nell'abbà la confidenza filiale con il Padre

I vangeli offrono un'abbondante testimonianza dell'assoluta singolarità della filiazione divina di Cristo, dai quali appare che egli è Figlio di Dio in senso forte, cioè figlio naturale, e Dio è realmente suo Padre, non con significato figurato o metaforico. Essi fanno emergere tale dato mettendo sulla bocca di Gesù la parola

⁵ La traduzione in lingua italiana dei testi della Sacra Scrittura è quella della versione ufficiale approvata dalla Conferenza Episcopale Italiana, anno 2008.

«padre», sia quando egli si rivolge a Dio nella preghiera sia quando parla di lui; ciò si riscontra nei vangeli sinottici in forma minore che nel *Vangelo di Giovanni*, dove il termine «Padre» è usato come sinonimo di «Dio»⁶. Secondo il teologo Jeremias Gesù avrebbe adoperato sempre l'espressione «padre» «in tutte le preghiere, con la sola eccezione del grido sulla croce, Mc 15,34 par. Mt 27,46: 'Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?' dove l'invocazione 'Dio mio' era già nel testo del salmo (Sal 21,2) utilizzato da Gesù nel suo grido al Padre»⁷.

Al tempo di Gesù era presente, nella tradizione religiosa giudaica, un certo significato della paternità di Dio verso gli israeliti, ma nulla è equiparabile alla relazione che Cristo mostra di avere con Dio. I suoi contemporanei furono colpiti da ciò e per molti di loro fu motivo di scandalo e di disorientamento⁸; essi capirono quale significato Gesù desse alla sua filiazione divina, ma non ne seppero accogliere la novità, che divenne motivo di accusa per la sua condanna a morte (cf. Mc 14,61-64 e par).

La singolarità del rapporto di Gesù con il Padre si manifesta in modo speciale nell'uso che egli ha fatto della parola aramaica «abbà» nel suo rivolgersi a Dio⁹. Questo termine è presente unicamente nel *Vangelo di Marco* e vi ricorre una sola volta¹⁰, in occasione di un momento particolare della vita di Cristo, quando egli si rivolge al Padre nella preghiera dell'orto degli ulivi, prima di essere arrestato e condannato dai giudei (Mc 14,36). La particolarità del termine «abbà», la circostanza del suo uso, sono rivelativi del rapporto che intercorre tra Gesù e il Padre. Certamente Gesù rivolgendosi al Padre nella preghiera ha usato l'espressione

⁶ J. Jeremias, *Abba*, in *Supplementi al Grande Lessico del Nuovo Testamento I*, l'edizione raccoglie due scritti dell'Autore: *Abba e Das tägliche Gebet Jesu und in der ältesten Kirche*, tr. it. G. Torti, Brescia 1968, 29.

⁷ Jeremias, *Abba* 57.

⁸ Ad esempio, in occasione di una guarigione operata in giorno di sabato, Gesù aveva dichiarato di agire allo stesso modo del Padre (Gv 5,17) e l'evangelista Giovanni, riportando la reazione dei giudei, nota: «Per questo i Giudei cercavano ancora più di ucciderlo, perché non soltanto violava il sabato, ma chiamava Dio suo Padre, facendosi uguale a Dio» (Gv 5,18, cf. 10,29-39).

⁹ Sul valore della parola «abbà» riferita a Cristo, cf. Jeremias, *Abba* 28-70; J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, traduzione dal francese di F. Jozzelli, G. Marchesi, C. Ciani, Firenze 1977, 111-115.

¹⁰ Oltre che in Mc 14,36, il termine «abbà» ricorre due volte nelle lettere di Paolo: in Rm 8,15 e in Gal 4,6.

«abbà», come appare chiaramente in Mc 14,36¹¹. Nella tradizione religiosa giudaica talvolta è usata nelle invocazioni a Dio la formulazione «Padre mio»¹², ma, scrive Jeremias:

«Si può affermare con tutta sicurezza che l'uso di Abbà come invocazione a Dio non ha riscontro nelle preghiere giudaiche, non solo in quelle fissate dalla prassi liturgica, ma anche in quelle libere, tramandate in numerosi passi degli scritti talmudici»¹³.

Scrive ancora Jeremias:

«Ci troviamo perciò di fronte a un fatto della massima importanza. Le preghiere giudaiche, non solo ignorano affatto l'uso di Abbà come invocazione a Dio, mentre Gesù si è rivolto sempre in questo modo al Padre (eccezion fatta per il grido sulla croce, Mc 15,34 par.). È evidente, perciò, che nell'uso di Abbà noi cogliamo la ipsissima vox Jesu»¹⁴.

Questo vuol dire che l'uso di «abbà» nella preghiera è proprio di Cristo ed esprime l'esistenza di un rapporto tra Gesù e Dio, suo Padre, assolutamente unico e originale che in alcun modo è riconducibile alla sensibilità religiosa degli ebrei.

All'epoca in cui visse di Gesù «l'uso di rivolgersi al padre con 'abbà' era proprio del linguaggio familiare e quotidiano»¹⁵, quel termine era utilizzato non soltanto nel frasario infantile, ma anche dai figli adulti nel rapporto con il loro padre¹⁶. Ciò spiega la ragione per cui i giudei nelle loro invocazioni a Dio non adoperassero mai l'espressione «abbà»: «Per la sensibilità giudaica sarebbe stato indecoroso e quindi inammissibile rivolgersi a Dio con questo vocabolo familiare»¹⁷. Gesù usando la parola «abbà» nel suo rapporto con Dio attua un'innovazione assoluta nella tradizione giudaica: «Egli ha parlato con Dio come un fanciullo parla

¹¹ Jeremias, *Abba* 56-59.

¹² Jeremias, *Abba* 59-65.

¹³ Jeremias, *Abba* 60.

¹⁴ Jeremias, *Abba* 60.

¹⁵ Jeremias, *Abba* 63.

¹⁶ Jeremias, *Abba* 63.65-66.

¹⁷ Jeremias, *Abba* 65.

con suo padre, con la stessa semplicità, la stessa intimità, lo stesso abbandono fiducioso. Con il vocativo 'abbà' Gesù ha manifestato l'essenza stessa del suo rapporto con Dio»¹⁸. Inoltre, poiché quell'espressione era utilizzata anche dai figli adulti, Gesù adoperandola nel suo rapporto con Dio «non vuol soltanto esprimere la confidenza tra lui e Dio, bensì anche tutta la devota sottomissione del Figlio al Padre (Mc 14,36; Mt 11,25s.)»¹⁹. In conclusione, Gesù manifesta di possedere un rapporto con Dio del tutto esclusivo e originale poiché egli è suo Padre in senso forte e naturale:

«Nella sua semplicità, questa parola [abbà] implica che Gesù avesse col Padre celeste delle relazioni di familiarità analoghe a quelle di un figlio col proprio padre umano. È dunque tale da rivelare la sua filiazione divina naturale. Gesù tratta con Dio non come una creatura col Creatore, ma come un figlio che si trova allo stesso livello d'essere del Padre, in una intimità che esclude qualsiasi distanza»²⁰.

La relazione che intercorre tra Cristo e Dio, suo Padre, è una realtà assolutamente nuova nella storia del popolo ebraico, essa si configura di ordine totalmente diverso e superiore non solo al rapporto creaturale con il proprio artefice, ma anche a quel speciale rapporto che Dio aveva imbastito con il popolo israelita da lui costituito ed eletto. Infatti, il Figlio, nella sua incarnazione, vive come uomo quella relazione di filiale intimità con il Padre che gli è propria da sempre, prima che il mondo fosse.

B – L'incondizionata fiducia del Figlio

La preghiera di Cristo nell'orto, oltre ai significati legati all'uso del termine «abbà», manifesta anche altre peculiarità della sua relazione filiale verso il Padre. Gesù, infatti, prega: «Abbà! Padre! Tutto è possibile a te: allontana da me questo calice! Però non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu» (Mc 14,36 e par). Il contenuto dell'invocazione mostra che Gesù ha un atteggiamento di totale fiducia del Padre e della sua onnipotenza, da cui la sua richiesta, ma nello stesso tempo è docilmente

¹⁸ Jeremias, *Abba* 65.

¹⁹ Jeremias, *Abba* 66.

²⁰ Galot, *Chi sei tu, o Cristo?* 197.

sottomesso a lui con la ferma volontà di adempiere con pieno abbandono e incondizionata obbedienza ciò che egli vuole.

Anche il momento della morte di Gesù in croce è segnato da un caratteristico atteggiamento di affidamento fiducioso e confidente nel Padre. Gli evangelisti Marco e Matteo, pur con la differenza della trascrizione greca di quanto Gesù dice prima di morire²¹, mettono sulla sua bocca l'espressione: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27,46; Mc 15,34). Queste parole sono quelle del Sal 22,2; il salmo inizia con questa frase carica di sofferenza, ma poi si apre alla confidenza in Dio e alla certezza del suo intervento (cf. Sal 22,5-6.20-22), infine termina con la gratitudine a Dio per il suo aiuto e alla lode di lui davanti alla comunità dei fedeli. Il contenuto del salmo non è quindi di sfiducia verso Dio e di disperazione, al contrario, esso è animato da un senso di profonda e salda fede in lui e nella sua azione, seppur nello stato di estrema sofferenza. Cristo pregando con questo salmo ha fatto proprio il significato globale di esso, per cui, «la preghiera di Gesù non è un grido di disperazione, bensì espressione di fiducia, espressione della sua fede incrollabile adeguata alla sua estrema miseria»²².

Diversamente da Matteo e Marco, l'evangelista Luca, richiamandosi al Sal 31,6, riporta nel suo vangelo che Gesù prima di morire dice: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (Lc 23,46); con ciò egli mette esplicitamente in luce nella morte di Gesù l'atteggiamento del suo pieno abbandono al Padre, consegnando a lui il proprio soffio vitale. L'evangelista Giovanni, da parte sua, nel descrivere la morte di Cristo evidenzia che questi compie fino in fondo l'opera per la quale il Padre lo ha inviato nel mondo: «Gesù, sapendo che ormai tutto era compiuto, affinché si compisse la Scrittura, disse: 'Ho sete' [...]. Dopo aver preso l'aceto, Gesù disse: 'È compiuto!'. E, chinato il capo, consegnò lo spirito» (Gv 19,28.30). L'evangelista non esplicita a chi Gesù consegnò il proprio soffio vitale, ma il significato immediato è che egli lo renda al Padre; in tal senso Giovanni vede la morte di Gesù con un significato che si avvicina a quello che troviamo nel *Vangelo di Luca*, quindi di pieno abbandono al Padre. Per Giovanni:

²¹ Nel *Vangelo di Matteo* sono riportate le parole: «Eli, Eli, lemà sabactàni?», mentre nel Vangelo di Marco troviamo: «Eloì, Eloì, lemà sabactàni?».

²² R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, titolo originale *Das Markusevangelium*, tr. it. M. Soffritti, vol. II, Brescia 1982, 722.

«Gesù muore dopo aver compiuto in terra la sua opera realizzata in obbedienza al compito affidatogli dal Padre (cfr. 14,31; 17,14). Fino all'ultimo Gesù ha l'iniziativa del 'fare' [...]. Il contesto e il modo di pensare dell'evangelista suggeriscono comunque che egli abbia inteso anche la morte di Gesù come atto cosciente, come accettazione del destino mortale stabilito dal Padre e come auto dedizione al Padre [...]. La morte di Gesù, come è narrata da Io., rappresenta uno dei vertici della sua visione cristologica, il trionfo nascosto del Figlio che va al Padre dopo aver compiuto la sua opera sulla terra»²³.

Anche nella sua morte, Cristo è unito fiduciosamente al Padre e questi è con lui, perché egli fa sempre la sua volontà e il Padre non lo abbandona mai. Ciò corrisponde a una prospettiva propria del *Vangelo di Giovanni* e a quanto Gesù stesso ha lasciato intendere:

«Disse allora Gesù: 'Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora conoscerete che Io Sono e che non faccio nulla da me stesso, ma parlo come il Padre mi ha insegnato. Colui che mi ha mandato è con me: non mi ha lasciato solo, perché faccio sempre le cose che gli sono gradite'» (Gv 8, 28-29).

La morte in croce di Cristo, pertanto, suggella in modo eminente il rapporto di piena dedizione del Figlio verso il Padre e la fedeltà del Padre verso il Figlio, in altre parole la loro unione nell'amore: «L'offerta della vita è il segno estremo della disponibilità del Figlio e della sua docilità al volere del Padre, con un amore che non ha limiti (Gv 15,9s): è questa la forza che garantisce l'unione totale del Figlio con il Padre»²⁴.

La caratteristica di piena fiducia verso il Padre compare anche in altri episodi della vita di Cristo, come ad esempio nell'invocazione a Dio che precede la risurrezione di Lazzaro (Gv 11,41-42); oppure nelle parole dette da Gesù a uno dei discepoli, identificato dall'evangelista Giovanni con Simon Pietro, che durante il suo arresto recise con la spada un orecchio al servo del sommo sacerdote (Gv 18,10-11; Mt 26,51-54)

²³ R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, titolo originale, *Das Johannesevangelium*, tr. it. G. Cecchi, vol. III, Brescia 1981, 462-463.

²⁴ R. Lavatori, *L'Unigenito dal Padre. Gesù nel suo mistero di 'Figlio'*, Bologna 2009⁵, 153.

La fiducia di Cristo verso il Padre si radica nella sua perfetta unità e sintonia con lui (cf. Gv 10,30; 14,9-11), egli ne conosce la volontà e fa costantemente quanto lui vuole, per cui sa di ottenere sempre tutto ciò che gli chiede e di non essere mai abbandonato da lui: «In lui [in Cristo] è una suprema fiducia nel Padre perché egli fa sempre quel che al Padre è gradito (1Gv 3,21-22). Egli sa che qualunque cosa chiede è secondo la volontà del Padre e che, perciò, è ascoltato (1Gv 5,14)»²⁵.

C – L'obbedienza al Padre

L'atteggiamento di abbandono fiducioso di Gesù al Padre è intimamente connesso al pieno adempimento del suo volere; la testimonianza dei vangeli manifesta che tutta la vita di Cristo si svolge nella totale obbedienza e dedizione al Padre. Gesù fin dall'età di dodici anni, come appare nell'episodio del suo smarrimento a Gerusalemme²⁶, mostra di avere la chiara e cosciente determinazione di doversi occupare delle cose del Padre. In effetti, l'adempimento della volontà del Padre è una delle caratteristiche più evidenti nelle quali si esprime l'atteggiamento filiale di totale fedeltà e abnegazione di Gesù verso il Padre. Tale atteggiamento ha la sua piena espressione nell'oblazione che Cristo fa di sé sulla croce, dopo aver accettato fino in fondo il volere del Padre nella preghiera dell'orto degli ulivi prima del suo arresto. Questa preghiera ci consente di cogliere la disposizione interiore di Gesù nel fare la volontà del Padre; Cristo non obbedisce come un servo verso il padrone, temendone le punizioni, né come un mercenario per l'attrattiva della ricompensa e nemmeno per semplice sottomissione creaturale a Dio. Egli, invece, obbedisce con atteggiamento di figlio, come manifesta la parola «abbà» adoperata da Gesù nella preghiera. Inoltre Gesù si offre al Padre con piena libertà, senza alcuna costrizione (cf. Gv 10,17-18) e come espressione del proprio amore per lui (cf. Gv 14,31).

²⁵ R. E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, titolo originale, *The Gospel according to John.*, tr. it. A. Sorsaja, vol. I, Assisi 1979, 567. Schnackenburg, commentando il testo di Gv 11,41, dice: «Poiché il Figlio vive in piena unità col Padre del quale conosce e fa la volontà, la sua preghiera è sempre esaudita [...]. L'intima unione di Gesù al Padre viene espressa anche col suo levare gli occhi in alto o al cielo (17,1); colui che è disceso dal cielo è costantemente collegato al cielo, vale a dire col Padre suo (cfr. 1,51)», Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, vol. II, 563.

²⁶ Gesù, rispondendo a sua madre le disse: «Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?» (Lc 2,49).

Altri elementi sono presenti nell'atteggiamento filiale di Gesù che devono essere ricordati. In Gesù l'obbedienza al Padre non si configura come una semplice passività esecutiva, ma egli possiede un profondo desiderio, una brama interiore di compiere il volere del Padre. Nell'episodio del colloquio di Gesù con una donna samaritana che doveva attingere acqua da un pozzo, egli, adoperando il simbolismo del cibo e del nutrimento materiale, manifesta ai suoi discepoli questo aspetto del suo atteggiamento interiore dicendo: «Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera» (Gv 4,34)²⁷. Da ciò appare che l'atteggiamento di Cristo verso il Padre è quello premuroso del Figlio, che è fermamente determinato e proteso nello slancio interiore ad attuare il volere del Padre.

Il fatto dell'espulsione dei venditori dal tempio di Gerusalemme, narratoci dall'evangelista Giovanni, ci dà un esempio dell'ardore e dell'energia con cui Cristo agisce; l'evangelista nel raccontare la vicenda, con riferimento al Sal 69,10, nota: «I suoi discepoli si ricordarono che sta scritto: Lo zelo per la tua casa mi divorerà» (Gv 2,17). Il vero interesse di Gesù non è quello di realizzare un proprio progetto, ma è quello di compiere solo quello che il Padre vuole; egli aspira solo di piacere a lui eseguendo sempre le cose che gli sono gradite (Gv 8,29); Gesù non cerca nemmeno la propria gloria, ma solo quella del Padre (Gv 7,18) e lo vuole onorare (Gv 8,49-50).

Quanto detto mette in luce una caratteristica centrale dell'atteggiamento filiale di Gesù: quella del suo essere ed agire sempre con totale dedizione in riferimento al Padre. L'apostolo Paolo, nel considerare l'obbedienza di Gesù, ne mette in risalto l'umiltà filiale, poiché nella sua docilità al Padre egli si è sottoposto all'infamia della morte in croce senza tener conto della propria dignità di Figlio che lo pone alla pari di Dio (Fil 2,6-8); mentre la *Lettera agli Ebrei* fa capire che Cristo ha maturato la sua piena disponibilità al Padre mediante prove e sofferenze:

«Nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche, con forti grida e lacrime, a Dio che poteva salvarlo da morte e, per il suo pieno abbandono a lui, venne esaudito. Pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza da ciò che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono» (Eb 5,7-9).

²⁷ Schnackenburg esponendo il contenuto di Gv 4,34 scrive: «Gesù dice ai suoi discepoli che egli si strugge nel fare integralmente la volontà di Dio», Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, vol. I, 661.

Il tema dell'obbedienza di Gesù si colloca nel più ampio orizzonte della missione per la quale il Padre ha inviato il proprio Figlio nel mondo. L'idea della missione è presente nei vangeli sinottici²⁸, ma nel *Vangelo di Giovanni* essa si trova in modo più abbondante e si configura come una vera e propria chiave di lettura del mistero di Cristo e della sua attività, della quale il Padre è l'origine²⁹. Anche S. Paolo vede Cristo e la sua opera redentrice alla luce dell'invio del Figlio nel mondo da parte del Padre (cf. Rm 8,3; Gal 4,4).

L'evangelista Giovanni parla di Cristo come venuto dal Padre che lo ha inviato³⁰, per poi ritornare a lui dopo aver compiuto la missione affidatagli³¹. In tal modo tutto quanto riguarda il mistero di Cristo e la sua attività riceve significato dal fatto che egli è inviato dal Padre, per realizzare quanto ha disposto: «Dio, infatti, non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui» (Gv 3,17). Quale inviato, Gesù nella sua disponibilità filiale si conforma in tutto alla missione datagli dal Padre, di sé egli dice: «Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato» (Gv 6,38), attesta di dire le cose che il Padre gli ha comandato di annunciare: «Perché io non ho parlato da me stesso, ma il Padre, che mi ha mandato, mi ha ordinato lui di che cosa parlare e che cosa devo dire. E io so che il suo comandamento è vita eterna. Le cose dunque che io dico, le dico così come il Padre le ha dette a me» (Gv 12,49-50)³², parimenti afferma di compiere le opere che il

²⁸ Cf. Mt 10,40; 15,24; Mc 9,3; 12,6; Lc 4,43; 9,48; 10,16.

²⁹ Cf. Gv 5,36-38; 6,44.57; 8,16.18.42; 10,36; 11,42; 12,44-45.49; 14,24; 17,3.8.18.21.23.25; 20,21.

³⁰ «Disse loro Gesù: 'Se Dio fosse vostro Padre, mi amereste, perché da Dio sono uscito e vengo; non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato'» (Gv 8,42). «Il Padre stesso infatti vi ama, perché voi avete amato me e avete creduto che io sono uscito da Dio. Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo; ora lascio di nuovo il mondo e vado al Padre» (Gv 16,27-28), cf. Gv 17,8. «In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato nel mondo il suo Figlio unigenito, perché noi avessimo la vita per mezzo di lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati [...]. E noi stessi abbiamo veduto e attestiamo che il Padre ha mandato il suo Figlio come salvatore del mondo. Chiunque confessa che Gesù è il Figlio di Dio, Dio rimane in lui ed egli in Dio» (1Gv 4,9-10.14).

³¹ Gv 13,1.3; 14,12.28; 16,10.28; 17,11.13; 20,17.

³² Cf. Gv 3,31-34; 7,16; 8,26.28; 14,24; 15,15.

Padre gli ha ordinato (Gv 9,4; 14,31). Pertanto, ogni aspetto della vita di Gesù svela che la sua relazione filiale ha nella docile obbedienza al Padre un aspetto essenziale e caratterizzante; inoltre, l'obbediente docilità del Figlio fatto uomo rende possibile la conoscenza e l'accoglienza del Padre e, in definitiva, del dono della salvezza³³.

D – La reciprocità della conoscenza e dell'amore

Gesù ha con il Padre un rapporto di mutua conoscenza: «Tutto è stato dato a me dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo» (Mt 11,27; par Lc 10,22)³⁴. Giacché Gesù proviene dal Padre la conoscenza che egli possiede di lui è unica ed esclusiva: «Non perché qualcuno abbia visto il Padre; solo colui che viene da Dio ha visto il Padre» (Gv 6,46. Cf. 17,25), da qui la particolarità della rivelazione di Cristo, nella quale egli comunica agli uomini ciò che ha appreso direttamente dal Padre, ciò che da lui ha visto e udito³⁵, questa caratteristica lo rende l'unico rivelatore del Padre (Mt 11,27; Gv 1,18).

Gesù e il Padre sono anche legati da un vincolo di mutuo amore. Gesù afferma di essere amato dal Padre: «Il Padre ama il Figlio e gli ha dato in mano ogni cosa» (Gv 3,35)³⁶, ma anche di amarlo: «Ma bisogna che il mondo sappia che io amo il Padre, e come il Padre mi ha comandato, così io agisco» (Gv 14,31). Da ciò si ricava che l'atteggiamento filiale di Gesù e la sua obbedienza al Padre si radicano nel loro amore reciproco e Gesù amando il Padre e facendo sempre la sua volontà rimane costantemente nel suo amore (Gv 15,10). Nell'oblazione cruenta della crocifissione non solo si esprime in modo totale la dedizione amorevole del Figlio verso il Padre, ma anche l'amore di questi verso il suo figlio diletto: «Per questo il Padre mi ama: perché io do la mia vita, per poi riprenderla di nuovo [...]. Questo è

³³ Cf. Gv 5,23; 12,44; 13,20; 15,23; 1Gv 2,23; 4,15; 2Gv 1,9. Nei sinottici cf. Mt 10,40; Mc 9,37; Lc 9,48.

³⁴ In Gv 10,15 le parole di Cristo riportate dall'evangelista svelano tale realtà: «Il Padre conosce me e io conosco il Padre».

³⁵ «In verità, in verità io ti dico: noi parliamo di ciò che sappiamo e testimoniamo ciò che abbiamo veduto» (Gv 3,11); «Chi viene dal cielo è al di sopra di tutti. Egli attesta ciò che ha visto e udito» (Gv 3,31-32). Cf. Gv 5,19-20; 8,38.40.

³⁶ Cf. Gv 5,20; 10,17; 15,9; 17,24.

il comando che ho ricevuto dal Padre mio» (Gv 10,17-18). Similmente a come accade per la conoscenza del Padre, Cristo, poiché Figlio, è il solo che possiede l'amore del Padre, e per questo lo può comunicare ai suoi discepoli: «Come il Padre ha amato me, anche io ho amato voi. Rimanete nel mio amore» (Gv 15,9. Cf. 17,26).

La reciprocità di conoscenza e amore che caratterizza la relazione filiale di Gesù lo rende l'unico mediatore capace di inserire gli uomini nella relazione con il Padre: «Dio, nessuno lo ha mai visto; il Figlio unigenito, che è Dio, ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (Gv 1,18)³⁷. L'espressione «nel seno del Padre», che troviamo in questo testo, indica il rapporto di piena comunione esistente tra il Figlio e il Padre; esso, presente dall'eternità della vita intima di Dio, si attua nella dimensione terrena della vita di Gesù:

«Il seno del Padre è il luogo e il segno dell'amore paterno e il Figlio Gesù si rivolge verso quel seno, esprimendo tutto il suo abbandono filiale [...]. Rivelando il Padre Gesù contemporaneamente rivela il proprio mistero. Manifestandosi ai discepoli come colui che è sempre rivolto verso il seno del Padre, egli di fatto fa conoscere la sua realtà profonda, il suo essere totalmente originato dal Padre e orientato al Padre»³⁸.

E – L'unità con il Padre

Tra Cristo e il Padre sussiste un rapporto di pieno accordo e unità che, a diverso titolo, coinvolge anche la sfera operativa. Gesù afferma di agire allo stesso modo del Padre (Gv 5,17.19-22), il quale non lo lascia mai solo (Gv 8,29), gli rende testimonianza (Gv 5,32.37; 8,18) e lo glorifica (Gv 8,54). C'è anche una sorta di reciprocità rivelativa tra Gesù e il Padre, come appare ad esempio nelle attestazioni

³⁷ Un aspetto essenziale della missione di Gesù è quello di introdurre gli uomini nella relazione con il Padre perché ottengano la rigenerazione a figli di Dio, avendo con lui un rapporto analogo a quello che egli, come Figlio, possiede per natura.

³⁸ Lavatori, *L'Unigenito dal Padre* 160; cf. l'intero contenuto delle pagine 159-160. In merito all'espressione «nel seno del Padre», De la Potterie dice che le proposizioni *pros* e *eis* presenti in Gv 1,1.18, «non indicano una 'relazione' astratta [...], ma la direzione stabile del Verbo verso Dio, o il ritorno di Cristo nel 'seno' del Padre», quindi esse indicano il rapporto di comunione che intercorre tra il Figlio e il Padre; cf. I. De la Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, tr. it. F. Tosolini, Genova 1986², 148; cf. 42-43.53.147-149.

che il Padre fa nei confronti di Cristo in occasione del suo battesimo (Mc 1,11 e par), della trasfigurazione (Mc 9,7 e par.) o nell'episodio della richiesta fatta da alcuni greci di vedere Gesù (Gv 12,28)³⁹. Ancora di più, non solo il Figlio, in quanto rivelatore del Padre, conduce gli uomini nella relazione con lui, ma anche il Padre stesso esercita un'intima attrazione sugli uomini per condurli a Cristo (Gv 6,44.65). Inoltre, Gesù e il Padre sono presentati uniti sul piano operativo perché interagenti nella comune attività. In merito l'evangelista Giovanni mette in bocca a Gesù delle parole che svelano la presenza di un'unione davvero speciale tra lui e il Padre. Gesù dice: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10,30)⁴⁰ e afferma di possedere con lui un rapporto di reciproca immanenza: «Credete a me: io sono nel Padre e il Padre è in me» (Gv 14,11)⁴¹. L'unità tra Gesù e il Padre è tale che Gesù può dire a Filippo, un suo discepolo: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14,9). La conoscibilità del Padre attraverso Cristo è fondata sulla perfetta unità e sintonia esistente tra di loro, per cui Gesù è totalmente trasparente del Padre, il quale può manifestarsi nel proprio Figlio fatto uomo. In effetti Gesù non dice né fa nulla da se stesso, ma tutto compie unito al Padre: «Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora conoscerete che Io Sono e che non faccio nulla da me stesso, ma parlo come il Padre mi ha insegnato» (Gv 8,28)⁴². È precisamente questa piena unità col Padre che rende Gesù il suo perfetto rivelatore e, ancor di più, il Padre può realmente esprimersi in Cristo.

