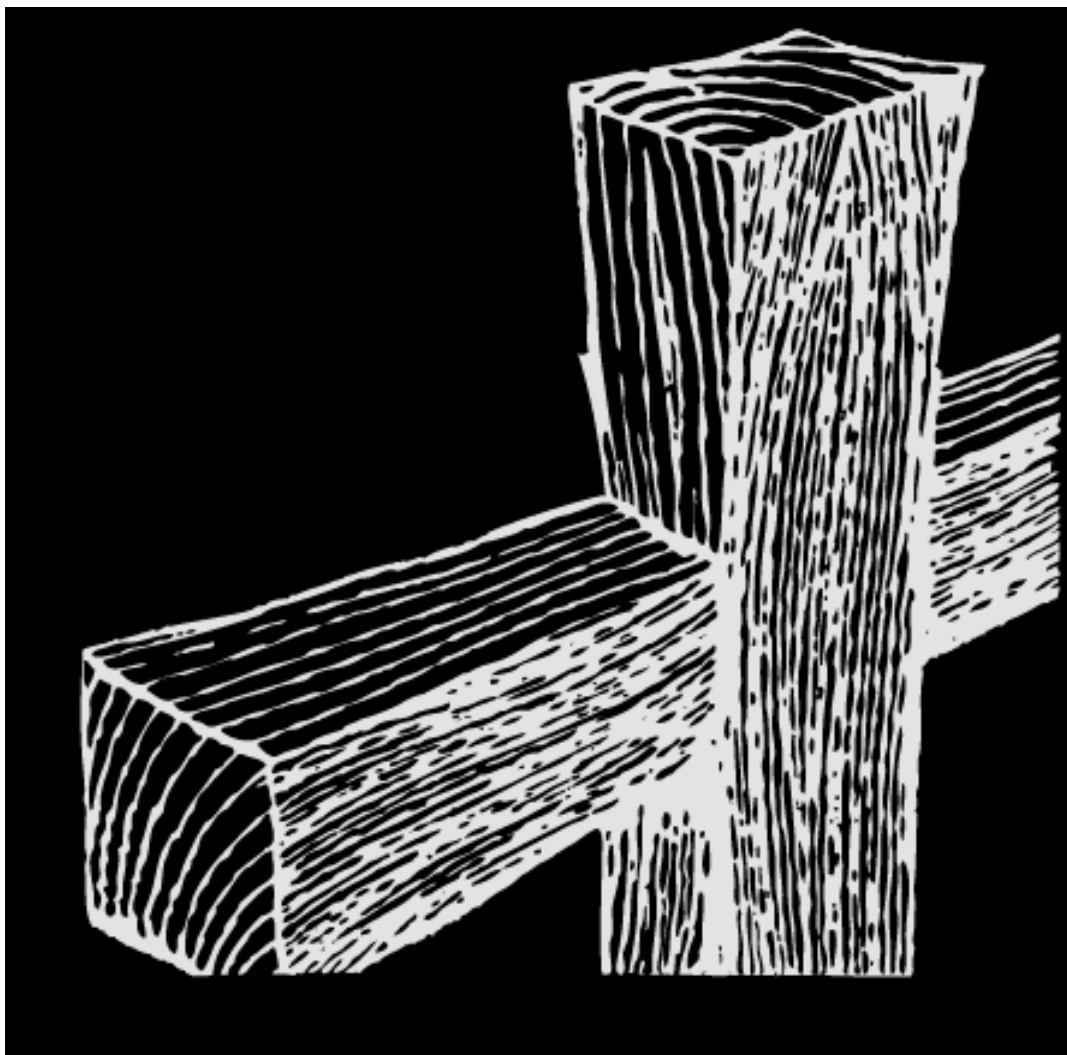




STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA GRAECO- CATHOLICA VARADIENSIS

1/2008

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO - CATHOLICA
VARADIENSIS

1

Desktop Editing Office: 51st B.P.Hasdeu Street, Cluj-Napoca, Romania, phone + 40 264 405352

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

BOGDAN VASILE BUDA, Il divin <i>Myron</i> nel pensiero teologico-spirituale di Nicola Cabasilas • <i>The Divine Myron in the Theological and Spiritual Thinking of Nicholas Cabasilas</i>	3
FLORIN BUDĂU, Die Entwicklung dem Liturgikon in der Rumänisch Griechisch-Catholische Kirche • The Evolution of the Liturgy Book in the Greek-Catholic Church.....	25
EMIL MARIAN EMBER, Le Pape - Symbole d'unite et L'Eglise Orthodoxe [de Roumanie] • The Pope – Symbol of Unity and the Orthodox Church	43
IOAN-IRINEU FĂRCAŞ, Il rapporto tra fede e cultura nella riflessione di René Girard • Le rapport entre la foi et la culture dans la réflexion de René Girard.....	59
EDUARD FELICIAN FISCHER, Il senso e lo scopo di una riforma liturgica • Le sens et le but d'une réforme liturgique	69
IULIAN IOAN HOTICO, A Brief History of Marriage and Family • Une courte histoire du mariage et de la famille.....	83

LIGIA MAN, L'hymne «Acatyste» dans l'iconographie des monasteres roumains • The Acatyste Hymn in the Iconography of Romanian Monasteries.....	99
ANIKÓ NICHITA, Concilio Vaticano II: aspetti che riguardano la genesi del testo sull'amore coniugale (GS 49) [II] • The Vatican 2nd Council: Aspects Regarding the Genesis of the Conjugal Love Text [GS 49] [II].....	123
PAUL OANCEA, Natural - creatural y sobrenatural - supracreatural • The Natural – the Creature and the Supernatural – the Above-creature	133
OLIVIER RAQUEZ, Commission mixte pour le dialogue theologique entre L'eglise Catholique et L'eglise Orthodoxe • La commissione mista per il dialogo teologico fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa.....	141
EDUARD ROMAN, La purificazione dell'amore in <i>Deus Caritas Est</i> • The Purification of Love in <i>Deus Caritas est</i>	151
CRISTIAN FLORIN SABĂU, La categoria di «imprensabilità» nella Cristologia Balthasariana • The <i>non pre-thinking</i> category in Balthasar's Christology.....	157

STUDIA PHILOSOPHICA

VASILE MUSCĂ, Il neoplatonismo fra la sua epoca e la nostra • Néoplatonisme entre son époque et la nôtre.....	167
DANIEL CORNELIU ȚUPLEA, Sulla libertà. Heidegger in questione • Sur la liberté. Heidegger en question.....	185

STUDIA HISTORICA

OVIDIU HOREA POP, Dibattiti dietali sulla lingua ufficiale della Transilvania e la reazione della Chiesa Rumena Unita (1842) • Des débats diétales en concernant la langue officielle de la Transylvanie et les réactions de l'Eglise Roumaine Unie.....	193
ERNST CHRISTOPH SUTTNER, Der dienst der kirche für die rumänische gesellschaft aus der sicht des bukarester erzbischofs Raymund Netzhammer und des rumänischen patriarchen Justinian Marina • Il Servizio ecclesiale nella società rumena dalla prospettiva dell'arcivescovo di Bucarest Raymund Netzhammer e da quella del Patriarca rumeno Justinian Marina	211

STUDIA THEOLOGICA

**IL DIVIN *MYRON* NEL PENSIERO TEOLOGICO-SPIRITUALE
DI NICOLA CABASILAS**

BOGDAN VASILE BUDA

SUMMARY. The Divine *Myron* in the Theological and Spiritual Thinking of Nicholas Cabasilas. This article is dedicated to the theological and spiritual thinking of Nicolas Cabasilas concerning the Sacrament of the Holy Chrismation. After taking part in the Mystery of the Holy Baptism, the process of achieving *theosis* and of the transformation of the person in Christ is continued by the Holy Chrismation of which Cabasilas thinks that it is the Sacrament of the “vitality of spiritual life”. Why? Because through this Sacrament of the Church, through the “Seal of the Holy Spirit”, man receives the divine energies and gifts of the Holy Spirit that potentiates, sensitizes and guides the senses of the entire being towards knowledge and mystical identification with Christ. An important role in this continuous growth towards perfection is assumed by the „human collaboration” of the will and the practice of virtues which gradually contributes to the development and growth of the grace received through the Sacrament of the Holy Chrismation.

In rapporto con gli altri sacramenti dell’iniziazione cristiana, al sacro *Myron*, Cabasilas dedica meno spazio, nella sua opera *La Vita in Cristo*. Tuttavia ciò non comporta che esso sia d’importanza inferiore, anzi si nota un profondo slancio interiore che guida il pensiero dell’autore a sviscerare le molteplici valenze dell’unzione. Si rimane spiritualmente toccati e meravigliati dagli argomenti che egli adduce per svelare la grandezza di questo sacramento e la sua originalità rispetto al Battesimo.

Proprio in questo raffronto stanno la bellezza e il significato delle sue riflessioni, poiché fa capire come all’immersione nell’acqua deve seguire l’effusione dello Spirito, altrimenti il solo lavacro resterebbe inefficace e insignificante. D’altra parte il sigillo dello Spirito avviene su colui che già è stato purificato e rinnovato, al fine di realizzare tutti i suoi frutti spirituali. Alla base di tale collegamento tra l’uno e l’altro sacramento si pone l’unione tra la missione di Cristo e quella dello Spirito Santo, come due azioni inseparabili e complementari, sebbene una distinta dall’altra.

1. Rapporto tra il Battesimo e il *Myron*

Dopo la partecipazione dell’uomo al divino Battesimo, il processo di santificazione e di sviluppo della vita cristiana, dell’essere umano, si continua con il sacramento del *Myron*, che è considerato, come il “dinamismo della vita

spirituale”¹. Esso è visto da Cabasilas in modo distinto in rapporto al Battesimo; lui non insiste sulle differenze esistenti dal punto di vista del rituale, poiché nella tradizione delle Chiese orientali, questi due sacramenti sono strettamente uniti essendo amministrati insieme, nell’atto rituale dell’iniziazione cristiana².

Il Battesimo, dal punto di vista rituale e teologico, “significa immergere”³, “nascere”⁴, “nuova creazione”⁵ “restaurazione”⁶ in Cristo attraverso la triplice immersione dell’uomo in acqua, quale partecipazione a “la morte, il seppellimento e la risurrezione di Cristo”⁷. La rigenerazione, la ricreazione della persona umana è fatta dallo Spirito Santo, che è la “santità ipostatizzata”⁸, che conferisce, attraverso il rito e la celebrazione liturgica, le sue energie divine infuse nell’acqua e nell’olio; trasforma attraverso l’epiclesi – invocazione della Trinità, l’acqua purificata da ogni spirito demoniaco, e dona la vera vita immortale all’anima.

¹ Y. SPITERIS, *Cabasilas teologo e mistico bizantino*, Lipa, Roma 1996, 122.

² M. ARRANZ, *Sacramentaria Bizantina*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2003, 265-271. Afferma:

1. “Nella Chiesa Bizantina attualmente il *Myron* è consacrato soltanto dai patriarchi e non tutti gli anni. La sua preparazione dura parecchi giorni. Dai 12 componenti previsti dall’Euclologio ‘San Marco’ (Barberini 336, VIII secolo) si è passato ai 50 attuali;... La distribuzione del *Myron* non era sempre facile, considerando che Costantinopoli si trovava entro i limiti dell’impero ottomano. I russi conferiscono l’unzione con un pennello.
2. Il Santo *Myron* è servito dal 1209 fino al sec. XV per ungere i basileis o ‘imperatori’ di Costantinopoli; gli zar russi sono stati unti dal sec. XVI fino al XX. K. Nikolski considera l’unzione dello zar come un ‘secondo grado’ del sacramento della cresima; non ha questo significato in Simeone di Tessalonica, che spiegava e commentava il rito dell’unzione costantinopolitana come era capito al sec. XV.
3. Secondo la Diataxis del patriarca Metodio (843) gli apostati che ritornano alla Chiesa devono essere unti con il rito post – battesimale; si considera che pur rimanendo valido il battesimo, per l’apostasia si era perduto il valore della cresima; ma questa teoria discorda alquanto dal canone 7 del concilio ecumenico, e dalle stesse preghiere ‘espiatorie’ dette sugli apostati. Oggi si applica questa unzione anche ai protestanti, e in certi luoghi (se non sono ribattezzati) anche ai monofisiti e ai cattolici.
4. Il *Myron* si poteva ancora mettere sul corpo dei defunti, anche se bastava l’olio. 5. Nella Chiesa Bizantina l’unzione non si è mai praticata nell’ordinazione di vescovi o presbiteri. 6. Il *Myron* si usa inoltre per la consacrazione degli altari e degli antimensia, anche se l’unzione degli oggetti inanimati non sembra contemplata nelle preghiere di consacrazione del *Myron*... Il canone 48 di Laodicea ha prescritto l’unzione post – battesimale con “balsamo μύρον celeste”, che afferma la partecipazione dell’uomo al regno di Cristo. Il rito bizantino, erede delle tradizioni cappadoci – antiochiene, conserva sia l’unzione pre – battesimale su tutto il corpo fatta con l’olio benedetto, con chiara allusione al dono dello Spirito, e che corrisponde alle antiche fonti siriane, sia l’unzione post – battesimale con il *Myron* consacrato dal patriarca, fatto su varie parti della testa (e adesso anche del corpo) e con la formula prescritta dal Concilio di Costantinopoli (381) n. 7-9: ‘Sigillo dello Spirito Santo’. Cfr. anche B. BOBRINSKOY, «Onction chrismale et vie en Christ chez Nicolas Cabasilas», in *Irénikon* 32 (1959) 14-15. Bobrinskoy, afferma che Cabasilas, in linea con la dialettica dei Padri, considera l’unzione crismale come un sacramento distinto dal Battesimo, ma non tanto dal punto di vista rituale quanto da quello dell’interpretazione teologica e della determinazione degli effetti spirituali che gli sono propri.

³ P. EVDOKIMOV, *L’Ortodossia*, EDB, Bologna 1981, 399.

⁴ VC, 2, 2, 106.

⁵ VC, 2, 2, 106

⁶ P. EVDOKIMOV, *L’ortodossia*, 399.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Santità che non è considerata per la sua “appropriazione”, ma essa consiste nel fatto della natura stessa della persona divina, che è il principio autentico di ogni santificazione. Cfr. *Ibidem*, 398.

Il rito battesimale ha una duplice dimensione: quella conoscitiva, poiché esso manifesta la verità del mistero divino, e quella esistenziale e vitale, poiché esso comunica la vita trinitaria e la grazia soprannaturale. Infatti attraverso il Battesimo si riceve il nuovo essere cristico, rinunciando al dominio del male, e in questo senso la persona è rivestita di vesti bianche, che significano il ritorno dell'uomo all'innocenza, essendo liberato dal peccato.

La partecipazione della Trinità, con l'infusione dell'olio sacro nel fonte battesimale, consacra la materia del sacramento, ed esprime la dimensione mistica del mistero trinitario – salvifico, che pone *in atto* il progetto salvifico del Padre, “mediante il Figlio”⁹ Nuovo Adamo, e compiuto dallo e “nello Spirito Santo”¹⁰, per renderci santi e figli suoi¹¹. L'infusione dell'olio sacro diventa la spinta energetica che muove all'azione corrispondente e conveniente alla nuova vita battesimale. Si tratta perciò di uno stretto collegamento tra l'immersione nell'acqua e l'infusione dell'olio.

Questo è il dato fondamentale, che Cabasilas vuole mettere in evidenza, dalle prime righe del capitolo sul *Myron*. Egli fa intendere che non è sufficiente il solo lavacro battesimale, il quale trasmette il nuovo essere del cristiano, ma occorre aggiungere una nuova forza, una nuova energia per permettere al battezzato di poter agire e operare in conformità al suo nuovo stato o al suo nuovo essere di figlio di Dio. D'altronde questo processo corrisponde analogicamente al dato naturale dell'uomo che nasce alla vita con il parto, ma poi ha bisogno di essere nutrito e irrobustito al fine di svilupparsi e crescere in modo da poter svolgere atti propriamente umani, corrispondenti al suo essere umano.

Similmente nella sfera sacramentale, che comunica un vero nuovo essere quale rinascita in Cristo, occorre rilevare i due momenti: quello iniziale, fondamentale, che segna l'avvio della vita nuova in Cristo, con la trasformazione dell'uomo in figlio di Dio, avvenuta con l'immersione nell'acqua battesimale; quello successivo, consequenziale, che consiste nella capacità di muoversi, comportarsi, operare e crescere in collegamento alla realtà del Battesimo. Questo passaggio di essenziale importanza, in vista propriamente dell'agire cristiano, in coerenza alla vita nuova ricevuta nel Battesimo, avviene con il segno del *Myron*. Da qui l'enfasi con cui Cabasilas si inoltra ad approfondire il segno dell'unzione, senza del quale il lavacro del Battesimo rimarrebbe in certo senso come una realtà inutile e inefficace per camminare rettamente sulla strada tracciata da Cristo. In fondo lo scopo di quest'opera cabasiliana sta precisamente nel condurre il cristiano a vivere in pienezza il mistero del suo nuovo essere in Cristo. È questo il compito specifico del *Myron*. Si capisce così l'importanza data ad esso da Cabasilas. Lo afferma esplicitamente nelle prime battute, dichiarando con forza e con interiore ammirazione il compito basilare del divinissimo *Myron*:

⁹ BASILIO IL GRANDE, *Lo Spirito Santo*, 47, PG 32, 153 B; tr. It., a cura di G. AZZALI BERNARDELLI, Città Nuova, Roma 1993, 154.

¹⁰ S. ATANASIO, *I Lettera a Serapione*, 20, PG 26, 577 B.

¹¹ Infatti S. Basilio afferma con chiarezza che: “Non esiste la santità senza lo Spirito”. Cfr. BASILIO IL GRANDE, *Lo Spirito Santo*, 141.

“Esso ci rende attivi di energie spirituali, ciascuno nella misura della sua preparazione al mistero: uno di questa, un altro di quella, un altro ancora di parecchie”¹².

Da notare che l'autore ammette l'effusione delle energie vitali a tutti, ma distingue le diverse modalità, per sottolineare, come vedremo, la disponibilità dell'uomo che si accosta al sacramento per accogliere la divina grazia. Non basta l'atto sacramentale in se stesso, ma occorre la compartecipazione del fedele. È questo un atto di non secondaria importanza per la teologia della efficacia sacramentale¹³. Vi è certamente l'azione oggettivamente efficace nel segno rituale, ma Cabasilas non trascura l'apporto soggettivo del credente.

Ora va evidenziato l'annuncio che fa Cabasilas, per indicare la novità del *Myron* e la sua originalità o specificità. Egli dice che questa effusione di energie per l'agire cristiano è dovuta propriamente allo Spirito Santo, come accadeva nei primi tempi della Chiesa:

“Lo Spirito era dato con l'imposizione delle mani degli apostoli sugli iniziati”¹⁴.

Poi aggiunge con intima soddisfazione:

“Così anche ora, il Paraclito viene nell'atto di essere unti col *Myron*.”¹⁵

Questa costituisce la lieta notizia, che completa l'azione compiuta con il lavacro, e ne offre una pienezza di significato e di valore. All'essere nuovo corrisponde adesso un agire nuovo. Tale unzione acquista un solenne significato, poiché Cabasilas la paragona alla duplice unzione regale e sacerdotale, che avveniva nell'antica legge. Ora la Chiesa distingue una duplice unzione: quella regale comune a tutti i battezzati e quella sacerdotale destinata ai sacerdoti. Ma ci tiene a sottolineare che tutte e due si rifanno alle imposizioni delle mani e all'unzione, in modo che: “producono lo stesso effetto ed hanno la medesima potenza”¹⁶.

In questo collegamento tra l'essere (Battesimo) e l'agire (Cresima) si rivela uno stretto rapporto tra l'ortodossia e l'ortopassi, perché la confessione di fede, avvenuta con il Battesimo, non è una formula vuota, senza significato, ma è vitalmente unita alla grazia sacramentale ricevuta con il sacro *Myron*, che comporta non una semplice affermazione della verità, ma una *omologhía* (testimonianza) cioè una concreta attuazione nella vita. Il nuovo “embrione”¹⁷ generato, secondo la professione di fede fatta, deve corrispondere a questa realtà, con una vita di fede.

¹² VC, III, 1, 165.

¹³ Cfr. U. NERI, “nota 2”, in NICOLA CABASILAS, *Vita in Cristo*, 165.

¹⁴ VC, III, 1, 165.

¹⁵ VC, III, 1, 165-166.

¹⁶ VC, III, 1, 166.

¹⁷ VC, I, 1, 61.

L'essere del battezzato è illuminato dallo Spirito – Iconografo¹⁸, secondo l'immagine di Dio¹⁹, in conformità al Figlio. Questa immagine di Dio è impressa nell'uomo con il Battesimo (essere), mentre la sua somiglianza nell'agire è trasmessa, attraverso Cristo, nel *Myron*, facendo dell'uomo un vero cristiano²⁰:

“Dopo che la carne fu deificata e una natura umana ebbe per ipostasi lo stesso Dio, il muro divenne *Myron* e quella dissomiglianza non ebbe così la distanza tra la divinità e l'umanità con l'essere termine comune dell'una e dell'altra natura; mentre non potrebbe esserci termine comune fra realtà così distinte tra loro”²¹.

Il Battesimo conferisce al nuovo membro del corpo ecclesiale di Cristo, la rigenerazione come figlio adottivo di Dio, nel Figlio. Però questo nuovo essere, per crescere, ha bisogno del nutrimento e della forza per poter arrivare alla maturità spirituale. Questa forza gli è data dal *Myron*²².

2. Simbolismo della liturgia del *Myron*

L'unzione crismale viene considerata dalla Chiesa come il dono della perfezione, il dono personale dello stesso Donatore, compimento della promessa fatta da Gesù ai suoi discepoli nel momento del suo ritorno al Padre. In questo senso, Cabasilas adopera parole di venerazione quando parla del *Myron*, definendolo di

¹⁸ Cfr. PSEUDO-MACARIO, *Omèlie*, XXX, 4. In *les Homiliés spirituelles de Saint Macarie. Le Saint-Esprit et le chrétien*, traduction française avec Introduction par P. DESEILLE, *Spiritualité Orientale* 40, Abbaye de Bellefontaine-Bégrolles-en-Mauges 1984, 281.

¹⁹ Sulla teologia orientale dell'uomo come “immagine di Dio”: Cfr. V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Monataigne, Paris 1976 ; H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956; A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, Paoline, Milano 1991; V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983; R. LEYS, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse, Esquisse d'une doctrine*, Bruxelles-Paris 1951; T. ŠPIDLIK «Le concept de l'image chez les Pères jusq'au Concile Nicée II», in L. A. LEVINGSTONE (a cura di), *Studia Patristica*, 23 (1989) Leuven, 74-86; è molto interessante su questo concetto teologico lo studio fatto di P. NELS, «La vita spirituale in Cristo. Studio sull'antropologia cristocentrica di Nicola Cabasilas», 37-104.

²⁰ Cfr. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 121. Cfr. anche V. LOSSKY, *A l'image et a la ressemblance de Dieu*, 106. “Se non si riceve il crisma non si è perfettamente battezzati” afferma, SIMEONE DI TESSALONICA, in *De Sacramentis*, 43, PG 155, 188. Cfr. anche *Con. Vat.*, II, LG, 11: EV 1/313. “Col sacramento della confermazione, i fedeli vengono vincolati più perfettamente alla Chiesa, sono arricchiti di una speciale forza dello Spirito Santo, e in questo modo sono più strettamente obbligati a diffondere e a difendere con la parola e con l'opera la fede come veri testimoni di Cristo”. Questo testo della suddetta costituzione riporta nella nota il riferimento a CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catech.* 17, *De Spiritu S. II*, 35-37: PG 33, 1009-1012, e a NICOLAS CABASILAS, *De vita in Christo*, III, *De utilitate charismatis*: PG 150, 569-580.

²¹ VC, III, 1, 168.

²² Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, Ed. L'Orante, Paris 1958, 96. Aggiunge anche questa affermazione nella stessa pagina: “Si la première *actio divina* confère à l'homme, né dans le *lavacrum*, un début d'existence réelle, l'*eparché* (Denys et Maxime), l'onction crismale, qui suit immédiatement ce réveil, lui communique force et mouvement, la *kinesis*”.

volta in volta sacro *Myron* (*ierón*), divino (*theion*), divinissimo (*theiótaton*), santissimo (*panághion, panaghés, panaghéstaton*), celeste unguento (*iperouránion*)²³. Per indicare l'impronta radicale che si attua con la sacra unzione, Cabasilas parla di "sigillo" in conformità alla tradizione e alla liturgia della Chiesa²⁴. In effetti il sigillo indica la profonda incisione dello Spirito nell'anima, in modo così efficace che resta un segno indelebile chiamato anche "carattere sacramentale", per significare la sua stabilità e perennità. Il sigillo battesimale e il sigillo crismale "corrispondono al carattere di perfetto cristiano"²⁵, segno di totale appartenenza a Cristo, per mezzo dell'infusione dello Spirito. I sacerdoti, per spiegare agli iniziati l'importanza e la natura dell'iniziazione, la definiscono "sigillo del dono dello Spirito"²⁶:

"Per spiegare... agli iniziati che cosa è l'iniziazione, la chiamano sigillo del dono dello Spirito e così cantano [sacerdoti] nell'atto di conferire il Crisma"²⁷.

Ad avallare tale definizione contribuisce il rituale che viene celebrato, quando verso il nuovo battezzato, rivestito con la tunica bianca, simbolo della purezza e dell'illuminazione battesimale, il celebrante recita tale preghiera:

"Benedetto sei Signore, Dio onnipotente... Tu che ti sei ora compiaciuto di rigenerare il servo tuo neo-illuminato dall'acqua e dallo Spirito, concedendo pure a lui la remissione dei peccati volontari ed involontari, Tu medesimo, dunque, re universale, sovrano misericordioso, concedi a lui il sigillo del dono del santo, onnipotente e adorabile tuo Spirito... Custodiscilo nella tua santificazione e affermalo nella fede ortodossa, liberalo dal malvagio e da ogni sua influenza e, col suo salutare timore, custodisci la sua anima nella purezza e nella giustizia, affinché, a te gradito in ogni azione e parola, diventi figlio ed erede del tuo regno celeste"²⁸.

²³ Cfr. VC, rispettivamente VC, V, 1, 242; VC, III, 2, 175; VC, III, 1, 165; VC, III, 2, 176; VC, IV, 1, 184; VC, V, 1, 244; VC, I, 1, 62.

²⁴ Cfr. U. NERI, "nota 9", in NICOLA CABASILAS, *Vita in Cristo*, 166.

²⁵ M. RUBINI, *L'antropologia cristologica di Nicolas Cabasilas*, Molfetta, Mezzina 1976, 39.

²⁶ J. GOAR, *Euchologion sive rituale graecorum*, Akademische Druch-U. Verlagsanstalt, Graz 1960, 291.

²⁷ VC, III, 1, 166.

²⁸ „Benedictus es Domine Deus omnipotens, fons bonorum, sol iustitiae, qui per unigeniti Filii tui et Dei nostri apparitionem, velut salutis sol iis qui in tenebris erant, illuxisti nobis indignis beatam purgationem et in vivifica unctione contulisti: qui et nunc recens illuminatum servum tuum per aquam et Spiritum peccatorum sponte atque etiam indeliberate commissorum remissione ei concessa, regenerare voluisti: ipse, Domine, rex omnium benigne, signaculum doni sancti et omnipotentis et adorandi tui Spiritus, et sancti corporis et pretiosi sanguinis Christi tui communionem, ei largire. In sanctitate tua custodi illum, in vera fide confirma, a maligno, et omnibus ejus astutiis, illum erue: et salutari tuo timore in puritate et iustitia animam illius custodi: ut in omni verbo et opere tibi placitus filius et haeres evadat regni caelestis". (J. GOAR, *Eucologion*, 290-291). Su quello che riguarda l'epiclesi crismale, Cabasilas è fedele alla tradizione mistagogica bizantina, in modo particolare a Dionigi Areopagita. Cfr. N. CABASILAS, *Commento della Divina Liturgia*, 22, trad. M. DAVITI – S. MANUZIO, introd., A.G. NOCILLI, Messaggero, Padova 1984, 170.

A questo punto il celebrante prende il *Myron* con un'asticella metallica sulla cui estremità viene posizionato un batuffolo di ovatta e unge la fronte del battezzato disegnando una croce, poi sugli occhi, sulle narici, sulla bocca, sul petto, le mani e i piedi pronunciando dopo ogni unzione "Sigillo del dono dello Spirito Santo"²⁹. Si nota che l'unzione viene fatta sotto un duplice riferimento: a Cristo, in quanto il battezzato viene segnato con il segno della croce, e allo Spirito Santo, quando il ministro pronuncia le parole sul dono dello Spirito. Tale rito rivela il mistero che si attua nel sacramento sotto l'azione salvifica di Cristo e dello Spirito Santo.

Lo svolgimento dei riti pertanto fa capire la genesi spirituale del Battesimo, che ci conforma a Cristo, dotandoci di sensi nuovi ed energie divine, resi attivi propriamente dalla ricezione del *Myron*, quale dono dello Spirito, che ci mette in grado di avvertire la luce di Cristo, il suo buon odore, il suo splendore³⁰. Si può dire che, se il Battesimo è la nuova nascita in Cristo, l'Unzione può definirsi come il segno e la forza di vivere la vita nuova nello Spirito, o ancora come la virtualità interiore di aprire l'animo alla verità di Cristo e farla incarnare nella propria vita:

"Il profumo [*Myron*] è già versato e la sua fragranza ha riempito l'universo: non ci resta che respirarlo; anzi nemmeno questo, poiché anche il potere di respirare ci è dato dal Salvatore, come quello di essere liberati e illuminati. Non solo ha effuso il profumo, ma ce ne ha dato anche la percezione"³¹.

Si comprende così l'importanza che Cabasilas attribuisce agli effetti della Cresima, che hanno lo scopo di maturare i sensi spirituali per cogliere il dono soprannaturale della grazia divina. Infatti il *Myron* perfeziona le nostre facoltà pneumatiche a cui è dato impulso e forza dal Cristo stesso. Per questa ragione la cresima assume la definizione, familiare a tutta la patristica, di sacramento di forza che ci rende atleti di Cristo con la potenza dello Spirito Santo³². In tal modo si capisce che la testimonianza cristiana della propria fede non scaturisce semplicemente dalle capacità naturali del credente, ma più sostanzialmente essa è frutto della forza interiore dello Spirito. Si tratta di una maturazione sviluppata nell'animo e che poi si sprigiona nella comunicazione esteriore della testimonianza, che riguarda essenzialmente l'imitazione di Cristo e la proclamazione della sua Parola.

²⁹ J. GOAR, *Eucologion*, 291.

³⁰ Cfr. B. BOBRINSKOY, «Onction chrismale et vie en Christ chez Nicolas Cabasilas», 14-15.

³¹ VC, II, 4, 123-124.

³² Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 96. Per lo stesso concetto cfr. VC, III, 2, 171-173.

3. Il legame tra cristologia e pneumatologia nell'unzione

Teologicamente parlando, il legame fra i due sacramenti si rifà al mistero della Pasqua e della Pentecoste, che corrisponde al processo dell'iniziazione cristiana³³. Questa unità è in stretto rapporto fra la missione del Figlio, dell'unico "mediatore, tra Dio e gli uomini"³⁴, e l'effusione dello Spirito Santo. Si tratta di una unità ontologica dei sacramenti, con i quali il Figlio e lo Spirito Santo vengono insieme con il Padre per prendere dimora nei battezzati³⁵. Per questo, come già abbiamo affermato, in Oriente esiste uno stretto legame fra il Battesimo e la Cresima nello stesso atto sacramentale. Non si crea come in occidente una distanza temporale fra le celebrazioni dei due sacramenti, bensì essi formano un'unica celebrazione, perchè anche nei libri liturgici non si prevedono celebrazioni distinte per la loro amministrazione.

Va notato che per quello che riguarda questa realtà, Cabasilas è originale, in quanto nel suo procedimento teologico la sua dottrina è fondata sul mistero dell'incarnazione, per mezzo del quale lui stabilisce uno stretto rapporto fra tutti e tre i sacramenti dell'iniziazione, incentrati sui misteri di Cristo: incarnazione e risurrezione, in cui si compie tutta la storia della salvezza³⁶. Per illustrare tale mistero cristologico, Cabasilas svolge un ragionamento che richiede tutta la nostra attenzione e che abbraccia molteplici aspetti teologici. Anzitutto egli afferma che: "il Signore è Cristo"³⁷, nel senso che Lui, Cristo, costituisce il vero Unto o consacrato in pienezza, in ragione non di se stesso ma propriamente dello Spirito Santo.