³⁹ Nel *Vangelo di Matteo* appare che la professione di fede espressa da Simon Pietro sull'identità e sulla missione di Gesù è dovuta ad una speciale rivelazione fattagli dal Padre (Mt 16,17).

⁴⁰ Cf. Gv 17,22.

⁴¹ Cf. Gv 10,38; 14,10.20; 17,21.23.

⁴² Brown, riferendosi a Gv 14,10-11, scrive: «Il versetto 11 ripete il 10, con un più diretto invito a credere [...]. La vera fede nelle opere implica la capacità di comprendere il loro ruolo di segni, la capacità di vedere attraverso di esse ciò che esse rivelano, e cioè che esse sono l'opera insieme del Padre e del Figlio che sono una sola cosa, e quindi che il Padre è in Gesù e Gesù è nel Padre», Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, vol. II, 761. Cf. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, vol. III, 115-116. In Gv 10,37-38, Gesù esorta i giudei a credere alla sua unione con il Padre sul fondamento delle opere che egli compie, poiché sono quelle del Padre. In proposito Léon-Dufour dice: «Le opere, sempre distinte in Gv dalle parole, hanno valore di 'segni': sollevano una domanda sul loro autore, esse rivelano l'unità di azione del Figlio con il Pare», X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, titolo originale, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, tr. it. F. Moscatelli, vol. III, Cinisello Balsamo 1998, 135.

F – Il Padre fonte di ogni bene e la disponibilità ricevente del Figlio

Dai vangeli appare che il Padre è il principio, la fonte di tutto quanto riguarda la realtà di Gesù e della sua missione, egli tutto riceve da lui. Ciò manifesta che la relazione filiale di Gesù possiede una connotazione innanzitutto ricettiva nei confronti del Padre, per poi comporsi come riposta conforme al suo volere e a quanto ha ricevuto da lui.

Il così detto «inno di giubilo» che troviamo nei vangeli sinottici (Mt 11, 25-27; Lc 10,21-22) ci fa sapere che Gesù, poiché Figlio, ha ricevuto dal Padre la perfetta conoscenza di lui, per cui lo può rivelare agli uomini⁴³. Anche nel *Vangelo di Giovanni* è detto che Gesù comunica ai suoi discepoli tutto quanto il Padre gli dà: «Le parole che hai dato a me io le ho date a loro» (Gv 17,8), così egli fa conoscere il «nome» del Padre, cioè la sua realtà profonda, il suo amore (Gv 17,6.26). Trasmettendo quanto ha ricevuto, Cristo stabilisce con i suoi discepoli un rapporto di comunione amicale che li rende partecipi dell'intimità che lui, come Figlio, ha con il Padre (Gv 15,15)⁴⁴. Gesù ottiene dal Padre la potestà sugli uomini per dare a loro la vita eterna⁴⁵: «Tu [Padre] gli hai dato [al Figlio] potere su ogni essere umano, perché egli dia la vita eterna a tutti coloro che gli hai dato» (Gv 17,2)⁴⁶, Oltre a ciò il Figlio riceve dal Padre la gloria (Gv 17,22.24) e il potere di giudicare gli uomini affinché sia onorato allo stesso modo di come è onorato il Padre (Gv 5,22-23.27).

Inoltre, ancor più profondamente, Gesù afferma di aver ricevuto dal Padre di possedere la vita in se stesso: «Come infatti il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso anche al Figlio di avere la vita in se stesso» (Gv 5,26). Questa espressione manifesta che Cristo, nel suo mistero di Figlio fatto uomo, possiede la vita in tutta quella pienezza che è presente nel Padre, il quale, però, ha la caratteristica di essere la fonte della vita, possedendola in modo originario, mentre Gesù, quale Figlio, si

⁴³ L'espressione: «Tutto è stato dato a me dal Padre mio» (Mt 11,27; par. Lc 10,22), si riferisce propriamente alla piena conoscenza del mistero del Padre che Gesù ha ricevuto. Cf. Jeremias, *Abba* 50-51.

⁴⁴ Cf. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, vol. III, 181.

⁴⁵ La vita eterna consiste nel condividere il rapporto che unisce il Figlio con il Padre (Gv 17,3).

⁴⁶ Cf anche: Gv 6,37-39; 13,3; 17,6.9.11-12.24.

caratterizza come soggetto ricettore, che ha la vita in sé perché questa gli proviene dal Padre, quindi egli vive a motivo, a causa del Padre: «Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia me vivrà per me» (Gv 6,57)⁴⁷. In alcuni testi si trova anche espressa l'idea della *comunione di possesso*, come appare in alcune parole di Gesù che riguardano l'opera del Paraclito: «Egli [lo Spirito Santo] mi glorificherà, perché prenderà da quel che è mio e ve lo annuncerà. Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prenderà da quel che è mio e ve lo annuncerà» (Gv 16,14-15); il Padre dà al Figlio Gesù la piena partecipazione del suo mistero per la rivelazione che egli è chiamato ad attuare, per cui ciò che è proprio del Padre diviene proprietà del Figlio. Un altro esempio lo troviamo nella così detta «preghiera sacerdotale» di Gv 17: «Io prego per loro; non prego per il mondo, ma per coloro che tu mi hai dato, perché sono tuoi. Tutte le cose mie sono tue, e le tue sono mie, e io sono glorificato in loro» (Gv 17,9-10); la realtà che è posseduta assieme dal Padre e dal Figlio sono i discepoli, questi erano del Padre e il Padre li ha dati a Cristo che li considera come suoi (cf. Gv 17,6). Infine, bisogna notare che all'origine di tutto quanto il Padre comunica al Figlio fatto uomo si pone il suo amore paterno quale principio di ogni donazione: «Il Padre ama il Figlio e gli ha dato in mano ogni cosa» (Gv 3,35), «Il Padre infatti ama il Figlio, gli manifesta tutto quello che fa» (Gv 5,20). In effetti, nel suo insegnamento, adoperando l'immagine dello stare nella casa paterna (Lc 15,11-32; Gv 8,31-36), Gesù fa capire che lui, come Figlio, condivide tutto del Padre e dei suoi beni, senza restrizioni e che tale pienezza di comunione è offerta anche agli uomini tramite la sua mediazione (cf. Gv 14,1-4).

G – La libertà del Figlio nella comunione con il Padre

Quanto abbiamo esposto mostra che tra il Padre e il Figlio esiste un rapporto di piena comunione; al Figlio, nella sua dimensione di incarnazione e in prospettiva soteriologica, è dato di condividere la realtà del Padre, la sua ricchezza di amore, di verità, di vita, di potenza, di gloria e tutto ciò che gli appartiene; gli è dato di possedere come uomo quelle prerogative che egli aveva dall'eternità per la

⁴⁷ L'espressione «io vivo per il Padre», presente nella frase citata, ha valore causale, non già finale. Cf. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, vol. I, 366.

sua condizione di Figlio⁴⁸. In forza di tale comunione Gesù e il Padre realizzano, pur nella loro diversità ipostatica, una unità e non vi è assolutamente nulla che possa sminuire la pienezza della loro unione, neanche in ragione del peccato, perché in Cristo non vi è alcuna ombra di colpa (Gv 9,46; Eb 4,15), egli, quale vittima sacrificale per la redenzione dell'umanità è «agnello senza difetti e senza macchia» (1Pt 1,19). Da questa comunione, che lo rende uno con il Padre, Gesù non riceve alcuno svilimento o coartazione della propria realtà individuale e spontaneità di vita, al contrario essa è l'ambito nel quale il Figlio attua pienamente se stesso realizzandosi come Figlio in perfetta libertà.

Tutta la vita di Gesù mostra che egli agisce con sovrana libertà, senza lasciare che le realtà umane lo condizionino nell'attuazione della sua missione⁴⁹, ciò compare anche in riferimento al dono della sua vita:

«Per questo il Padre mi ama: perché io do la mia vita, per poi riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie: io la do da me stesso. Ho il potere di darla e il potere di riprenderla di nuovo. Questo è il comando che ho ricevuto dal Padre mio» (Gv 10,17-18).

Queste parole da una parte attestano che Gesù dona la propria vita spontaneamente, non gli è sottratta da alcuno, dall'altra evidenziano la radice profonda della sua libertà, che è la piena dedizione al Padre nell'adempimento della sua volontà; in tal senso, la libertà del Figlio esiste e si esprime nel donarsi amorevolmente al Padre e nell'essere uno con lui. In questo modo il rapporto di comunione con il Padre non opprime o soffoca il Figlio, ma consente che egli si realizzi nella pienezza dell'autenticità di sé. Poiché libero, Gesù solo può rendere gli uomini liberi, in quanto li conduce a essere figli del Padre celeste (Gv 8,31-36); per questo la libertà cristiana costituisce una somiglianza partecipata di quella del Figlio unigenito di Dio fatto uomo, essa è propria dei figli adottivi di Dio affrancati dal peccato, inseriti nella comunione filiale con il Padre mediante la fede in Cristo e il dono dello Spirito Santo (cf. Rm 8,12-23; 2Cor 3,17-18; Gal 5,1.13). La libertà del Figlio Gesù sta nel possedersi in riferimento al Padre, per cui egli come Figlio è autenticamente se stesso solo compiendo la volontà del Padre.

⁴⁸ Ricordiamo che Gesù raggiunge la condizione di Figlio stabilito nella gloria e nella potenza con la sua passione, morte, risurrezione e ascensione al cielo.

⁴⁹ Cf. Lavatori, *L'Unigenito dal Padre* 105-118.

2 – La relazione del Figlio con il Padre colta alla luce della vita intratrinitaria

La testimonianza dei racconti evangelici sposta la nostra attenzione sulla dinamica della vita intima di Dio quale ultimo fondamento e luce per precisare il significato della relazione filiale. Dai documenti del magistero ecclesiastico e dalla riflessione teologica, in particolare quella dell'Aquinate, attingiamo i dati necessari per progredire nella nostra comprensione del mistero del Figlio nel suo rapporto con il Padre⁵⁰.

A – Alcuni testi del magistero della Chiesa

Ci soffermiamo ora su come il magistero della Chiesa si sia espresso circa questa tematica, in modo di avere una visione piuttosto completa che offra un fondamento dogmatico serio. Anche in questo caso i testi sono indicati e compresi nel loro senso essenziale e utile per il nostro studio.

a – La relazione filiale come rapporto fondato nell'atto generatore

Nei documenti del magistero ecclesiastico si trovano ribaditi alcuni aspetti fondamentali per capire il rapporto tra il Padre e il Figlio. La Chiesa nelle sue precisazioni sulla Trinità, ha sempre mantenuto l'uso dei nomi: Padre, Figlio, Spirito Santo. La ragione di ciò non solo risiede nel voler rimanere fedeli al dato scritturistico, ma anche perché quei tre nomi esprimono un rapporto e manifestano le diverse relazioni che intercorrono tra le tre divine ipostasi e danno l'accesso alla conoscenza del mistero di Dio e della sua vita intima, che altrimenti rimarrebbero ignoti. Per questo la Chiesa nel precisare la reale distinzione delle persone divine, ha percorso la via della differenziazione delle relazioni di origine:

⁵⁰ Le opere di San Tommaso d'Aquino saranno citate nel seguente modo: *STh* – *Summa Theologiae*; *I* – *STh pars prima*; *I-II* – *STh pars prima secundae*; *II-II* – *STh, pars secunda secundae*; *III* – *STh pars tertia*; *De Pot* – *Quaestiones disputatae De Potentia*; *ScG* – *Summa contra Gentiles*. Per la realizzazione del nostro studio abbiamo fatto riferimento a *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, curante Roberto Busa S. J., voll. 7, From Holzboog 1974-1980.

«Le Persone divine sono realmente distinte tra loro. ‘Dio è unico ma non solitario’. ‘Padre’, ‘Figlio’ e ‘Spirito Santo’ non sono semplicemente nomi che indicano modalità dell’Essere divino; essi infatti sono realmente distinti tra loro: ‘il Figlio non è il Padre, il Padre non è il Figlio, e lo Spirito Santo non è il Padre o il Figlio’. Sono distinti tra loro per le loro relazioni di origine: ‘È il Padre che genera, il Figlio che è generato, lo Spirito Santo che procede’. L’Unità divina è Trina» (CCC, 254); «Le Persone divine sono relative le une alle altre. La distinzione reale delle Persone divine tra loro, poiché non divide l’unità divina, risiede esclusivamente nelle relazioni che le mettono in riferimento le une alle altre: ‘Nei nomi relativi delle Persone, il Padre è riferito al Figlio, il Figlio al Padre, lo Spirito Santo all’uno e all’altro; quando si parla di queste tre Persone considerandone le relazioni, si crede tuttavia in una sola natura o sostanza’. Infatti ‘tutto è una cosa sola in loro, dove non si opponga la relazione’» (CCC, 255).

In Dio esiste realmente l’emanazione di una persona dalle altre e ciò implica l’effettiva comunicazione della natura divina da chi la trasmette a chi la riceve: «Il Padre, infatti, generando il Figlio eternamente, gli ha dato la sua sostanza [...]. Così il Padre e il Figlio sono la stessa cosa e ugualmente lo Spirito Santo che procede dall’uno e dall’altro»⁵¹. Due sono le operazioni presenti nella vita intima di Dio con le quali è trasmessa la natura divina: una esclusiva del Padre, che è la generazione del Figlio, l’altra comune al Padre e al Figlio che è la spirazione dello Spirito Santo. In questo modo le tre divine persone condividendo la natura divina nella sua assoluta semplicità sono consustanziali e sono l’unico Dio.

Pur essendo vero che i termini Padre, Figlio e Spirito Santo esprimono una relazione, tuttavia va detto che i nomi delle due prime ipostasi indicano in modo adeguato il loro reciproco rapporto, mentre il nome Spirito Santo non manifesta in modo altrettanto chiaro la relazione che intercorre tra la terza ipostasi della Trinità e le persone divine dalle quali essa procede.

Per superare questa difficoltà il magistero individua nel nome «Dono», che è un termine che esprime un rapporto, la caratteristica di significare in modo

⁵¹ *Concilio Lateranense IV*, anno 1215, DH 805. La sigla DH indica: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue a cura di P. Hünermann, Bologna 1995.

più palese la relazione di origine della terza persona della Trinità⁵². Il nome «Dono» appartiene alla terza persona della Trinità in ragione del suo stesso procedere dal Padre e dal Figlio come dono del loro reciproco amore. Pertanto quel termine è in grado di indicare ed esprimere in modo adeguato la relazione dalla quale emana la terza persona della Trinità⁵³.

I documenti del magistero concordano nell'affermare che la processione del Figlio avviene unicamente dal Padre e quella dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, mentre il Padre non deriva da nessuno. Questi dati, sono comunemente presenti nelle dichiarazioni antiche e recenti del magistero sul mistero trinitario; tra gli innumerevoli esempi ne riportiamo solo due:

«Il Padre non deriva da alcuno, il Figlio solo dal Padre, lo Spirito Santo ugualmente dall'uno e dall'altro, sempre senza inizio e senza fine. Il Padre genera, il Figlio nasce, lo Spirito Santo procede»⁵⁴; «Con fedele e devota

⁵² Nel *XVI Sinodo di Toledo*, iniziato l'anno 693, si legge: «Ora però non è affatto chiaro nella parola 'Spirito Santo', con la quale non viene designata l'intera Trinità, ma la terza persona che è nella Trinità, come in senso relativo si riferisca alla persona del Padre e del Figlio [...]. Particolarmente comprendiamo dunque lo Spirito Santo [...] come 'dono' (e invero) per il motivo che egli viene donato ai fedeli dal Padre e dal Figlio [...]; se perciò si parla del 'dono del donatore' e del 'donatore del dono' appare chiaro senza dubbio il senso relativo; ciò deve essere creduto anche della parola stessa 'Spirito Santo'», *DH*, 570. Con una prospettiva diversa, che ci sembra, più profonda si confronti l'enciclica più recente del papa S. Giovanni Paolo II, *Dominum et vivificantem* dell'anno 1986, nella quale è detto: «Nella sua vita intima Dio 'è amore', amore essenziale, comune alle tre divine persone: amore personale è lo Spirito Santo, come Spirito del Padre e del Figlio [...]. Si può dire che nello Spirito Santo la vita intima di Dio uno e trino si fa tutta dono, scambio di reciproco amore tra le divine Persone, e che per lo Spirito Santo Dio 'esiste' a modo di dono. È lo Spirito Santo l'espressione personale di un tale donarsi, di questo essere amore. È Persona-amore. È Persona-dono», *DH* 4780.

⁵³ In considerazione del fatto che nella vita immanente di Dio lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come Dono del loro reciproco amore, la sua emanazione da essi oltre che spirazione può essere detta anche «donazione». I documenti del magistero non si esprimono esplicitamente in questi termini, ma l'identificazione della «spirazione» con la «donazione» per indicare la processione dello Spirito Santo appare del tutto legittima. Sull'identità dello Spirito Santo come Dono cf. R. Lavatori, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, Bologna 1998², 254-265.

⁵⁴ *Concilio Lateranense IV*, *DH* 800.

professione, confessiamo che lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre e dal Figlio non come da due principi, ma da uno solo; non per due spirazioni, ma per una sola»⁵⁵.

Nelle dichiarazioni sul mistero trinitario il magistero della Chiesa si è preoccupato di differenziare a livello terminologico le rispettive processioni delle persone divine. Del Figlio si dice che è «generato» dal Padre e «nasce» da lui, quindi generazione e nascita sono i termini peculiari usati abitualmente per designare la processione del Figlio dal solo Padre. Invece dello Spirito Santo si dice che è «spirato» dal Padre e dal Figlio, egli «procede» da loro quali suo unico principio, giacché esiste un'unica spirazione; per cui spirazione e processione sono le espressioni proprie adoperate di consuetudine per indicare l'emanazione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. Il magistero riconosce una diversità tra la processione del Figlio e quella dello Spirito Santo, tale differenza è individuata nella distinzione del loro principio originante ed è messa in evidenza usando una differente terminologia. Tuttavia bisogna notare che nei documenti non si trova esplicitato il significato che implica la diversità delle parole con le quali sono designate le processioni del Figlio e dello Spirito Santo. In effetti, quella differenza terminologica suggerisce l'idea che vi sia anche una diversità circa la natura del modo di essere delle due processioni.

In conclusione, possiamo dire che le categorie fondamentali che consentono di cogliere il rapporto tra il Padre e il Figlio e, seppur limitatamente, di penetrarne il significato sono i concetti di generazione e di nascita, quali comunicazione della natura divina del generante al generato e dell'emanazione del Figlio dal solo Padre:

⁵⁵ *Concilio di Lione II*, anno 1274, *DH*, 850. Altri esempi possono essere i seguenti. «Il Padre non fu fatto da nessuno, né creato, né generato; il Figlio è solo dal Padre, non fatto né creato, ma generato; lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, non fatto né creato, né generato, ma procedente», *Simbolo pseudo-Atanasio Quicumque*, scritto negli anni tra il 430 e il 500. *DH* 75. «Essa [la natura divina] non genera, non è generata, non procede, ma è il Padre che genera, il Figlio che è generato, lo Spirito Santo che procede; in tale modo le distinzioni sono nelle persone e l'unità nella natura», *Concilio Lateranense IV*, *DH* 804. «La sacrosanta chiesa romana [...] professa e predica un solo e vero Dio [...], Padre, Figlio e Spirito Santo; uno nell'essenza, trino nelle persone, Padre non generato, Figlio generato dal Padre, Spirito Santo procedente dal Padre e dal Figlio [...]. Solo il Padre ha generato il Figlio dalla sua sostanza. Solo il Figlio è stato generato dal solo Padre. Solo lo Spirito Santo procede nello stesso tempo dal Padre e dal Figlio», *Concilio di Firenze*, bolla *Cantate Domino*, anno 1442 (1441, datazione fiorentina), *DH* 1330.

«Seguendo la Tradizione Apostolica, la Chiesa nel 325, nel primo Concilio Ecumenico di Nicea, ha confessato che il Figlio è ‘consustanziale’ al Padre, cioè un solo Dio con lui. Il secondo Concilio Ecumenico, riunito a Costantinopoli nel 381, ha conservato tale espressione nella sua formulazione del Credo di Nicea ed ha confessato ‘il Figlio unigenito di Dio, generato dal Padre prima di tutti i secoli, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, della stessa sostanza del Padre’»⁵⁶.

b – Dall’atto generatore le caratteristiche della relazione filiale e della personalità del Figlio

La caratteristica più evidente che i documenti del magistero manifestano sulla relazione filiale si riferisce al fatto che il Figlio è generato unicamente dal Padre, per cui il rapporto paterno-filiale si realizza esclusivamente tra queste due divine persone e, in forza del suo provenire dal Padre, il Figlio per sua intima costituzione è riferito a lui quale sua origine e fonte della propria entità e di tutto ciò che ha.

La distinzione reale delle relazioni di origine determina l’effettiva diversificazione delle persone della Trinità:

«‘Dio è unico ma non solitario’. ‘Padre’, ‘Figlio’ e ‘Spirito Santo’ non sono semplicemente nomi che indicano modalità dell’Essere divino; essi infatti sono realmente distinti tra loro: ‘il Figlio non è il Padre, il Padre non è il Figlio, e lo Spirito Santo non è il Padre o il Figlio’. Sono distinti tra loro per le loro relazioni di origine: ‘È il Padre che genera, il Figlio che è generato, lo Spirito Santo che procede’. L’Unità divina è Trina»⁵⁷.

L’emanazione di una persona dalle altre implica l’effettiva comunicazione della natura divina da chi la trasmette a chi la riceve: «Il Padre, infatti, generando il Figlio eternamente, gli ha dato la sua sostanza, [...]. Così il Padre e il Figlio sono la stessa cosa e ugualmente lo Spirito Santo che procede dall’uno e dall’altro»⁵⁸.

⁵⁶ CCC 242. Cf. DH 150.

⁵⁷ CCC 254.

⁵⁸ *Concilio Lateranense IV*, DH 805. S. Tommaso d’Aquino insegna l’esistenza e la distinzione reale delle relazioni di origine in Dio, ciò sulla base di una vera comunicazione della sostanza divina; cf. I q 28 a 1; *De Pot* q 9 a 1. L’Aquinata scrive: «*De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut*

Il magistero della Chiesa espresso nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, in merito all'origine delle persone divine, insegna, citando un testo del *Sinodo di Toledo VI*, iniziato nell'anno 638, che: «La Chiesa riconosce il Padre come 'la fonte e l'origine di tutta la divinità'»⁵⁹. Il *Sinodo di Toledo XI*, iniziato nell'anno 675, specifica che il Padre possiede l'essere e la natura divina in proprio, non proviene da nessuno, è ingenito; inoltre, si precisa che il Padre è principio del Figlio e, assieme a questi, dello Spirito Santo⁶⁰.

In merito al Figlio il magistero insegna in modo univoco che la sua origine proviene solo dal Padre, si sottolinea anche che la modalità della sua processione eterna è la generazione. I simboli di fede dei concili di Nicea dell'anno 325 e di Costantinopoli dell'anno 381, professano che il Figlio è generato dal Padre, nato

dictum est, oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas; sed secundum rem relativam», I q 28 a 3 co.

In Dio la comunicazione della natura non divide né moltiplica la sostanza divina, che rimane perfetta nella sua unità. Essa determina invece il costituirsi delle relazioni di origine che, poiché sussistenti, cagionano il moltiplicarsi della sussistenza della natura divina. Nicolas così scrive: «C'è pertanto una differenza radicale tra la comunicazione della sussistenza e quella della sostanza. Quest'ultima è comune nel senso che non è in alcun modo moltiplicata: ciascuna Persona s'identifica con la sostanza divina, una e identica. La sussistenza, al contrario, ha questo di profondamente misterioso – è lo stesso mistero rivelato della Santa Trinità – che invece di realizzarsi in un sussistente unico, com'è sempre nella nostra esperienza, essa in Dio si realizza in tre sussistenti distinti», J. H. Nicolas, *Sintesi Dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità*, titolo originale, *Synthèse dogmatique: De la Trinité à la Trinité*, tr. it. A. Bussoni, vol. I, Città del Vaticano 1991, 211-212.

⁵⁹ CCC 245, cf. DH 490; la stessa espressione si ritrova nel *Sinodo di Toledo XI*, DH 525; essa è presente anche nel *Sinodo di Toledo XVI* (iniziato l'anno 693), DH, 568.

⁶⁰ «*Et Patrem quidem non genitum, non creatum, sed ingenitum profitemur. Ipse enim a nullo originem ducit, ex quo et Filius nativitatem et Spiritus Sanctus processionem accepit. Fons ergo ipse et origo est totius divinitatis», DH 525. «Sed est Pater, qui generat, et Filius, qui genitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit: ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura [...]. Pater ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habent eandem substantiam: et sic eadem res est Pater et Filius, nec non et Spiritus Sanctus ab utroque procedens», Concilio Lateranense IV, DH 804-805. Cf. CCC 254. Sul fatto che il Padre è senza principio, cf. DH 60, 75, 441, 485, 569, 572, 683, 800, 1330.*

da lui prima di tutti i secoli⁶¹. Nel simbolo del *Sinodo di Toledo I*, dell'anno 400, si precisa che né il Padre né lo Spirito Santo sono generati, ma lo è soltanto il Figlio e ciò in riferimento del Padre⁶². Il *Concilio di Firenze* nella bolla *Cantate Domino*, dell'anno 1442, afferma che solo il Figlio è stato generato quale attività esclusiva del Padre⁶³. Infine, anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, citando antichi documenti magisteriali, ribadisce la dottrina della generazione del Figlio unicamente dal Padre⁶⁴.

In conclusione, citiamo un testo del *Concilio Lateranense IV*, dell'anno 1215, che offre una sintesi dell'ordine della derivazione delle divine persone: «Il Padre (non deriva) da alcuno, il Figlio dal solo Padre, lo Spirito Santo dall'uno e dall'altro, ugualmente, sempre senza inizio e senza fine. Il Padre genera, il Figlio nasce, lo Spirito Santo procede»⁶⁵.

Nell'atto generativo il Figlio riceve tutto dal Padre:

«E poiché tutto quello che è del Padre, lo stesso Padre lo ha donato al suo unico Figlio generandolo, a eccezione del suo essere Padre, lo stesso fatto che lo Spirito Santo proceda dal Figlio, il Figlio lo ha ricevuto fin dall'eternità dal Padre dal quale è anche fin dall'eternità generato»⁶⁶; «Tutto ciò che il Figlio è o ha, lo ha dal Padre, ed è principio da principio»⁶⁷.