In effetti quando il Verbo si è incarnato è stato ricolmato totalmente dello Spirito Santo, riempito "di ogni energia spirituale"³⁸, in modo da essere non solo il Cristo o unto, ma di diventare la stessa Cresima o *Myron* in una sorta di identificazione

³³ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 95. Inoltre afferma nella stessa pagina: "Le Christ a levé, ... le trois obstacles qui ne permettaient à aucun prix notre rentrée au sein de la vie éternelle; ce sont: la déficience naturelle, la volonté pervertie, la mort enfin, solde du péché. Il a renversé cette triple barrière, ayant recréé notre nature en l'assumant, détruit le péché par le sacrifice parfait, enlevé l'aiguillon de la mort par sa résurrection, prototype idéal de la nôtre. Voilà pourquoi et voilà comment, ayant imité rituellement la Passion et la Pâque dans le Baptême, qui possède l'efficacité de la Croix, nous procédons à la chrismation qui est notre Pentecôte, et par faisons ainsi la palingénésie spirituelle par 'l'onction des prémices du Royaume des cieux'".

³⁴ VC, III, 2, 175.

³⁵ Cfr. L. GIRARDI, «Confessare la fede nella vita: l'iniziazione cristiana», in A. GRILLO - M. PERRONI - P. RAMON-TRAGAN (a cura di), *I sacramenti della salvezza*, Queriniana, Brescia 2000, 177-178.

³⁶ L'aspetto soteriologico della deificazione del uomo, attraverso la cresima in Cabasilas, è sottolineato da B. BOBRINSKOY, «Onction chrismale et vie en Christ chez Nicolas Cabasilas», 13. Egli dice: "En devenant Onction, dit en substance Cabasilas, c'est a dire en devenant source de déification de la nature humaine assumée par lui, le Christ a détruit non la distance, mais la dissemblance entre Dieu et l'homme, dissemblance due à la nature, au péché et à la mort, car le Christ a uni à Dieu la nature humaine, a supprimé le péché par sa mort et a vaincu la mort par sa résurrection".

³⁷ VC, III, 1, 166.

³⁸ VC, III, 1, 165.

tra Gesù e la pienezza dell'unzione, così che l'uno coincide con l'altro. Ne segue che in forza di tale pienezza di unzione, Cristo si fa anche causa o fonte di effusione o di comunicazione dell'energie spirituali. In sintesi Cabasilas dichiara:

“Questo voleva dire per lui comunicarsi: divenire Crisma ed essere effuso”³⁹.

In altre parole, all'evento dell'incarnazione l'umanità del Verbo è stata unita alla divinità in modo sostanziale, così da essere plasmata e ricevere la totalità della divinità, per potersi effondere sugli altri e renderli partecipi della medesima unzione. Perciò in Cristo coincidono tre realtà: il soggetto unto o consacrato, l'unzione o pienezza di effusione dello Spirito, la comunicazione dello stesso Spirito al di fuori di sé. Cabasilas porta un esempio molto espressivo e incisivo, quello del vaso di alabastro:

“Se un vaso d'alabastro, per un qualche artificio, potesse divenire profumo e trasfondersi in esso, il profumo non sarebbe più separato dall'esterno e non rimarrebbe dentro al vaso o concentrato in sé. Allo stesso modo, deificata la nostra natura nel corpo salvifico, non c'era più alcuna divisione tra Dio e il genere umano, perciò da allora non c'era più per noi alcun impedimento a partecipare alle sue grazie, tranne il peccato”⁴⁰.

A questo punto Cabasilas apre il suo sguardo su tutta l'economia salvifica facendo vedere come, in forza di questa unzione, il Cristo è diventato la riconciliazione o l'unione tra Dio e l'uomo. Di fatto esistevano due grandi fratture per attuare la comunione tra la sfera divina e quella umana: la separazione naturale, dovuta alla distanza metafisica tra il Creatore e la creatura umana; la separazione ancora più profonda causata dal peccato umano, che ha allontanato l'uomo da Dio. Ora Cristo ha risanato e ricongiunto le due fratture: la prima con l'unione avvenuta nell'incarnazione tra la natura divina e la natura umana; la seconda con l'azione redentrice compiuta nella sua crocifissione. Questa riconciliazione o unificazione si vede mirabilmente nel sacramento del *Myron*, dove all'azione di Cristo si aggiunge quella dello Spirito Santo, quale sua conseguenza e compimento:

[Esisteva] “un duplice muro di separazione: quello della natura e quello della volontà corrotta dal male; il primo fu tolto di mezzo dal Salvatore con la sua incarnazione, il secondo con la sua crocifissione, poiché la croce distrusse il peccato. Perciò, dopo il Battesimo, che ha il potere della croce e della morte del Salvatore, accediamo al *Myron*, che è la comunione dello Spirito [*Myron*]. Tolti entrambi gli ostacoli, più nulla impedisce l'effusione dello Spirito Santo su ogni carne, dico per quanto è possibile nella vita presente”⁴¹.

³⁹ VC, III, 167.

⁴⁰ VC, III, 1, 168.

⁴¹ VC, III, 1, 169.

In forza dello Spirito, che si è effuso in Cristo e che ora si effonde con il sacro *Myron*, si ristabilisce la comunione tra il cielo e la terra, tra Dio e l'uomo. Tuttavia Cabasilas annota che esiste: "un terzo impedimento all'unione immediata con Dio"⁴², dato dalla morte che costituisce un vero ostacolo per oltrepassare la dimensione terrena e andare verso la visione diretta da Dio. In effetti la morte è detta "l'ultimo nemico" (1 Cor 15, 50), che deve essere abbattuto. Essa, quale schiavitù della corruzione e della distruzione dell'uomo si oppone alla vita immortale e alla beatitudine eterna, verso cui gli esseri umani sono incamminati. Ora con la sua risurrezione, Cristo ha sconfitto questo ultimo nemico e per l'uomo si apre la speranza di superare anche l'ostacolo della morte, per partecipare alla vita eterna di Dio e poterlo vedere faccia a faccia (Cfr. Cor 13, 12). La concezione di Cabasilas si porta così verso la prospettiva escatologica.

4. Il dinamismo della perfezione cristiana

La divinizzazione dell'uomo comincia nel mondo presente con l'incarnazione, ma la sua opera, essendo caratterizzata da un continuo dinamismo, è realizzata attraverso l'inserimento in Cristo, che in modo mistico e anticipato avviene nella santificazione sacramentale dell'essere umano, in modo particolare attraverso il Battesimo e il *Myron*, mezzi indispensabili per la perfezione della vita cristiana su questa terra in attesa del compimento escatologico:

"L'iniziazione del *Myron* non è conferita invano: come dal divino lavacro riceviamo la remissione dei peccati e dalla sacra mensa il corpo di Cristo, e questi doni non possono mai venir meno finché non venga manifestamente colui che ne è la causa, allo stesso modo è assolutamente necessario che i cristiani godano il frutto del divinissimo *Myron* ed abbiano parte ai doni dello Spirito Santo"⁴³.

Da quanto detto si può ricavare la missione profondamente unitaria che si ritrova in Cabasilas: l'evento cristologico e redentore, come punto di base inconfutabile dal quale scaturisce l'evento pentecostale della effusione dello Spirito Santo che si ripercuote sui cristiani attraverso i segni sacramentali, in modo da farli crescere e maturare fino al perfezionamento ultimo con l'evento escatologico della resurrezione della carne e la partecipazione alla beatitudine divina. Una visione veramente suggestiva e completa, ricca di collegamenti teologici e spirituali, in quanto unisce e relaziona l'evento cristologico e redentore con l'evento pneumatologico e sacramentale, proiettandolo verso il compimento ultimo della vita eterna.

⁴² VC, III, 1, 169.

⁴³ VC, III, 2, 172.

Analizzando ulteriormente si può dire che la divinizzazione dell'uomo avviene attraverso il *Myron* e "l'attivazione"⁴⁴ dello Spirito Santo, che ri – "forma"⁴⁵ il "nuovo movimento"⁴⁶ dell'uomo, verso la sua "funzionalità"⁴⁷ santificante nel Cristo. La Cresima dà lo Spirito Santo, attuando una consacrazione o unzione, che si esplica poi con i doni molteplici dati dallo Spirito secondo una "essenziale identità del dono"⁴⁸, diversamente dall'antica legge, dove era riservato soltanto ai re e ai sacerdoti, mentre nella Chiesa è ricevuto da ogni singolo, in modo assoluto e obbligatorio, per la mediazione degli apostoli e del sacerdote ministro. Si comprende così l'importanza che Cabasilas attribuisce alla ricezione ed all'effetto del sacro *Myron*:

"Ora, a coloro che sono stati lavati dal [Battesimo], accade quello che accadeva nei primi tempi, quando le mani degli apostoli si posavano su coloro che avevano battezzato: all'imposizione delle mani degli apostoli sugli iniziati lo Spirito era dato. Così anche ora nell'atto di essere unti col *Myron* viene il Paraclito"⁴⁹.

Nella dottrina spirituale di Cabasilas la cristificazione dell'uomo è in stretto rapporto con la dimensione pneumatologica della santificazione del cristiano, che attraverso l'unzione con il *Myron* partecipa alla santità di Dio, ipostatizzata in Cristo nella Cresima:

"Lo stesso Signore è il Cristo non perché abbia ricevuto quel *Myron* che si versa sulla testa, ma per lo Spirito Santo. Infatti, a motivo della carne assunta, egli è divenuto il tesoro di ogni energia spirituale e non solo Cristo, ma anche Crisma: *Myron* effuso è il tuo nome"⁵⁰.

La divinizzazione si può realizzare perché Cristo apre la natura umana a quella divina, in – abitando mediante lo Spirito, che infonde nell'uomo la santità, che non è frutto delle capacità o risorse umane, dell'impegno etico o dell'esercizio ascetico, ma innanzitutto è opera di Dio⁵¹. Questa comunicazione spirituale, attraverso l'unzione della Cresima, con il suo realismo teologico, è descritto da Cabasilas così:

⁴⁴ P. NELLAS, «La vita spirituale in Cristo. Studio sull'antropologia cristocentrica di Nicola Cabasilas», in *Voi siete Dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993, 145.

⁴⁵ Y. SPITERIS, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, EDB, Bologna 1999, 114. Concetto ripreso da Spiteris dopo S. Basilio, in cui lo Spirito Santo forma e perfeziona gli esseri dotati di ragione, completando la "loro eccellenza come la loro forma".

⁴⁶ P. NELLAS, «La vita spirituale in Cristo. Studio sull'antropologia cristocentrica di Nicola Cabasilas», 145.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ U. NERI, "nota 3", in NICOLA CABASILAS, *Vita in Cristo*, 165.

⁴⁹ VC, III, 1, 166.

⁵⁰ VC, III, 1, 167.

⁵¹ Cfr. A. KESSELOPOULOS, «La vita spirituale secondo Nicola Cabasilas», in *AA.VV., Santità vita nello Spirito*, Qiqajon, Magnano 2003, 105.

“È il Cristo dal principio, il crisma nel tempo. Finché non c’era a chi Dio potesse comunicarsi, egli era vero *Myron* dimorante in sé; ma quando fu plasmata quella carne beata che ha ricevuto tutta la pienezza della divinità e alla quale, come dice Giovanni, Dio non ha dato lo Spirito con misura, anzi ha infuso in essa tutta la ricchezza della sua natura, allora il *Myron*, ormai riversato in lei, a buon diritto è ed è chiamato crisma. Questo voleva dire per lui comunicarsi: divenire Crisma ed essere effuso”⁵².

L’incarnazione del Logos costituisce la prima unzione dell’umanità da parte della divinità, perché, prima di questo evento, Dio era “l’Unguento riposto in se stesso”⁵³, rimanendo nascosto fino al momento della epifania, quando il Padre e lo Spirito Santo lo rendono manifesto all’umanità intera. Questa consacrazione terrena da parte di Cristo collega l’umanità alla divinità, per effetto dello Spirito. La Trinità intera agisce in questa unzione celeste: il Padre come *l’Unctor*, il Figlio come *l’Unctus* e lo Spirito Santo come *l’Unctio*. Così nel mistero della filiazione divina del Verbo incarnato si rivelano le tre ipostasi consustanziali della Trinità⁵⁴. La distinzione del tutto originale operata da Cabasilas fra Unto – Cristo e l’Unzione – Crisma emerge in tutta la sua chiarezza: dall’alba dei tempi, il Verbo è Cristo, perché in lui risiede lo Spirito, ma diventa *Myron* (Unzione) nel momento in cui assume la natura umana, si incarna e rende partecipi gli uomini alla sua vita divina⁵⁵.

Tuttavia rimane l’unica persona del Verbo, prima e dopo l’incarnazione. Ne deriva una stretta correlazione tra il Cristo e il Crisma, in quanto ambedue le situazioni in ultimo si trovano congiunte nella stessa ipostasi del Figlio di Dio incarnato, il quale abbraccia in sé e unifica diversi aspetti, senza tuttavia confonderli. Egli è il soggetto consacrato fin dall’eternità con la pienezza dello Spirito Santo; diventa Crisma o unzione all’evento della sua incarnazione, attuata con la potenza dello Spirito Santo; conseguentemente si fa fonte agli uomini, di cui condivide la natura.

Si può ulteriormente notare come il medesimo Verbo sussiste nell’eternità e si inserisce nella realtà umana, rimanendo sempre e totalmente avvolto dallo Spirito Santo. La novità mirabile dell’incarnazione sta nel fatto che quello Spirito, che eternamente il Verbo possiede nella sua essenza divina, viene trasmesso alle creature umane, in modo che anche esse possano essere ricolmate di quel medesimo Spirito, che sprigiona da Cristo. E ciò si attua propriamente con il santo *Myron*.

⁵² VC, III, 1, 167.

⁵³ P. NELLAS, «La vita spirituale in Cristo. Studio sull’antropologia cristocentrica di Nicola Cabasilas», 145.

⁵⁴ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 91.

⁵⁵ “Per i Padri postcalcedonesi la natura (*fūsis*) o sostanza (*ousia*), sussiste come individuo (*átomon*) nella persona. Così la natura umana di Cristo ha come ipostasi (sussiste nella) persona divina del Verbo, cioè ha come ipostasi Dio stesso. Benché Cristo sia un individuo ben determinato (nacque della Vergine Maria), ha assunto la natura umana... Ogni uomo ha in comune la natura umana assunta dal Verbo e così partecipa (non ipostaticamente ma per grazia), alla carne divinizzata del Verbo. Questa divinizzazione della carne assunta dal Verbo è appunto lo Spirito che riposava nel Verbo da tutta l’eternità ed ora diventa comunicabile agli uomini per cui anch’essi sono divinizzati, (unti), per grazia”. Y. SPITERIS, *Salvezza e peccato nella tradizione Orientale*, 236.

Concludendo tale aspetto teologicamente e spiritualmente rilevante, si può dire in sintesi che Gesù, all'inizio della sua missione evangelica di salvezza, fu inviato come "Cristo – Unto"⁵⁶: assumendo la nostra natura umana, "l'Unguento si riversò in essa e si trasformò in unzione"⁵⁷, che unge anche la "nostra carne trasformandoci in Cristo"⁵⁸, divinizzando la nostra carne, per la grazia santificante dello Spirito⁵⁹. Si sottolinea il fatto che nel Cresima il cristiano riceve lo Spirito Santo tramite la mediazione di Cristo, che ci unge con il suo Spirito:

"L'opera di questa iniziazione consiste appunto nel comunicare le energie dello Spirito buono. Il *Myron* introduce lo stesso Signore Gesù e in lui è tutta la salvezza degli uomini e tutta la speranza dei beni; da lui ci viene la partecipazione allo Spirito Santo e per lui abbiamo accesso al Padre"⁶⁰.

5. Gli effetti e le energie mirabili scaturite dalla Cresima

Alla base della sua dottrina sulla Cresima, Cabasilas pone una chiara distinzione tra gli effetti spirituali dell'unzione crismale e la presenza di Cristo nell'olio santo. La natura e la finalità del *Myron* si chiariscono molto bene dal momento che: "Lo stesso Signore è il Cristo non perché abbia ricevuto quel *Myron* che si versa sulla testa, ma per lo Spirito Santo"⁶¹.

Bobrinskoy, a proposito degli effetti dell'unzione crismale, afferma che: "da una parte del *Myron* evoca la presenza di Cristo, il suo buon odore... e d'altra parte il *Myron* è strumento della comunicazione dei doni dello Spirito Santo"⁶². Di fatto, l'energia vitale dell'unzione con lo Spirito vivificante, viene negli iniziati "nell'atto di essere unti con *Myron*"⁶³ e solo in quel momento essi diventano "con l'unzione del crisma partecipi della unzione regale della divinità"⁶⁴ di Cristo. In questo concetto di "unzione di Cristo" sta la natura e la finalità del mistero del *Myron*, con le sue implicazioni cristologiche e pneumatologiche, che si completano e si definiscono reciprocamente nell'economia e nell'esperienza sacramentale, strettamente unite al mistero della Chiesa⁶⁵.

⁵⁶ BASILIO IL GRANDE, *Trattato sullo Spirito Santo*, XII, 28; 124-125. "Nominare Cristo significa fare una professione di fede completa: manifesta Dio che unge, il Figlio unto (*Kechrisménos*) e il crisma (*To chrisma*): lo Spirito, come Pietro, ci insegna negli Atti: Gesù di Nazaret, che Dio unse con lo Spirito Santo. (At 10,38)".

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 122.

⁵⁹ Cfr. *Ibidem*, 124.

⁶⁰ VC, III, 2, 170.

⁶¹ VC, III, 1, 166-167.

⁶² B. BOBRINSKOY, «Onction chrismale et vie en Christ chez Nicolas Cabasilas», 11.

⁶³ VC, III, 1, 166.

⁶⁴ VC, II, 1, 103.

⁶⁵ Cfr. L. GIRARDI, *Confessare la fede nella vita: l'iniziazione cristiana*, 178.

Questo aspetto è molto importante a livello spirituale, perchè unisce l'azione dello Spirito a quella di Cristo, il Redentore e capo, artefice della nostra salvezza, in modo che il *Myron* resti saldamente unito al Battesimo, per evitare il pericolo di separare i doni o i carismi dello Spirito dall'opera redentrice di Cristo, cadendo nel disordine del carismatico. Il problema sussiste da sempre, fin dai primissimi tempi del cristianesimo come a Corinto e altrove, dove i carismi venivano usati in maniera incontrollabile, mentre essi devono essere rapportati al valore basilare dell'azione salvatrice e edificatrice della Chiesa in conformità alla redenzione di Cristo. Cabasilas offre una concezione completa ed equilibrata, come mostra poco più sotto quando dice:

“Dunque, lo Spirito comunica realmente agli iniziati i suoi doni distribuendo a ciascuno in particolare come vuole, (1 Cor 12,11) e non cessa mai di beneficiarci il Signore che ha promesso di essere sempre con noi”⁶⁶.

Pertanto l'opera di Cristo e quella dello Spirito restano sempre congiunte, pur diversificandosi: è Cristo che dona lo Spirito ed è lo Spirito che vivifica il Cristo, in modo che l'uno sia presente e agisca con l'altro. Tutto il bene proviene da Cristo, ma in unione al suo Spirito; tutti i doni provengono dallo Spirito, ma per rendere viva in noi la salvezza di Cristo. Non si può separare lo Spirito da Cristo, né Cristo dallo Spirito:

“In una parola, proprio nessun bene è stato elargito agli uomini per effetto della riconciliazione con Dio, se non per mezzo di colui che è stato costituito mediatore tra Dio e gli uomini; e niente altro ci permette di trovare il mediatore, di possederlo e di ottenere i suoi doni, se non i misteri: essi ci fanno consanguinei di quel sangue, partecipi delle grazie che egli ebbe in virtù della sua carne e dei patimenti da lui sostenuti”⁶⁷.

Si vede chiaramente la centralità data all'azione redentrice di Cristo, presente nei sacramenti per l'intervento indispensabile dello Spirito Santo.

In tutto ormai simile a Cristo, rivestito delle sue prerogative e dignità, il battezzato neofita, con l'unzione dello Spirito, viene dedicato e consacrato a Dio Padre, il quale lo accoglie come re, sacerdote e vittima gradita⁶⁸. Ulteriormente si può approfondire che con l'unzione crismale si fa presente nell'uomo la S. Trinità che è “l'artefice della rigenerazione degli uomini”⁶⁹, in quanto il Padre nella operazione salvatrice del Verbo, comunica la sua energia di santità, effusa dallo Spirito Santo all'intera umanità. Tuttavia personalmente l'ha operata soltanto il Verbo:

⁶⁶ VC, III, 2, 172.

⁶⁷ VC, III, 3, 175.

⁶⁸ Cfr. VC, III, 3, 177.

⁶⁹ VC, III, 2, 170.

“Non solo quando conversando con gli uomini condivideva la loro vita e si offriva, come dice Paolo, per togliere i peccati di molti, ma da quel momento per sempre, fino quando porterà la nostra natura per la quale l’abbiamo avvocato presso Dio. È lui che purifica la nostra coscienza dalle opere morte, è lui che ci dà lo Spirito”⁷⁰.

La carne umana, dopo essere stata cristificata, ricevendo la forma di Cristo, allontanandosi dalla “dissomiglianza”⁷¹ viene pneumatizzata dalla “effusione dello Spirito santo”⁷², che potenzia i “sensi spirituali”⁷³ per essere più “somiglianti a Cristo”⁷⁴. Per questo il *Myron* è chiamato anche sacramento della “pienezza del Battesimo”⁷⁵. L’unzione con il santo *Myron* non rende soltanto “attivi delle energie dello Spirito”⁷⁶, ma provoca la “comunione dello Spirito Santo e dei suoi doni”⁷⁷. I sensi spirituali, che l’uomo riceve con la cresima, fanno attiva nell’anima la presenza di Cristo, per poter contemplare la sua bellezza, la sua santità. Tuttavia questi sensi, in Cabasilas, si identificano con i doni dello Spirito Santo. Per suggerire questo aspetto egli dice:

“Quando riceviamo il Battesimo, il mistero compie in noi tutta l’opera sua, noi però non siamo ancora perfetti, perché non abbiamo ancora ricevuto i doni dello Spirito, che dipendono dal santissimo *Myron*”⁷⁸.

In tale contesto Cabasilas fa una distinzione tra carismi straordinari, necessari agli albori della diffusione del cristianesimo, e carismi ordinari, necessari alla vita di santità di ogni battezzato-cresimato per giungere alla divinizzazione:

“Nei primi tempi questo mistero [l’unzione] dispensava ai battezzati carismi di guarigioni, di profezia, di lingue e simili: essi erano chiara dimostrazione a tutti gli uomini della sovraeminente potenza del Cristo”⁷⁹.

Cabasilas evidenzia la funzione pedagogica dei doni dello Spirito, ma aggiunge che tali carismi non sono inariditi e Dio li concede ai santi; questi continuano ad operare dei miracoli anche nei tempi attuali della Chiesa:

“Anche oggi certo, ai nostri giorni e nel recente passato, alcuni hanno posseduto tali doni e, per effetto del *Myron*, hanno predetto il futuro, cacciato i demoni, guarito le malattie con la sola preghiera; e non

⁷⁰ VC, III, 2, 170.

⁷¹ VC, III, 1, 168.

⁷² VC, III, 1, 169.

⁷³ Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 125.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Paoline, Roma 1965, 390-391.

⁷⁶ VC, IV, 1, 184.

⁷⁷ VC, III, 2, 174.

⁷⁸ VC, IV, 1, 184.

⁷⁹ VC, III, 2, 170-171.

soltanto durante la vita, ma anche le loro tombe hanno eguale potere, perché l'energia dello Spirito non abbandona i beati neppure quando sono morti”⁸⁰.

Secondo Cabasilas, la finalità della nostra vita spirituale non consiste nell'acquisizione dei carismi straordinari, ma nell'esercizio dei carismi ordinari, necessari per la crescita di ogni giorno del cristiano nella vita di santità, nel contesto concreto professionale e ecclesiale in cui è inserito:

“I carismi che il *Myron* attira sempre nei cristiani e per i quali ogni tempo è opportuno, sono quelli della pietà, della preghiera, dell'amore, della sobrietà e gli altri doni utili a coloro stessi che li ricevono”⁸¹.

Per tale ragione Cabasilas ripete con decisione che ogni dono spirituale è ricevuto dallo Spirito in modo assolutamente gratuito e diversificato. Esso resta in funzione delle necessità della Chiesa, insieme serve al perfezionamento di coloro che lo possiedono:

“Lo Spirito Santo è dunque veramente dato ad alcuni perché possano beneficiare gli altri ed edificare la Chiesa, come dice Paolo: predicando il futuro, insegnando i misteri, guarendo le malattie con una parola. Ad altri invece lo Spirito è dato perché diventino migliori, risplendenti di pietà e di amore, castità e umiltà meravigliose”⁸².

Un altro aspetto interessante, affermato di Cabasilas per quello che riguarda l'azione degli carismi spirituali trasmessi attraverso il divino *Myron*, sta nell'evidenziare che anche se l'azione dell'sacramento opera in tutti i cristiani, non tutti hanno percezione di lui e godono della sua ricchezza santificante:

“Il mistero compie quindi l'opera sua in tutti gli iniziati, ma non tutti hanno percezione dei doni e sollecitudine per tale ricchezza, così da saper usare ciò che è stato donato. Ad alcuni manca perché non possono ancora comprendere per l'età, ad altri perché non si sono preparati e non dimostrano il dovuto fervore”⁸³.

Lo Spirito Santo, ricevuto con il *Myron*, è sempre ugualmente presente nei membri della Chiesa. Se questi hanno un carattere instabile o debole e non perseverano nella fedeltà e nella docilità allo Spirito, ma lo rifiutano, succede che lo Spirito non permane in essi e non trasmette la sua forza divinizzante. Dunque, perché si manifesti la potenzialità di questo sacramento nella vita cristiana, c'è bisogno che l'uomo si apre alla realtà soprannaturale e non si chiuda in se stesso, nel suo egoismo, nel peccato, che può significare la morte spirituale e la lontananza da Dio e la perdita della sua amicizia. Per questa ragione Cabasilas dice con chiarezza:

⁸⁰ VC, III, 2, 171.

⁸¹ VC, III, 2, 171

⁸² VC, III, 2, 173.

⁸³ VC, III, 2, 174.

“Non trascurare il carisma che è in te; come se dicesse: pur avendo ricevuto il dono, non ci giova a nulla se siamo negligenti, e: sono necessarie veglie e fatiche a chi vuole avere l’anima attiva di queste energie”⁸⁴.

Nasce così la questione del rapporto che intercorre tra il dono gratuitamente elargito dallo Spirito Santo e la cooperazione da parte dell’uomo che lo riceve.

6. La collaborazione umana allo sviluppo degli effetti della Cresima

L’uomo è chiamato a essere divinizzato in modo progressivo. Attraverso il *Myron* lui diventa cosciente della sua filiazione e della sua chiamata alla santità, e deve prestare la sua azione di compartecipazione responsabile. Per cui la collaborazione “della volontà umana comincia dalla cresima”⁸⁵; infatti la grazia sacramentale non deve essere ricevuta in modo passivo, ma implica, secondo Cabasilas, la sinergia tra la grazia deificante “delle potenze del secolo futuro”⁸⁶ e lo sforzo umano, libero e perseverante:

“Infatti sono due le cose che uniscono a Dio e nelle quali consiste tutta la salvezza degli uomini: l’iniziazione ai santissimi misteri e l’esercizio della volontà nella virtù; ma quanto alla seconda, cioè allo sforzo umano, esso non può consistere in altro che nel custodire i doni e nel non dissipare il tesoro”⁸⁷.

Cabasilas stabilisce con queste parole il legame che esiste tra l’efficacia reale del sacramento e la disponibilità concreta di colui che lo riceve. L’uno e altro aspetto non si possono separare, anzi messi insieme offrono una piena manifestazione della validità e del vigore spirituale del *Myron*. Ciò vale non solo nel momento della ricezione, ma in tutto il percorso della umana esistenza.

6.1. La pratica della virtù

La pratica della virtù è l’apertura e la fedeltà alla grazia sacramentale, che consiste nella nostra corrispondenza alla volontà di Dio, concretizzata negli atti quotidiani. L’esercizio della volontà, per essere reale, ha bisogno dell’impegno di purificazione e di crescita spirituale: “Le sacre iniziazioni e ogni fatica dell’uomo sono ordinati all’acquisto della virtù”⁸⁸. E poi il nostro mistico aggiunge:

“La virtù dell’uomo consiste nell’essere in comunione di volontà con Dio, e il male nel suo contrario: nel primo caso l’uomo raggiunge il suo scopo, nel secondo fallisce”⁸⁹.

⁸⁴ VC, III, 2, 174.

⁸⁵ A. KESSELOPOULOS, «La vita spirituale secondo Nicola Cabasilas», 121.

⁸⁶ VC, II, 5, 127.

⁸⁷ VC, III, 2, 175-176.

⁸⁸ VC, VII, 1, 322.

⁸⁹ VC, VII, 3, 343.

Cabasilas considera che la virtù scaturisce dai pensieri che danno al nuovo essere umano la capacità di agire bene, al di là delle forze umane, in quanto mossi da Dio:

“Come vi sono perfidie bestiali negli uomini, quando sono sotto l’operazione degli spiriti cattivi, così, quando chi muove è Dio, vi sono virtù divine, trascendenti le leggi umane”⁹⁰.

Si nota il primato dato alle disposizioni interiori dell’animo, dalle quali scaturisce la forza di praticare nella concretezza della vita le esigenze proprie delle virtù cristiane. In tal modo Cabasilas pone una prospettiva della vita spirituale che guarda più nel di dentro che nel di fuori. Per cui l’azione esterna deriva e corrisponde a moti interni, in maniera da creare un legame strutturale e forte che rapporta le une, le azioni concrete, agli altri, i sentimenti dell’anima. Ciò rende solida la virtù e la radica su di una base sicura e rocciosa. Mentre se ci si sofferma a coltivare solo i gesti e le opere esteriori, è facile non solo cadere nel formalismo etico o nel fariseismo, ma più profondamente, c’è il rischio di rendere la virtù labile e incostante, insicura e fragile, facilmente preda del rilassamento e dell’incostanza. Si devono riconoscere la robustezza e la profondità dell’impostazione cabasiliana della vita spirituale.

Nel suo insegnamento Cabasilas non fa una classificazione delle virtù e non fa un’analisi dettagliata sul peccato, ma insiste sulla vita vissuta secondo le beatitudini. Ciò si ottiene aderendo “alle rette dottrine”⁹¹, alla “funzione dell’amore”⁹² e alla pratica della giustizia del Cristo⁹³, da cui scaturisce la vita virtuosa, che si oppone al male dell’anima, il vero male nella vita del cristiano.

Se la virtù è data dalla comunione con la volontà di Dio, in cui l’uomo trova la sua identità critica, che si concretizza nell’osservanza dei comandamenti, il “peccato è l’andare contro la sua volontà”⁹⁴. La pratica delle virtù deve essere costante, incentrata su Cristo, scaturente dai suoi misteri, dal loro ricordo continuo che consente all’anima di essere più disponibile alla grazia santificante dello

⁹⁰ VC, III, 2, 173.

⁹¹ VC, VII, 1, 324. “Aderire alle rette dottrine e credere tutta la verità intorno a Dio è proprio degli uomini di volontà buona”.

⁹² VC, VII, 1, 325. Ancora prosegue: “Dio dice che tutta la legge è stata istituita in funzione dell’amore; ma l’amore è una potenza della volontà. Dunque quando Dio ci chiede i frutti della nostra volontà, dopo tutta la sua pedagogia e provvidenza, vuol dire che nella volontà ha infuso e seminato ogni potenza ed ogni predisposizione al bene”.

⁹³ Cfr. VC, I, 4, 82-84. Ancora dice: “La Scrittura nomina molti giusti e amici di Dio prima della venuta di colui che giustifica e riconcilia, ma bisogna pensare che essi furono giusti in rapporto al loro tempo preparandosi al futuro. Erano pronti a correre incontro alla giustizia quando si fosse levata, a sciogliersi dai lacci una volta pagato il riscatto, a vedere non appena fosse apparsa la luce, ad allontanarsi dalle figure quando si fosse rivelata la verità”... “Il nostro Signore non riportò sulla terra la vera giustizia e l’amicizia con Dio come se fosse esistita in regioni remote, ma lui per primo l’introdusse nel mondo: non trovò, ma aprì la via che porta al cielo”.

⁹⁴ B. PETRA, «La vita in Cristo. Temi etici nel pensiero di Nicola Cabasilas», in *Studia Moralia* 27 (1989) 96.

Spirito Santo, che orienta l'uomo all'imitazione della vita di Cristo. Infatti la vita secondo lo spirito di giustizia di Cristo, deve essere unitaria e non separata tra la vita contemplativa, attraverso la dimensione liturgico-sacramentale, e la vita attiva dell'uomo inserito nel mondo e nell'universo creato da Dio. Per tale ragione Cabasilas dice che la virtù deve essere amata e praticata per se stessa, perché questo fatto assimila l'uomo di più all'amore di Cristo:

“Ora quelli che cercano la sapienza per amore della mercede, pur essendo retti non amano la virtù per la virtù e quando l'offendono non si dolgono del male a causa della virtù; ma quel che li rende virtuosi è l'amore dei premi e quel che li fa soffrire è la loro perdita. Poiché non odiano – per così dire – l'essenza del peccato, non lo fuggono sinceramente quanto alle disposizioni della volontà, anche se cessano di compierlo”⁹⁵.