⁶¹ *DH* 125-126, 150.

⁶² *Est ergo ingenitus Pater, genitus Filius, non genitus Paracletus, sed a Patre [Filioque] procedens*, *DH* 188. Tale precisazione si trova anche in altre formule, come la *Fides Damasi*, composta alla fine del secolo V (*DH* 71), o nel simbolo *Quicumque*, redatto tra gli anni 430 e 500 (*DH* 75), è presente in alcune espressioni del *Sinodo di Toledo XI* (*DH* 525-527).

⁶³ *Sacrosanta Romana Ecclesiae, Domini et Salvatoris nostri voce fundata, firmiter credit, profitetur et praedicat, unum verum Deum omnipotentem, incommutabilem et aeternum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum in essentia, trinum in personis: Patrem ingenitum, Filium ex Patre genitum, Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedentem [...]. Solus Pater de substantia sua genuit Filium, solus Filius de solo Patre est genitus, solus Spiritus Sanctus simul de Patre procedit et Filio*, *DH* 1330.

⁶⁴ *CCC* 242, 246, 254, 465, 467.

⁶⁵ *DH* 800.

⁶⁶ *Concilio di Firenze*, bolla *Laetentur coeli* sull'unione con i greci dell'anno 1439. *DH* 1302. Il medesimo concetto si trova espresso nel decreto per la chiesa greco-russa di Gregorio XIII dell'anno 1575: «E poiché tutte le cose che sono del Padre, tranne il suo essere Padre, il Padre stesso le ha date generandolo al suo unigenito Figlio, questo stesso, che lo Spirito Santo procede dal Figlio, il Figlio stesso lo ha eternamente dal Padre, dal quale eternamente è stato generato», *DH* 1986.

⁶⁷ *Concilio di Firenze*, bolla *Cantate Domino*, *DH* 1331.

Queste parole mettono in luce due realtà fondamentali. La prima è il fatto che il Padre, in qualità di origine, nell'atto generativo comunica al Figlio la piena condivisione della natura divina in tutta la sua infinita ricchezza, gli dà tutto quanto egli possiede, eccetto ciò che gli conferisce la sua identità personale, che è la paternità. Per questo la relazione filiale implica che il Figlio emanando dal Padre goda della piena compartecipazione di tutto ciò che appartiene al Padre. La seconda realtà si riferisce invece alla dimensione ricettiva del Figlio, che tutto ha dal Padre. La relazione filiale implica quindi un radicale atteggiamento di totale accoglienza di quanto proviene da colui che genera. Il Figlio non è in primo luogo colui che dà qualcosa al Padre, ma innanzitutto è colui che riceve e accoglie ciò che proviene da lui, per cui tutto ciò che il Figlio è o ha gli è dato dal Padre.

In forza della generazione il Figlio è consustanziale al Padre e ciò lo rende in tutto uguale a lui nella divinità:

«Professiamo esserci un Padre, che ha generato dalla sua sostanza un Figlio a lui coeguale e coeterno [...]; il Figlio, che ha un Padre, sussiste tuttavia senza inizio e diminuzione della divinità, poiché è coeguale e coeterno al Padre»⁶⁸;
 «Il Figlio è eguale in tutto a Dio Padre; giacché né la sua nascita prese inizio in un determinato momento, né cessò [...] affermiamo che il Padre perfetto ha generato senza diminuzione e senza disezionamento un Figlio perfetto, poiché solo alla divinità spetta di non avere un Figlio diseguale»⁶⁹.

Da ciò appare chiaramente che la personalità filiale ha quale sua connotazione tipica l'essere strutturata nella perfetta somiglianza al Padre, tenendo conto che tale similarità abbraccia sia la connotazione statica dell'essere, quale condivisione della natura divina, sia la dimensione dinamica di esso, quale perfetta attività; per cui il Figlio si rapporta al Padre in piena sintonia e concordanza sia nell'essere che nell'operare. In merito a questo aspetto, nella vita intima di Dio, il Figlio riceve dal Padre la proprietà di spirare l'Amore assieme a lui, in tal modo essi costituiscono un unico principio dell'emanazione dello Spirito Santo e si esprimono in perfetta unità e armonia. Inoltre, la processione dello Spirito Santo fa comprendere che l'unità e la consonanza tra il Padre e il Figlio sono intimamente rapportate alla loro reciproca

⁶⁸ *III Sinodo di Toledo*, iniziato l'anno 589, *DH* 470.

⁶⁹ *XI Sinodo di Toledo*, iniziato l'anno 675, *DH* 526.

comunione nell'amore, che si esprime appunto nell'emanazione della terza persona della Trinità. L'unità in Dio è tale che non è disturbata dalla reale distinzione delle persone divine, al contrario, la pluralità delle ipostasi rende possibile che una persona sia nell'altra: «Infatti, 'tutto è una cosa sola in loro, dove non si opponga la relazione'. 'Per questa unità il Padre è tutto nel Figlio, tutto nello Spirito Santo; il Figlio tutto nel Padre, tutto nello Spirito Santo; lo Spirito Santo è tutto nel Padre, tutto nel Figlio'» (CCC, 255).

Inoltre, anche nelle operazioni della Trinità verso le cose create, possiamo riscontrare l'esistenza della perfetta unità e armonia tra il Padre e il Figlio, assieme allo Spirito Santo; infatti, essi si esprimono quali unico principio di azione, pur compiendo l'opera comune conformemente alle proprietà personali di ciascuno:

«Tutta l'Economia divina è l'opera comune delle tre Persone divine. Infatti, la Trinità, come ha una sola e medesima natura, così ha una sola e medesima operazione. 'Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono tre principi della creazione, ma un solo principio'. Tuttavia, ogni Persona divina compie l'operazione comune secondo la sua personale proprietà» (CCC, 258).

Infine, dai documenti del magistero si ricava che dall'atto generatore dipendono le connotazioni essenziali che configurano la relazione filiale. Per questa ragione si può ritenere che, poiché in Dio la persona è costituita dalla sussistenza di una relazione, la stessa caratterizzazione della personalità del Figlio si compone in dipendenza dal modo con il quale egli promana dal Padre. In tal maniera i tratti che caratterizzano la personalità filiale sono propri e costitutivi del modo profondo di essere del Figlio, al quale essi appartengono in maniera originaria, unica ed esclusiva. Per questa ragione le caratteristiche del rapporto del Figlio verso il Padre che emergono dalla vita storica di Gesù devono essere considerate come determinazioni costitutive della sua personalità in quanto Figlio, non già degli atteggiamenti semplicemente morali, che riguardano il suo comportamento, o psicologici, che si rapportano alla sua realtà psico-affettiva. Questo dato fa ben capire che nel mistero dell'incarnazione il Figlio, quale vero uomo, vive la sua relazione con il Padre mostrando nella sua umanità quanto appartiene alla vita intima e nascosta di Dio (cf. CCC, 470).

B – Alcune riflessioni di S. Tommaso d'Aquino

Non possiamo considerare in esteso tutto il pensiero tomista, ma mettiamo in evidenza la particolarità del suo contributo di aver precisato che i termini di «Padre che genera» e del «Figlio che nasce» esprimono il modo di essere della relazione di uno con l'altro e di riflesso la loro effusione d'amore concernente lo Spirito Santo, «che è spirato» da essi.

a – La processione del Figlio per via di somiglianza

Un approfondimento di quanto contenuto nei documenti del magistero lo possiamo trovare nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino, il quale precisa il significato della diversità del modo di essere delle processioni del Figlio e dello Spirito Santo, contribuendo a ottenere una maggior comprensione delle loro rispettive caratteristiche personali.

L'Aquinate per spiegare le processioni divine usa l'analogia psicologica dello spirito creato nelle sue operazioni di conoscenza e di amore. Secondo questa impostazione egli vede la processione del Figlio o Verbo come un'emanazione dal Padre di ordine intellettuale. Nella *Summa Theologiae*⁷⁰, S. Tommaso dice che negli esseri viventi la caratteristica propria dell'atto generativo consiste nel fatto che il generato emana dal generante con una somiglianza a lui specifica e non generica, quale comunanza nella natura o forma⁷¹. In questo modo la generazione negli esseri dotati di vita è vista come la produzione di un proprio simile.

⁷⁰ Il concetto di generazione comporta due accezioni: la prima generica, che indica la mutazione dal non essere all'essere, la seconda specifica, che riguarda propriamente gli esseri viventi indicandone la nascita, quale origine dal principio generante mediante un'attività vitale di questi, che è appunto la generazione. *Nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo, communiter ad omnia generabilia et corruptibilia, et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo, proprie in viventibus, et sic generatio significat originem alicuius viventis a principio vivente coniuncto. Et haec proprie dicitur nativitas, I q 27 a 2 co.* Queste idee compaiono anche in altre occasioni nelle quali S. Tommaso parla della generazione. Cf. *I q 29, a 1 ad 4; q 115 a 2 co; III q 2 a 1 co.*

⁷¹ *Non tamen omne huiusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus vel capillus non habet rationem geniti et filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis, non cuiuscumque, nam vermes qui generantur in animalibus,*

Sulla base di queste considerazioni l'Aquinate ritiene che la processione del Verbo sia una vera generazione, per cui giustamente è denominato Figlio ed è consustanziale al Padre⁷². Il Figlio, infatti, proviene dal Padre per un'attività intellettuale che è vitale, essendo la vita in Dio il suo intendere⁷³. Il Figlio ha origine da lui come da un principio al quale è intimamente unito, poiché l'intendere è un'operazione immanente di Dio⁷⁴.

Infine, il Figlio possiede una somiglianza specifica con il Padre quale perfetta immagine ideale che egli ha di se stesso⁷⁵, la quale, per l'assoluta semplicità di Dio, si identifica con la medesima essenza o natura divina, per cui il Figlio è vero Dio come il Padre⁷⁶.

non habent rationem generationis et filiationis, licet sit similitudo secundum genus, sed requiritur ad rationem talis generationis, quod procedat secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei, sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo, I q 27 a 2 co; cf. I q 27 a 4 co.

⁷² *Processio Verbi in divinis habet rationem generationis. Procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae, et a principio coniuncto [...] et secundum similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae: et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse [...]. Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum verbum procedens dicitur Filius, I q 27 a 2 co. Cf. I q 28 a 4 co; q 34 a 2 co.*

⁷³ Cf. I q 18. Il Verbo non va confuso né con l'intelletto divino né con l'atto con il quale Dio conosce se stesso. Egli è ciò che si produce nella mente divina quale frutto dell'atto conoscitivo: *Cum ergo dicitur quod Verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus dicit quod Verbum est sapientia genita, quod nihil aliud est quam ipsa conceptio sapientis, quae etiam pari modo notitia genita dici potest, I q 34 a 1 ad 2.*

⁷⁴ Cf. I q 27 a 1.

⁷⁵ Il Verbo è l'oggetto che il Padre concepisce nella sua mente nell'atto di intendere se medesimo: esso sussiste ipostaticamente come sua immagine perfetta, pertanto non va confuso né con l'intelletto divino né con l'atto con il quale Dio si conosce; cf. I q 27 a 2; q 34 aa 1-2; q 35 aa 1-2. In virtù di questa somiglianza con il Padre, il Figlio possiede come suo nome proprio anche quello di «immagine», cf. I q 35. S. Tommaso spiega la diversità dei nomi dati al Figlio con il fatto che ciascuno di essi esprime un aspetto particolare della sua identità che non può essere racchiusa entro una sola denominazione; cf. I q 34 a 2 ad 3.

⁷⁶ In Dio l'intelletto, l'intendere e la cosa conosciuta coincidono con la divina sostanza, pertanto il Verbo si identifica con il principio da cui emana, cioè con la stessa essenza divina. Cf. I q 27 a 1 ad 2; *ScG IV c 11.*

In forza di tali presupposti correlati al concetto di generazione, S. Tommaso riconosce che alla prima persona della Trinità giustamente è attribuito il nome di Padre, in quanto genera, mentre alla seconda, altrettanto opportunamente, sono attribuiti i nomi propri di Figlio, Verbo e Immagine; essi, infatti, esprimono adeguatamente la sua identità personale, sia perché indicano la relazione con il principio dal quale ha origine sia perché contengono un riferimento alla somiglianza, la quale caratterizza la modalità propria della sua processione e quindi la fisionomia peculiare della sua identità personale. Il termine «figlio» evidenzia la consustanzialità con il Padre, l'espressione «verbo», mette in luce l'immaterialità della sua generazione, mentre «immagine» mette in risalto la perfezione della sua somiglianza al Padre⁷⁷.

Il Santo Dottore ritiene che la generazione riguardi in modo esclusivo la processione del Figlio e non può essere riferita allo Spirito Santo, che, per questo, non si può considerare figlio. La ragione di ciò è individuata nella modalità della sua processione, la quale non si rapporta alla sfera intellettuale della cognizione, ma a quella volitiva dell'amore. Lo Spirito Santo, infatti, ha origine dal Padre e dal Figlio quali suo unico principio e procede da loro come amore personale di entrambi⁷⁸. Ora, dato che l'amore implica un'inclinazione, una spinta o impulso della volontà verso l'oggetto amato, l'emanazione dello Spirito Santo non comprende in sé la nozione di rassomiglianza al principio originante. Per questo egli non procede come generato o come figlio, ma piuttosto come «spirito», termine che indica l'impulso vitale proprio dell'amore, che è la connotazione peculiare della determinazione personale della terza ipostasi della Trinità⁷⁹. Perciò questa persona divina è denominata Spirito Santo e la sua processione «spirazione»⁸⁰.

⁷⁷ *Ipsa enim nativitas Filii, quae est proprietas personalis eius, diversis nominibus significatur, quae Filio attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem eius. Nam ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius; ut ostendatur coaeternus, dicitur Splendor; ut ostendatur omnino similis, dicitur Imago; ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri, per quod omnia ista designarentur, I q 34 a 2 ad 3.*

⁷⁸ Cf. I q 27 a 3 co.; q 36 a 4; q 37.

⁷⁹ Cf. I q 27 a 4 co.

⁸⁰ I q 27 a 4 ad 3; q 36 a 1.

b – La tensione dell'amore filiale

S. Tommaso d'Aquino, studiando il mistero trinitario, mette in luce il profondo collegamento esistente tra la generazione del Figlio e l'amore del Padre e sviluppa il suo pensiero secondo due linee. Egli fa una distinzione tra l'amore essenziale e l'amore personale di Dio⁸¹; il primo si riferisce alla natura divina, il secondo si rapporta invece alla persona dello Spirito Santo. Tramite questa distinzione egli fa capire come in riferimento a Dio il termine «amore» abbia significati diversi che devono essere giustamente considerati.

L'amore essenziale indica solamente il rapporto «dell'amante con la cosa amata»⁸², esso è presente in Dio come inclinazione della sua volontà verso se stesso quale oggetto sommamente amato e poiché egli è semplicissimo, la sua volontà si identifica con la sua essenza e, dunque, anche l'amore coincide con la divina sostanza⁸³. Ora, poiché le tre divine persone condividono totalmente la natura divina, e si identificano realmente con essa⁸⁴, possiedono in comune anche la realtà dell'amore divino. In tal senso, l'amore essenziale divino nella persona del Padre diventa «amore paterno», nel Figlio «amore filiale», nello Spirito Santo «amore procedente». Ciò non indica una diversità nell'amore, ma solamente che esso sussiste in relazioni che costituiscono persone distinte⁸⁵. Tale amore mostra come il Figlio, possedendo il medesimo amore del Padre, ama ciò che il Padre ama senza alcuna diversificazione. L'amore essenziale è il fondamento dal quale si sviluppa il significato più profondo dell'amore vicendevole del Padre e del Figlio che si esprime nella spirazione dello Spirito Santo, che è l'amore personale di Dio, al quale il termine «amore» si applica come nome proprio⁸⁶.

Sempre in riferimento all'amore essenziale di Dio, l'Aquinate mette in luce la profonda connessione tra la generazione del Figlio e l'amore del Padre. S. Tommaso

⁸¹ *Respondeo dicendum quod nomen amoris in divinis sumi potest et essentialiter et personaliter. Et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus Sancti; sicut Verbum est proprium nomen Filii, I q 37 a 1. Cf. I q 37 a 2; cf. ad 1-2.*

⁸² Cf. I q 37 a 1 co.

⁸³ Cf. I q 19 a1; q 20 a 1 ad 3; *ScG I cc 73, 91.*

⁸⁴ I q 39.

⁸⁵ Su questo tema cf. Nicolas, *Sintesi Dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità* 223-224.

⁸⁶ Cf. I q 37 a1 co.

ritiene che le operazioni nelle quali avviene l'emanazione di una persona dall'altra appartengono sia alla natura sia, in certo qual modo, alla volontà divina. Quanto al primo aspetto, esse sono determinazioni ontologiche dell'essere divino e quindi sono necessarie. Quanto al secondo, esse si riferiscono alla volontà divina, solo nel senso che il volere divino è coesistente alla determinazione naturale, ma senza avere funzione di principio⁸⁷. In questo senso la generazione del Figlio appartiene alla dimensione naturale e costitutiva dell'entità divina, per cui il Padre per natura genera il Figlio e la sua volontà è presente nell'atto generativo, ma non come origine di essa⁸⁸, per cui la generazione del Figlio è voluta dal Padre necessariamente ma senza che la volontà abbia funzione di principio dell'atto generatore⁸⁹. Sul fondamento di tali considerazioni si basa l'affermazione di S. Tommaso che vede il Figlio immensamente amato dal Padre nell'atto generativo, ma «non perché l'amore sia il principio della generazione del Figlio»⁹⁰.

Per quanto riguarda l'amore personale di Dio, che è la persona divina dello Spirito Santo, la riflessione teologica mostra che nel reciproco rapporto di comunione amorosa tra il Padre e il Figlio esiste un dinamismo di tensione di reciproco amore, per il quale essi tendono intenzionalmente al dono totale di sé, che si risolve nella spirazione dello Spirito Santo.

La processione della terza persona della Trinità quale Amore differisce da quella del Figlio, sia perché concerne la sfera volitiva, anziché quella intellettuale, sia perché egli emana dal Padre e dal Figlio piuttosto che dal solo Padre. Riferendosi

⁸⁷ I q 41 a 2.

⁸⁸ *Cum dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut ablativus designet concomitantiam tantum, sicut possum dicere quod ego sum homo mea voluntate, quia scilicet volo me esse hominem. Et hoc modo potest dici quod Pater genuit Filium voluntate, sicut et est voluntate Deus, quia vult se esse Deum, et vult se generare Filium. Alio modo sic, quod ablativus importet habitudinem principii, sicut dicitur quod artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis. Et secundum hunc modum, dicendum est quod deus Pater non genuit Filium voluntate; sed voluntate produxit creaturam, I q 41 a 2 co; cf. ScG IV c 11. Nicolas, *Sintesi Dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità* 222-223.*

⁸⁹ Cf. I q 19 a 2; a 3 co; ad 2; ScG I c 74-75.

⁹⁰ I q 41 a 2 ad 2; cf. arg 2. In merito a questa problematica il teologo domenicano Nicolas scrive: «È 'con' amore infinito, se non 'per amore', che il Padre genera il Figlio», Nicolas, *Sintesi Dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità* 223.

all'operazione della volontà divina l'emanazione dello Spirito Santo avviene «per modo di amore», cosa che implica l'idea di inclinazione intima, di anelito, di impulso o di spinta vitale, proprie dell'amore verso l'oggetto amato; per questo egli non procede come generato o figlio, ma come «spirito», parola che indica l'impulso interiore prodotto dall'amore⁹¹. L'origine dello Spirito Santo non è una realtà impersonale, qual è l'essenza divina considerata astrattamente, al contrario egli emana dall'amore reciproco dalle persone divine del Padre e del Figlio⁹², quali unico principio della sua spirazione⁹³. In questo modo lo Spirito Santo è l'espressione del loro mutuo amore per il quale essi si amano e nel quale si uniscono, S. Tommaso scrive:

«Si dice che lo Spirito Santo è il legame tra il Padre e il Figlio, in quanto amore, giacché, il Padre amando sé e il Figlio di un unico amore e inversamente [il Figlio amando sé e il Padre], è ricompreso nello Spirito Santo, in quanto amore, il rapporto del Padre col Figlio e viceversa, come di amante verso la cosa amata.

⁹¹ *Processio igitur quae attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis, et intantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus, quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum, I q 27 a 4 co; ScG IV c 19. Nam nomen spiritus, in rebus corporeis, impulsionem quandam et motionem significare videtur, nam flatum et ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris, quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas vero illis rebus attribuitur, quae in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris quo Deus amatur, convenienter Spiritus Sanctus nominatur, I q 36 a 1 co.*

⁹² Lavatori scrive: «Il Padre ama totalmente il Figlio, ma nella qualità di Padre, secondo la dimensione tipicamente paterna, che costituisce la sua singolarità personale, che nessun altro può avere al di fuori di lui che è Padre. Il Figlio a sua volta ama pienamente il Padre, ma nella qualità di Figlio, secondo l'atteggiamento propriamente filiale che, in quanto tale, si differenzia assolutamente da quello paterno, poiché compone la sua sussistenza personale e incomunicabile che solo lui possiede come Figlio», Lavatori, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio* 255.

⁹³ S. Tommaso afferma: «Possiamo dire che il Padre e il Figlio sono due spiranti, a motivo della pluralità dei suppositi; ma non due spiratori, per l'unica spirazione», I q 36 a 4 ad 7. Cf. I q 36 a 3 ad 2; a 4; ad 1.

Ma per il fatto stesso che il Padre e il Figlio si amano a vicenda, è necessario che il mutuo amore che è lo Spirito Santo proceda da entrambi. Dunque secondo l'origine, lo Spirito Santo non è un'entità media, ma una terza persona della Trinità. Mentre secondo la predetta relazione, è un nesso quale realtà media tra le due persone, che procede dall'una e dall'altra»⁹⁴.

Poiché lo Spirito Santo procede dal mutuo amore del Padre e del Figlio, egli racchiude nella sua determinazione personale l'afflato del loro reciproco rapporto di amore, che sussiste come terza persona divina. Questo avviene perché egli emana da essi come amore, secondo i tratti distintivi delle loro caratteristiche personali, per le quali egli riceve dal Padre l'impulso amoroso verso il Figlio e da questi ottiene la tensione amorosa verso il Padre⁹⁵; per questa ragione lo Spirito Santo comprende nella sua costituzione personale i tratti dell'amore paterno e quelli dell'amore filiale⁹⁶. È precisamente per questa connotazione che lo Spirito Santo ha

⁹⁴ *Spiritus Sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, inquantum est amor, quia, cum Pater amet unica dilectione se et Filium, et e converso, importatur in Spiritu Sancto, prout est amor, habitudo Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod Pater et Filius se mutuo amant, oportet quod mutuus amor, qui est Spiritus Sanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem, Spiritus Sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona. Secundum vero praedictam habitudinem, est medius nexus duorum, ab utroque procedens, I 37 a 1 ad 3. Cf. inoltre I q 36 a 4 ad 1; 37 a 1 ad 2; a 2 ad 1.*

⁹⁵ Scrive Ladaria: «Il fatto che lo Spirito Santo proceda dal Padre e dal Figlio come da un solo principio, insegnamento agostiniano ripreso nel *Concilio di Lione II (DH, 850)*, non deve far dimenticare che questo principio è costituito dal Padre e dal Figlio in quanto tali, cioè nella loro distinzione personale; l'amore reciproco è l'amore che ha nel Padre la caratteristica del dono originale e nel Figlio quello della risposta a colui che gli dà tutto. Il Padre e il Figlio si amano nello Spirito Santo ciascuno secondo la proprietà personale del proprio amore», L. F. Ladaria, *La Trinità mistero di comunione*, titolo originale, *La Trinidad, misterio de comunión*, tr. it. M. Zappella, Milano 2004, 318.

⁹⁶ Lavatori afferma: «Esso non può essere espresso nell'ambito generico dell'amore divino né quale atto o processione dell'amore, bensì quale espressione o significazione personale dell'amore che unisce lo Spirito del Padre allo Spirito del Figlio, formando un solo e sussistente Spirito d'amore. Esso in altre parole è il dono personale attraverso il quale il Padre e il Figlio sono uniti nel medesimo e unico Spirito di comunione [...]. È lo Spirito che permette loro di essere una sola realtà personale nell'amore, pur rimanendo due persone soggettivamente distinte e relative l'una dall'altra», Lavatori, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio* 186.

quale caratteristica propria della sua identità personale l'aver in sé dell'afflato di comunione amorevole del Padre e del Figlio, egli si configura come «il loro respiro, il loro alito o soffio vitale»⁹⁷. Per questo il teologo Lavatori può dire dello Spirito Santo che «il suo essere persona si esaurisce nel contenere in sé il rapporto che unisce reciprocamente il Padre e il Figlio» nell'amore⁹⁸.

Quanto abbiamo esposto fa capire come nella vita intima di Dio, il Figlio e il Padre si rapportano reciprocamente nell'amore, protesi l'uno verso l'altro tendendo al reciproco dono di sé per essere una sola cosa nella comunione amorosa. Questo aspetto si attua effettivamente nella spirazione dello Spirito Santo, nel quale essi, pur restando distinti nelle loro rispettive entità personali, si ritrovano uniti in un medesimo afflato d'amore, che è l'Amore procedente, la terza persona della Trinità.

In particolare, circa la persona del Figlio, possiamo individuare la forma tipica del suo amore verso il Padre, ovvero, la caratteristica di accoglienza dell'amore del Padre e di risposta al suo amore. In tal modo il Figlio si esprime nell'amore verso il Padre con quell'amore che il Padre stesso gli ha comunicato generandolo. Nella sua risposta amorevole al Padre il Figlio tende a donarsi completamente a lui per essere con lui uno nell'amore, il suo è lo slancio di un amore accogliente, grato e oblativo quale piena corrispondenza all'amorevolezza del Padre, che con lui si esprime in un unico afflato amoroso nell'emanazione dello Spirito Santo.

C – Per una visione di sintesi

Tenendo conto di quanto abbiamo esposto sulla relazione del Figlio con il Padre, sia a livello dell'incarnazione sia in riferimento all'intimità della vita divina, cerchiamo ora di raccogliere in una visione d'insieme i tratti fondamentali nei quali si sostanzia la relazione filiale e si configura anche la personalità e l'ipostasi stessa del Figlio, infatti in Dio, come abbiamo già ricordato, la persona è data dalla sussistenza di una relazione. L'elaborazione di una visione di sintesi comporta indubbiamente un impoverimento della incommensurabile ricchezza del mistero della relazione del Figlio con il Padre, per cui essa è certamente riduttiva, tuttavia è utile per

⁹⁷ Lavatori, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio* 261.

⁹⁸ Lavatori, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio* 259.

metterne in luce la struttura essenziale. Gli elementi che esprimono maggiormente le caratteristiche proprie della relazione filiale possano essere raccolti nelle seguenti determinazioni, che proponiamo sotto forma di schema.

– *Un rapporto speciale tra il Figlio e il Padre*

La relazione filiale si caratterizza per essere un rapporto che si attua esclusivamente tra la persona del Padre e quella del Figlio, in quanto si fonda nell'atto generatore per il quale il Figlio ha origine, nasce dal Padre.