Con questa ultima frase Cabasilas fa intendere che si può attuare una dicotomia tra l'azione esterna, che non cade nel peccato, e l'atteggiamento interiore, che invece non lo rifiuta categoricamente. Tale conflittualità risulta molto negativa, perché impedisce la vera purificazione e trasfigurazione in Cristo, lasciando nel cuore umano una sottile e corrosiva indisposizione a corrispondere pienamente alla volontà divina, in cui consiste il bene totale e la perfetta configurazione a Cristo.

6.2. L'esercizio della volontà

Per essere conforme all'unzione dello Spirito, il cristiano in primo luogo non deve “contrastare la volontà di Cristo”⁹⁶ ed essere unito a lui tramite la potenza della volontà, che nel pensiero di Cabasilas rappresenta la più importante delle potenze dell'uomo interiore, creato e modellato da Cristo, il vero archetipo:

“Il modello al quale devono guardare gli uomini, sia per il loro agire personale che per insegnare la guida degli altri doveri. Gesù, principio, centro e fine, ha indicato agli uomini la vera giustizia, per la loro condotta privata e per quella pubblica”⁹⁷.

Per far calare la grazia del rito sacramentale nella vita quotidiana e concreta, è assolutamente indispensabile “avere comunione di volontà”⁹⁸ con Cristo e con la sua ragione, che presiedono ai nostri sforzi. In tal modo il cristiano prende di più coscienza della propria dignità e della perfezione della natura umana: “L'uomo

⁹⁵ VC, VII, 3, 343.

⁹⁶ VC, VI, 1, 259.

⁹⁷ VC, VI, 10, 308-309.

⁹⁸ VC, VII, 3, 343. Per lo stesso concetto confronta A. KESSELOPOULOS, «La vita spirituale secondo Nicola Cabasilas», 122. “La volontà costituisce una parte e una funzione dell'anima dotata di logica e intelletto, la quale, a sua volta, è organicamente intessuta con l'intera esistenza umana. Lo sviluppo però graduale dell'esistenza per quanto concerne la vita spirituale va inteso all'interno di tutta la natura umana e avviene sotto la forza propulsoria della volontà”.

veramente è volontà e ragione, facoltà che non condivide con nessun altro essere”⁹⁹. Queste facoltà concorrono a spingere l’uomo verso Dio, come afferma Cabasilas:

“Per conoscere il Cristo abbiamo ricevuto il pensiero, per correre verso di lui il desiderio, e la memoria per portarlo con noi; perché mentre eravamo plasmati era lui l’archetipo”¹⁰⁰.

Il procedimento teologico del mistico bizantino sottolinea che l’uomo con la sua volontà desidera Cristo in modo assoluto, mettendo in rilievo l’importanza della sua disponibilità, che con l’incarnazione sottomise “la sua volontà umana alla divina”¹⁰¹:

“L’uomo tende al Cristo, con la sua natura, con la sua volontà, con i suoi pensieri, non solo per la divinità del Cristo, che è il fine di tutte le cose, ma anche per la sua umanità”¹⁰².

La volontà della persona è stata “comprata”¹⁰³ da Cristo, per amarlo e servirlo, ma la volontà dell’essere umano è totalmente libera nella sua risposta di corrispondenza a Dio. Cristo si rende conto della debolezza umana e aiuta l’uomo nella sua crescita spirituale:

“È possibile anche che sotto la mozione di Dio la volontà sappia dominare le passioni, amare gli uomini, praticare la giustizia e dar prova di ogni sapienza”¹⁰⁴.

Secondo il nostro teologo, dalla volontà dipende “la bontà o la cattiveria dell’uomo, la salute o la malattia, anzi la vita o la morte”¹⁰⁵. La ragione nel pensiero cabasiliano ha due termini differenti; uno chiamato *loghismós*¹⁰⁶, (funzione della ratio), o “ragione discorsiva”¹⁰⁷, e uno detto *epígnosis*, una gnosi che è vissuta come una

⁹⁹ VC, VII, 2, 329-330.

¹⁰⁰ VC, VI, 10, 309.

¹⁰¹ VC, VII, 6, 365.

¹⁰² VC, VII, 6, 312.

¹⁰³ VC, VII, 5, 357.

¹⁰⁴ VC, III, 2, 173.

¹⁰⁵ VC, IV, 2, 191.

¹⁰⁶ “Il *loghismós* non è un pensiero nel vero senso della parola, è una immagine, un fantasma che si crea nell’uomo dotato di sensibilità. Questa immagine in realtà non appare nel *noûs*, nello spirito, ma nella parte inferiore della nostra facoltà conoscitiva, nella *diánoia*, là dove si ragiona pro e contro. Questa immagine possiede un’attrazione, muove lo spirito; sorge allora un movimento appassionato che spinge l’uomo a prendere una decisione segreta contro la legge di Dio o quantomeno ad intrattenersi con questa immagine che si presenta come una specie di idolo e che invece dovrebbe essere cacciata”. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell’Oriente cristiano*, OC, Roma 1985, 209.

¹⁰⁷ “La ragione (*lógos*) è di origine stoica e variamente presente nei Padri: in Cabasilas la retta ragione (*orthòn lógon*) ha una qualità cristiforme dovuta al fatto che la rettitudine dell’uomo è Cristo cosicché è propriamente l’energia scaturente dai misteri di Cristo che attua la potenza dell’anima verso la retta ragione”. B. PETRA, «La vita in Cristo. Temi etici nel pensiero di Nicola Cabasilas», 90. In Cabasilas il concetto di retta ragione ritorna frequentemente: VC, III, 2, 174; VC, IV, 4, 205; VC, VI, 1, 258; VC, IV, 4, 276-277; VC, VII, 3, 331.

“conoscenza sopra-razionale che si lega alla radice stessa dell’essere”¹⁰⁸. Infatti la ragione, se è esercitata, aiuta la volontà nella sua maturazione:

“È possibile in forza della ragione e dell’esercizio essere saggio, esercitarsi nella giustizia, pregare, amare, infine divenire virtuoso”¹⁰⁹.

Da queste affermazioni emerge la forza volitiva nella spiritualità di Cabasilas, per cui egli afferma lo stretto rapporto esistente tra la ragione e la volontà, ma nello stesso tempo, con assoluta certezza, egli indica il predominio della volontà sulla ragione, con cui l’uomo può aderire a Cristo, alla sua volontà:

“La vita beata consiste nella perfezione della volontà, almeno, dico, per il tempo presente. L’uomo consta di due facoltà: la mente [la ragione] e la volontà; se dunque vogliamo essere pienamente felici, dobbiamo aderire a Dio ed unirci a lui con l’una e con l’altra: contemplarlo con la mente pura ed amarlo con volontà perfetta”¹¹⁰.

L’unità della vita cristiana con quella di Cristo, comporta un legame ontologico, dato dalla nuova condizione della persona che ha ricevuto il *Myron*. Questo infonde, nell’anima dell’uomo, il desiderio di conoscere e amare Dio. Seguendo e imitando Cristo, il cristiano raggiunge la sua propria felicità. Così il dono battesimale cresce e si matura “nella comunione di volontà e fa l’uomo simile a Dio”¹¹¹, anticipando qui sulla terra la vita beata di santità, che sarà raggiunta in modo perfetto soltanto nel regno celeste. In questo senso Cabasilas è cosciente del fatto che l’uomo è limitato dalla sua realtà corporale e sensoriale:

“Nessuno può essere felice con l’una e con l’altra facoltà, finché vive in un corpo corruttibile: solo nella vita incorruttibile potranno esservi uomini simili. Nella vita presente i beati possono essere perfetti nelle cose di Dio quanto alla volontà, ma non rispetto all’operazione della mente: potrai trovare in loro una carità perfetta, mai però una pura visione di Dio”¹¹².

La vita spirituale del cristiano, dunque, attraverso l’uso della volontà, può essere buona soltanto quando è rivolta a Dio e diventa una sola cosa con la bontà divina, che rende l’uomo simile a Dio nella sua tensione e ascendenza verso la santità, che è il frutto dello Spirito e della nostra corrispondenza:

“Quando la volontà è buona e rivolta a Dio solo, questa è la vita beata. Infatti il frutto dei misteri e della meditazione dell’uomo consiste nell’adesione della volontà a colui che solo è veramente buono”¹¹³.

¹⁰⁸ M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 129.

¹⁰⁹ VC, III, 2, 173.

¹¹⁰ VC, VII, 6, 366.

¹¹¹ B. PETRA «La vita in Cristo. Temi etici nel pensiero di Nicola Cabasilas», 88.

¹¹² VC, VII, 6, 366.

¹¹³ VC, VII, 1, 323.

Si nota una profonda coerenza logica nel pensiero cabasiliano, presentando una struttura organica ineccepibile. Partendo dal Battesimo, quale inizio assoluto della vita nuova, egli lo presenta come una configurazione dell'uomo a Cristo, per cui tutto l'essere umano viene coinvolto in questa assimilazione cristica. Tale dato basilare si apre verso il suo sviluppo, affinché il cristiano possa progredire nella vita spirituale, come un autentico essere vivente, che agisce ed opera in conformità alla sua costituzione.

Ora, per mezzo del santo *Myron*, si attua questo passaggio, che conduce il battezzato a compiere le sue azioni per crescere in tutto il suo organismo. La crescita non può che uniformarsi al suo essere configurato a Cristo; perciò essa consiste essenzialmente nel conformare la propria volontà a quella di Cristo, nell'amare Cristo in sommo grado e seguire le sue orme sulla strada della propria esistenza, per raggiungere la perfezione della totale similitudine a Lui. Solo in questo modo il cristiano sviluppa adeguatamente il suo essere e il suo agire, fino al compimento ultimo nella beatitudine celeste.

Si vede bene la centralità del mistero cristologico, quale punto base di ogni riferimento per comprendere la vita nuova del battezzato. Tuttavia occorre l'energia della grazia divina, che viene effusa dal dono dello Spirito con il Sacro *Myron*, affinché l'opera di cristificazione possa realizzarsi concretamente e progredire verso la piena maturazione.

Coerentemente Cabasilas raccorda l'azione di Cristo con quella dello Spirito Santo. Ambedue cooperano per far risplendere il valore grande che si sprigiona dal lavacro dell'acqua e dall'unzione santa. Il suo mirabile intento sta nel voler aprire il cuore e la mente del cristiano a queste eccelse realtà, perché possa apprezzarle, accogliere e viverle.

DIE ENTWICKLUNG DEM LITURGIKON IN DER RUMÄNISCH GRIECHISCH-CATHOLISCHE KIRCHE

FLORIN BUDĂU

SUMMARY. The Evolution of the Liturgy Book in the Greek-Catholic Church.

The article entitled *The Evolution of the Liturgy Book in the Greek-Catholic Church* intends to make possible a better understanding of the text's historical evolution included in the *Liturgy Book*. This trying to follow the phases through which the text passes has seven editions of the *Liturgy Book*, printed in Blaj, even if for the last edition in the title page it's marked *Blaj-Roma 1996*. In analyzing and in comparing of the seven official editions of the Greek-Catholic *Liturgy Book*, they can recognize that there are changes regarding the content and regarding the language. A helpful example is the change of the alphabet from the Cyrillic to the Latin letters. This change is more profound because there are many rephrases of the Latin origin. Even if there were used only *seven* editions of the *Liturgy Book* those who will try in the future to edit a new one must work hard and be faithful to the historical, liturgical, theological and linguistic aspects.

1. Inhalt der Liturgikon

1.1. Inhalt der ersten fünf Auflagen

Die Liturgikonen erleiden Veränderungen, was die Anordnung betrifft, oder besser gesagt, die Anzahl dem Liturgikonformulare, aus denen sie zusammengesetzt sind. Wenn man über die ersten Auflagen sagen könnte, dass sie fast identisch sind, was den Inhalt betrifft, obwohl man auch da von einer Auflage zur anderen einige Beifügungen oder Auslassungen findet, erscheinen sie von der vierten Auflage an mit einem reicheren Inhalt, sowohl in den Anweisungen des Rituals als auch in den Gebeten, den Troparien (die ersten Festgebete des Tages), den Kondakien (die letzten Troparien), den Lesungen aus dem „Apostel“ und dem Evangelium für verschiedene Bedürfnisse (Anlässe).

Die Anordnung, die wir im Liturgikon des Jahres 1775 finden, beginnt mit einer Genehmigung, in der Ieronim Kalnoki (Kanoniker und Zensor der Bücher) „*keinen Grund findet, dieses heilige Buch nicht zu drucken*“¹. Der eigentliche Beginn des Liturgikons ist *die Ordnung der Diakonie*, dann folgen der Reihe nach: *die Gebete und die Ordnung der Vecernie*, (*des Abendgebetes*), *die Ordnung der Utrenie* (*des Morgengebets*), *die Gebete der Utrenie*, *die Ordnung der heiligen Liturgie*,

¹ Vgl. *Liturgikon*, Blaj ²1775, 3.

die göttliche Liturgie des Heiligen Zlatousts², die göttliche Liturgie Basilius des Großen, die Ordnung der Liturgie der Vorgeweihtengaben, die göttliche Liturgie der Vorgeweihten, der Gottesdienst der Vecernie der Vorgeweihtengaben, die Schlussgesänge der göttlichen Festtage, die Schlussgesänge während der Woche, die Ausruf am Ostertag, das Gebet für die Segnung des Opferkuchens, das Gebet für die Segnung der Eier und des Fleisches zu Ostern und es endet mit der Lehre für das Brechen und das Aufbewahren der geweihten Brote (des Agnet) während des ganzen Jahres, gefolgt von einem Wort des Ordenspriesters Gherman an die Leser.

Diese im Liturgikon von 1775 beschriebene Ordnung wird, wie oben gesagt, der Grundinhalt der nächsten Liturgikonen bleiben. Aus dieser Sicht, das heißt, vom Inhalt her gesehen, ist das Liturgikon von 1807 eine treue Kopie dessen von 1775. Man verzichtet auf eine *Genehmigung* und auf das Wort *an die Leser*. Es erleidet Veränderungen nur wegen der Entwicklung der rumänischen Sprache, auch wenn es mit kyrillischen Buchstaben geschrieben wurde.

Die erste Auflage des in Blaj gedruckten Liturgikons ist eine treue Kopie des von Antim Ivireanul übersetzten und 1713 in Târgoviște gedruckten Liturgikons.³

Die Auflagen der Liturgikonen von 1775 und 1807 sind eine Wiederholung, eine Neuauflage des Liturgikons von 1756, d.h. eine Neuauflage der nach dem Liturgikon von Antim Ivireanul gemachten Kopie.

Das Liturgikon von 1870 bringt gegenüber dem vorigen einige neue Gebete und Ordnungen, wie: *Die Abfolge des Abendgebetes und des Morgengebets an einfachen Tagen, die Ektenien (= kurze, vom Priester oder Diakon gesprochene Fürbittgebete) für die Toten, das Gebet zur Segnung der Trauben am 6. August*. Durch die Aufnahme dieser Beifügungen aus dem *Euchologium (Molitvelnic)* ins *Liturgikon* sollten sie für die Priester eine wirkliche Hilfe sein. Man wollte den Priestern zu Hilfe kommen, um deren Dienst so praktisch wie möglich zu gestalten.

Die Auflage von 1905 des Liturgikons von Blaj bringt auch einige Ergänzungen gegenüber den vorigen, wie: das *Gebet*, das in jeder Fastenzeit gelesen wird, ein *Gebet* an Christi Geburt für die geistlichen Söhne und ein anderes *Gebet* am Tag der Auferstehung Christi für die seelischen Söhne. Diese neue Auflage bringt einige Ergänzungen, aber sie lässt auch einiges weg, wie: *der Vermerk*, der anzeigt, was man in der Liturgie der Vorgeweihten Gaben singen würde, wenn davor kein Triod wäre.

1.2. Die Auflage des Liturgikons von 1931

Wir wollten uns mit dieser Auflage ausführlich befassen, weil sie die meisten Ergänzungen zum Inhalt des Liturgikons bringt. Zuerst wurden *die Rubriken* vermehrt und genauer bestimmt im Hinblick auf eine Vereinheitlichung des liturgischen Dienstes.

² Zlatoust = Goldmund

³ Vgl. Căndea Spiridon, *Limba veche liturgică și inovațiile introduse în ea de fosta Biserică Unită*, in *Studii Teologice*, seria II-a, nr. 9-10, 1952, 544.

Die Redakteure haben festgestellt, dass die Bewegungen des Priesters und des Diakons genauer beschrieben werden sollten, aber in Bezug auf das Öffnen und Schließen der königlichen Türen wurde nichts festgelegt. Den früheren Auflagen gegenüber wurden die folgenden Anordnungen angefügt: „*Anordnung für heilige Liturgien zu verschiedenen Anlässen nach Bedarf der Gläubigen*“,⁴ indem passende Tropare und Kondake reproduziert, entsprechende Lesungen aus dem „Apostel“ und den Evangelien und passende Gebete zu den betreffenden Anlässen angegeben wurden. Die *Ektenie* (= kurze, vom Priester oder Diakon gesprochene Gebete) für die Toten wurde durch passende Gesänge für die Parastase (Seelenandachten, „Tränenbrote“) am Ende der Liturgie ergänzt,⁵ *Ektenien* „beim (zum) Herausnehmen des heiligen Kreuzes“⁶. Ebenso wurde „*die Lehre für die Aufbewahrung der heiligen Kommunion während des ganzen Jahres*“⁷ ergänzt, und die „*Lehre für die Verdoppelung der heiligen Liturgie*“⁸ angefügt, weil es immer mehr Priester gab, die täglich zwei oder mehr Liturgien feierten. Das Liturgikon endet mit der „*Lehre für den Priester*“, wo man über die Zeit und den Ort der heiligen Liturgie spricht, über deren Stoff und Form wie auch über verschiedene mögliche Mängel während der heiligen Liturgie.⁹

Was die in diesem Liturgikon verwendete Sprache betrifft, kann man sagen, dass es ein Versuch ist, zur Sprache der alten Auflagen vor 1870 zurückzukehren.

Die klassische Periode unserer kirchlichen Sprache - die gleichzeitig eine Glanzperiode für die Vereinigte Kirche ist - beginnt Mitte des 18. Jahrhunderts mit Petru Pavel Arons Auflagen, mit Samuil Kleins Bibel von 1795, mit dem Liturgikon aus der Zeit von Bob usw. und dauert bis zu den ersten Auflagen mit lateinischen Buchstaben, die um das Jahr 1835 in Blaj erschienen sind.¹⁰ So wurden einige Wörter herausgenommen, weil sie nicht mehr der damaligen Entwicklung der Sprache entsprachen, z.B.: *Ruhm, rühmen, Verherrlichung, geistlich, Eifer, erlösen, Volk, Geist* usw., aber es gibt Wörter, wie: *Mitleid, gnädig sein, Gebot, Buße, Vecernie, Utrenie, Stimme, Stunde, Hoffnung* usw., die sowohl in der Kirche als auch in der Alltagssprache auch heute noch in Gebrauch sind.

Da die Sprache der heiligen Liturgie eine *lebendige Sprache* war, verlangte sie nach Änderung gleichzeitig mit dem Verschwinden eines Wortes oder eines Ausdruckes aus der gängigen Redeweise oder mit dem Bedeutungswechsel der Wörter oder Ausdrücke in der gesprochenen Sprache. So ist man zur liturgischen Sprache vor der Auflage von 1870 zurückgekehrt.

⁴ Vgl. *Liturgikon*,⁶1931, 194-206.

⁵ Vgl. *Liturgikon*,⁶1931, 206-207.

⁶ Vgl. *Liturgikon*,⁶1931, 219.

⁷ Vgl. *Liturgikon*,⁶1931, 225-227.

⁸ Vgl. *Liturgikon*,⁶1931, 228-229.

⁹ Vgl. *Liturgikon*,⁶1931, 230-238.

¹⁰ Vgl. Macaveiu Victor, *Prefață la noul Liturghier*, în *Unirea*, nr. 25, Blaj 1931, 3.

Neben dem Versuch, zur alten liturgischen Sprache zurückzukehren, hat die Auflage von 1931 einige *Ektenien*, die zu Verwechslungen unter den Zelebranten führen können. In der großen Ektenie hat die 5. Fürbitte auf Seite 13 die Formel: „Für unseren Papst ..., für unseren Metropoliten..., für unseren Erzbischof /Bischof ...“, und auf den Seiten 34, 63, 114 und 172 hat sie die Form: „Für den Papst..., für den Metropoliten ...“, ohne zu sagen „unseren“.¹¹

Die 10. Fürbitte auf Seite 13 lautet folgendermaßen: „Für die Reisenden zu Wasser und zu Land, für die Kranken, für die Not leidenden und die Gefangenen und um ihr Heil, lasst uns den Herrn bitten“. Auf den Seiten 34, 63, 114 und 172 heißt es: „Für die Reisenden, für die Kranken, für die Not leidenden, ...“. Auch wenn der Originaltext wie die Fassung auf Seite 13 ist, wäre es logisch gewesen sein, die zweite Form zu gebrauchen, ohne die Reisen näher zu benennen, weil man damals, als der liturgische Text abgeschlossen wurde, nur mit Segelschiffen und auf dem Land reiste, wie auch im Fürbittentext; als diese Auflage verfasst wurde, war es ganz normal, eine Korrektur des Textes zu versuchen, weil man dann auch unter Wasser, in der Luft und zu Land reisen konnte; und um für all diese zu beten, war es nötig, die Fürbitte allgemein zu fassen: „für die Reisenden“.

1.3. Die letzte Auflage des Liturgikons

Wir wissen nicht genau, wer an der Fassung der letzten Auflage des Liturgikons gearbeitet hat, aber für die 1931 erschienene Auflage hat sich am 17. Juli eine erzbischöfliche Kommission in Stâna de Vale getroffen, die dem Liturgikon unter aufmerksamer Aufsicht des Bischofs Valeriu Traian Frențiu die alte liturgische Sprache wiedergegeben hat. Diese Sprache wird auch von der aktuellen Auflage gebraucht, obwohl auch einige der Sprache inhärente Erneuerungen gemacht wurden.

Der Inhalt des neuen Liturgikons bringt einige Neuigkeiten, um den Priestern zu helfen, was den täglichen Gottesdienst, die Muttergottesfeste, die Herrenfeste und die Sonntage betrifft. Es wurden die Antiphonen für die Liturgie während der Woche hinzugefügt, die Apostellesung und das Evangelium für jeden Tag der Woche, Troparien und Kondake für die Muttergottesfeste, die Lobgesänge, die sonntags zum Kleinen Einzug gesungen werden, „Apostel“ und Evangelium nach Bedarf.¹²

Was die Lesbarkeit des Textes betrifft im Vergleich zu den vorhergehenden Liturgikonen, könnten wir die letzte Auflage des Liturgikons kritisieren. Wenn der Text bis zu dieser letzten Fassung so abgefasst war, dass sowohl der Priester als auch der Diakon alles ohne zu große Mühe lesen konnten.

Das 1996 gedruckte Liturgikon ist aus dieser Sicht das am wenigsten gelungene, denn sowohl der Priester als auch der Diakon brauchen mehr Zeit als nötig, um dessen beschriebenen Anordnungen folgen zu können. Dieser Textverkleinerung wurden sowohl die laut gesprochenen als auch die dem Priester leise gesprochenen

¹¹ Vgl. *Liturgikon*,⁶ 1931, 13, 34, 63, 114, 172.

¹² Vgl. *Liturgikon*,⁷ 1996, 200-222.

Gebete unterzogen. Obwohl die Rubriken mit einigen Bemerkungen zum Ritual mit roten Buchstaben geschrieben sind und auf diese Weise von Nutzen **Verte**, ist diese noch kleiner und das Lesen besonders während eines Gottesdienstes sehr erschwert.

Ein anderer Aspekt, der in dieser Auflage bemerkt werden sollte, leider auch negativ, ist, dass es keinen deutlichen Unterschied gibt zwischen dem, was der Priester sagt, und dem, was der Diakon sagt. Wahrscheinlich hat man in der Zeit des Verfassens im Blick gehabt, dass das Buch praktisch sei, und darum hat man die Zahl der Seiten reduziert. Aber trotzdem hat man versucht, den Text der alten Auflage, sogar mit einigen Ergänzungen, beizubehalten. Wir nehmen an, dass die meisten Fehler im Text daher kommen, dass man die ersten Auflagen nicht in Betracht gezogen hat, um beobachten zu können, welcher der Sinn oder welche die genauen Hinweise zum Ritual sind.

Im Folgenden werden wir versuchen, einige dieser Differenzen herauszugreifen, einfach um ein besseres Bild vom Liturgikon im Allgemeinen und von der heiligen Liturgie im Besonderen zu gewinnen.

2. Die Herausgabe des Liturgikons

2.1. Die ersten drei Auflagen

Inocențiu Micu Klein beschäftigte sich mit der Restaurierung der Druckerei. Darum konnte man mit dem Druck von Bălgrad nicht weitermachen, wo wir außer den von der kalvinistischen Propaganda veröffentlichten Büchern auch gute Bücher hatten.¹³

Zuerst wurde „Die Blume der Wahrheit“ gedruckt¹⁴, um zu zeigen, dass sich die Siebenbürger vom alten Glauben nicht getrennt haben, indem sie die vier Punkte angenommen haben, durch welche sie sich vom Heiligen Stuhl getrennt gefühlt hatten, sondern ihr Glaube von heute derselbe ist, der in den kirchlichen Büchern des Landes bezeugt wird. Danach wurde ein „großer Katechismus“ gedruckt, damit die Menschen ihren Glauben kennen lernen können, dann kommen sofort die liturgischen Bücher.

Das erste ist der „Strașnic“ und das zweite: „Die göttlichen Liturgien unserer heiligen Väter Ioan Zlatoust, Basilius des Großen, und die der Vorgeweihten Gaben. Nun das erste dieser Art Gedruckte: „erhaben beherrschend: Kesaro-Krăiasa Romanilor, Prințesa Ardealului iproci Maria Teresia. Mit dem Segen des erlauchten und hochwürdigen Kyriu Kyr: Peter Pavel Aaron, Bischof von Făgăraș, im Kloster der Heiligen Dreieinigkeit zu Blaj“.¹⁵

¹³ Vgl. Bunea Augustin, *Episcopii Petru Pavel Aron și Dioniziu Novacovici*, Blaj 1902, 352.

¹⁴ Vgl. *Floarea adevărului. Dogmatica învățatură*, Argonaut, Cluj-Napoca 2004, 5.

¹⁵ Vgl. *Bibliografie românească veche*, tom II, 134.

Das Buch hat das Format des Liturgikons von Antim und auch die gleiche Gliederung, wovon es eine gutgelungene Kopie mit den nötigen Korrekturen war. 1775 und 1807 wurde je eine andere Auflage gedruckt, in der die gleiche weise Arbeit getan wird, in der Antim wieder erkennen, der buchstabengetreu kopiert und nur dort abweicht, wo es nötig ist. Darum sind die Unterschiede zwischen diesen Auflagen und Antims Buch sehr gering, und es gibt darin sehr wenige Änderungen. Das Kopieren jener Bücher geht so weit, dass auch die Fehler kopiert werden. Wenn der Priester beim Ankleiden das Sticharion nimmt, muss er beten: „Wie einem Bräutigam hast du mir einen Kranz aufgesetzt (aufs Haupt gesetzt)“; in Antims Buch steht: „wie ein Bräutigam hat er mir einen Kranz aufgesetzt“¹⁶ und genauso steht es im Liturgikon von Blaj von 1756.¹⁷ Ebenso beim Gedächtnis nach der Konsekration findet man in beiden Büchern: „und für alle“ statt „allen“.¹⁸ Danach im „Wahrhaft würdig ist es“ heißt es in beiden: „wie eine Gebäerin“.¹⁹ Herrscherin von Siebenbürgen war in jener Zeit Maria Theresia; aber trotzdem gibt es dieses Gebet auch im Liturgikon von Blaj: „für unseren Herrn“, wie auch in dem von Muntenien.²⁰ Aber es fehlt in den beiden der Segen mit den heiligen Gaben: „Gott, der Herr, gedenke auch euer aller, rechtgläubige Christen“ usw., ein Satz, den wir zuerst in einer Auflage von Blaj aus dem Jahre 1870 finden.²¹ All dies zeigt offensichtlich, dass die Herausgeber von Blaj, die diese drei Auflagen gemacht haben (fast genauso wie die Auflagen von 1756, 1775 und 1807), fast das ganze Liturgiebuch von Antim kopiert haben.²²

Dort, wo sie geglaubt haben, dass es falsch sei, haben die Herausgeber von Blaj korrigiert; statt „premudrost prosti“²³ haben sie die rumänische Wendung: „mit rechter Weisheit“²⁴ geschrieben. Sie haben auch unmittelbar die Antwort angefügt, die in Antims Buch fehlt: „Kommt und lasst uns anbeten und niederfallen vor Christus unserem Gott! Errette uns, Sohn Gottes, wunderbar in deinen Heiligen, die wir dir singen Halleluja“.²⁵ Zum Brechen des eucharistische Brotes ist in Antims Text das Gebet nicht vollständig: „man bricht“ („wird gebrochen“), und die Auflage von Blaj hat den letzten Teil angefügt: „und heilige diejenigen, die es empfangen werden“²⁶. Es ist auch sehr wichtig zu erwähnen, dass das Liturgikon von 1756 von Blaj zwei Kommuniongebete angefügt hat: „Herr, ich bin nicht würdig ...“ und „Unser Gott ...“²⁷ die in Antims Liturgikon fehlen.²⁸

¹⁶ Antim Ivireanul, *Liturgikon*, Târgoviște 1713, 50.

¹⁷ Vgl. *Liturgikon*, 60.

¹⁸ Vgl. Antim, *Liturgikon*, 98, der Fehler wurde verändert nur in der ⁶1931 Auflage.

¹⁹ Vgl. Antim, *Liturgikon*, 97; und *Liturgikon*, 118.

²⁰ Vgl. Antim, *Liturgikon*, 67; und *Liturgikon*, 79.

²¹ Vgl. *Liturgikon*, ⁴1870, 82.

²² Vgl. Bălan Ioan, *Stabilirea limbii liturgice românești*, în *Cultura creștină*, nr. 5, 1915, 140.

²³ Vgl. Antim, *Liturgikon*, 71.

²⁴ Vgl. *Liturgikon*, 1756, 84.

²⁵ Vgl. *Liturgikon*, 1756, 85.

²⁶ Vgl. Antim, *Liturgikon*, 104; und *Liturgikon*, 1756, 126.

²⁷ Vgl. *Liturgikon*, 1756, 133.

²⁸ Vgl. Antim, *Liturgikon*, 109.

Die späteren Auflagen²⁹ ersetzen die alt-rumänischen Wörter *blagoslovit*, *blagoslovește* und *blagoslovenie* durch *segnen*, *er segnet* und *Segen*, und an die Stelle von *slavă* und *slăvit* setzen sie *mărire* und *mărit* (*Ruhm, Preis, Ehre*) und statt *pravoslavnic* das Wort *drept-credincios* (*rechtgläubig*). Aus allem ersieht man, dass das Liturgikon von 1756 und die zwei in Blaj gedruckten Auflagen, nur eine wörtliche Kopie von Antims Buch sind, mit der Verbesserung einiger Fehler, die es im alten Buch gab.

Kein rumänisches liturgisches Buch ist durch so viele Abenteuer gegangen wie das 1870 in Blaj gedruckte Liturgikon. Die bessere Umschreibung war damals auf dem Höhepunkt, nicht nur in Blaj, sondern überall. Unsere Gelehrten konnten sich nicht vorstellen, dass man auch anders schreiben konnte, nicht einmal die Gelehrten von der rumänischen Akademie, erst nach der Norm der Prinzipien von Timotei Cipariu, dem größten Gelehrten Rumäniens jener Zeit.

Die Verfasser des Liturgikons haben mit der Lupe jedes fremde Wort gesucht, so könnte man sagen, um einen kirchlichen Ausdruck zu benutzen, um es durch ein Wort aus dem Lateinischen zu ersetzen. Darum kann man diesen Stil nicht verstehen: „Suche deine Welt mit Misericordiae und Erbarmen heim, schicke uns dein reiches (copioase) Erbarmen ... wir beten noch für die Rettung der Versklavten (captivați) und für unsere Brüder, die in diesem heiligen Haus dienen (șerbesc) und gedient haben. Dafür sagen wir: Herr, erbarme dich unser... wir beten noch dafür, dass dieses Haus vor Pest (peste), Hunger, Erdbeben und Sintflut (esundare) bewahrt bleibe“.³⁰

In der vorigen Auflage war der Text dieses Gebetes rumänischer, könnten wir sagen, und für das Volk viel leichter zu verstehen: „Suche deine Welt mit Mitleid (milă) und Erbarmen heim, schicke uns dein reiches Erbarmen (milele tale cele bogate)... Wir beten noch für die Rettung der Versklavten (robiți) und für unsere Brüder, die Gottes Diener sind, für alle, die in dieser Stätte dienen (slujesc) und gedient haben. Dafür sagen wir: Herr, erbarme dich unser (Doamne, miluiaștene). Wir beten noch um den Schutz für diese heilige Stätte vor Pest, Hunger, Erdbeben, Sintflut (potop)“.³¹

Die vom Jahre 1870 nennen das Priestertum nicht mehr „geschätzt“ (cinstită)³² sondern „geehrt“ (onorată)³³, „Mitleid (mila) des Friedens, Opfer (jertfa) des Lobes“³⁴ wurde durch „Erbarmen (îndurarea) des Friedens, Opfer (sacrificiul) des Lobes“³⁵ ersetzt. Statt „Mit Würde (vrednicie) und Gerechtigkeit“³⁶ hieß es „Mit Anstand

²⁹ Mit Beginn in 1870.