– *La condivisione del Figlio*

La relazione filiale implica la totale compartecipazione del Figlio nei confronti dell'entità paterna e dei suoi beni. La generazione per la quale il Figlio emana dal Padre costituisce a tutti gli effetti un'attività di trasmissione e di condivisione al Figlio di tutto quanto il Padre è e possiede, ad eccezione della sua paternità. Il Figlio, quindi, condivide con il Padre la natura e la gloria divina, la verità, l'amore, la conoscenza, gli intenti e tutto quanto sia del Padre. Tale condivisione si estende anche a ciò che riguarda l'ordine creato; in effetti, nulla esiste nel Padre che non sia comunicato al Figlio. In questo modo la relazione paterno-filiale per sua intima struttura accomuna il Padre e il Figlio nel reciproco possesso del medesimo bene, seppure ciò avvenga con un certo ordine: il Padre è principio di trasmissione del proprio bene al Figlio, il quale è il soggetto che lo riceve e lo condivide.

– *L'atteggiamento ricettivo*

La personalità del Figlio si caratterizza per la sua intrinseca connotazione ricettiva e accogliente di quanto proviene dal Padre; infatti, tutto ciò che egli è e possiede lo deve al Padre. La personalità del Padre, sul fondamento dell'atto generatore, si qualifica per la sua peculiarità di essere origine, principio del Figlio e di tutto quanto questi possiede. Mentre il Figlio si rapporta Padre come all'origine della sua entità e di tutto ciò che ha, nulla è del Figlio che non gli sia stato comunicato dal Padre.

– *Un rapporto nella reciprocità di conoscenza e di amore*

Il rapporto paterno-filiale si struttura come una relazione nella quale il Padre e il Figlio reciprocamente si conoscono e si amano.

– *La somiglianza al Padre*

Da questo mistero di totale compartecipazione al Figlio dell'entità paterna, ne consegue che egli possiede la completa somiglianza al Padre, ne è la perfetta immagine. Nel Figlio la struttura della sua personalità si compone nell'assoluta conformità al Padre; egli per sua intima costituzione non può che essere come il Padre in ogni sua realtà ed espressione. In effetti, la relazione paterno-filiale è un rapporto tra eguali nell'essere e nella dignità divina, in cui il Figlio si riferisce al Padre in piena corrispondenza e armonia.

– *La corrispondenza al Padre quale risposta filiale*

La perfetta corrispondenza e sintonia del Figlio verso il Padre, può essere capita come risposta docile alla benevolenza paterna che tutto partecipa di sé al Figlio. La dinamica di tale risposta la possiamo facilmente riconoscere nell'atteggiamento di Cristo, il cui desiderio profondo è quello di fare in tutto la volontà del Padre e di agire in riferimento ad essa.

– *L'unità con il Padre*

Il Figlio, condividendo tutto del Padre ed essendogli in tutto corrispondente, gli è anche perfettamente unito; la loro unità è tale da renderli una cosa sola, pur nella diversità delle loro identità personali, nell'uno e nell'altro. La loro perfetta unione è anche sintonia operativa, come appare chiaramente sia nella vita intima di Dio, per la comune spirazione dello Spirito Santo, sia nelle operazioni divine verso l'ordine creato e quindi nella vita pubblica di Gesù.

– *L'abbandono al Padre e la confidenza filiale*

Conoscendo e amando il Padre perfettamente, il Figlio ha con lui un rapporto di totale confidenza e fiducia che lo porta ad abbandonarsi totalmente e senza riserve a lui.

– *Il Figlio proteso verso il Padre nell'abbraccio dell'amore reciproco*

Il Padre e il Figlio amandosi reciprocamente sono protesi l'uno verso l'altro per effondersi nell'amore. Il Padre è rivolto verso il Figlio come al termine della sua benevolenza, che tutto dona nell'amore; mentre il Figlio è proteso verso il Padre come

al principio di tutto ciò che egli è e ha, e come al termine del suo amore riconoscente e oblativo, per effondersi nell'eterno abbraccio del loro amore reciproco.

– *Dalla relazione paterno-filiale il soffio dell'Amore*

La relazione di benevolente comunione tra il Padre e il Figlio si esprime nell'emanazione del loro impulso o soffio vitale di reciproco amore con la processione dello Spirito Santo, originando in Dio la terza persona Amore. Ciò mostra che il Padre e il Figlio non esauriscono il significato del loro rapporto nella loro stessa relazionalità, ma lo trovano nell'aprirsi di entrambi, mediante l'effusione del proprio amore, alla trasmissione della loro ricchezza amorevole ad un altro soggetto, lo Spirito Santo, l'Amore procedente quale identità personale distinta dal Padre e dal Figlio.

Conclusion

Va rammentato che i suddetti aspetti, individuati nel rapporto di Cristo con il Padre, non devono essere capiti come semplici atteggiamenti morali o comportamentali di Gesù, tutt'altro, essi sono costitutivi della sua identità di Figlio, quindi sono determinazioni ontologiche del suo essere filiale, le quali si strutturano in riferimento all'atto generatore del Padre. In Dio, lo ribadiamo ancora, la persona è costituita dalla sussistenza di una relazione, per questo motivo nella dinamica storica dell'incarnazione del Figlio, tutto ciò che si trova nell'atteggiamento di Gesù verso il Padre deve essere capito come manifestazione di quanto è proprio della vita intima di Dio. Nel Cristo storico si palesano le caratteristiche della relazione eterna del Figlio verso il Padre, con aspetti che costituiscono e danno forma alla stessa ipostasi del Figlio.

Quanto abbiamo esposto sul mistero di Cristo, costituisce il presupposto e il fondamento per nuovi orizzonti e orientamenti. Il primo riguarda la realtà antropologica, in quanto ne deriva una nuova visione dell'uomo; il secondo si riferisce alla dimensione morale ed etica dell'agire umano, che assume un volto totalmente nuovo, perché si tratta di collegare l'agire all'essere figli di Dio in Cristo.

Per quanto riguarda l'aspetto antropologico, la relazione filiale del Cristo con il Padre mostra il volto di un uomo nuovo, non più chiuso in un antropocentrismo ripiegato su se stesso che lo rende incapace di un autentico rapporto di comunione con

Dio e con i propri simili, chiuso ad ogni speranza di raggiungere la pienezza di vita e la felicità. Cristo come uomo nuovo lega a tal punto la nostra umanità a sé tanto da inserirla nel suo eterno rapporto con il Padre. Questo vuol dire che in virtù della sua incarnazione il Figlio è l'iniziatore di una nuova umanità la cui entità precipua consiste nel fatto che essa ha come suo statuto l'essere radicata nella relazione con il Padre in un rapporto di comunione filiale. In questo processo all'uomo è donato di essere inserito nel nuovo popolo dei figli di Dio, ma a lui spetta il compito responsabile di accogliere il dono di Dio facendolo proprio.

Circa l'altro aspetto, quello morale, si apre il discorso sulla bontà e sapienza di Dio che ci ha donato l'uomo nuovo che è il Cristo, iniziatore di un nuovo modo di agire umano, quale figlio di Dio per adozione, che ha la capacità di avere un comportamento del tutto nuovo a livello etico-morale, consono alla dignità della rigenerazione spirituale ricevuta nell'adozione divina.

Da ciò si stabilisce un vitale ed esistenziale collegamento tra Cristo e l'uomo, perché il Figlio unigenito diventa primogenito di una moltitudine di esseri umani (Rm 8,29), i quali diventano partecipi del regno di Dio, il Padre, che genera, il Figlio, che è generato, lo Spirito Santo, che è spirato.

THE INTERPRETATION OF THE RELIGIOSITY OF PRINCE FRANCIS II RÁKÓCZI IN THE LIGHT OF JANSENISM

Olga LUKÁCS¹

ABSTRACT: The article highlights the teachings of Cornelius Jansen that influenced the Transylvanian prince Francis II Rákóczi. It focuses on the Prince's Memoirs and Confessions and draws parallels between the Jansen-Augustin church father and Francis II Rákóczi. Although the prince did not openly declare himself a Jansenist, we can nevertheless trace the basic tenets of Cornelius Jansen in him.

Keywords: Cornelius Jansen, prince Francis II Rákóczi, bull of Vineam Dominis, Port Royal, bull of Unigenitus, the Camaldolese Order, Hamartiology of Confessions, Augustine's confession

Who was Cornelius Jansen, whose writing influenced the Transylvanian prince Francis II Rákóczi (1703-1711)?

Cornelius Jansen was born on October 28th, 1585 in the village of Aqueui in the German Lowlands. He studied in Utrecht, Leuven, and Paris. In Paris he met Jean Duvergier, and they continued their studies on his estate. Together they

¹ Olga Lukács, Professor at the Faculty of Reformed Theology and Music of the Babeş-Bolyai University; email: olga.lukacs@ubbcluj.ro. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7661-0946>



perused the Church Fathers, especially Augustine. Janssen was ordained into priesthood in 1614, and in 1617 he received his doctorate in Theology from Louvain. In 1621 he again met with Duvergier in Leuven, who in the meantime had changed his name to Saint Cyram. Both became adherents of the reform movement within the Catholic Church, as the background to this was a deeper study of Augustine's theology. Jansen wanted change in the Doctrines of the Church, while Duvergier wanted change in the Constitution of the Church. In 1624-25, Jansen even disputed the decrees of the Reformed Synod of Dordrecht of 1618-19. At the same time, he gradually moved away from Catholic Scholasticism. From 1630 he became the professor of exegesis at the theology of Leuven. In 1636 he was appointed bishop of Ypre. As early as 1628 he began writing his major work, which he entitled "Augustine", but only a handful of people, his small circle of friends, knew about the birth of this writing.

What was the reason of this secrecy? Beyond the title, its reforming content. The background to this treatment was, above all, the teaching of Augustine².

In his three-volume work, Jansen expounded the following theological principles³:

- He saw a connection between the semi-Pelagian doctrines and Jesuitism. He strongly condemned Jesuit casuistry and hamartiology.
- He disagreed with the Catholic scholasticism and the teachings of Thomas Aquinas. On this basis, he also rejected the teaching of Aristotle, which gave a primary role to reasoning and to the intellect.

According to Jansen, good and evil can only have mutually exclusive opposite meanings. Hence, sin cannot be mitigated by explanations. Adam's sin affects all his descendants, namely the entire human race. The essence of the teaching of Augustine is expressed in Volume III⁴, which contains the doctrine of grace. It was this doctrine of all-sufficient grace that had the most profound

² Cornelius Jansen, *Augustinus, sive doctrina Sti. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus pelagianos et massilienses tribus tomis comprehensa*, Lovanii 1640, *Praefatio*, 3.

³ Jansen, *Augustinus* 3.

⁴ Jansen, *Augustinus*, III, *De gratia Christi Salvatoris* 497.

THE INTERPRETATION OF THE RELIGIOSITY
OF PRINCE FRANCIS II RÁKÓCZI IN THE LIGHT OF JANSENISM

influence on Francis II Rákóczi. It is my intention to give particular attention to this very fact in the later paragraphs⁵.

This work of Jansen's entitled "Augustine" which was written and completed by 1638, was not published until 1640. The author died in 1638 in Leuven, and several years later in 1642 Pope Urban VIII. banned his work. This was the beginning of a long theological debate, which was witnessed by Francis II Rákóczi himself. This period began in 1713, when Francis II Rákóczi left Poland and arrived in France in the court of Louis XIV.

After the death of Jansen, a decade-long controversy began within the French Catholic Church. There was also a threat of Schism. The centre of Jansenism became the monastery of Port Royal in Paris. In 1636, the monastery was overtaken by Duvergier (Saint Cyram). Even Antoine Arnould became a member of the monastery and with his works he succeeded to win over several of the Sorbonne professors. The accusations made by the Jesuits resulted in a lawsuit against Arnould, during which Blaise Pascal himself became the defendant of Arnould. Pascal's father had been himself also a Jansenist⁶, and he had published several of his work in a letter format, having his message targeting the activities and ethics of the Jesuit order. Along with Arnould and Pascal, Nicole Pierre (1625-1695) was the third defender of the doctrines of Jansen. He was a teacher at Port Royal and published 25 volumes of his ethical treatises from 1671⁷. Madame de Sevigné (1626-1696), the author of the "Lettre Familière", was also a Jansenist.

The decisive offensive blow against Jansenism began after 1705. In 1694 Quesnel became the Archbishop of Paris. His friendship with Arnould made him a follower of Jansenism. In his influential position he united the followers of Jansenism into a single party. Louis XIV. did not look kindly at the spread of

⁵ Lukács O., A janzenista II. Rákóczi Ferenc, I, *Református Szemle* 1995, 452-459; Lukács O., A janzenista II. Rákóczi Ferenc, II, *Református Szemle* 1996, 294-303; Lukács O., A janzenizmus református szemmel *Református Szemle* 1995, 359-365.; Tüskés G., Janzenizmus, felvilágosodás, emlékirat, in: *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon, 1650–1750*, Edited by Balázs Mihály-Bartók István, Szeged: SZTE Magyar Irodalom Tanszék, 2016, 23–39.; Knapp É., „II. Rákóczi Ferenc és a veritas-gondolat, Antikvitás & Reneszánsz” VII MTA-SZTE, Edited by Vigh Éva, Szeged 2021, 137–178.

⁶ B. Pascal, *Vidéki levelek*, translated by Rác Péter, Palatinus, Budapest 2002, 7.

⁷ Zolnai B., *Magyar janzenisták*, Kolozsvár 1924, 93.

Jansenism and he became hostile to the Jansenist spirit at the Port Royal. As a result, he persuaded Pope Clement XI. to condemn Jansenism again.

This led to the issuing of the bull of *Vineam Dominis* in 1705, which the monks of Port Royal refused to accept. It was then that Louis XIV. ordered the destruction of Port Royal, which took place on July 11th, 1709⁸. Francis II Rákóczi witnessed and saw the destroyed monastery. Louis XIV's son, the Count of Orleans, was on friendly terms with the Prince of Transylvania. They often enjoyed hunting together⁹.

The Count was sorry to see the destruction. After the destruction of Port Royal, the controversy over Jansenism continued. New issues were added to the growing tension. This was the debate regarding the Holy Scriptures: should the Bible be translated into the mother tongues and how much study was needed? These prompted the papal court to issue the bull *Unigenitus* in November 1713. In it, Clement XI. condemned Quesnel's 101 theses and branded them as Jansenist heresies. Some of the French clergy accepted the bull's accusations, others did not. King Louis XIV. of France wanted a national synod¹⁰, but Pope Clement XI. opposed the King's intention. The issue became obsolete with the death of Louis XIV. Francis II Rákóczi arrived in France in the year of the bull's publication, and experienced the tensions that arose during that period. On the one hand, he learned of the King's position after his warm welcome. "I greeted the King by way of introduction, who greeted me with a kindly face and a gracious address", he writes¹¹. This relationship between the prince and the king remained throughout his life. At the same time, he was also aware of the position of some of the French clergy, such as those who had reservations about the bull of *Unigenitus* and asked the Pope for explanations¹². The controversy over the bull made Francis II Rákóczi

⁸ Zolnai, *Magyar janzenisták* 11.

⁹ J.-L. Quantin, *Port-Royal et le jansénisme du XVIIe siècle dans l'historiographie depuis Sainte-Beuve*, *Chroniques de Port-Royal*, no 49, 2000, 87–119; C. Maire, *De Port-Royal au jansénisme: le XVIIIe siècle*, *Chroniques de Port-Royal*, no 49, 2000, 135–152.

¹⁰ Zolnai B., *A jansenizmus kutatása Európában*, Kolozsvár 1944, 18.

¹¹ *II. Rákóczi Ferenc fejedelem önéletrajza*, translated from Latin Domján Elek, Szelényi és Társa Könyvnyomdája, Miskolc 1903, 257.

¹² Köpeczi B., *A bujdosó Rákóczi*, Budapest 1991, 239.

THE INTERPRETATION OF THE RELIGIOSITY
OF PRINCE FRANCIS II RÁKÓCZI IN THE LIGHT OF JANSENISM

cautious. Signs of this caution can be seen throughout the prince's behaviour. The bull affair caused a sensation throughout the Catholic world. Refutations appeared in France, Germany and the Netherlands. Pope Clement XI. declared that those who did not accept the bull were not considered to belong to the Catholic Church. The Pope stated in the bull *Unigenitus*: "We see clearly that the greatest danger of such a book is that it spreads and prevails, especially because it seduces the reader with a certain kind of piety ... a nasty pus which only bursts out when the wound is cut open"¹³.

Francis II Rákóczi was well aware of the "Unigenitus Dei Filius" bull. "Quesnel's theses are seditious, insulting, heretical, suspicious, spread heresy, favour sectarianism, are wrong, and have been repeatedly condemned by the Church ..."¹⁴.

In 1720, Clement XI (1700-1721) excommunicated all those who rejected the bull of *Unigenitus*. Francis II Rákóczi was no longer in France at the time but witnessed the most heated phase of the controversy. He recalls this in his memoirs written in 1718 in the Turkish *Jeniköi*: "... I have seen from the example of this very pious prince Constantine himself how much easier it is to avoid the venom of the courtly flatterers than of the bishops"¹⁵.

During the period of the internal dispute within the Catholic Church, Francis II Rákóczi lived the bright, worldly life of the court of the Sun King. He hunted, socialized, attended receptions, played cards, sought the company of princesses, ran a princely court, and spent money. He maintained friendly relations with the King's son, the Count of Toulouse, with whom he often hunted.

Slowly, the Prince was maturing a change of lifestyle¹⁶. This change came after the death of Louis XIV.

¹³ Szántó K., *A katolikus egyház története*, Bd. III, Budapest 1987, 767.

¹⁴ Szántó, *A katolikus egyház története* 767.

¹⁵ *II. Rákóczi Ferenc Emlékiratai a magyarországi háborúról 1703-tól annak végéig. (Mémoires du prince François II Rákóczi sur la guerre de Hongrie depuis 1703 jusqu'à sa fin)*, translated by Vas István, Edited by Benda Kálmán-Esze Tamás-Gyenis Vilmos-Köpeczi Béla-Kovács Ilona, Budapest 1978, 352.

¹⁶ Köpeczi, *A bujdosó Rákóczi* 225.

The Prince's relationship with the Kamalduli monks

The Camaldolese Order was founded as a branch of the Benedictine Order at the turn of the first millennium. It was founded in Italy by a monk named Romuald according to the rules of the Benedictine order. The order was confirmed by the Pope in 1072. The French Congregation was not created until 1634. Their monastery was built in Grosbois, a woodland south of Paris. The monks were given permission to build houses in the beautiful woodland and to accommodate distinguished visitors, including people who wanted peace and solitude. Later, in exceptional cases, guests were also allowed to book accommodation inside the monastery grounds. The motto of the Camaldolese is Colossians 3:3, which writes "Vita vestra est abscondita cum Christo in Deo. Your life is hidden with Christ in God". The monastery at Grosbois was closed in 1768 because the number of monks had been reduced to seven¹⁷.

The Kamalduli did not consider themselves to be straight followers of Jansenism. But they did not accept the Unigenitus bull either. It was a puritanical order, prone to mysticism, practising simplicity. They favoured the Psalms from the Scriptures, the life and sacrifice of Jesus, and praying several times a day. Before everything, the Benedictine law: ora et labora. The monks supported themselves by physical work.

Francis II Rákóczi remembers the contact: "The desire for a solitary life, instilled in me in my youth, returned to my memory, in which the love of eternal salvation was not so much calling as the love of tranquillity. ... As I was thinking of these things, I remembered the monastery of the Order of St Augustine in the forest of St Germain, where I kept a room and changed my clothes after the hunt"¹⁸. But he could not carry out this plan, which came to nothing, because he realised that this place was not suitable for retreat either.

The turning point was a meeting with a late French-born captain who drew his attention to the Camaldolese monastery in the Grosbois forest, where he had become a monk after a turbulent life. With the help of the ex-captain, he had

¹⁷ Köpeczi, *A bujdosó Rákóczi* 238.

¹⁸ *II. Rákóczi Ferenc emlékiratai* 269.

THE INTERPRETATION OF THE RELIGIOSITY
OF PRINCE FRANCIS II RÁKÓCZI IN THE LIGHT OF JANSENISM

booked a small house¹⁹ for himself and his small court near the Camaldolese monastery. He attended the Easter mass. He wrote: "I was born again with the Easter confessions"²⁰. Later he continued by writing: "I benefited greatly from reading a religious booklet on the importance of salvation, given to me by the superior of the Camaldolese Fathers"²¹. According to Béla Köpeczi, the booklet was entitled "On the Importance of Salvation" and this "...presented the obstacles to salvation and led me to a knowledge of myself"²². Rákóczi initially continued hunting but stopped playing cards.

He later wrote, with satisfaction, that "... it was through your grace that you suggested to me that I should reject the world. How sweet the solitude was, in which I tasted the beauties of life, separated from the crowd of the ungrateful, the slanderers, the ill-willed"²³. His retirement was approved by some of the court's nobility, but most spoke of it with derision. Béla Zolnai published a note according to which the prince continued the same lifestyle as the monks. According to this, he rose at 1 A.M., during which time they sang psalms together, prayed, and meditated until 6 o'clock in the morning. He attended mass and took part in physical work with the monks. He practiced fasting on Mondays all his life, which he accepted as a sign of gratitude for his escape from Vienna. The monks considered it a "noble and Christian simplicity"²⁴.

The monastic life also had its bitterness. He remembers this later. There are some who abandon spiritual practices, others get absorbed in a detail, prolonging their prayers: "From nausea comes nausea, from nausea comes weariness, from weariness comes the desire for relief ..."²⁵.

We might call this the mechanical bitterness of monastic life, Francis II Rákóczi thanked him for his "admission to the Order", from which we can infer

¹⁹ II. Rákóczi Ferenc emlékiratai 271.

²⁰ II. Rákóczi Ferenc emlékiratai 272.

²¹ II. Rákóczi Ferenc emlékiratai 275.

²² Köpeczi, *A bujdosó Rákóczi* 239.

²³ Köpeczi, *A bujdosó Rákóczi* 286.

²⁴ Zolnai B., *A janzenista Rákóczi, Széphalom, Sátoraljaújhely* 1(1927), 177–181, 266–288.

²⁵ II. Rákóczi Ferenc önéletrajza 305.

that he had become a full member of the Order and not just an external visitor²⁶. On 16 August 1717, he left the monastery. "I bid farewell to the monks ... with many tears"²⁷.

In 1719 he wrote in Jenikői that he longed to return to the monastery. "I do not know where to turn ... I long for the solitude which I left at your command; I am afraid to stay here among these people, I am terrified to go over to the Tsar and his court, I hate war and the bloodshed of men...."²⁸.

Why is this association with the monks of Kamaldul relevant for posterity? The reasons can be found in the prince's financial situation, his turning away from court life, the disappointments of his private life. But the main cause must be sought in the religiousness and Catholic faith of Francis II Rákóczi. The grandson of Zsófia Báthory, the family traditions of the Catholic Zríny family, his Jesuit upbringing and his inner spiritual nature led him to this Kamalkuld relationship. It was here that he began to write his Confessions during Christmas in 1716 and put commit to paper his Memoirs, which he later revised in Rhodes.

The Camaldolese protested against the label of Jansenist. Their way of life, their practices, their teachings and their opposition to the papal bull prove that they were secretly Jansenists in their hearts.

Here the Prince learned how to deal with this paradoxical, contradictory, and peculiar way of life.

The Catholicism of Francis II Rákóczi in the light of his Confessions

Posterity might call this religious quality Reform-Catholicism. The Roman Church has learned to deal with this phenomenon over the centuries. It has done so from St. Augustine to the present day. Francis II Rákóczi was grateful that his grandmother Zsófia Báthory had raised his father Francis I Rákóczi as a Catholic, and that as a result he became a Catholic as the son of Francis I Rákóczi and Ilona Zrínyi²⁹.

²⁶ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 317.

²⁷ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 318.

²⁸ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 413.

²⁹ *II. Rákóczi Ferenc: Fejezetek a Vallomásából*, translated by Domján Elek, Edited by Benkő Samu, Bukarest 1976, 28.

THE INTERPRETATION OF THE RELIGIOSITY
OF PRINCE FRANCIS II RÁKÓCZI IN THE LIGHT OF JANSENISM

The Protestant historiography has a negative opinion of Zsófia Báthory, also because of Sárospatak. Francis II Rákóczi describes Zsófia Báthory as “My tenderly beloved grandmother, your pious maid, who was, according to human opinion, a saintly life”³⁰. He appreciated her education in the Jesuit school. Neuhausba often played chess with the headmaster of the seminary, which he was proud of³¹. He was faithful to the rules of the Church. “You gave grace in the enjoyment of the sacraments,” he wrote³². He reported with satisfaction that Pope Ince XII. had received him with the greatest respect and honoured him by presenting him with two small caskets of the relics of the saints³³. On his way he visited the shrine of Loreto. The young Francis II Rákóczi was imperial in appearance; his Catholicism played a part in this. He considered Leo a “princely person” whose goodness was abused by many³⁴. In 1697, when Thököly conquered Patak and Tokaj, he studied Ambrosius’ hymn³⁵. He went so far in his loyalty that he avoided contact with Hungarians, and his difficulty with the Hungarian language contributed to this. He also had the idea of exchanging his estates in Hungary for a foreign principality³⁶. His Catholicism was also influenced by his hostility towards his stepfather, Imre Thököly. He believed that he was trying to take his stepfather’s life and property. Thököly was a Lutheran. He writes that he tried to poison³⁷ him and let a snake into their bedroom³⁸. “If Thököly is elected prince, your religion and your church will be in trouble”, he writes³⁹.

This unconditional obedience was reversed in 1701. He was then 25 years old. The court of Vienna intercepted his letter, which he sent to the hostile French king. Although his letter did not contain any conspiracy against Vienna, he was arrested and imprisoned in Vienna Prison. It was here that his maternal

³⁰ *Fejezetek a Vallomásokból* 29.

³¹ *Fejezetek a Vallomásokból* 52.

³² *Fejezetek a Vallomásokból* 78.

³³ *Fejezetek a Vallomásokból* 79.

³⁴ *Fejezetek a Vallomásokból* 59.

³⁵ *Fejezetek a Vallomásokból* 106.

³⁶ *Fejezetek a Vallomásokból* 118.

³⁷ *Fejezetek a Vallomásokból* 24.

³⁸ *Fejezetek a Vallomásokból* 31–32.

³⁹ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 177.

grandfather Peter Zrínyi was executed, therefore he was convinced that he would also receive a severe sentence. Captain Lehmann, the commander of the castle guard, aided in his escape.

He escaped from prison on the 6th of November 1701. It was a Monday, a day he spent the rest of his life in prison to commemorate: he lived on only bread and water on this day. "Towards the end of my imprisonment, I read the Scriptures, more out of curiosity than for spiritual nourishment ..."⁴⁰ After his escape from prison, he fled to Poland. The trials of life followed: a defeated fight for freedom, a family life torn apart, a life of hiding on the run, the title of prince without a principality.

Then came the trials of life: a defeated war of independence, a family life torn apart, a life in hiding, a princely title, without principedom.

The reason for all this was summed up in a single statement: "What shall I say to you, my sweet soul, for I want to find a way out?"⁴¹

The Hamartiology of Confessions

a. The reality and interpretation of sin in the Confessions

This is the first title that Francis II. Rákóczi gave to his Confessions. He borrowed the title from Augustine. It is a unique genre within Christian theology: it is a conversation with God. Event testimonies and prayers are interwoven within the writings. Augustine approaches God by revealing his own life. Francis II Rákóczi does the same. This is how the work translated by Elek Domján came into being, a work in which the prince's private life, external events and his confessions and prayers to God are all included. Events and confessions cannot be separated. One justifies the other, they are intertwined.