³⁰ Vgl. *Liturgikon*,⁴1870, 23.

³¹ Vgl. *Liturgikon*,³1807, 21.

³² Vgl. *Liturgikon*,³1807, 21.

³³ Vgl. *Liturgikon*,⁴1870, 74.

³⁴ Vgl. *Liturgikon*,³1807, 90.

³⁵ Vgl. *Liturgikon*,⁴1870, 88.

³⁶ Vgl. *Liturgikon*,³1807, 90.

(cuviniță) und Gerechtigkeit“³⁷. Bei den Einsetzungsworten sagt man: „Körper“ statt „Leib“. Am Ende des Vaterunsers heißt es: „und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir unseren Schuldigern vergeben. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns vom Bösen“.³⁸ Die einzige Stelle, wo die Änderungen nicht so radikal ausfielen, waren die Gebete, die der Priester mit leiser Stimme spricht. Beim Brechen des *Lammes* sagt er: „derjenige, den man immer isst und der sich nie verzehrt (aufzehrt; consumă)“³⁹, aber später, 11 Seiten weiter, sagt man, dass der Priester und der Diakon „die heiligen Geheimnisse verzehren“.⁴⁰ Selbstverständlich wäre das nicht geschehen, wenn der alte Text beibehalten worden wäre, der beim Brechen des geweihten Brotes sagt: „derjenige, den man immer isst und der nie aufhört (sfârșește)“, und beim Verzehren der heiligen Geheimnisse wird das Wort „passt“, „ist ähnlich“ (potrivește).⁴¹

Diese Beispiele genügen, um zu verstehen, dass eine solche Auflage des Liturgikons für den Gottesdienst nicht mehr ganz geeignet war.

2.2. Die Sprache und deren Entwicklung

Die Vereinigte Kirche ist die erste, die durch ein Gesetz im Gottesdienst die rumänische Sprache auferlegt hat. Man hat das durch die Vereinbarungen des Beschlusses der Heiligen Vereinigung. Denn wenn wir diese Sprache in 1697 nicht im Gebrauch gehabt hätten, dann hätte man sie später sicher nicht mehr einführen können. Keine christliche Kirche führt eine lebendige Sprache ein, weil sie so vielen Schwankungen unterliegt, genauso wie es in der rumänischen Sprache der Liturgie der Fall war. Die Bestätigung dieser Sprache hat der Metropolit Atanasie schriftlich gegeben, der am 14. September 1700 in der Versammlung mit allen Protopopen (Dekanen) von Siebenbürgen im Namen der rumänischen Kirche entschied: „Die Priester sollen die Gottesdienste so weit wie möglich auf rumänisch halten“. „So weit wie möglich“ heißt, insofern ihnen rumänische Bücher zur Verfügung stehen.

So hat man die rumänische Volkssprache in der Kirche eingeführt und sie ist uns von 1697 bis 1870 fast 200 Jahre geblieben. Dann kam ein irriger Brauch auf, und die Sprache wurde latinisiert.

Die Herausgeber von 1905 haben die früheren Fehler bemerkt, und langsam kann man hoffen, dass die Leute wieder auf den guten Weg zurückkehren werden, und sie werden mehr wagen als die Herausgeber von 1905, denen zu viel Menschenfurcht gelehrt wurden. Diejenigen, die diese heiligen Bücher veröffentlichen, müssen vor Augen haben, dass in der Ostkirche die schönsten dogmatischen und moralischen Lehren in den liturgischen Büchern zu finden sind und dass deshalb in

³⁷ Vgl. *Liturgikon*, ⁴1870, 88.

³⁸ Vgl. *Liturgikon*, ⁴1870, 98.

³⁹ Vgl. *Liturgikon*, ⁴1870, 100.

⁴⁰ Vgl. *Liturgikon*, ⁴1870, 111.

⁴¹ Vgl. *Liturgikon*, ³1807, 103 und 113.

der Kirche die Volkssprache eingeführt wurde. Die Menschen sollten die heiligen Gottesdienste verstehen, sogar die einfachsten Menschen. Wer davon abweicht, irrt vor dem Volk und vor Gott, der uns als einziges Volk in der Welt gewürdigt hat, seine lebendige Sprache zu benutzen, um unseren Gott zu loben.

Bei den Einsetzungsworten wurde im Liturgikon von 1870 „Leib“ eingeführt statt „Körper“, ein Ausdruck, der auch im Liturgikon von 1905 erhalten bleibt. Er wurde erst später, im Jahre 1931, wieder durch „Körper“ ersetzt, so wie es in den ersten Auflagen war.

Obwohl man im Liturgikon von 1905 bei den Einsetzungsworten „Körper“ gebraucht, finden wir oft „Leib“.⁴⁵ Was die **Deuteworte** über den Wein betrifft, wurde ein anderer Fehler gemacht.

Die alten Auflagen des Liturgikons hatten diese Formel: „Trinkt alle davon, das ist mein Blut, das Blut des neuen Bundes (celei nouă), das für euch und für viele vergossen wird zur die Verzeihung der Sünden“. Dann kommt die erste Regionalsynode und benutzt bei der Behandlung der Einsetzungsworten beim heiligen Blut folgende Worte: „Trinkt alle davon, das ist mein Blut des neuen Bundes (celei noue), *das für euch vergossen wird und für viele* zur die Vergebung der Sünden“.⁴² Sie dachten, es sei besser, wenn „vergossen wird“ näher beim Subjekt steht aber der Genitiv von „cea“ ist „cele“ und nicht „cei“, wie sie diesen Text korrigieren wollten. Wir finden in den ersten Auflagen „vergossen wird“ am Ende des Satzes, und eine Vertauschen dieser Topik konnte den Satz nicht erklären. Deshalb musste die frühere Form erhalten bleiben, und wahrscheinlich wären dann die durch den gleichzeitigen Gebrauch mehrerer Auflagen des Liturgikons entstandenen Verwirrungen vermieden worden.

Ein anderer Fehler, der von den alten Auflagen übernommen wurde, war der mit „für alle“⁴³ statt „alle“, wie es aber nur in der Liturgie Basilius des Großen⁴⁴ so wie in den alten Auflagen von Blaj richtig steht. In der Auflage von 1905 betet der Diakon bei der Ektenie nach dem Evangelium: „für alle unsere Väter und Brüder, die verstorben sind, und für diejenigen, die hier ruhen und für alle Rechtgläubigen von überallher (de pretutindenea)“⁴⁵, was nicht mit dem Originaltext übereinstimmt. Das ist ziemlich verwirrend, weil das Gebet für „die Rechtgläubigen, die hier beerdigt sind, in dieser Stadt oder diesem Dorf und in der ganzen Welt (și în toată lumea)“ gesprochen wird. Viel besser war es in den alten Büchern: „für alle unsere rechtgläubigen verstorbenen Väter und Brüder, die hier und überall (pretutindeni) ruhen“⁴⁶.

⁴² Vgl. *Conciliul provincial al doilea al provinciei bisericești greco-catolice de Alba Iulia și Făgăraș*, Blaj 1882, V, 4, 77.

⁴³ Vgl. *Liturgikon*,⁵1905, 111.

⁴⁴ Vgl. *Liturgikon*,⁵1905, 176.

⁴⁵ Vgl. *Liturgikon*,⁵1905, 87.

⁴⁶ Vgl. *Liturgikon*,³1807, 76.

2.3. Herr, hab Mitleid (miluieste) – Herr, erbarme dich (îndură-te)

Wenn heute in der Vereinigten Kirche und in der Orthodoxen Kirche bei den Ektenien unterschiedlich geantwortet wird, so war es doch am Anfang nicht so. Bis zur Auflage des Liturgikons von Blaj aus dem Jahre 1870 hatte man mit „*Herr, hab Mitleid (miluieste)*“ geantwortet. Diese Antwort wurde im Liturgikon von Blaj von 1870 durch „*Herr, erbarme dich*“ oder „*Herr, erbarme dich unser (îndură-te)*“ ersetzt. Diese Antworten möchten eine Übersetzung des griechischen *Kyrie eleison* sein. Das griechische Wort *eleison* wurde bis zur Auflage von 1870 mit *Mitleid* übersetzt, dann mit *Erbarmen*. Mitleid oder Erbarmen drücken die gleiche Idee aus, das gleiche Konzept und sind Synonyme.

Die Antwort: „*Herr, erbarme dich*“ hatte auch bei den Griechisch-Katholiken Anfechter gefunden,⁴⁷ weil sie so beurteilt wurde, dass sie nicht gut klinge und keinen Rhythmus und kein melodiosen klang habe. Den Einwand zu dieser Antwort gab es auch, weil sie nicht zum Sinn einiger Ektenien passte, z.B. zur Ektenie nach dem Evangelium. Bei den beharrlichen oder dreifachen Ektenien besteht die Anweisung, auf jede Bitte dreimal zu antworten. So haben wir: „Wir beten noch für unseren Erzbischof ... und für die verehrte Priesterschaft“⁴⁸ und wir antworten: „*Herr, erbarme dich unser*“, wenn man Gott bitten sollten, dass er sich des Erzbischofs und der Priester erbarme, aber der Kantor antwort im Gegensatz zu den Worten des Priesters, d.h. dass er sich *unser* erbarme. Das geschieht konsequent während der ganzen Liturgie, aber auch in anderen Gottesdiensten.

Manchmal versucht man, diese Unstimmigkeit zu korrigieren, wo er zu offensichtlich ist, und bei des Ektenie der Toten oder anderen besonderen Fürbitten mit Namen antwortet man „seiner, ihrer“ statt „unser“. Im Griechischen antwortet man bei allen Ektenien nur mit *Kyrie eleison*, ein Ausdruck, den auf rumänisch kann man in fünf Wendungen wiedergeben.⁴⁹

3. Die Erwähnung der Hierarchie in den Liturgikonen von Blaj

3.1. Das Problem der Metropole

Die Umgestaltung der Metropole (Kirchenprovinz) von Bălgrad in ein Bistum und die Verlegung des bischöflichen Stuhles von Alba Iulia nach Făgăraș war ein schmerzlicher „Schlag“, der den Stolz der Vereinigten Kirche von Siebenbürgen traf. Dieser einfache Organisationsakt, im juristischen Rahmen der Hierarchie der katholischen Kirche logisch, wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts als eine Maßnahme betrachtet, die einen Anschlag auf die interne Autonomie der

⁴⁷ Vgl. Sângeorgeanu Iosif, *Responzoriul „Doamne îndură-te spre noi”*, în *Cultura creștină*, nr. 6, Blaj 1921, 64.

⁴⁸ Vgl. *Liturgikon*, 1870, 74.

⁴⁹ 1. „Gott erbarme uns“; 2. „... sie“; 3. „... ihn“; 4. „... sie“; 5. „Gott erbarme“.

Vereinigten Kirche verübt, so wie sie laut der Florentiner Vereinbarung verstanden werden sollte. Sie wurde von den Historikern der Vereinigten Kirche für einen großen Fehler gehalten, für eine Geste im Rahmen der Offensive gegen die zweite Vereinigung, wie Octavian Bârlea behauptete.⁵⁰

Die Idee der Notwendigkeit der kanonischen Wiederherstellung der Metropole der Vereinigten Siebenbürger wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sehr stark verteidigt. Ein gutes Beispiel war eben der Bischof Grigore Maior, der Maria Theresia ersucht hat, durch die Gründung eines neuen Bistums, Blaj als Metropolitansitz anzuerkennen. Er hat in seiner Denkschrift von 1774 behauptet, dass der Akt von 1721 für die Vereinigung sehr schwere Folgen gehabt hat.⁵¹

Die Notwendigkeit der erneuten Gründung einer Metropole für die Rumänen in Siebenbürgen wurde sehr stark auch von Grigore Maiors Zeitgenossen, den bekanntesten Persönlichkeiten der Siebenbürger Schulen, vertreten. Sie erscheint in Samuil Micus „*Die Geschichte der Rumänen*“⁵², wo auch die Kapitelüberschriften sprechend sind: „*Von den Erzbischöfen der Rumänen in Siebenbürgen*“ oder „*Die Bischöfe Bălgrads aus Siebenbürgen waren alle Metropoliten*“, und Petru Maior sagte in „*Die Geschichte der rumänischen Kirche*“:

„Daraus ergibt sich, dass die Vereinigten mit dem Papstseggen nie zufrieden gewesen sind. Sie haben auch nicht geglaubt, dass sie dadurch, dass sie das Bistum von Făgăraș zum Papst gemacht haben, das Erzbistum und die Kirchenprovinz verloren haben, die sie vor der Vereinigung mit der Kirche in Rom gehabt hatten“⁵³.

Dieses Gefühl hat die ganze Zeit bis zur tatsächlichen Entstehung der Vereinigten Kirchenprovinz im Jahre 1853 gedauert. Die Bischöfe von Blaj haben nicht aufgehört, sich in der Beziehung mit der eigenen Kirche und den eigenen Gläubigen als Metropoliten zu betrachten. Aber Anzeichen solcher „Frustrationen“ der Gelehrten und Hierarchen der Vereinigten Kirche gab es auch in der Vergangenheit. Dazu können wir einige Beispiele von Grigore Maior (1773-1782) geben, der sich auf den Inschriften der Antimise (Korporale), die er gesegnet hat, selbst „Metropolit“ nannte; oder auf einer Glocke der Kathedrale von Blaj war folgende Inschrift eingraviert: „Seiner Exzellenz Grigore Maior, Metropolit von Făgăraș 1777“⁵⁴. Daneben können auch noch durch die Analyse der in Blaj gedruckten Liturgieschbücher einige neue Anzeichen gefunden werden, vor der wirklichen Konstituierung der Metropole.

⁵⁰ Vgl. Bârlea Octavian, *Biserica română unită și ecumenismul corifeilor renașterii culturale*, în *Perspective*, nr. 3-4, 1983, 164-166.

⁵¹ Vgl. Păclișanu Zenovie, *Istoria Bisericii Române Unite 1752-1783*, în *Perspective*, nr. 53-66, iulie 1991 - iunie 1993, an XIV-XVI, 136-138.

⁵² Micu Samuil, *Istoria românilor*, vol. II, Ed. Viitorul Românesc, București 1995, 201-208.

⁵³ Maior Petru, *Istoria Bisericii românilor*, Ed. Viitorul Românesc, București 1995, 144-154.

⁵⁴ Vgl. Bârlea Octavian, *Metropolia Bisericii Române Unite proclamată în 1855 la Blaj*, în *Perspective*, nr. 37-38, iulie - decembrie 1987, an X, 12-13.

3.2. Die Erwähnung (das Gedenken) in den ersten Auflagen des Liturgikons

So nehmen wir uns vor zu sehen, wie oft auf den Seiten der in Blaj gedruckten Liturgikonen Anzeichen von Versuchen vorkommen, die Idee vom Fortbestand einer Vereinigten rumänischen Kirchenprovinz trotz der Änderungen durch die Entscheidung Roms in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts lebendig zu erhalten. Dazu berücksichtigen man die drei Auflagen des Liturgikons von 1756, 1775 und 1807, die vom Beginn der Tätigkeit der Druckerei in Blaj⁵⁵ bis in die Zeit des Bischofs Ioan Bob erschienen sind. Es sind Auflagen in rumänischer Sprache, aber sie wurden in kyrilischen Buchstaben gedruckt und haben eine einheitliche Sprache, einen einheitlichen Stil und Aspekt. Die vierte Auflage ist erst nach der Hälfte des 19. Jahrhunderts erschienen,⁵⁶ aber sie wurde in lateinischen Buchstaben gedruckt. Sie gehörte sowieso in eine Epoche, die aus weltanschaulicher, kultureller, politischer oder hierarchischer Sicht ganz anders war. Die oben genannten Anzeichen können wir insbesondere an zwei Stellen finden: im Rahmen des Gedenkens in den Texten verschiedener Gottesdienste und auf den Titelseiten des Liturgikons.