Jansen's work, although entitled Augustine, does not follow this genre. It is a sum of theological propositions, based on the teachings of Augustine, the father of the Church.

⁴⁰ *Fejezetek a Vallomásokból* 163.

⁴¹ *Fejezetek a Vallomásokból* 191.

THE INTERPRETATION OF THE RELIGIOSITY
OF PRINCE FRANCIS II RÁKÓCZI IN THE LIGHT OF JANSENISM

The starting point of both the Church Fathers and Francis II Rákóczi spiritual formation and conversion is confession of sin. It is not a theological hamartiology, but a sincere, blameless confession of human fallibility and sin. “Whoever says that there is no sin in him is lying”, he writes⁴². To this the church father Augustine replies: “I became a great question to myself, and asked my soul why it was sad, and why it caused me so much grief...”⁴³. The prince visited Florence in 1693. The 17-year-old youth remembers ruefully that “My soul was full of the filthiness of sin, and I wallowed in the mud like an animal.”⁴⁴ The prince took the picture from Augustus: “Nearly nine years followed,” wrote the Father of the Church, “and during that time I wallowed here in the deep mud and darkness of falsehood, and when more than once I was about to rise, I only fell back”⁴⁵.

On the origin of sin, the church father and the prince all testify in the same way. Augustine, a monk, writes: “... I have almost gone to hell, taking with me all my sins ... with which we all die in Adam”⁴⁶. According to the prince, human nature “wanted to know good and evil in Adam ...”⁴⁷. Jansen deals with the question of “De origine peccatum” in Volume I of his Augustine. “Adamum peccasse admittunt” - “Adam was allowed to sin”, Jansen writes, and the entry of sin into human life is linked to the first human pair. Jansen’s important problem points beyond this question. He is interested in the question of Pelagianism. In the third book of Volume I of his work – Tomi prima, liber tertius – he deals with the heresies of Pelagius. He divides the question historically into two parts. In the first part he deals with the question of original sin in relation to the teachings of Augustine, Origen and Ambrose. In the second part, he analyses the post-Augustinian theses of Beda, Remigius III. Ince and Urbanus IV. He concludes that ‘Originale peccatum est toti speciei humanae commune’ (Original sin is peculiar to the whole human race)⁴⁸. Jansen describes as heresy Pelagius’ teaching that Adam

⁴² *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 307.

⁴³ *Szent Ágoston vallomásai*, translated by Dr. Vass József, Szent István Társulat, Budapest 2023, 126.

⁴⁴ *Fejezetek a Vallomásokból* 76.

⁴⁵ *Szent Ágoston Vallomásai* 108.

⁴⁶ *Szent Ágoston Vallomásai* 186.

⁴⁷ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 404.

⁴⁸ *Jansen Augustinus* II 269.

sinned only to his own detriment and that this did not affect his remnant. “Parvulos in eo statu nasci automant, in quo fuit Adam ante lapsum?” Jansen asks. His reply is to ask further, “Parvulis sine baptismo morientibus Pelagiani tribuunt vitam aeternam?” In other words, children are born in the state Adam was in before the Fall and whether children who die without baptism are granted eternal life according to the Pelagians⁴⁹. According to Francis II Rákóczi, “Sin is inherited from Adam ... it remains in the ignorance of the good ...”⁵⁰.

The unsettling question remains: does God want all this? The question is dialectical in itself and demands the same answer. Augustine writes: “In a mysterious and inexpressible way, what happens against His will does not happen outside His will. For it would not happen if He did not allow it to happen. And being good, He would not allow evil to happen if, as omnipotent, He could not bring good out of evil”⁵¹.

Francis II Rákóczi also experienced this dilemma in his personal life. “I was a bleached coffin”, he writes⁵². “What I can write about the past is an odious sin”⁵³. Augustine’s confession is echoed in his next lament, “There are very many things I want, because the will to do them you have put in me, but I cannot bear to do them”⁵⁴. The Augustinian thesis is expressed in this: man “potuit non peccare” before the sin, and “non potuit non peccare” after the sin. The phrase is expressive in its imagery: “That armed soldier of sin guarded the dwelling place of my heart”⁵⁵. Recalling February 1711, when he returned to Poland for the second time, he wrote: “... I went into the country polluted with the sins of a private man, and I returned to Poland polluted with the sins of a prince”⁵⁶. Recalling his stay in Warsaw, he writes: “I voluntarily put on the frogs of Satan and was led by sensuality”⁵⁷.

⁴⁹ Jansen *Augustinus* II 551.

⁵⁰ *II Rákóczi Ferenc önéletrajza* 404.

⁵¹ *Szent Ágoston Vallomásai* 110.

⁵² *II Rákóczi Ferenc önéletrajza* 76.

⁵³ *Fejezetek a Vallomásokból* 143.

⁵⁴ *Fejezetek a Vallomásokból* 131.

⁵⁵ *Fejezetek a Vallomásokból* 175.

⁵⁶ *II Rákóczi Ferenc önéletrajza* 201.

⁵⁷ *Fejezetek a Vallomásokból* 191.

THE INTERPRETATION OF THE RELIGIOSITY
OF PRINCE FRANCIS II RÁKÓCZI IN THE LIGHT OF JANSENISM

These confessions recall the penitential prayers and supplications of Augustine. “I have walked in darkness and on the plain, I have sought thee beside me, and have not found the God of my heart: I have gone to the bottom of the sea and despaired of ever finding the truth”⁵⁸. Jansen put it this way: “Omnis peccans avertit se a Deo, at ad creaturam se convertit”: “all sinners turn away from God and turn to the creature”⁵⁹.

In connection with the mention of the concept of sin, we must speak of the remarks in the Confessions of Francis II Rákóczi criticising the Jesuit order.

Augustine is not mentioned in connection with this question. Francis II Rákóczi takes an opposing position to Jesuitism, especially on the question of harmatology.

The prince studied for three years at the Jesuit college in Neuhaus, Bohemia. This took place between 1688 and 1690, when he was between 12 and 14 years old. He did not regret this period. He writes of it fondly, “Everywhere I was loved by all through your grace, and everywhere I was received with cordial courtesy, and as I grieved no one, I was not grieved by anyone”⁶⁰. But he has other memories of the same time. He participated in the congregations of the Order. “I understood the letter”, he writes, “but I did not know the spirit”⁶¹.

His disputes with the Jesuit order that came later. It became clear that neither Archbishop Leopold Kollonich nor the order had a sincere attitude towards Francis II Rákóczi: they wanted to persuade him to join the Order. The aim of the Order was to acquire the property of the Rákóczians. This would have been aided by the right of sonship under Hungarian law. “It was precisely those who,” he writes, “out of sincere goodwill towards me, convinced me that this was not my vocation”⁶². Archbishop Kollonich “Henceforth proved himself my enemy in all things with the Jesuits”⁶³. But later he was still a Jesuit confessor and, remembering the year 1695, he writes positively about this father⁶⁴. Remembering his imprisonment in Vienna,

⁵⁸ *Szent Ágoston Vallomásai* 161.

⁵⁹ Jansen *Augustinus* II 204.

⁶⁰ *Fejezetek a Vallomásokból* 55.

⁶¹ *Fejezetek a Vallomásokból* 55.

⁶² *Fejezetek a Vallomásokból* 66.

⁶³ *Fejezetek a Vallomásokból* 67.

⁶⁴ *Fejezetek a Vallomásokból* 92.

he also clarified the question of the guilt of lying as there is a conflict of principle between confession and Jesuit morality. “I shuddered at lying, but after the opinions of some insane theologians, I seriously persuaded myself that to maintain reason, and even to lie itself... was to save life. I curse thee, O Lord, now for this my deed, and confess with a sore heart that it was sinful in thy sight”⁶⁵. This statement of Rákóczi is in essence the Jesuit concept of sin, as the end justifies the means in his criticism of morality. The following criticisms are also unmistakable: “They limit their liberty, and make princes burn and punish with death those who, living in error and darkness, gather in your name and sing the same prayers and psalms which the Church has ordained for your glory... and in whom the pride of life is mostly manifested!”⁶⁶. “They exhort and flatter you to occupy the stone churches of heretics that are being built, but they destroy the spiritual temple of love, which is truly your dwelling place”⁶⁷.

His comment on the reading of the Bible is Jansenist in spirit. “I read the Scriptures towards the end of my imprisonment, more out of curiosity than for spiritual food, because I believed, according to the doctrine which had become common among the ultramontanes, that it was not necessary to study and meditate on them, because they forbade believers from doing so, and that is why I never read them before”⁶⁸. The Jesuit-influenced princes believed they were infallible, reading the books of the casuists and then appealing to examples and theologians whose teaching serves as a cloak⁶⁹.

He concludes his reflections along these lines, “Enlighten my understanding, that I may remember”⁷⁰.

b. The question of grace in the Confessions.

On this question, Francis II Rákóczi unmistakably draws on the teachings of Augustine the Theologian and Jansen. The “Confessions” of the prince follow the work of the church father. It is very similar to it. This is clear from the invocations

⁶⁵ *Fejezetek a Vallomásokból* 155.

⁶⁶ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 182.

⁶⁷ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 182.

⁶⁸ *Fejezetek a Vallomásokból* 166.

⁶⁹ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 184.

⁷⁰ *Fejezetek a Vallomásokból* 132.

THE INTERPRETATION OF THE RELIGIOSITY
OF PRINCE FRANCIS II RÁKÓCZI IN THE LIGHT OF JANSENISM

of God in the meditations and prayers at the beginning and end. In addition to piety and humility, God's invocations of the prince also reflect turns of language and ingenuity. His addresses are found in the same or similar ways in the Confessions of the Father of the Church. Here are these addresses, first in the Confessions of the Prince, then in those of the Fathers of the Church: Lord, my Creator Shepherd (172, I. 46), Light and eternal truth (178, II. 92, II. 318, I. 168), Ineffable sweet reality (226, II. 130), Love of hearts (291, I. 90), Light of my heart (380, II. 218), Salvation of my soul (392, II. 169), The incomprehensible order of earthly life (394, II. 80), My supreme good (201, II. 66), The happiness of my soul (170), Kings, king, prince, lord (172), Eternal mercy (175), Eternal wisdom (213), Boundless mercy (224), Inscrutable wisdom (259), The sweetness of my heart (267), The light of my world (287), The better part of my soul (306), Sweet delight (382). There are also some names that occur only in Francis II Rákóczi, and in his Confessions there is more prayer and reflection than in Augustine's.

All these are invocations pleading for mercy and forgiveness of sins. All of this suggests that it is at this point that the prince comes closest to the Church and, indirectly, to Jansen. Indirectly, because Jansen's work belongs to a different theological genre. In the case of both the Church Fathers and the Prince, these addresses demonstrate that both are in conversation, in dialogue with God. "Remember, Lord, I don't think you have forgotten ...", the prince converses. He seeks mercy through strong repentance⁷¹. Remembering his journey to Italy and his behaviour, he writes: "I have not known your mercy in sin... Act, Lord, that in the bitterness of my heart I may remember it with tears of repentance"⁷². He goes on to state, "But your grace was with me, Lord, and as grace I freely received it"⁷³. But man is undeserving of grace⁷⁴, grace is the only condition for obtaining salvation. To emphasize this is to exclude the idea of merit, and on this point, we must underline the nature and value of Reform Catholicism. Francis II Rákóczi speaks of the resurrection of the body and the idea of the end of the world, based on Jansenist influences⁷⁵. The gift and acceptance of grace depends on God alone. Therefore,

⁷¹ *Fejezetek a Vallomásokból* 65.

⁷² *Fejezetek a Vallomásokból* 70.

⁷³ *Fejezetek a Vallomásokból* 80.

⁷⁴ *Fejezetek a Vallomásokból* 73.

⁷⁵ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 225.

grace is irresistible⁷⁶. At this point he calls grace mercy. His most beautiful confession of Christ to the prince is: “It is by your grace that I love you ... love thyself in me and through me, O Jesus!”⁷⁷. “You give grace for yourself,” he says, and in so doing he excludes all human worthiness, merit, dignity.

Jansen also argues with Pelagius’ teaching in his chapter on grace. “*Gratia Dei a Pelagianis admittitur, sed non ad sensum catholicorum*” – that is, Pelagian doctrine of grace is not the same as Catholic doctrine of grace⁷⁸. “*Gratia Christi efficax humanae voluntati dominatur*” – “Of the efficacious grace of Christ dominated by the human will.” Pelagianus or semipelagianus is considered a mistake by Jansen⁷⁹. He is referring here to the unconditional and irresistible grace of which Francis II Rákóczi often writes. “*Gratia in statu etiam innocentiae accessaria fuit ad bene operandum*”⁸⁰. Even in a state of integrity, grace contributes to good works,” Jansen concludes. He is referring to the idea of all-sufficient grace, which we encounter in the work of Francis II Rákóczi. In all such definite statements there is a questioning of merit.

On this point, we must refer specifically to the influence of Augustine’s teaching. In his Confessions, the prince also directly mentions Augustine’s name. In this essay I will refer to only a few such passages. On the 19th of October 1718, he recalls the voyage he made to the French coast. Five years have passed since that event, and so he writes: “After the confession of my sin, let my pen and tongue therefore speak thy great things, let my understanding meditate ... and I will justly cry out with thy servant Augustine, ‘Who am I that I should love thee, whose goodness is not satisfied by allowing thee to love thee, but commanding thee to love thee’”⁸¹.

The prince asks after salvation: “... it is said that fear itself is sufficient for salvation; for this is equivalent to saying that a man can be saved without faith... Yet far be it from me to believe anything else on this question, so abstract and so

⁷⁶ *Fejezetek a Vallomásokból* 75.

⁷⁷ *Fejezetek a Vallomásokból* 94.

⁷⁸ Jansen *Augustinus* II 238.

⁷⁹ Jansen *Augustinus* II 498.

⁸⁰ Jansen *Augustinus* II 458.

⁸¹ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 251.

THE INTERPRETATION OF THE RELIGIOSITY
OF PRINCE FRANCIS II RÁKÓCZI IN THE LIGHT OF JANSENISM

controversial in this century, than the teaching of your servant Augustine, which the Mother Church has followed for centuries”⁸².

A third of the prince’s argument with Augustine is in the last sentences of his Autobiography: “If, however, the interpretation of efficacious grace and the cooperation of man is perhaps not general, it has its foundation in the 23rd chapter of Book X of the Confessions of your St. Augustine. Confirm me, then, O, eternal truth, if what I have written is suitable to you”⁸³. It is no accident that he ends his autobiography with this very sentence.

We should not expect the prince’s reform Catholicism to be Protestant or Calvinist at the same time. He does profess his belief in effective grace, but at the same time he also gives room to the views of his church. Here he says: “From these it is clear, first, that efficacious grace does not compel, but entices to good...in these, moreover, man also contributes: for he follows the persuasive word or guidance of grace with joy and gladness”⁸⁴. Francis II Rákóczi also visited the monastery of the Order of St. Augustine in the forest of Saint-Germain near Paris. He also rented a room there during his hunts thus he knew the life of the Order itself. He was also well acquainted with Augustine’s Confessions. Remembering the French court and his life there, he writes: “My heart was not at rest until it was converted to you”⁸⁵. Later, he adds, “You created man for yourself, only in you can he find rest”⁸⁶. Here the father of the Church formulates for himself the familiar proposition, “For thou hast created us for thyself, and our hearts are restless until they are at rest”⁸⁷.

In the Confessions of Francis II Rákóczi, one should not look for clear formulations concerning predestination. On his journey to Italy, he used the pseudonym Borsheim. This made it easier to blend into the hustle and bustle of life. His experience of Venice is remarkable: he considered the city a nest of sin.

“I could not lift up my eyes to behold and admire thy forbearance and mercy, whereby thou hast preserved this city floating in a sea of transgressions and heinous sins and suspended the arm of thy justice over so many thousands of

⁸² *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 307–308.

⁸³ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 439.

⁸⁴ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 438–439.

⁸⁵ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 259.

⁸⁶ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 358.

⁸⁷ *Szent Ágoston Vallomásai* I. 2.

people living a pagan life under the name of Christians”⁸⁸. At the same time, he wrote, “...I should perish if I were brought before thy judgment seat, for thou art just, but do thy works depend on the measure of justice and mercy?”⁸⁹. Against the background of his doubts there is the certainty, “Thou hast finished my salvation”⁹⁰. For man there remains nothing but “To will that which thou hast done”⁹¹.

Francis II. Rákóczi asks, with the fear and hope of the confessor, “Tell me what will be done with me according to thy will?”⁹². “Wilt thou save all men, or only the elect?”⁹³. “O void, but in the end an endless destiny... tell my understanding justice, or wilt thou have mercy on me, a vessel of righteousness, or a vessel of shame?”⁹⁴. His personal pains also ask questions of God: “... You alone know why you wanted this three-year-old child to be afflicted with illness for a whole year! And so, he withered away, and slowly, imperceptibly, slowly faded away, like a burning candle on a fiery fire ...”⁹⁵. Despite his bitterness, he begins his outburst with “Wonderful are your judgments, Lord!” There is bitterness in his outburst: “O God ... you so arrange this change according to your eternal decrees, that man, to whom you have subjected all your created things, may neither trust in good fortune nor despair in adversity: thus you truly play with his lot in life, as you hold it in your hand, sometimes loving it, sometimes restraining it, governing his life ...”⁹⁶. If he could see the fate in it, he would not have written down sentences like these: “At the end of your endless journeys, the depth of your wisdom”⁹⁷, and that one “Must pray for thy will”⁹⁸. “Let your will be glorified in me”⁹⁹. “Fate is

⁸⁸ *Fejezetek a Vallomásokból* 73.

⁸⁹ *Fejezetek a Vallomásokból* 75.

⁹⁰ *Fejezetek a Vallomásokból* 77.

⁹¹ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 166.

⁹² *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 382.

⁹³ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 396.

⁹⁴ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 402–403.

⁹⁵ *Fejezetek a Vallomásokból* 122.

⁹⁶ *Fejezetek a Vallomásokból* 109.

⁹⁷ *Fejezetek a Vallomásokból* 404.

⁹⁸ *Fejezetek a Vallomásokból* 408.

⁹⁹ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 183.

hidden in the measure of your truth”¹⁰⁰. He concludes his doubts with the uplifting, clear thought, “I will you therefore, because you have willed that I should will you”¹⁰¹.

Jansen discusses the idea of predestination in several places, including the name of God, election, destiny, grace, Pelagius, semi-Pelagianism, etc. But most of the time he analyses this question in relation to Augustine Jansen. His final statement is “Deum velle omnes homines salvos fieri” – “God wills the salvation of all”. Jansen distinguishes predestination from predetermination¹⁰².

With this statement, Jansen points out that this is the ultimate message of the doctrine of grace, that this is what the church father Augustine taught. Jansen deals with this question most thoroughly in Volume III of his work, in Chapter IX (which he calls the Liber) of which he says: “Gratia Christi Salvatoris qui est de praedestinatio hominum et angelorum” - “The grace of Christ the Redeemer is predestinated to men and angels”¹⁰³. Jansen continues, “Praedestinatio Dei respicit non solum bonum, sed etiam malum ... de praedestinatione ad vitam et ad mortem” – “God’s predestination has regard not only to good but also to evil - the predestination of life and death”¹⁰⁴. Jansen also addresses the position of angels in relation to predestination. Angelology was a specific issue of his time. “Angeli ad gloriam electi sunt, non electione gratia sed meritorum”¹⁰⁵ – “Angels are the glories of election, not for the choice of grace, but for merit”. “De causa praedestinationis ex parte Angelorum et hominum, eaque diversa” – “The cause of predestination differs in angels and man”¹⁰⁶. Jansen on Augustine the church father states, “Praedestinatio ex mente Augustini non consistit formaliter in praescientia se din praeparatione” – “Predestination, in Augustine’s sense, does not formally imply foreknowledge, but execution”¹⁰⁷. “Praedestinatorum numerus longe minor est quam reprobatorum” –

¹⁰⁰ II. Rákóczi Ferenc önéletrajza 181.

¹⁰¹ II. Rákóczi Ferenc önéletrajza 406.

¹⁰² Jansen *Augustinus* III 513.

¹⁰³ Jansen, *Augustinus* III 1154.

¹⁰⁴ Jansen, *Augustinus* III 1154.

¹⁰⁵ Jansen, *Augustinus* III 1155.

¹⁰⁶ Jansen, *Augustinus* III 1155.

¹⁰⁷ Jansen, *Augustinus* III 920.

“The number of the separated is much less than that of the reprobate”¹⁰⁸. The consequence of the double predestination is seen by Jansen: “Praedestinatis omnia cooperantur in bonum, sicut reprobis omnia in malum”¹⁰⁹ – “The separated cooperate in good, just as the reprobate in evil”. “Praedestinatorum typum gessit Iacob: reprobatorum, Esau et Chanaan”¹¹⁰ – “The type of the separated is Jacob, the type of the rejected is Esau and Canaan”.

Francis II Rákóczi was influenced by these precedents. The prince reached the ultimate consolation through the teaching of the church father Augustine Jansen: “There is nothing left for me but to mourn for your offences and to worship your testimonies in them”¹¹¹.

In conclusion, we must start from two statements concerning the Jansenist background of the Confessions of Francis II Rákóczi:

- a. He quotes and refers to no one in his 439-page work. “I have not dared to use the texts and expressions that I find throughout the scriptures, the holy fathers and devotional books”¹¹².
- b. “It has been said of me that I am a follower of Teacher Jansen”¹¹³. The background to this is that the Unigenitus bull condemned the Quesnel 101 thesis of the reference to Jansen’s teaching. The prince witnessed the controversy during his stay in France. He knew that Clement XI had excommunicated those who spoke against Unigenitus. The prince wanted to defend himself against possible accusations. This came to pass. The prince handed over the manuscript of the Confessions, Autobiography to the Archbishop of Ancyra, Vicar Apostolic, whom he considered “a man of all the signs of holy simplicity”. The Archbishop did not dare to criticise and gave it to an Italian preacher and a Franciscan friar to read. Rákóczi was shocked by the review. He wrote “... the meaning of all my lines has

¹⁰⁸ Jansen, *Augustinus* III 1056.

¹⁰⁹ Jansen, *Augustinus* III 1026.

¹¹⁰ Jansen, *Augustinus* III 1019.

¹¹¹ *Fejezetek a Vallomásokból* 65.

¹¹² *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 435.

¹¹³ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 365.

THE INTERPRETATION OF THE RELIGIOSITY
OF PRINCE FRANCIS II RÁKÓCZI IN THE LIGHT OF JANSENISM

been twisted, mutilated, erased, condemned by all kinds of papal bulls”¹¹⁴. The result of this astonishment was the final conclusion of this great work: “It is enough for me that you, Lord, know my heart, which hates Jansen’s condemned propositions, and does not deny man the freedom to do good or evil, nor to contribute to good, nor even to resist inward grace. If I do not follow St. Augustine’s and St. Thomas’ understanding of predestination and grace, far be it from me to deny freedom and cooperation”¹¹⁵. This may be called the compromise which Francis II Rákóczi made towards his church. The compromise of Descartes comes to mind, who was “forced” to do the same a hundred years earlier.

¹¹⁴ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 366.

¹¹⁵ *II. Rákóczi Ferenc önéletrajza* 437–438.

THE ESCHATOLOGICAL CRITERION

Vlad MUREȘAN¹

ABSTRACT: This paper establishes an eschatological criterion as a principle of comprehending history through its totalization. We argue that the opposition between relativism and reason can be fully grasped only from an eschatological standpoint. Postmodernism was associated with “post-historical” relativism epitomized in deconstruction as dissolution of all criteria. But the eschatological meaning of postmodernity is ultimately an epochal confusion that will culminate in a “church without an essence”. To more concretely thematize such a church we devised a political-theological analysis of the *Apocalypse*.

Keywords: Eschatology, Postmodernism, Relativism, Church, Deconstruction, Ratzinger, Antichrist, Apocalypse, global government, watchfulness.

1. Relativity, reason and eschatology

An eschatological criterion is fundamental by way opposition to postmodern historicization. One standard feature of relativism is that it believes there’s no *objective timeless truth* and everything is subjected to time, space or history and culture. Relativism is thus, from a metaphysical standpoint *the quintessence of immanence itself*: radical adherence to the phenomenal world, total identification to the plane of

¹ Vlad Mureșan, Babeș-Bolyai University, Faculty of European Studies, Cluj-Napoca, Romania.
E-mail: vlad.muresan@ubbcluj.ro



immanence or total consecration of the worldly *status-quo*². This culminates of necessity with an identification of the subject to the world in a *monistic materialism* in which personhood, freedom and meaning are meaningless “metaphysical” categories. It is our argument therefore, that the pure antithesis to relativism (as immanent identification with *history* itself) is not simply *reason*, but *eschatology*. This is why Ratzinger’s double concern with a) *relativism* as well as with b) *eschatology* is thoroughly consistent. Connecting both is the intimate task of reason itself. Relativistic, as well as eschatological thinking are both challenging, albeit in opposing ways, to what we call *secular reason* (or *finite intellect*). Relativism challenges reason from below, eschatology challenges reason from above. *Since relativism is secular but not rational while eschatology is rational but not secular*. Historical truth is truth about the *singular*. It is therefore contextual, determined and *inherently incomplete*. This should, however, not be taken as definitive but as provisional. Since history is *becoming*, and as the succession unfolds, more is to be discovered - which makes Hegel’s famous statement that *Das Wahre ist das Ganze* (The Truth is the Whole) intrinsically *rational*. To restrain “truth” to the singular alone is contradictory, as Aristotle argued. Knowledge can only be science of the universal. There are always systematic connections of singularities which makes that they always reflect more than their isolated individuality. And it belongs to the labor of thinking to uncover the *Whole* of which particular forms are nothing but *parts*.

“That is why we must have the courage to dare to say: Yes, man must seek the truth; he is capable of truth. It goes without saying that truth requires criteria for verification and falsification. It must always be accompanied by tolerance, also. But then truth also points out to us whose constant values which have made mankind great. That is why the humility to recognize the truth and to accept it as a standard has to be relearned and practiced again The truth comes to rule, not through violence, but rather through its intrinsic power; this is the central theme of John’s *Gospel*: When brought before Pilate, Jesus professes that he himself is *The Truth* and the witness to the truth. He does not defend

² M. Frank, *What is Neostructuralism?*, Minnesota 1984, 3.

the truth with legions but rather makes it visible through His *Passion* and thereby also implements it”³.

Reason proper is the organ able to grasp the universal *within* the singular, to transcend and encompass mere local fragments of truth. In the end, the very labor of reason is to synthesize and totalize – not just empirical instances, but disjunctive concepts as well. And, to reformulate an old argument of German idealism: our very understanding of *incompleteness* is owed to having a prior concept of *completeness*.

2. The eschatological criterion as radical revolution

Theological truth is therefore not *historical*, but *eschatological*. That is to say: nothing temporal is totally “true” except in light of its atemporal final completion. History is the realm of the particular, where nothing is fully actualized and rigid, that is: definitive, *consummate*. This means there’s always a correlative particular to every particular (relativism) but also there’s always a metaphysical counter-dimension to everything phenomenal (eschatology). It is the very unfolding in the series of particular events as relative to each other that brings about *completion* and the integrated meaning of it all. Currently everything is still “caught” up in relation, but everything is equally progressing towards its self-overcoming. As such, relativity is the very nature of history, but its completion amounts to the sublation (*Aufhebung*) of all *successive relative things* into the *simultaneous relatedness of it all*, relating all parts within the Whole. The *Final Judgment* (*krisis*) then amounts to a *final analysis* preceding the eschatological *final synthesis* (recapitulation and simultaneous completion) of all things at the end of times (at the end of succession). To contemplate the world from an eschatological standpoint is to look at the world from the standpoint of its own *completion*. Comprehending its relativity as intrinsically related to its correlative absoluteness in relation to which alone it can be, in the first place, relative – since there cannot be something relative which is not related to something

³ Pope Benedict XVI / P. Seewald, *Light of the World: The Pope, The Church and the Signs of Time*, San Francisco 2010, 50-54.

nonrelative. This is no abstract fundamentalism obliterating differences by abstracting itself from history. It is quite the contrary: *understanding history and becoming* precisely by encompassing and transcending it (*be-greifen*). To study eschatology means therefore to subject *history* to the exigency of its own ultimate nature, as succession of events toward the point of its own completion. Just like individuals develop and die, humankind develops and dies. We cannot logically assert the finite nature of *individuals* without admitting the finite nature of human *essence* – its fatal mortality. Eschatology, as doctrine of the last things interrogates this unavoidable *collective death of humanity*. This death is not, however, to be conceived as abstract termination, since humans are not objects, but subjects. The termination of *objects* is a different thing than the termination of a *subject*. Individual death must be theologically conceived as the end of the objectified phenomenal existence of a subject. The death of a subject also amounts to a completion of its subjectivity beyond the limits of its own phenomenal objectivity. History should likewise experience its collective death as a gigantic process of collective transmutation or subjectivation suggested in theological representations by the images of a new heaven and a new earth – that is a new materiality which is no longer objectified. As such, eschatology is a *vindication of the relative for the Absolute*, or a *claim of totality* against the incompleteness of particularities succeeding one another towards their own completion. This also means to contemplate *contemporary (ephemeral) things* from the standpoint of the *last (eternal) things*. The eschatological understanding of humankind is analogical to understanding man from the standpoint of his death. It is as if one would set his every decision against the background of his own death. This naturally incurs a *revolution in perspective*, an essentialization following which *relative criteria* are abandoned for a deeper, more radical criterion which we designate as *the eschatological criterion*. What is the effect of this revolution in perspective? Things appear in their *essential* nature as opposed to their *accidental* appearance. They are rather understood in their fundamental meaning rather than in their contingent interest. The world is stripped away of accidentality and reveals what is *universal*. As if during the labor of agony in the urgency of death, masks fall down, the apocalyptic labor of the last things (*ta eschata*) is dialectically followed by the consummate revelation of the

ultimate mystery of history (*Parousia*). As such, the eschatological criterion provides retroactive directional meaning to life and history as incomplete but teleological. What appears to be meaningless contingency reveals itself to be objective supra-individual teleology. What takes the form of a visibly evolving *fragment* reveals its meaning as *part* of an invisible *totality*. To put things in the language of German idealism, this criterion is much more radical than intuition (*Anschauung*) or intellect (*Verstand*). It can only be associated with *reason* (*Vernunft*) as radicalization of the intellect, carried to its limits in conceiving the unconditioned of the series of conditions. Eschatology is therefore the most radical approach of history (or politics, for that matter). It is *revolutionary* in that it conceives things in their ultimate being, in their completion, utterly shattering their provisional form. Eschatology as ultimate revelation is therefore an interrogation into the *revelation of things-in-themselves*. This *revolutionary character of eschatology* is not simply *political*, but *ontological* and *existential*. From a particularly existential standpoint Nikolai Berdyaev insists that *truth* is not useful, but dangerous, since it requires “sacrifice and martyrdom.”

“Truth sets us free and saves us less here on earth than it sets us free and saves us from this ‘here on earth’. The acceptance to the limit of the evangelical truth, and the consent to its true realization would lead to the destruction of states, civilizations, societies organized according to the law of this world, to the ruin of this world completely opposed to the evangelical truth. Superior truth is eschatological in nature and by virtue of this fact it unmask the lie of an optimistic cult of life. Truth does not come from the world but from the spirit, it is known only by transcending the objective world. Truth is the end of this objective world and demands adherence to this purpose. Truth is then judgment upon the lie of the world, it is a light that unveil darkness. *Truth* is the end of the world of deceit, the end of the enslaving objectivity”⁴.

However archaic might eschatology sound to postmodern self-indulgence, fact is the eschatological criterion is the very *restlessness* hindering us from freezing into either the *dictatorship of dogmatism* (as finite intellectual abstractions) or into the *dictatorship of relativism* (as finite concrete intuitions). Freedom – theoretical

⁴ N. Berdyaev, *Essay of Eschatological Metaphysics*, New York 1957, 48-50.

or practical – can only be real in the horizon opening an *eschatological totality*, the only one able to *uproot* the subject from its finite enclosure - without however abandoning it to a headless relativistic isotropy. The beginning of freedom is *negative* (as dis-location), but its end is *positive* (as superior re-location). As such, the eschatological criterion is *revolutionary*, in that it is *negatively* emancipative in overturning partial truths and *positively* emancipative in returning to the complete Truth. We can determine something as relative from the standpoint of an Absolute alone. Acknowledgement of partial truths is therefore a vindication of an eschatological totality.

3. The essence and the existence of the Church

Having established the eschatological criterion, we now advance our counter-intuitive thesis. *The Church is the original claim to an eschatological criterion.* As such, it appears that the most “conservative” *de facto* institution is actually the most “revolutionary” *in principio*. It aims to emancipate mankind from metaphysical objectification, beyond social alienation. The external positivity of the Church as an institution camouflages its internal mobility as theory and practice of *spiritual self-transcendence*. Its retrograde *phenomenal* movement only conceals its progressive *noumenal* movement. Its refractory external existence is the very opposite of its radiant internal essence. By way of definition, the Church is *theandric* in nature: divine and human alike, eternal and historical alike. It is not abstractly mystical (dissolving humanity into indeterminateness), nor is it concretely empirical (dissolving humanity into nature). It is the *stabilized* presence of transcendence within immanence. The Church is grounded on the incarnated Truth. Postmodernism as ontology refuses both *grounding* and *truth*. It therefore refuses the Church. Relativism in theology amounts to a *revocation of Christology*: “The relativist elimination of Christology, and most certainly ecclesiology, now amounts to a central commandment of religion”⁵. Why, then, are we under the impression that a tolerant doctrine claiming to have overcome modernity accepts what it in fact refuses? This appearance results from

⁵ B. Lieven / G. Mannion, *The Ratzinger Reader. Mapping a Theological Journey*, London / New York 2010, 175.

the fact that the acceptance of the Church as an *historical* and *phenomenal* fact (among others) is articulated with the refusal of the Church as an *eternal* and *metaphysical essence*. The *existence* of the Church is therefore dissociated from its *essence*. The relative and visible side of the Church is dissociated from its absolute and invisible side. Its manifestation is separated from its *Truth*. Modernity was frontal and analytical in its rejection of the Church. Postmodernity is subtle and dialectical in its rejection. Modernity essentially demanded the extinction of its *existence*, while postmodernity, even though allowing for its *existence* permanently strives to subvert its *essence*. Modern *direct negation* is complemented by postmodern *indirect subversion*. Postmodernity implicitly denies the concept of the Church (its Eternity) – while indulging its objective existence (its historicity). Why then wouldn't theology deny postmodernism its eternity, while entirely accepting its historicity? The urgency to adapt the Church to anthro-history can only be accepted inasmuch as it concerns temporal arrangements and not its atemporal truth-content that forms its very *concept*. Behind the rupture, postmodernism (inconsistently) assumes modern historicism, while compelling the Church to accept a new "insurmountable horizon". Theologically, however, the Church is the only one "insurmountable horizon", rather than any determinate historical age. The very notion of the Church is the effectiveness of Eternity in time and the corresponding overcoming of all epochal limitations, which renders the *Geist* of the Church universal and emancipative in relation to any dogmatized *Zeitgeist* (since the Church actually is *Ewigkeitgeist*: Holy Spirit). This is so insofar as despite being in the world, it is not from the world, despite being in history it proclaims the overcoming of history. While modernity is *subjected* to temporality, the true content of the *ecclesial proclamation* is that all finite relations are in themselves (*an sich*) already overcome – however definitive they may seem. The eschatological dimension of the Church is the proclamation that, despite the authority of this world (space, time, causality, matter, institutions) over the subject, it is *in-itself* citizen of a moral kingdom of free spirits. Many theologians conceive postmodernism as revenge against modern *hybris*. But postmodernism negates the theological narrative as much as it negated modern pseudo-theological meta-narratives. If modernity was essentially *anti-theology*, postmodernity is *non-theology*. The alliance of theology with a non-theology against an anti-theology cannot be but a monstrous coalition. So much

more that modern anti-theology did not just fall from the sky, as mere contingency. Modernity was born precisely from an inner conflict within Christian theology. Behind secularization as separation of sacred and profane we identify a theological notion. It is not modern values as such which are problematic, but their humanistic grounding. Religion, according to Soviet commissary Lunacearsky resembles a *nail*: the harder you hit, the deeper it goes. The most terrible revolutions have touched the visible, historical Church. Frontality is however a criterion of sincerity. Modern Titanism was heroic in its anti-divine fight. Modernism was a *compactly religiously-irreligious paradigm*. The Church reenacted the catacombs as long as it clearly knew who it was fighting against. Postmodernism instead opened religion again to civil society. The existence of the Church is tolerated, but its essence is denied. There are two kinds of prosecutors of modernity: theologians and nihilists are holding hand in a negative alliance based on a common enemy. Relation however implies contamination. What the “enemy” was unable to realize, the “friend” did: categorical and archetypal distortions have succeeded. That which modern aggression was not able to accomplish succeeded in postmodern subversion.

4. Ecclesial architectonics and academic deconstruction

The Church is the work of God building a regenerated humanity. Philosophically determined, it is the *schematism between Eternity and temporality* (Kant), between the invisible reconciliation and the visible division. It is invisible and visible alike, and is the *locus* where humanity participates in God’s work of reconciliation. The same way postmodernist tolerance camouflages refusal, postmodernist neutrality camouflages a program. The name of this program is “deconstruction”. This method is a doctrine as well. Deconstruction techniques require, under the spell of an infinite suspicion that behind any accepted *thesis* there must be a repressed *anti-thesis*. Bellow every meaning, an anti-meaning lays oppressed. Postmodernism aims at emancipating every excluded. Everything must therefore be emancipated. Behind the One, deconstruction sees multiplicity – behind Identity, the difference; behind the man, the woman; behind the adult, the child. When it perhaps accepts some truth, postmodernism does it inconsistently in plural. A coherent deconstruction must read mother instead of father, dissociation instead of union. Damnation

instead of salvation. Hell instead of Paradise. But *watchfulness* is what we are called to cultivate: the very opposite to deconstruction namely the ability to *discern and guard fundamental distinctions, discriminating truth from lie, good from bad – and ultimately Christ from Antichrist*. Deconstruction is, however, *anti-truth par excellence* even if it holds that it is merely suspension of binary oppositions. If we suspend the divide between true and false, good and evil, we fall utterly *blind* and surrender to error and evil. Deconstruction cannot achieve its transcendence of binary oppositions but always falls back into *error* (which is precisely *its own mixture with the truth*), since generalized liquidation of criteria ultimately degenerates into falsity *as fusion of itself with truth*). *The Church instead was disjunctively grounded on Truth and Good*. Its positive reconciliation requires a negative separation from sin, evil and lie. It is the very extension of the ultimate concrete Truth in history. It is no merely concept but the concrete incarnated Truth invisibly incorporating humanity into its mystical body while separating it from falsity and sin. Revealed truth is therefore predicated upon fundamental oppositions at work. They are not deconstructible without incurring the risk of *indistinction* (i.e. blindness). Theological *dogmatas* are the categorial stained-glasses of the Absolute, finite sentences saturated with infinite truth. As such they are essential to *fixate* truth and they are more than a mere *apophatic indeterminateness* (merely negative notion). The fundamental thesis of Christianity are *the positively reconciled antinomies that God is One in His Being and Trinitarian in Persons* and that *Christ is one as a Person and has two natures, infinite and finite*. There is a *binary opposition* at work in history – the substantially participatory extension of Christ into mankind (as the active Good) and the negative war waged against this Good principle which is an *agent evil*. Deconstruction is a therefore a sort of *theoretical anomian / antinomian apocalypse* suppressing our ability to discriminate, our vocation to discern spirits. Derrida's solution of an *indeterminate messianic to come* suppresses the fundamental binary opposition between Christ and Antichrist. Too much *sophistication* borders on *sophistry* obliterating essential distinctions while creatively confusing through shadows of meaning. *Deconstruction* and *nihilism* disguised as *apophasis* ignores that suppression of *dogmata* (as theoretical assertoric predication about the mystery amounts to sealing Plato's cave against the emancipative light. Deconstruction is then merely abstract not dialectical thinking,

mere negation of the disjunction between affirmation and negation *inconsistently restating this very disjunction again*. We must acknowledge that deconstruction is precisely what its name claims: literal deconstruction. As general spirit of postmodernism itself, deconstruction is incompatible with the constructive and restorative agency of the Church. The *snake* was the first deconstructive “intellectual” engaged in the first hermeneutics of suspicion. The serpentine hermeneutic strove to uncover an “anti-sense” behind the intent of the Commandment. He played semantics implying that the Commandment only “seemed” to serve man, whereas it would only serve God etc. History has therefore emerged under the auspices of deconstructive vagary. But the beginning of its end in Incarnation is consummated in a restorative agency.

5. Postmodern Church: existence *without* essence

While the Church was to be an *essence without existence* for moderns, postmodernism strives to render the Church an *existence without essence*. We can speak of the Church in postmodernity but not of an intrinsically ‘postmodern Church’. Since, firstly, it is *supra-historical* in nature, whereas postmodernity is just a late phase in history. Secondly, inside the Church, Christ exerts a destructive work against sin and a reconstructive work for man. Postmodernism exerts, conversely, a reconstructive work for sin, and a destructive work for man. It sees truth as a construct and lie as a different standpoint. It disputes all discriminations - including fundamental discriminations of truth and false or good and evil. It aims to include all excluded as a *human-made terrestrial apokatastasis* (ἀποκατάστασις). It is so indulgent as if nobody should be discriminated against and left out of Noah’s ark. *Anything goes* and *il est interdi d’interdire*. Theologically however Christ is the only real advocate of man and the gift of restoration can only come with lucidity, separation and repentance. *Salvation therefore is gratuitous in origin but conditional in realization*. Objective salvation must be subjectively appropriated. It does not come mechanically and impersonally. Forgiveness without justice, redemption without truth is heresy – itself incomprehensible for nihilism since the very distinction between orthodoxy and heresy must lose its rigidity and be retracted to

its original indistinction. Postmodernism aims to short-circuit the polarity between *wheat* and *chaff* and reconcile it into an *indistinct togetherness of self-indulgent tolerance or reconciliation without truth and judgment*. But since postmodernism is thorough deconstruction (i.e. crime without punishment), there's nothing to rectify and repent. Everything is as it should be. The only trouble in the postmodern all-comprehensive condition is the very division between good and evil, false and true, heaven and earth, as Nietzsche put it. The *overman* (*Übermensch*) is *self-projection beyond imputation*. It is law itself that is the sin. In healing the blind, Christ symbolically taught people *watchfulness* so they can see. This simple warning of wisdom that we should be able to discern is completely opposed to all sophisticated deconstruction which ultimately wrecks into the *in-distinction of blindness*. Efforts to align the Church to postmodern thinking ultimately amount to de-substantialization. A presumptive *postmodern aggiornamento* in a presumptive *Vatican Council III* will endeavor to implement the existence of a Church without essence.

6. A Political Theology of the Apocalypse

And with this we reach precisely our point: the apocalyptic times envisage precisely *the rise of a church without an essence*. We shall try to use Ratzinger's account of eschatology in order to outline some general remarks on the political theology of the *Apocalypse* as precisely a challenge to our *ultimate watchfulness as commandment to discern within the epochal confusion of the end of times*. We believe that the point when the *dictatorship of relativism* and *eschatology* will supremely collide will be the apocalyptic climax of history. The *Apocalypse* describes *the rise of a substitutionary church without an essence* unleashed against the *authentic Church*. This *existence without essence* will express the spirit of the *New Babylon*. Ratzinger interprets the signs of the End where, in our view, *theoretical relativism* (*false Messiahs* and deconstruction) and *practical relativism* (oppression) are ultimately articulated. There is an ongoing opposition between Faustian interrogations: Where is the promise? (Peter 3, 3-4) and the contemplative testimony of Amos: "Not a famine of food or a thirst for water, but a famine of hearing the words of the Lord" (Amos, 8, 11).

1. The coming of the Antichrist will be preceded by false prophets: *Christological heretics* or *Christological relativists* (I John 2, 18-22). Theoretical relativism as confusion and subversion escalates and eventually culminates in the instauration of the “abomination of desolation in the holy place”. This colossal profanation describes “a personal subject of an act of desecrating the sanctuary”⁶ Antichrist will be both a “lawless man” and “false prophet” (theoretical deconstruction of values) and a “great persecutor” (practical deconstruction of values). “The future antichrist is thus described with features which originally belonged to two other figures from the distant past naturally deprives him of any very well defined uniqueness. It situates the antichrist at the End within a series where a long line of predecessors have already nursed the evil that comes to its supreme intensity in him”⁷.

2. His coming culminates with the emergence of a *colossal political-theological entity*, a global government which is the *New Babylon*. This will be on the one side a *counter-ecclesia* grounded on collective apostasy (*the occult Babylon*) and on the other side a *super-state* grounded on global concentration of power dedicated to uniting the world and terminating all divisions. As a future replica of the *Old Babylon*, its promise is to achieve eternity and final peace on earth. As such, it is prophesized to be based on:

Indistinction truth and falsehood	Accomplished semantic deconstruction
A human, all too human spirit	Faustian drive to bring heaven on earth by constructing a humanistic community as <i>counter-church</i> dedicated to once and for all achieve the promise on earth.
A Salvationist authority	Following giant crises of the last days (plagues such as famine, wars, catastrophes), expressions of man’s inability to control himself and nature, this authority will legitimize itself through desperate utopian expectations calling for a <i>state of exception</i> in the name of earthly salvation and for an end to it all thereby achieving provisional mundane sovereignty

⁶ Ratzinger, *Eschatology. Death and Eternal Life*, Washington 1988, 196.

⁷ Ratzinger, *Eschatology* 196.

THE ESCHATOLOGICAL CRITERION

Indistinction truth and falsehood	Accomplished semantic deconstruction
A Humanistic global project	The quintessence of the global government or the <i>Apocalyptic super-state</i> : its inner essence is outright <i>demonian</i> . The one subject fusing Caesarian and Pontifical powers will be Antichrist himself, dedicated to destroy <i>ordo</i> through <i>confusio</i> .

To this effect, Ratzinger quotes Gerhoh of Reichersber “What the antichrist means is grasped philologically: everyone who is *Christo Filio Dei contraries* deserves this name. In other words anyone who destroys *ordo* and furthers *confusio* is an antichrist” (...).

“The inner correspondence to the condition of being ‘antichrist’ is there imaged in the two beasts, one rising out of the sea and other from the earth. Here too antichrist is envisaged very concretely, in terms of contemporary history. The beasts are identified with the self-deifying Roman state, as embodied in the ‘divine’ emperor and the priesthood associated with him”⁸.

Antichrist as *Anti-logos* will therefore express the culmination of demonian’s millennial endeavors to destroy *Logos* (nature and truth). Antichrist will imitate and invert Christ’s prerogative, impersonating as both universal *Emperor* as well as supreme *Priest*. He will concentrate and invert state and church alike, seizing control of all states and all religions. *And nations will honor the horror*. This will literally be *demonocracy* based on usurpation:

“Let no man deceive you by any means: for that day shall not come, except there come a falling away first, and that man of sin be revealed, the son of perdition; Who opposeth and exalteth himself above all that is called God, or that is worshipped; so that he as god sitteth in the temple of god, shewing himself that he is God” (2 Thess, 2, 3-4).

Saint Augustine set the proper boundaries between *Civitas Dei* and *civitas terrana*. The Kingdom of God was not from this fallen world, the invisible dominion of God was different than the visible authority of the state. This is why

⁸ Ratzinger, *Eschatology* 200, 197.

an authentic political theology acknowledged that Christ alone is *Emperor and Priest* alike, and that these two powers cannot be confused in the finite realm. This is true against both oriental theocracy and western a-theocracy, both for archaic and modern totalitarianism. What we see is a correlation between *spiritual falsity* and *political tyranny*. Spiritual confusion of notions brings about political confusion of power. Theoretical destabilization of *truth* brings about practical destabilization of *freedom*. False messiahs and their culmination – the abomination in the holy place – unleash persecution. Anti-truth will eventually unleash anti-freedom. The deconstruction of the Church is inversely correlated with the glorification of the State. The new state is a *totalitarian state*: an *ideological demonocratic state*, that holds and advances a *vision* (an *anti-vision*) fusing power over the external sphere with power over the internal sphere. Secularization of the sacred goes hand in hand with sanctification of power. Relativism has therefore two faces: theoretical anarchy and practical tyranny. Or, more precisely: *theoretical anarchy entails practical tyranny*. Deconstruction of truth degenerates into deconstruction of freedom. Suppression of the distinction between inner private and external public are therefore correlated.

“The medieval Church is a charismatic form of Christianity; at the heart of medieval religion is *the Mass*, where heaven and earth become one. The history of European revolution is the history of resistance to the Ptolemaic *Kyrios Christos* cult of medieval Christianity. The word revolution is found in the writings of Copernicus and Galilee, the fathers of the modern worldview.” (...) But in the Kingdom of Prometheus, Antichrist becomes a title of honor (...). In the circle of the Berlin freethinkers, Antichrist is a title of honor, which Karl Marx also acquired”⁹

Antichrist is therefore *the ultimate revolutionary* as much as Satan was *the primordial revolutionary*. Antichrist will likely be “socialist” in the first mandate, and “fascist” in the second mandate since he will first present himself as Salvationist peacemaker, only to unleash oppression once his dominion is stable. In face of things to come Ratzinger argues that the coming of the end is *incalculable* but this is

⁹ J. Taubes, *Western Eschatology*, Stanford 2009, 88-90.

precisely why we were given *signs* to which we can only respond through *watchfulness*: “openness for the wholly other God”¹⁰. For all those who seek signs or calculate the coming of the end we must anachronistically answer that *the Apocalypse will take place in 1984*. Watchfulness implies, instead: a) Openness to God, b) Vigilance and discernment towards the forces of this world: “*In St. John, judgment is located in our present life, our present history. Even now, in our decision as between faith and non-faith, judgment falls*”¹¹. Watchfulness only will secure decision and secession when confronting the final apocalyptic confusion. Watchfulness is the eschatological criterion.

¹⁰ Ratzinger, *Eschatology* 198.

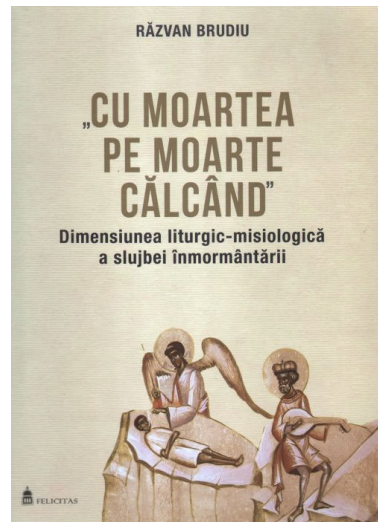
¹¹ Ratzinger, *Eschatology* 205.

Răzvan Brudiu, “Cu moartea pe moarte călcând”. Dimensiunea liturgic-misiologică a slujbei înmormântării. Tipărită cu binecuvântarea Preasfințitului Părinte †Macarie. Episcopul Ortodox Român al Europei de Nord, Ed. Felicitas, Stockholm, 2020, 340 p.

A tre anni dalla pubblicazione del libro *Incinerarea. Provocare misionară sau contramărturie creștină?*¹ padre Răzvan Brudiu, Lettore Universitario presso la cattedra di Missiologia ortodossa, nel quadro della Facoltà di Teologia Ortodossa dell'Università “1 Dicembre 1918”, pubblica questo nuovo libro.

Il titolo “Cu moartea pe moarte calcând” fa parte del tropario della Resurrezione che, a cominciare dalla Notte di Pasqua, riecheggia nelle Chiese di rito bizantino, come pure in quelle di rito armeno²:

“Cristo è risorto dai morti, con la morte ha calpestato la morte, ed ai morti nei sepolcri ha elargito la vita”.



-
- ¹ Răzvan Brudiu, *Incinerarea. Provocare misionară sau contramărturie creștină? Tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte IRINEU, Arhiepiscop al Alba Iuliei, Alba Iulia* 2017, pp. 422. [Colecția Studia Theologia] L'autore ha sostenuto il dottorato nel 2014 presso la Facoltà di Teologia Ortodossa “Andrei Șaguna” di Sibiu. Il libro in questione ha avuto una prima edizione presso l'Editura Reîntregirea (Alba Iulia), nel 2017 ed una seconda nel 2018.
- ² Riporto la traduzione italiana del *Žamamotowk'* ossia dell'*Introito* armeno in traduzione italiana: «Cristo è risorto dai morti, con la morte ha calpestato la morte e con la Sua Resurrezione ha donato a noi la vita. A lui Gloria nei secoli».



L'inizio di questo tropario ci ricorda senz'altro la promessa di Cristo al Buon Ladrone che, pentito sinceramente (cfr. Lc 23, 39-43), riconobbe l'onnipotenza di Colui che gli promise: "In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso", perché Cristo trascina da uno stato di morte e di vecchiezza alla Risurrezione ed al nuovo.

Sin da questo momento, da questa promessa, vediamo che la Resurrezione non fu un gesto che coinvolgeva il solo Salvatore, ma il mondo dei credenti, dei giusti anche dell'Antico Testamento, come si testimonia anche nel Simbolo degli Apostoli: *crucifixus, mortuus, et sepultus; descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis; ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis: inde venturus est iudicare vivos et mortuos.*

La Risurrezione di Gesù è stata causa di terrore per gli Inferi. Ci ricorda, l'Inno di Nona in rito armeno, quindi nell'ora in cui Gesù è spirato:

*"Gli inferi si terrorizzavano, sciolsero le anime legate.
Da Te pietra, le pietre si infransero, dal sepolcro i morti risorsero".*

Il terrore provocato dalla Resurrezione assume un carattere cosmico, nello stesso Inno possiamo infatti leggere:

*"Gli elementi della terra oscillavano e le colonne del mondo
tremavano. Riuniti presso di Te, Ti imploriamo di essere
con i Giusti collocati".*

La Risurrezione del Signore spezza le catene della morte, ha il potere di liberare i giusti del Vecchio Testamento e di condurli in Paradiso, perché la morte è stata sconfitta e grazie a Cristo siamo stati liberati.

Sottolinea San Paolo: (Ts 4, 13-18)³

"Non vogliamo poi lasciarvi nell'ignoranza, fratelli, circa quelli che sono morti, perché non continuiate ad affliggervi come gli altri che non hanno speranza. Noi crediamo infatti che Gesù è morto e risuscitato; così anche quelli che sono morti, Dio li radunerà per mezzo di Gesù insieme con lui. Questo vi diciamo sulla parola del Signore: noi che viviamo e saremo ancora in vita per la venuta del Signore, non avremo alcun vantaggio su quelli che sono morti. Perché il Signore stesso, a un ordine, alla voce dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo. E prima risorgeranno i morti in Cristo; quindi noi, i vivi, i superstiti, saremo rapiti insieme con loro tra le nuvole, per andare incontro al Signore nell'aria, e così saremo sempre con il Signore. Confortatevi dunque a vicenda con queste parole".

³ Questo brano si legge nella Messa per i defunti nel giorno della morte o della sepoltura, secondo il rito romano, tradizionale.

Molto appropriato dunque il titolo di questo libro che riecheggia il tropario della “Festa della Feste”, della Risurrezione che ci ricorda l’albero della Croce opposto all’albero dell’Eden il cui frutto proibito generò il peccato di superbia e disubbidienza di Adamo che sarebbe caduto nella terra da cui era stato formato dalle mani dell’Altissimo.

Si tratta dunque della vittoria della vita sulla morte, del “nuovo” che si oppone al “vecchio”, il nuovo della Nuova Gerusalemme che si ricorda anche nel rito armeno, quasi a conclusione dell’Ufficiatura dei defunti, ove sono pure ricordati due personaggi come Elia ed Enoch che sono stati assunti alla Vita, senza passare per la morte.

I primi due capitoli del libro sono dedicati all’evoluzione del rituale del funerale nella Chiesa Ortodossa e si soffermano sul rito peculiare per i laici, per i bambini, per i diaconi, per i monaci. Inoltre, ci si sofferma sul funerale che è celebrato nella settimana che segue la Santa Pasqua, quindi nel periodo denominato “Settimana Illuminata”.

Il capitolo II si divide in cinque sotto-capitoli il secondo dei quali ha una particolare importanza storica in quanto si sofferma sulla preghiera “Dio degli spiriti ...” che si recita sia nei funerali sia nelle ufficiature funebri.

Osserva l’autore:

“La preghiera “Dio degli spiriti...” è uno tra più sublimi testi liturgici, perché in un modo breve e acuto ci svela un vero contenuto biblico e teologico. Il testo della preghiera appare in un gran numero di manoscritti ed in numerose iscrizioni antiche sulle tombe, nei papiri e negli scritti patristici. In un manoscritto tardo del XVI (Costantinopoli 789), del Metroico del Santo Sepolcro, questa preghiera è attribuita a San Basilio il Grande: “Dio degli spiriti...”. Il metropolita Athenagoras parlando dell’antichità di questa preghiera, afferma che essa sarebbe anteriore al periodo in cui è vissuto San Basilio il Grande. Nicolae Preda afferma che il primo ricercatore che attribuisce la preghiera a San Basilio il Grande è il liturgista russo Aleksei Dmitrievsky, secondo cui molti tra i liturgisti sarebbero riferiti a questo”⁴.

⁴ Răzvan Brudiu, „Cu moartea pe moarte călcând” 158-159. Testo romeno: Rugăciunea „Dumnezeul duhurilor...” este una dintre cele mai minunate texte liturgice, deoarece într-un mod scurt și epigramatic ne dezvăluie un adevărat conținut biblic și teologic: Textul rugăciunii apare într-un număr mare de manuscrise și în numeroase inscripții vechi de pe morminte, pe papirusuri și în scrierile patristice. Într-un manuscris târziu din secolul al XVI-lea (Constantinopol 789) de la Metocul Sfântului Mormânt, această rugăciune este atribuită Sfântului Vasile cel Mare: Preotul zice rugăciunea lui Vasile cel Mare: „Dumnezeul duhurilor...”. Mitropolitul Athenagoras, vorbind despre vechimea acestei rugăciuni, afirmă că ea ar fi anterioară perioadei în care a trăit Sfântul Vasile cel Mare. Nicolae Preda afirmă că cel dintâi cercetător care atribuie rugăciunea Sfântului Vasile cel Mare este liturgistul rus Aleksei Dmitrievsky, după care mulți dintre liturgiști se vor raporta la acesta.

Nello stesso capitolo, è espressa anche la posizione della Chiesa ortodossa relativa al funerale dei suicidi stabilendo pure come celebrare il funerale anche in caso in cui si sia accertato che non erano stati ritenuti “dementi”.

Il IV capitolo si divide in sette sotto-capitoli molto interessanti perché abbracciano anche la storia della mentalità e l’espressione del dolore per la perdita di un parente o di una persona cara. In questo capitolo, naturalmente si parla anche del “bocet”, voce che si può tradurre con pianto, lamento, ma anche con nenia funebre.

Si tratta di manifestazioni plastiche peculiari della Romania, con un tentativo, direi ben riuscito di presentare aspetti del mondo del dolore di un popolo cristiano, a maggioranza ortodosso.

Nel capitolo, ci sono poi anche altri esempi che riguardano usi, nonché prescrizioni ataviche sui colori che esprimono il lutto.

Il lettore può rendersi conto come il libro si soffermi non solo sulla descrizione delle Liturgie funebri, ma anche sulla simbologia e sui riti che sono usati, inducendo ad una riflessione sia su aspetti antropologici degni di nota, sia su scritti dei Padri della Chiesa.

L’autore non si limita ad una mera descrizione, ma abbraccia anche l’aspetto patristico, naturalmente liturgico che aiuta il lettore a comprendere meglio la vita liturgica e religiosa in generale, ma anche ad aprirsi alla riflessione ed alla meditazione.

Gli argomenti sono presentati in modo preciso, con le motivazioni storiche che hanno causato o contribuito alla nascita di aspetti liturgici particolari, nati nel seno della Chiesa.

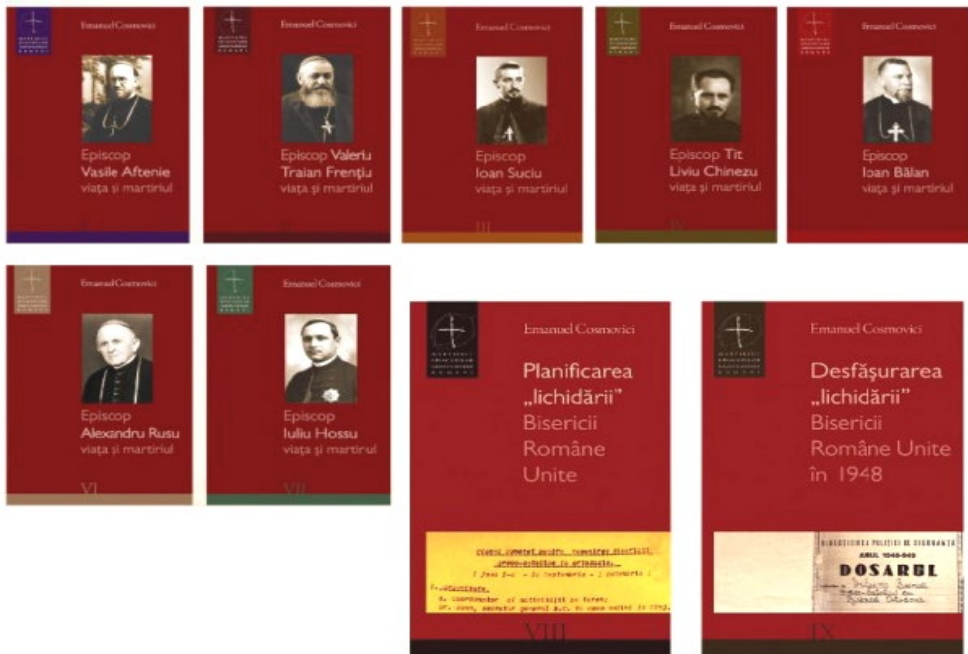
Molto utile è anche la bibliografia che abbraccia opere, saggi ed articoli concernenti l’argomento trattato; essa spazia anche su opere e su scritti di autori non ortodossi che hanno trattato argomenti liturgici, patristici e di cultura,

Si tratta quindi di un’opera utile non solo per colmare lacune che il lettore può avere, ma adatta a agevolare la comprensione di preghiere e riti celebrati per colui che affronta il grande viaggio, verso la Gerusalemme celeste, di colui che è stato salvato dal Teantropo, Consustanziale al Padre e Figlio della Deipara, grazie alla “κένωσις, kénōsis”.

Giuseppe MUNARINI

*Membro dell'Istituto di Storia Ecclesiastica „Nicolae Bocușan”,
Università „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca,
giuseppe.munarini@virgilio.it*

Emanuel Cosmovici, *Martirul Episcopilor Greco-Catolici Români*, vol. I-VII, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2019, 394 p. / *Planificarea „lichidării” Bisericii Române Unite*, Ed. Galaxia Gutenberg, vol. VIII, Târgu Lăpuș, 2020, 126 p./ *Desfășurarea „lichidării” Bisericii Române Unite în 1948*, vol. IX, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2020, 248 p.



Sette dei volumi di questa collana sono apparsi nell'anno in cui sette vescovi della Chiesa Greco-Cattolica (Vasile Aftenie, Valeriu Traian Frențiu, Ioan Suciu, Tit Liviu Chinezu, Ioan Bălan, Alexandru Rusu e Iuliu Hossu) sono stati beatificati da papa Francesco il 2 giugno 2019, mentre gli altri due nell'anno successivo.



I volumetti pubblicati dall'edizione Galaxia Gutenberg sono una sintesi fedele delle informazioni tratte dai due volumi della *Positio super martyrio*, volumi che contano ben 2000 pagine.

L'autore, Emanuel Apostol Cosmovici, nato a Bucarest il 26 dicembre 1946, è figlio di Horia, che ha subito un carcere di ben 18 anni sotto la dittatura comunista e di Helga. Entrambi i genitori sono stati figli spirituali di Vladimir Ghika (1873-1954), deceduto nel carcere di Jilava, persona di nobile lignaggio, diplomatico e sacerdote, passato al Cattolicesimo dalla Chiesa Ortodossa, dichiarato martire e beatificato nel 2013 da Papa Francesco.

Emanuel Apostol Cosmovici, laureato in Ingegneria presso l'Istituto Politecnico di Bucarest, è stato impegnato come ricercatore scientifico presso l'Istituto di Tecnica e calcolo (ITC), ha collaborato con l'Arcidiocesi di Bucarest alla "Caritas". L'arcivescovo della Capitale Romena Mons. Ioan Robu, lo invitò attraverso Padre Ioan Ciobanu a collaborare nella Postulatura della Causa di beatificazione di Vladimir Ghika, assieme ad Andrei Brezianu, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Luc Verly. Fornì materiale ai colleghi della Postulatura e redasse la Persecuzione contro la Chiesa Cattolica di Rito latino dal 1944 al 1952 ed il volume della *Positio super Martyrio*, accettato dai nove teologi consultori, poi anche dai Cardinali della Congregazione per le *Cause dei Santi*.

Nel 2012 ebbe lo stesso mandato per la Postulatura del vescovo di Iași, Anton Durcovici (1888-1951), beatificato nel 2013 da papa Francesco. Egli era morto nel carcere di Sighetu Marmatiei.

Nel frattempo, ci furono lunghi periodi di lavoro della Postulatura greco-cattolica nella fase eparchiale.

Sempre nel 2012, Emanuel Cosmovici fu invitato da Padre Vasile Man¹, postulatore nella fase romana, vice-rettore del Pontificio Collegio Pio Romeno di Roma, ad essere collaboratore esterno della Causa di Beatificazione dei sette vescovi Romeni greco-cattolici, alla redazione della *POSITIO super martyrio* per i sette Vescovi greco-cattolici ricordati, l'ultimo dei quali, vescovo di Cluj-Gherla, Iuliu Hossu, spentosi nel (1885-1970), fu il primo Cardinale della Chiesa Greco-Cattolica Romena, nominato in "pectore" da Paolo VI (1897-1978) nel 1969, però annunciato pubblicamente soltanto nel Concistoro del 5 Marzo 1973.

¹ Degno di nota: Vasile Man [a cura di], *Fede e Martirio. Testimonianze di fede della Chiesa greco-cattolica romena durante la persecuzione comunista*. Presentazione degli Atti del convegno tenutosi a Roma il 23 novembre 2013 nella Basilica di San Bartolomeo Apostolo all'isola Tiberina, Baia Mare 2015.

Egli redasse con l'aiuto di Padre Cristian Langa e di Luc Verly parti importanti di entrambi i volumi della *POSITIO super martyrio* dei vescovi greco-cattolici. Tra le altre cose, il Volume I contiene la descrizione della persecuzione contro la Chiesa e l'argomentazione del martirio di ciascun vescovo in parte. Il Volume II contiene 571 documenti d'archivio.

Relatore da parte della Congregazione per le Cause dei Santi fu padre Zdzisław Joseph Kijas, che aveva condotto anche le Cause di Monsignor Vladimir Ghika presso l'Arcivescovado Romeno di Rito Latino di Bucarest e del Vescovo Durcovici per Iași.

Nella fase romana della Causa greco-cattolica sono stati scoperti nuovi archivi utili per una comprensione più veritiera della persecuzione della Chiesa Greco-Cattolica Romena in generale e contro ogni vescovo in modo particolare. Si tratta degli Archivi del Partito Comunista, insignificante prima del 23 agosto 1944, degli Archivi Centrali della famigerata Securitate (Dossier sull'"Unificazione") Archivi della "Securitate" regionale, Archivi parzialmente salvati della Metropolia Greco-Cattolica di Făgăraș e Alba Iulia, Archivio CNSAS (Centro Nazionale per lo Studio degli Archivi della Securitate), Archivio del Ministero dei Culti, e gli Archivi Vaticani.

Questi documenti sono serviti a costituire i due volumi della *Positio*, terminati nel 2018.

I primi sette volumetti della casa editrice Galaxia Gutenberg offrono informazioni molto sintetiche sulla vita di ciascun beato. Tuttavia viene con cura presentata l'argomentazione del martirio, così come richiede la Congregazione per le Cause dei Santi.

Per ciascun vescovo, quindi, si presenta una breve biografia, concernente anche il periodo di studi e le attività intellettuali e pastorali, poi come si sia giunti al martirio, l'atteggiamento di fronte al martirio e infine la persecuzione particolare fatta in *odium fidei*.

Ricordo che il primo vescovo che morì fu Monsignor Vasile Aftenie (1899-1950), che riposò nel reparto cattolico del Cimitero Bellu di Bucarest ed ora è conservato nella sua cattedrale di Strada Polona, nella stessa capitale romena.

Valeriu Traian Frențiu (1875-1952), vescovo di Lugoj, si spense nel terribile carcere di Sighetu Marmăției e fu sepolto in segreto in ubicazione sconosciuta.

Stessa sorte toccò al Vescovo Ioan Suci (1907-1953), vescovo ausiliare di Oradea, poi amministratore apostolico di Făgăraș e Alba Iulia, e al vescovo Tit Liviu Chinezu (1907-1953), protopresbitero greco-cattolico di Bucarest, consacrato vescovo greco-cattolico nella clandestinità, dopo l'arresto.

Mons. Ioan Bălan (1880-1959) fu vescovo greco-cattolico di Lugoj. Egli riposò nel cimitero Bellu di Bucarest. Mons. Alexandru Rusu (1884-1963) vescovo del Maramureș, fu sepolto a Gherla, ma l'ira dei comunisti che spesso non rispetta neppure i morti, in uno slancio di „damnatio memoriae” fece sì che il suo sepolcro rimase sconosciuto.

Monsignor Iuliu Hossu (1885-1970), fu sepolto a Bucarest nel Cimitero Bellu Cattolico.

Lui è ricordato anche per aver letto di fronte alle folle radunate sul Campo di Horea, il I dicembre 1918, ad Alba Iulia, il documento votato dai rappresentanti dei romeni, che decretava l'Unione della Transilvania, del Banato, ossia dei Territori romeni che avevano fatto parte dell'Impero Austro Ungarico, con la Romania. Con lui ci sarebbe stato anche il futuro patriarca di Romania (dal 1925) Miron Cristea (1868-1939).

Il volume VIII, come il volume IX presentano rispettivamente quale fu il piano per la soppressione e poi lo svolgimento della “liquidazione”.

Da questi scritti si conferma che il piano di distruzione, eseguito dai comunisti e dalla “Securitate” partì da Stalin.

L'abolizione, quindi la persecuzione della Chiesa Greco-Cattolica, avvenne dapprima in Ucraina, ove ebbe inizio nel 1946, poi in Romania, quindi nell'allora Cecoslovacchia², particolarmente in quest'ultima terra.

Non dimentichiamo che la Romania era sotto la dominazione russa con membri del partito filo-russo, ossequienti al tiranno georgiano-sovietico Iosip Stalin (1879-1953), come Ana Pauker (1893-1960) e i suoi compagni del partito comunista.

Tuttavia l'avversione al greco-cattolicesimo non fu solo peculiare dei comunisti perché si può osservare anche presso gli zar.

«Gli zar avevano soppresso le Chiese cattoliche orientali collocate nei loro domini dopo le spartizioni della Polonia. I greco-cattolici erano sopravvissuti solo nell'Impero Asburgico, trovando un loro spazio rispettato nel mosaico tutto sommato ecumenico

² Questa avvenne però gradualmente: nel 1944 erano state occupate 15 chiese, nel 1946 fu soppresso il seminario di Uzhhorod, nel 1947 fu occupato il Monastero di San Nicola di Mukačevo e parecchi sacerdoti furono incarcerati. La cattiveria dei comunisti si evidenziò anche qui, essi scelsero come data per la soppressione un giorno speciale. «L'abrogazione dell'Unione con Roma avvenne il 29 agosto 1949, proprio nel Monastero di San Nicola di Mukačevo, dove ogni anno nella festa dell'Assunta una grande folla si radunava presso un'icona della Madonna donata al monastero da Pio XI nel 1925». Cfr. *Sacra Congregazione per la Chiesa orientale, Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche*, 308-309.

di questo impero. Nel 1914 gli eserciti russi occupano le zone dell'Impero Asburgico dove la Chiesa greco-cattolica era sopravvissuta. L'amministrazione russa, durata i pochi mesi in cui le truppe zariste mantengono le posizioni, è disastrosa per i cattolici ucraini: centinaia di preti sono deportati in Siberia e le loro chiese affidate al clero ortodosso; vescovi ortodossi sostituiscono quelli greco-cattolici impediti nelle funzioni. Si mira alla russificazione attraverso l'impianto dell'Ortodossia. Religione è nazione. Il governatore russo Bobrinskij dice: "Io non ammetto in Europa orientale che tre religioni: l'ortodossa, la cattolica, l'ebraica. Gli uniati sono traditori dell'ortodossia. Occorre ricondurli a forza nella via della verità". E intanto Bobrinskij si concentra sulle questioni religiose anziché su quelle militari che il granduca Nicola, generalissimo dell'esercito zarista, lamenta ai collaboratori: "Io attendo treni di munizioni e mi si mandano treni di popi [sacerdoti].»³

Il volume VIII si sofferma, dopo alcune precisazioni introduttive, sul periodo di preparazione all'"assalto". Questo avvenne in tre tappe (come si rispecchia negli avvenimenti vissuti da padre Aldea di Coșlariu), il rapporto del protopopiat⁴ di Reghin ed infine i documenti che attestano le falsificazioni e le violenze ai tempi dell'"assalto".

Il volume IX, che ci permette di meglio conoscere la storia della Chiesa Greco-Cattolica Unita con Roma, si sofferma anche sulle leggi ed i decreti contro la Chiesa cattolica e gli altri culti, poi anche, soprattutto all'inizio, con varie forme di blandizie espresse anche da ecclesiastici ortodossi come il Patriarca Iustinian Marina (1901-1977). Si passa poi alla preparazione dell'Assalto del 29 Agosto 1948, passando attraverso le tre tappe dell'"assalto", sino a soffermarsi all'inafasto Decreto nr. 358/1948 che poneva fuori Legge quella Chiesa Greco-Cattolica Romana i cui figli tanto avevano fatto, per la Cultura della Romania e per l'unificazione della Transilvania con il Regno di Romania.

Commuove il fatto che molti fedeli costretti dai comunisti e dai loro manutengoli, abbiano ritirato le loro firme estorte dai senza-Dio, ritornando alla Chiesa Madre la cui persecuzione era iniziata con l'azione di Stalin.

Degni di nota sono i contatti che i tre vescovi sopravvissuti alla prigione di Sighet ebbero nel 1955 che ci permettono di meglio conoscere, grazie al loro incontro con alcuni sacerdoti responsabili delle Eparchie, quanto fosse successo nelle varie

³ Roberto Morozzo Della Rocca, *Le Chiese orientali cattoliche d'Europa nella storia del Novecento*, in *Fede e martirio. Le Chiese orientali cattoliche nell'Europa del Novecento. Atti del Convegno di Storia Ecclesiastica contemporanea* (Città del Vaticano, 22-24 ottobre 1998), Città del Vaticano 2003, 14.

⁴ Protopresbiterato, corrispondente al decanato nella chiesa latina.

GIUSEPPE MUNARINI

eparchie durante la loro assenza. In seguito, i vescovi furono portati in Domicilio coatto, e per terrorizzare l'intera Chiesa, il vescovo Alexandru Rusu fu arrestato e condannato al carcere a vita.

Siamo in attesa di altri tre volumi di questa collana, pubblicati dalla casa Editrice Galaxia Gutenberg, che si dovranno concludere con la "Risposta dell'Episcopato greco-cattolico alla persecuzione (1944-1948)", con la presentazione della "Via Crucis comune dell'Episcopato greco-cattolico (1948-1956)", rispettivamente con "La persecuzione contro la Chiesa Greco-Cattolica sino alla morte del Cardinale Iuliu Hossu (1948-1970).

Giuseppe MUNARINI

*Membro dell'Istituto di Storia Ecclesiastica „Nicolae Bocușan”,
Università „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca,
giuseppe.munarini@virgilio.it*

**Florentin Crihălmeanu, Episcop greco-catolic de Cluj Gherla,
*Testament spiritual. Scrisorile Pastorale la Sărbătorile Nașterii și
Învierii Domnului nostru Isus Hristos. Coordonator: Pr. Daniel
Avram, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2021, 501 p.***

Nell'anno in cui Monsignor Florentin Crihălmeanu (1959-2021), vescovo di Cluj-Gherla, se n'è andato per sempre è apparso questo libro che contiene le lettere pastorali pubblicate per la Festa del Santo Natale e della Risurrezione del Signore.

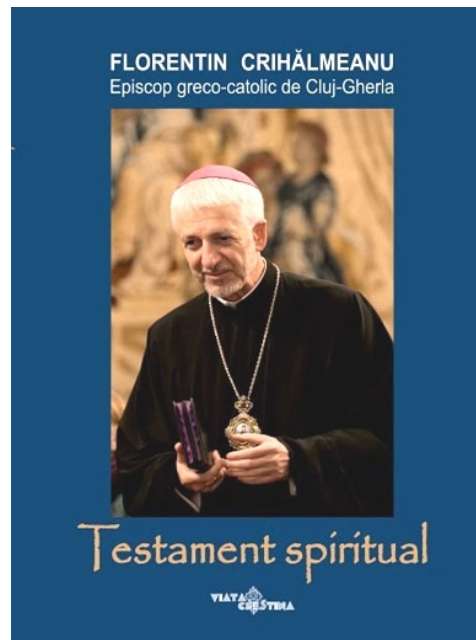
Esse vanno dal 2002 sino al 2020, quindi dall'anno in cui fu nominato Eparca di Cluj-Gherla.

Monsignor Florentin che aveva compiuto parte degli studi clandestinamente, era stato consacrato vescovo da San Giovanni Paolo II il 6 Gennaio 1997, festa dell'Epifania del Signore, una delle 12 grandi Feste della Tradizione bizantina.

Il 6 agosto del 2002, Monsignor Florentin, ascese alla cattedra episcopale, proprio nella Cattedrale dedicata alla Trasfigurazione del Signore.

Osserva P. Dumitru Marius Cerghizan, già amministratore dell'Eparchia di Cluj-Gherla, ora decano di Someș, nella prefazione del libro:

«Questo è un semplice ed ultimo esempio di quello che Sua Eccellenza Florentin ha trasmesso ogni anno, attraverso ciascuna Lettera Pastorale in occasione delle



Feste della Nascita e della Risurrezione di nostro Signor Gesù Cristo, la sua parola verso i fedeli. Sempre egli si ritirava a pregare Dio che tutto quello che avrebbe meditato e presentato nella Cattedrale, e poi messo per iscritto, fosse a maggior gloria di Dio e sorgente di luce e progresso spirituale per tutti»¹.

Il libro comprende anche 3 lettere pastorali, la prima proprio per la festa del 6 agosto 2002, la seconda in occasione dell'apertura dell'anno della Fede e la terza per il centosessantesimo anniversario dell'Eparchia di Cluj-Gherla (Armenopoli-Gherla), risalente al 1853. In riferimento a quest'ultima, vengono ricordati fatti molto significativi per la Chiesa Romana Greco-cattolica; sotto il pontificato di Papa Pio IX (1872-1878), il 26 novembre, l'Eparchia di Făgăraș ed Alba Iulia veniva elevata al grado di Metropolia, con la Bolla *Ecclesiam Christi*, veniva fondata l'eparchia di Lugoj, nel Banato, con la Bolla *Apostolicum Ministerium* l'Eparchia di Gherla-Armenopolis (Armenopolis, Szamosújvár) con la Bolla Pontificia *Ad Apostolicam Sedem*².

Nelle prime tre lettere pastorali, raccolte sotto il titolo di "La început de drum", ossia „All'inizio della via” (p. 9-60) possiamo constatare che, nelle parole del compianto vescovo Florentin, non traspare un "laico" programma, pur abbellito da riferimenti storici e da propositi elevati, ma un programma che si riferisce, che si fonda sulla Parola di Dio, sulla Tradizione, sulla storia della Sua Chiesa e della Chiesa cattolica in generale. Il proposito di servire si intreccia con la storia, con l'amore per la Parola di Dio e per i Padri che ci devono accompagnare per essere fedeli alla Fede ed a noi stessi.

Le sue parole non lasciano spazio a tratti di utopia, di quell'utopia che riducendosi ad un programma irrealizzabile, calpesta la persona e offre letture storiche talvolta ridicole, talvolta pericolose, come quelle di coloro che avevano accompagnato la Romania verso un abisso infernale perché non solo avevano cancellato la memoria del Creatore, ma anche continuavano a considerare l'uomo non come un fine, ma come

¹ P. Dumitru Marius Cerghizan, *Cuvânt-înainte* în Florentin Crihălmeanu, *Episcop greco-catolic de Cluj Gherla, Testament spiritual. Scrisorile Pastorale la Sărbătorile Nașterii și Învierii Domnului nostru Isus Hristos*, p. 5-6. Ecco il testo romeno da me tradotto: «Acesta este un simplu și ultim exemplu a ceea ce Preasfinția Sa Florentin a transmis în fiecare an, prin fiecare Scrisoare Pastorală cu ocazia sărbătorilor Nașterii și Învierii Domnului nostru Isus Hristos, cuvântul său către credincioși. Întotdeauna se retrăgea și se ruga lui Dumnezeu ca tot ceea ce va medita și va prezenta în Catedrală, iar apoi va pune pe hârtie, să fie spre mai mare lauda lui Dumnezeu și izvor de lumină și progres spiritual pentru toți».

² Cf. Florentin Crihălmeanu (Coord.), *File din istoria Eparhiei de Cluj-Gherla a Românilor. Scurtă istorie. Bibliografiile Episcopilor Eparhiali și cronologia 1658-2017*, Cluj-Napoca 2017, 190.

un mezzo che sarebbe servito a creare altre utopie, inimicizie e, nel migliore dei casi, utopie che avrebbero portato alla disperazione o all'annientamento del fratello.

È proprio questa assenza di utopia, questo realismo, che permette di conoscere il male passato o, se vogliamo, il martirio, anche nel senso di testimonianza dato dalla Chiesa greco-Cattolica romena. Sostiene, infatti il compianto presule nel paragrafo intitolato *Scrisoare pastorală cu ocazia înscăunării, 2002* ossia "Lettera pastorale in occasione dell'ascesa alla cattedra 2002" (pp. 9-23).

«Adesso, nell'ora del bilancio, guardiamo ai 12 anni che sono passati da quando siamo usciti dalle catacombe della nostra Chiesa, e siamo consapevoli di attraversare un periodo difficile e lento di ricostruzione delle nostre coscienze greco-cattoliche, del patrimonio ecclesiastico e delle strutture dell'organizzazione della Chiesa. Desideriamo però affermare con forza dinnanzi a tutti che la Chiesa Romena Unita con Roma, Greco-Cattolica esiste e che tutti i fedeli che hanno la coscienza di appartenere a questa Chiesa possono ritornare alla fede dei loro padri»³.

Quindi l'ultima parte del testo riportato si rifà alla libertà dei fedeli di ritornare alla fede avita, qualora ce ne sia la volontà, ma non un passaggio superficiale o di ripicca verso coloro che hanno costretto la Chiesa Greco-Cattolica all'esilio, o meglio ad una vita di testimonianza e di rischi.

Credo che un grande valore sia riscontrabile nella pastorale del 2012 in occasione dell'apertura dell'Anno della Fede. Non è un caso che monsignor Florentin abbia citato una frase significativa, che è poi anche il titolo di un libro del suo predecessore Iuliu Hossu (1885-1970), ossia „Credința noastră este viața noastră” (“La nostra Fede è la nostra vita”) a mo' di introduzione.

L'uomo ha bisogno di fede e questa si irrobustisce sia con l'ascolto sia con la testimonianza.

La terza lettera, invece, si rifà ad avvenimenti e personaggi storici vissuti negli anni che precedono la fondazione dell'Eparchia di Cluj-Gherla, risalente a 160 anni

³ Crihălmeanu, *Episcop greco-catolic*, p. 13. Ecco il testo romeno da me tradotto: «Acum, la ceas de bilanț, privim spre cei 12 ani care au trecut de la ieșirea din catacombe a Bisericii noastre, și înțelegem că traversăm o perioadă dificilă și lentă de refacere a conștiințelor creștine greco-catolice, a patrimoniului ecleziastic și a structurilor organizatorice ale Bisericii. Însă dorim cu tărie în fața tuturor că Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică există și că toți credincioșii care au conștiința apartenenței la aceasta Biserică pot reveni la credința părinților lor».

prima e poi a quelli dell'Eparchia stessa. In essa il Vescovo distingue i vari periodi, iniziando da quello del 1697-1853 in cui si ricordano i vescovi che hanno fondato la Chiesa Greco-Cattolica ossia Teofilo (1692-1697), Atanasie (1698-1713) Giurgiu Patachi (1721-1727) e gli altri successori come Ion Inochentie Micu-Klein (1730-1751), fondatore della Cattedrale di Blaj, lottatore per la Chiesa e la dignità nazionale e i suoi successori.

Segue poi la menzione e le principali caratteristiche dell'eparchia di Gherla (1853-1930) ed infine dell'Eparchia di Cluj-Gherla dal 1930 al 1948, anno in cui iniziò la persecuzione comunista che si concluse nel 1989 e, infine, il periodo che va da quest'anno sino al 2002, anno in cui fu scritta questa lettera pastorale, anno in cui Mons. Florentin divenne vescovo eparchiale.

Nello scritto non vengono poi affatto trascurate le realizzazioni eparchiali sul piano pastorale e culturale, senza però cadere o indugiare in forme di autocelebrazione, proponendo inoltre un'azione missionaria che comprende, ovviamente, un itinerario per i giovani.

Egli chiede poi che sia ricordata la „vocazione speciale” della Chiesa Greco-Cattolica, i rapporti con la Chiesa Ortodossa, ricordando Giovanni Paolo II, ed accentuando la formazione umana ed intellettuale, nonché la formazione permanente del clero (cfr. p. 55).

Ecco infine quello che sostiene il Vescovo eparchiale, poco prima della conclusione del documento che, come si è visto, concide con il termine dell'Anno della Fede e con l'anniversario della fondazione dell'Eparchia:

«Il fatto che la C. R. U. [Chiesa Romena Unita in romeno: Biserica Română Unită n.d. tr.] rinasca dalla propria cenere nonostante ogni difficoltà, è il segno più concreto che la sua missione non si è conclusa, ma, al contrario, deve continuare sino al tempo stabilito dal Signore, perchè „il tempo del Signore non accelera e neppure ritarda” diceva il Cardinale Alexandru Todea, di pia memoria»⁴.

Le lettere pastorali concernenti il Santo Natale sono 19 e vanno dal 2002 al 2020. Esse si soffermano sull'azione salvifica del Figlio di Dio che ha avuto accanto

⁴ Crihălmeanu, *Episcop greco-catolic*, p. 57. Ecco il testo romeno da me tradotto: «Faptul că B.R.U. renaște din propria-i cenușă în pofida tuturor dificultăților, este semnul cel mai concret că misiunea ei nu s-a încheiat, ci dimpotrivă trebuie să continue pînă la timpul rînduit de Domnul, căci „ceasul Domnului nici nu grăbește, nici nu întârzie” spunea eminentul Cardinal de piosă memorie Alexandru Todea».

anche altri personaggi come la deipara, Maria, vissuta nel silenzio, salutata come “Porta del silenzio” e nell’umiltà o altri personaggi come il Padre putativo di Gesù, Giuseppe.

L’azione salvifica che ha fatto sì che Dio si abbassasse con umiltà, ha fatto sì che gli uomini e gli angeli fossero posti quasi sullo stesso piano per cantare e magnificare questo grande mistero.

Il Logos assume una veste umana e ci fa rivestire dell’abito della sua gloria (cfr. p. 237).

Le 18 lettere pastorali della Pasqua del Signore vanno dal 2003 sino al 2020, ossia quella dell’ultima Pasqua vissuta con i suoi fedeli.

Sono stato colpito non soltanto dal rivivere la Resurrezione del Signore, ma anche da alcuni confronti quali „Trecerea Domnului și trecerea noastră” ossia “Il passaggio del Signore ed il nostro passaggio” (p. 456) che riflette anche domande che noi ci poniamo quando ci soffermiamo sui pranzi, sul banchetto che accompagna la festività e meno sul mistero, sull’aspetto spirituale. Così appare nella Lettera Pastorale di Pasqua del 2017.

«Quale importanza può avere per me, oggi, la partecipazione a questi uffici, a questi riti?

Sono domande cui proprio Dio ha offerto sin dai tempi dell’Antico Testamento una risposta chiara e limpida. Nel tempo del Nuovo Testamento, con la Morte e la Risurrezione di Gesù Cristo, il Rituale di Pasqua si rinnova e riceve un senso definitivo, che viene attuale in ciascuna festa di Pasqua fino ad oggi per ciascuno di noi»⁵.

Vi sono stati altri libri su Monsignor Florentin Crihălmeanu, pubblicati dall’Edizione „Viața Creștină”, pubblicati sempre nel 2021⁶, il testo recensito però ci mette in contatto diretto con il pensiero e la spiritualità del Vescovo, rendendoci

⁵ Crihălmeanu, *Episcop greco-catolic*, p. 456: In romeno: «Ce importanță ar putea avea pentru mine, astăzi, participarea la aceste slujbe, ritualuri? Sunt întrebări la care chiar Dumnezeu a oferit încă din timpul Vechiului Testament un răspuns clar și limpede. Apoi, în timpul Noului Testament, prin Moartea și Învierea Domnului Isus Hristos, ritualul Paștilor se reînnoiește și primește un sens definitiv, ce se actualizează la fiecare sărbătoare a Paștilor până astăzi, pentru fiecare dintre noi».

⁶ *Florentin Crihălmeanu episcopul in memoriam*. Coordonatori: Viorica Sabo, Pr. Diac Marius Cîmpean și Pr. Daniel Avram, Cluj-Napoca 2021; *Episcopul Florentin, un purtător de lumină*.

GIUSEPPE MUNARINI

capaci di avvicinarsi al suo messaggio di testimonianza e di renderlo attuale nelle nostre vite e nei nostri cuori.

Giuseppe MUNARINI

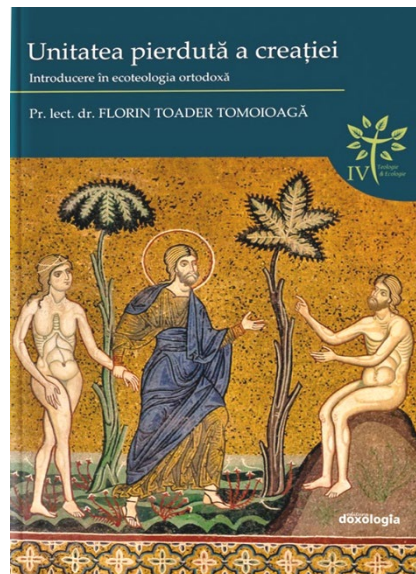
*Membro dell'Istituto di Storia Ecclesiastica „Nicolae Bocşan”,
Università „Babeş-Bolyai” Cluj-Napoca,
giuseppe.munarini@virgilio.it*

*Sub egida Asociaţiei Cardinal Iuliu Hossu. Coordonatori: Ruxandra Cesereanu și Gelu Hossu,
Cluj-Napoca 2021.*

Florin Toader Tomoioagă, *Unitatea pierdută a creației. Introducere în ecoteologia ortodoxă* [*The lost unity of creation. Introduction to Orthodox Ecotheology*], Ed. Doxologia, Iași, 2022, 241 p.

The work *Unitatea pierdută a creației. Introducere în ecoteologia ortodoxă* [*The lost unity of creation. Introduction to Orthodox Ecotheology*], introduces us to the issue of the theology of creation from a perspective specific to the Orthodox school of thought that capitalizes on biblical, patristic and philocaly foundations in a methodological presentation that gives it scientific value. It is also of genuine ecumenical openness, critically taking up the encyclical *Laudato Si* of the Pope Francis, presenting similar concerns from the writings of the great Orthodox theologian Dumitru Stăniloae.

This book is the most recent editorial appearance of the Florin Toader Tomoioagă, priest and teacher at the Faculty of Orthodox Theology “Dr. Vasile Coman” from the University of Oradea, which proposes a new direction of research. Ecotheology is inspired by the vision of God’s creation and man’s place in it, expressed eloquently by important theologians such as Ioannis Zizioulas or John Chryssavgis. The author makes use of interdisciplinary analyzes to rethink Creation in its natural context. It reminds us that the balance between man, the environment and natural resources is the balance between soul and body through a holistic approach to life, targeting the route from *homo economicus* to *homo adorans*.



The message emerges throughout the reading, the conclusions saying that the “theological aesthetics compels us to social responsibility.”

The title of the book - and of the third chapter - is inspired by the dialogue that took place in 1985 between the great Greek theologian Panayotis Nellas and the painter Andreas Fokas, entitled “*Η χαμένη ενότητα των πραγμάτων*” (The lost unity of things). If Andreas publishes his dialogues talking about painting and architecture in Greece, Florin Tomoiogă offers us a theological vision that he integrates into the field of ecotheology. Ecotheology is a new branch of Christian theology, which aims not only to defend and preserve nature, the environment in which we live, but also to promote a healthier way of life, in a clean and healthy environment and promoting the universal values that religion Christian has been defending them for 2000 years. All this in a world that we must all take care of and clean it of any physical and moral pollution. Issues related to environmental protection and conservation issues and climate change are among the most pressing moral challenges in today’s world, which we must not only be aware of, but also get involved in solving them. It is a problem that does not only have to do with the quality of life, but with the very life of humanity and, perhaps, of the entire creation. Indeed, it is very difficult to find in the space of what we call “evil” or “sin” something that can cause such universal desolation and destruction as ecological evil.

The current ecological crisis is largely the consequence of the application of a philosophical system, about man’s position in nature, a system that does not take into account history, the objective nature of the laws of nature. Without a doubt, nature – God’s creation – is in danger. And there are very few who in one way or another do not contribute anything to the incessant destruction of the natural environment. What is characteristic of man is that he arrogantly blames technology rather than himself. Viewed from the beginning of the Earth’s existence, the evolution of the environment is characterized by periods of stagnation punctuated by abrupt and impetuous changes.

After the introduction and the necessary critical notes, the author presents the biblical bases and the connection between the state of “inner purity” and the contemplative experience that starts from the aesthetic experience of the perception of beauty. From the aesthetic level, man comes to perceive the sacredness and beauty of God’s creation. The next chapter is entitled *The world as a sacrament*, presenting the symbolic universe of Mount Athos as a microcosm of transfigured creation, reaching the connection between the state of original justice and the state of holiness that is reflected, out of necessity, in maintaining the balance between consumption and good exploitation of natural resources. That is why we reach the state of the “lost

unity of things,” from the natural and liturgical sacramentality of matter reaching the cosmic liturgy and the Eucharistic celebration that connects us with the world restored in Christ.

Chapter IV, titled Creation as Church by Father Dumitru Stăniloae, introduces us to the Orthodox theologian’s thinking dedicated to the theology of creation and what today we identify as an “ecotheology.” For Dumitru Stăniloae, the keystone of creation and of the Church is the divine Logos, the historical Church being the visible face of the eschatological Church that is transfigured into the Kingdom of God as a cosmic liturgy in a transfigured world which permeated by the grace of unity and perfect communion with God. The next chapter captures Education for the environment: from the Holy Fathers to eco-literature. After this foray into the mentioned issue, chapter VI is dedicated to the natural Revelation between support and challenge. In this last chapter, the author makes a synthesis of the problem of knowing God from creation in the perspective of Orthodox thought, where we find the foundation of cataphatic theology and the affirmation of the fact that man is capable of the mystical experience of seeing God.

In the spirit of a critical analysis, Father Professor Florin Tomoiogă brings up natural revelation and its challenge to Karl Barth and analyzes the issue of mystery and the “silence of creation” in the context of the challenges posed by positive sciences and contemporary research, bringing into discussion the position of Richard Dawkins. The Christians must take care of creation, and this care can be considered as a dimension of obedience to God’s will. If we do not do this, we disregard God’s creation and give a wrong testimony to the world. True Christians are responsible people towards nature, the world, values. Caring for nature is also a dimension of love for God and people. The world is a gift of divine love to man, and man must not destroy this gift.

The work ends with appendices and the bibliography used in writing these syntheses, which are methodologically necessary. Ecotheology is an interdisciplinary research to reflect theologically on the environmental crisis and its focus is the relationship of humankind, nature, and God. Some critics, who do not understand the complex dimension of ecology and the theology of creation, confuse the researched theme with politicized positions of the so-called “political environmentalism.” Far from the positions of certain “eco-theologists” who approach the issues in a vision close to liberation theology, Marxism or feminism, the author of this book proposes an “orthodox” vision of a theology of creation and a theological aesthetics. Theology, as the study of God, should reflect the truth of the Creator rather than the time-bound sub-creations of a particular group of God’s creatures.

ALEXANDRU BUZALIC

Our author, a true researcher in the issue of the theology of creation, produces a work of conceptual maturity and a broad ecumenical breath, which are imposed by itself in the bibliography of future studies carried out by theologians of any confessions or theological schools of thought.

Alexandru BUZALIC

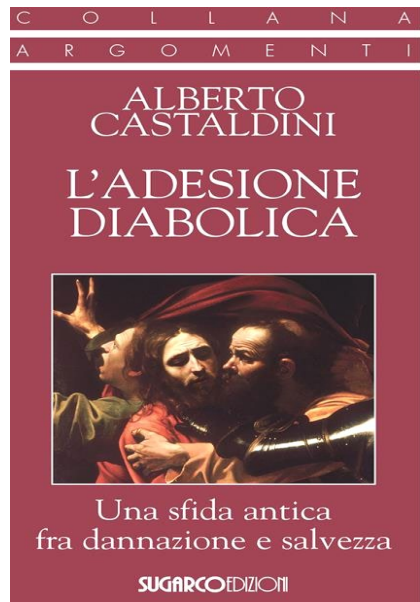
*Faculty of Greek-Catholic Theology,
Babeş-Bolyai University,
alexandru.buzalic@ubbcluj.ro*

Alberto Castaldini, *L'adesione diabolica. Una sfida antica fra dannazione e salvezza*, Ed. Sugarco, Milano, 2023, 216 p.

Il libro che ho il piacere di recensire, dedicato al grande esorcista e Servo di Dio P. Candido Amantini (1914-1992), è *L'adesione diabolica. Una sfida antica fra dannazione e salvezza* del prof. Alberto Castaldini, che conosco personalmente e al quale va la mia stima e la mia gratitudine per questo lavoro. Sì, perché il prof. Castaldini pone in luce alcuni aspetti antropologici – e non solo – di grande importanza, chiamati in causa a fronteggiare quell'azione diabolica nei confronti della quale, purtroppo ma molto spesso, si finisce per assecondarla, o meglio, per «aderirvi». Questo aspetto risulta centrale e lo si capisce già dal primo capitolo: *La libertà spezzata*. È proprio dalla libertà, che viene talmente piegata da «spezzarsi», che tutto ha inizio.

È importante, soprattutto per lo smarrimento odierno su temi come quello trattato da Castaldini, poiché quando si parla del Maligno il riferimento non è a una realtà impersonale bensì senza dubbio personale, dal momento che il Maligno è un angelo caduto e come tutti gli angeli (buoni e cattivi) è una «persona»: *omne subsistens in natura rationali vel intellectuali est persona* (Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, IV, c. 35). Ciò emerge chiaramente dall'introduzione dell'Autore.

Orbene la libertà dell'uomo, che, come facoltà spirituale, rientra nella sua costituzione ontologica, conobbe il primo ostacolo con i progenitori Adamo ed Eva. Senza svolgere particolari approfondimenti, è possibile notare che alla domanda del



serpente (cfr. Gen 3,1) la donna risponde inserendo il «non toccare» (cfr. Gen 3,3), ossia inserisce del suo al divieto divino, acconsentendo al serpente, per poi ritrovarsi con la libertà piegata, o meglio, spezzata. Tale stato poteva essere sanato soltanto dal rinnovamento della creazione in Cristo, come risulta dall'epilogo di questo libro (*Per una creazione rinnovata in Cristo*), che concede la partecipazione alla natura divina (cfr. 2Pt 1,4) per mezzo della *gratia gratum faciens* conferita sacramentalmente, a partire dal sacramento del Battesimo (cfr. Gal 3,27).

Passando in rassegna alcuni punti, Castaldini pone in evidenza il fatto che l'«adesione» diabolica, per essere tale, non può non coinvolgere l'intelletto e la volontà. Infatti, nel primo capitolo egli scrive: «[...] in cui la tentazione viene perfezionata dalla volontà umana in iniziative che penetrano e si radicano nel vissuto concreto, quotidiano, abituale, proprio e altrui» (p. 36). In questo passo emerge un aspetto molto importante, ossia che la tentazione del Maligno non si pone in maniera totalmente estranea all'essere umano, altrimenti non vi sarebbe adesione alcuna, ma si radica nel vissuto, e se si radica nel vissuto vuol dire che si radica in ciò che la volontà umana cerca per sua natura: il bene. Infatti, se l'oggetto della volontà è il bene conosciuto, ossia il bene presentato come tale dall'intelletto, la volontà è disposta naturalmente ad aderirvi. Ma se questo bene venisse falsamente presentato come tale, ossia un male sotto le sembianze di bene, allora occorrerebbe una seria valutazione che chiami in causa l'agire morale, incluso il dinamismo delle virtù, che implica sia la potenza dell'intelletto sia quella della volontà. Ciò permette che un bene sia conosciuto e riconosciuto come tale. Tuttavia, come ben scrive l'Autore, spesse volte nel cooperatore di iniquità si confonde ogni criterio di discernimento. Ed ecco che dal punto di vista psichico e morale, la fragilità umana – spesse volte evocata come una vera e propria scusa... – non esonera l'uomo dal suo agire morale. Se è vero, come è vero, che *agere sequitur esse*, all'«adesione» diabolica segue un vero e proprio «assoggettamento», dal momento che viene coartato il vero agire libero dell'uomo, per cedere il passo alla negazione della libertà umana, ergo alla negazione dell'essere: «[...] poiché il diavolo, ribellandosi, negò l'essere, e con esso sconvolse l'armonia della creazione oltre a negare Dio, se stesso e gli uomini» (p. 40). Ora, tra i vari aspetti che Castaldini evidenzia, ve ne sono alcuni e tutti di estrema importanza: la deformazione della intelligenza dei demòni, pur conservando quella volontà che continuamente aderisce al male (cfr. pp. 41-42); la *falsa mistica* come ricerca irrequieta che vuole trasformare l'uomo, cercando di elevarlo in modo illusorio decretando la sua rovina, facendo a meno di Dio (cfr. p. 49); l'adesione alle tenebre che giunge al cuore della questione antropologica situandosi nel nucleo ontologico dell'uomo (cfr. p.52); l'*immaginazione creatrice* che si riscontra nel mondo dell'occulto e che tende ad una

vera e propria autodivinizzazione, subordinando a ciò anche la Rivelazione divina (cfr. 60-61) ed altri. Tra i vari aspetti ritengo particolarmente importante soffermare l'attenzione su quello relativo alla «soggezione/assoggettamento» conseguente alla «adesione». Lungi dal voler presentare il male come una sorta di algoritmo senza volto, come tante volte capita di constatare nell'epoca odierna, che ha quasi perso il concetto del *volto* (cfr. p. 121) e di conseguenza dell'*identità*, ergo della *personalità*, non vi sarebbe *adesione diabolica* se mancassero gli atteggiamenti *attivo e cooperante*, ossia volontario (cfr. p. 82). Cosa comporterebbe l'*adesione* alla proposta del Maligno? Non solo ciò che si definisce «peccato», ma un progressivo deterioramento ontologico. Certamente, non si mette in discussione l'immortalità dell'anima intellettuale, ossia l'anima umana – ovvio! –, ma innegabilmente l'uomo, considerato nella sua totalità di anima e corpo, nonostante sia chiamato da Dio alla perfezione eterna, può incorrere nella più grande imperfezione, ossia la dannazione eterna. Se Dio è l'*Essere per sé sussistente* che partecipa l'*essere* alle creature, e l'*essere* come atto è la perfezione di tutte le perfezioni, l'incontro eterno con Dio comporta il compimento della perfezione umana, e sul piano soprannaturale comporta la piena partecipazione alla Bontà divina – già la grazia santificante agisce soprannaturalmente sul piano ontologico. Non solo, ma sia l'intelletto umano sia la volontà umana troveranno in Dio il pieno appagamento, Colui che solo può appagare in pienezza l'essere umano, essendo Egli somma Verità e somma Bontà. Tutto ciò corrisponde a una vera e propria perfezione ontologica della creatura umana.

Al contrario, l'*adesione diabolica*, che non può non includere il moto della volontà verso l'oggetto diabolicamente presentato, mira a condurre ad una vera e propria *dipendenza morale dal demonio*, tale da provare una sorta di gusto del peccato (cfr. p. 80). Ciò si riscontra nell'opposizione tra «virtù» e «vizi». Ed ecco che l'agire morale, in quanto tale, non può prescindere né dall'intelletto né dalla volontà; infatti, l'apostolo Paolo dice: [...] *lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto* (Rm 12,2). Si noti l'ordine adoperato dall'Apostolo: *pensiero-volontà*. Il discernimento avviene sul piano intellettuale e successivamente subentra quello volitivo. Ma come l'intelletto presenta alla volontà il suo oggetto, così la stessa volontà muove l'intelletto e le due facoltà s'incontrano sul campo della *libertà*. Come riporta il Catechismo della Chiesa Cattolica: *la libertà è il potere, radicato nella ragione e nella volontà, di agire o di non agire, di fare questo o quello, di porre così da se stessi azioni deliberate. Grazie al libero arbitrio ciascuno dispone di sé. La libertà è nell'uomo una forza di crescita e di maturazione nella verità e nella bontà. La libertà raggiunge la sua perfezione quando è ordinata a Dio, nostra beatitudine* (n. 1731).

Nell'«adesione» diabolica è proprio la libertà ad essere coartata, impedendo alla creatura umana di raggiungere la sua perfezione in Dio, sfociando in quell'assoggettamento che non è altro che il risultato di un'adesione continua, scegliendo di partecipare al *mysterium iniquitatis*, e ciò volontariamente, fino a subire una certa conformazione a quest'ultimo.

Quale sarebbe il punto di partenza? Castaldini parla di *stupidità metafisica* (p. 65) nel rifiuto della propria creaturalità e di conseguenza nel rifiuto del progetto divino. È tutto concatenato, dacché Dio ha creato l'uomo per un progetto soprannaturale e l'uomo «aderisce» a tale progetto accettando, anzitutto, la propria creaturalità.

Oggi più che mai è necessario il ritorno ad una sana metafisica, anzitutto di stampo tomista, anziché chiudersi in quell'antropocentrismo falsamente presentato come bene per l'uomo, ma che in realtà continua imperterrita nell'estromissione di Dio dalla storia dell'uomo.

Ora, il rifiuto di Dio comporta il rifiuto della somma Bontà conseguente al rifiuto della propria creaturalità, nella convinzione di poter fare a meno, ontologicamente, di Colui che è (Es 3,14). Un rifiuto del genere implica la tendenza al non essere, nella negazione dell'essere, e non a caso il Maligno è colui che nega soprattutto ciò che il Creatore ha elargito sin dal principio: l'essere. La negazione dell'essere equivale alla negazione non solo di se stessi ma anche di Dio, con la differenza che Dio non può essere negato e non corre il rischio della dannazione, mentre l'uomo sì, dacché con l'«adesione» diabolica si assoggetta a colui che è irreversibilmente dannato e che tende a negare anche se stesso pur di negare Dio Creatore. E in tal caso la conformazione al *mysterium iniquitatis* diventa così grande da propendere, addirittura, per la *contraddizione*, estranea persino a Dio. Ma il Verbo incarnato ha mostrato anche questo, affinché siano svelati i pensieri di molti cuori (Lc 2,35). E ancora una volta la Beata Vergine, inseparabile dal Figlio eterno del Padre e sempre piena dello Spirito Santo, è il modello perfetto della perfezione umana corrisposta al progetto di Dio.

Un ringraziamento ad Alberto Castaldini per aver messo in luce, nel suo libro, quello che a questo punto sembra essere l'aspetto più importante: la dipendenza ontologica e antropologica dell'uomo da Colui che è *l'Essere per sé sussistente e sommamente Persona*. Offuscata dall'azione del Maligno, dal riconoscimento di tale dipendenza creaturale dipende la salvezza o la dannazione.

Gabriele CIANFRANI

Doctor Humanitas della Societa Internazionale

Tommaso d'Aquino

gabrielecianfrani@live.it

ABBREVIATIONS

1917 Code – *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Rome 1917.

CCC – *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Casale Monferrato, edizione aggiornata 2003.

DH – H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue a cura di P. Hünemann, Bologna 1995.

GS – *Concilio ecumenico Vaticano II*, costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, in *Conciliorum Oecomunicorum Decreta*, edizione bilingue, versione italiana a cura di Angelina Nicora Alberigo, Bologna 1991.

LG – Second Vatican Ecumenical Council. Dogmatic Constitution on the Church. *Lumen Gentium*.

PG – J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*.

RM – John Paul II, Encyclical *Redemptoris missio*.