Der Referenztext im Rahmen den Liturgikon ist der von der Liturgie des Johannes Chrysostomos, weil dieser der während des liturgischen Jahres den meisten gefeierten Gottesdienst war. In seinem Verlauf (aber auch in der Liturgie des Basilius des Großen) hat das Gedenken der kirchlichen Hierarchie und der Laien ihren Platz: in der großen Ektenie, am Anfang des ersten Teils der Eucharistischefeier, „Liturgie des Wortes“ genannt; in der dreifachen Ektenie, die nach dem Evangelium und nach der Predigt des Priesters gelesen wird; beim Großen Einzug, der auf den Hymnus der Cherubim folgt; im Gebet, das unmittelbar nach dem Lobgesang auf die Gottesmutter kommt: „Wahrhaft würdig ist es“. Also an vier Stellen. Die natürliche Frage ist: welche Hierarchen der Kirche werden an diesen Stellen erwähnt? Wir würden erwarten, dass der Papst von Rom erwähnt wird oder der Bischof von Blaj, und warum nicht dessen direkter Vorgesetzter, der Erzbischof von Strigoni, aber die Realität ist anders. So heißt es im Liturgikon von Blaj von 1756 in der Großen Ektenie der Liturgie des Johannes Chrysostomos: „Für unseren Erzbischof (Name), für die Priester ... und ... Für unseren gläubigen und von Christus geliebten, unseren Herrn (Name) ... und für den ganzen Hof und seine Soldaten ...“⁵⁷. Es wird des Erzbischofs und des „Herrn“ gedacht, und die gleiche Situation zeigt sich an den anderen Stellen, wo das Gedenken dem Ritus gemäß geschieht.

Normalerweise kann man fragen: welcher „Herr“? Der Antwort ist leicht zu finden, wenn wir einen Vergleich zwischen diesem Liturgikon von Blaj und dem Liturgikon von Antim Ivireanul machen, das 1713 in Târgoviște, also im Land Rumänien, gedruckt wurde. Von hier sind auch die Verfasser von Blaj gekommen, insbesondere weil es in Siebenbürgen schon seit fast einem halben Jahrhundert

⁵⁵ Im Jahr 1747.

⁵⁶ *Liturgikon*, 31870.

⁵⁷ Vgl. *Liturgikon*, 1756, 74.

Exemplare des Liturgikon gab, die im Süden der Karpaten gedruckt waren. Es ist bemerkenswert, dass im Liturgikon von Târgoviște das Gedenken für den Erzbischof und für den „Herrn“ steht.⁵⁸ Die Ähnlichkeit ist auffallend und zieht sich übrigens durch den ganzen Text. 1756 hat man nicht anderes getan als die Formulierungen kopiert, die aus den Büchern genommen wurden, die als Modell dienten, so daß der weltliche Herrscher „Herr“ genannt wurde. Einen „Herrn“ hatte das Land Rumänien und die Moldau, aber nicht Siebenbürgen und umso weniger die habsburgische Monarchie. Eine Änderung gab es erst in dem 1775 erschienenen Liturgikon von Blaj, in dem wieder ein Erzbischof erwähnt wurde, aber danach sagt man: „Für den Gläubigen und Christusliebenden, unseren **Kaiser** (N.N.)... und für seinen ganzen Hof und seine Soldaten“.⁵⁹ Die gleiche Situation gab man auch in der Auflage von 1807. Nicht „Herr“, sondern „Kaiser“, die Änderung wird an allen vier erwähnten Stellen angezeigt.

Die Anpassung an die lokalpolitische Situation geschah erst in der zweiten Auflage. Wenn das Problem der weltlichen Hierarchie geklärt wurde, bleibt uns, die Aspekte der Erwähnung der kirchlichen Hierarchie anzusehen. Für einen Vereinigten Klerus in Siebenbürgen bestand diese eigentlich nur aus dem Bischof von Blaj, der gemäß dem zweiten leopoldischen Diplom dem Erzbischof von Strigoni u unterstand, damit der Papst von Rom an der Spitze der Hierarchie steht. Sollten nicht alle diese Hierarchen erwähnt werden? Um eine Antwort geben zu können, muss man drei Aspekte berücksichtigen.

Erstens sagt die byzantinische Kirche, dass ein Zelebrant die Pflicht hat, während des Gottesdienstes nur seinen direkten Vorgesetzten zu erwähnen. Das heißt, dass ein einfacher Priester nur den Bischof von Blaj erwähnen musste und nicht unbedingt die anderen Mitglieder der höheren Hierarchie. Gleichzeitig sollte der Bischof von Blaj nur den Erzbischof von Strigoni u erwähnen, da die Erwähnung des Papstes nur fakultativ ist und der persönlichen Initiative, als ein Zeichen des Respektes, dem Bischof überlassen.

An zweiter Stelle müssen wir jedoch die Tatsache erwähnen, daß die vom Konzil von Florenz getroffenen Entscheidungen die interne Autonomie der mit der Kirche von Rom geeinten Ostkirche garantiert haben. In diesem Sinne war das Haupt der inneren Hierarchie der Stuhl in Blaj. Doch unter welchem Titel sollte er erwähnt werden?

Drittens müssen wir die Beschlüsse des Konzils von Trient betrachten, das streng die Anwendung des ganzen katholischen Dogmas verlangt hatte. Was die Anerkennung des Papstprimates betrifft, sollte das sichtbarste Zeichen die Erwähnung des Papstes in allen Gottesdiensten sein.⁶⁰

⁵⁸ Vgl. Antim, *Liturgikon*, 1713, 50.

⁵⁹ Vgl. *Liturgikon*, 1775, 72.

⁶⁰ Vgl. Ghişa Ciprian, *Cărțile de cult tipărite la Blaj în a doua jumătate a sec. XVIII, un mijloc de susținere a luptei de refacere a mitropoliei românești ardelenene?*, în *Biserica Română Unită cu Roma Greco-Catolică, Istorie și Spiritualitate*, Ed. Buna Vestire, Blaj 2003, 257-258.

Das direkte Studium des Liturgieschreibers von Blaj hat uns gezeigt, dass der einzige hierarchische Titel, der erwähnt wird, der des „Erzbischofs“ ist. Folglich können wir zuerst beobachten, dass der Papst nirgends erwähnt wird. Die Frage lautet: Warum? Nach der liturgischen Formularen war das nicht verpflichtend. Darüber hinaus darf man nicht vergessen, dass die erste Auflage des Liturgikon von Blaj aus den Sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts genau dem Modell jenseits der Karpaten gefolgt ist. Aber genügt diese Erklärung? Im Kontext, der nach der Durchreise von Visarion Serai durch Siebenbürgen geschaffen wurde, war die Reaktion der Vereinigten, dass alle Aspekte, die zum Ritus gehören, „eingefroren“ werden, um auf diese Weise auf die Anschuldigungen zu antworten, dass sie die „Gesetzesbrecher“ und „Erneuerer“ seien. Von daher erscheint auch die Ähnlichkeit fast bis ins letzte Wort zwischen dem Liturgikon von Blaj von 1756 und demjenigen im Süden der Karpaten. Aber bis zum Erscheinen der zweiten Auflage der beiden Bücher, im 8. und 9. Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts, hat sich alles stark entwickelt.

Die Angst vor Veränderungen eines Wortes zum Beispiel, um bei den Gläubigen und dem einfachen Klerus keine Reaktionen hervorzurufen, scheint ganz einfach vorbei zu sein. Dies bezeugen zahlreiche Änderungen auf der Sprachebene gegenüber der ersten Auflage, die 1775 und 1807 niedergeschrieben wurden. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass es in dieser ganzen Zeit eine wahre Offensive gegen die Gläubigen gab, um ihnen die dogmatischen Realitäten und Wahrheiten der Vereinigung mit der Katholischen Kirche zu erklären.

Diese Offensive hat es geschafft, dass die Punkte von Florenz bekannt wurden, dergestalt dass ihre Anwendung nur ein Problem der Anfügung von Standardformeln an den allgemein anerkannten (verbreiteten) liturgischen Text blieb. Ihre Umsetzung in die Praxis bedeutete das Erwähnen des Papstes im Rahmen der Gottesdienste, das Sprechen des Glaubensbekenntnisses mit dem Filioque und eventuell die Einführung der Gebete für die Seelen im Fegfeuer. Gewiss, diese Aktion richtete sich zuerst an den Klerus und durch ihn an die einfachen Gläubigen, von denen die meisten des Lesens und Schreibens unkundig waren.

So betrachten wir, dass die Einführung der Erwähnung des Papstes als äußeres Zeichen der Anerkennung des päpstlichen Primates bei den Vereinigten Priestern und ihrer Herde keine negativen Reaktionen hervorgerufen hätte, unter der Bedingung, dass diese „Änderungen“ von der kirchlichen Hierarchie direkt unterstützt worden wären. Die Anregung der Bischöfe von Blaj war, dass das Volk über jene 4 Punkte von Florenz unterrichtet sei und nicht, dass sie angewandt würden. Deshalb wird z. B. der Papst nicht erwähnt, das „Filioque“ ist nirgendwo in den Text des Credo aufgenommen worden. Diese Punkte werden erklärt, gepredigt, aber nicht angewandt. Wir haben es mit einem weiteren Beispiel der Florentiner Vision über die Union zu tun.

3.3. Die Erwähnung des Erzbischofs

Weil wir eine ähnliche argumentative Struktur im Blick haben, müssen wir eine neue Reihe logischer Fragen beantworten: von welchem Erzbischof ist in den Texten von Blaj die Rede? Warum gibt es keine Erwähnung eines Bischofs, so wie es aus kanonischer Sicht normal gewesen wäre? Diese Liturgiebücher wurden für den täglichen Gebrauch der Pfarrer bestimmt. Warum konnte aber ein Unierte Pfarrer in ihnen die Erwähnung des Bischofs von Blaj nicht finden? Man kann erneut sagen, dass die Verfasser des Liturgikons von Blaj ganz einfach die südkarpatischen Varianten abgeschrieben haben. Aber diese Erklärung scheint uns nicht zufrieden stellend zu sein. Zum Beispiel, im Jahre 1807 konnte nicht mehr davon die Rede sein, und die Aufmerksamkeit der Unierten für Details war groß genug.

Die Korrekturen, die an den Stellen über die weltliche Hierarchie erschienen, sind eloquent. Sie konnten auch für die kirchliche Hierarchie gemacht worden sein, spätestens in der zweiten Auflage. Wenn kein Bischof erwähnt wird, dann bedeutet dies, dass der direkte Vorgesetzte des Unierten siebenbürgischen Klerus ein Erzbischof war. Aber aus kanonischer Sicht gibt es in Siebenbürgen keinen Erzbischof. Sollte dann vielleicht vom Erzbischof von Strigoni die Rede sein? Auf keinen Fall, weil diese Unterordnung in Siebenbürger nicht akzeptiert wurde. Übrigens hat Grigore Maior offen behauptet, dass er nur die päpstliche Autorität anerkenne. Folglich bezog sich die textuelle Formulierung auf den Bischof von Blaj, der als Erzbischof und Metropolit erscheint.

Im Fall von Siebenbürgen konnte das nicht eine einfache Auslassung sein, weil es hier keine Bischöfe gab, die vom Bischofsstuhl von Blaj abhängig waren, eine Situation, die den Grund für die päpstliche Entscheidung von 1721 bildete. Kann etwa das Erwähnen eines Erzbischofs, diese Nicht-Korrelation zur wirklichen hierarchischen Situation, nicht an die Einstellung der unierten Siebenbürger gegenüber der Auflösung der alten Metropole von Bälgrad gebunden sein, ein Akt der von ihnen als missbräuchlich und verfehlt angesehen wurde? Auf diese Frage kann man, so meinen wir, eine bejahende Antwort geben. Diese Tatsache lässt sich in die Handlungen der Unierten Bischöfe einordnen, die Idee von der Existenz der rumänischen Metropole im Gedächtnis des Klerus und des Volkes lebendig zu erhalten. Die Bischöfe von Blaj haben sich aufgrund der Situation vor 1700 stets als Metropoliten, Erzbischöfe betrachtet.⁶¹

Noch mehr, der Sinn, den die Unierten dem in Siebenbürgen sehr oft gebrauchten Wort „Bischof“ (vlădică) gaben, war der des „Metropoliten“, eine von Samuil Micu angezeigte Realität. Er sagte: „auch diese Bezeichnung *Bischof* weist auf einen Metropolit hin, weil die Rumänen sowohl in der Valachei als auch in der Moldau nur den Erzbischof *Bischof* (vlădică – Kirchenfürst) nannten; die anderen Hierarchen wurden Bischof (episcopi) genannt“.⁶²

⁶¹ Vgl. Ghișa, *Cărțile*, 2003, 260.

⁶² Vgl. Micu, *Istoria*, ²1995, 208.

Auf die Frage, warum man einen „Erzbischof“ erwähnt und nicht einen „Bischof“, gibt uns wiederum Samuil Micu eine Antwort. Er sagt weiter: „Darum setzt man in Siebenbürgen heute noch in den in Blaj gedruckten Büchern, *Erzbischof* statt *Bischof*; von dort kommt es, dass der *Bischof Erzbischof* genannt wird und dass man den Titel *Bischof (vlădică)* auch *der Kirchenprovinz* gibt. Daraus geht hervor, dass sowohl im Erzbistum wie auch in der Metropole die Rumänen waren“⁶³.

Seine Behauptung, aber durch die oben gemachten Feststellungen, sind auch durch die Titelblätter der Bücher von Blaj gerechtfertigt: Das Euchologium von 1757 sagt – „mit dem Segen von Kirui Kir P.P. Aron von Bistra, Bischof (vlădică) von Făgăraș“; „Bischof“ (vlădică) wird auch Ioan Bob im Liturgikon von 1807 genannt, worin weiterhin erwähnt wird, dass es „in Blaj, in der Metropole“ erstellt wurde.

Diese im Titelblatt des Liturgikons von Blaj aus dem Jahre 1807 enthaltene Spezifikation erhält Anmerkungen, die weiter oben diskutiert wurden in ihren Vergleich mit dem Titelblatt des Euchologiums von Bălgrad aus dem Jahre 1689, worin es ausdrücklich heißt: „Gedruckt wurden sie in der Metropolia von Belgrad“ und das im Pomelnice (Verzeichnis der Personen, die der Priester bei den Gebeten im Gottesdienst erwähnt) nur einen „Erzbischof und Metropoliten“ erwähnte. Die weltanschauliche Zuordnung erscheint also so klar wie nur möglich.

Das war eine Form, das alte Ansehen, das vor den Gläubigen notwendig war, zu bewahren und zu behaupten. Genauso wie sie „Herr“ durch „Kaiser“ ersetzt haben, so konnten sie auch „Erzbischof“ durch „Bischof“ ersetzen. Sie konnten, aber sie wollten nicht. Wenn wir zur Theorie der Union von Florenz zurückkehren, dann wurde in ihrem Geiste die Union von 1700 zwischen der römisch-katholische Kirche und der als Kirchenprovinz organisierten Kirche der Rumänen in Siebenbürgen gemacht. Das Erscheinen der ersten Auflage der Liturgieschetsbücher von Blaj in der Mitte des 18. Jahrhunderts war auch ein Akt, der gemacht wurde, um eine Lücke zu schließen, um das Problem der notwendigen Bücher für die Priester zu lösen, umso mehr als diese zusammen mit denen der Südkarpaten im Umlauf und bereits in ganz Siebenbürgen verbreitet waren. Antim Ivireanuls Modell wurde mit gutem Recht als das beste angesehen, um auch in der neu gegründeten Druckerei weiter benutzt zu werden.

Kann man darüber hinaus glauben, dass die Drucker von Blaj bei der Wahl des Modells keine andere Variante hatten, um die negativen Reaktionen beim einfachen Klerus zu vermeiden, eben dank der Bücher aus den Südkarpaten, die in Siebenbürgen im Umlauf waren und den Standard von 1713 fortgesetzt haben. Dies wie auch die angespannte Situation Mitte des 18. Jahrhunderts führten zu der Ähnlichkeit, die wir zwischen der ersten Auflage des Liturgikons von Blaj und den Liturgikonen der Valachei aufgezeigt haben. Aber die Situation hat sich inzwischen geändert, insbesondere während der Amtszeit von Grigore Maior aufgrund seiner

⁶³ Vgl. Micu, *Istoria*, ²1995, 208.

großen Aktion, das nach dem Kommen des Sofronie aus Cioara verlorene Feld der Union wieder zu gewinnen und seinen weltanschaulichen Kampf in den Dienst der Herausschristallisierung einer eigenen Identität der unierten zu stellen, nach dem Grundsatz der ersten Union. Der wichtigste Aspekt war die Beibehaltung der internen Autonomie der Unierte Kirche, ein Aspekt, der in enger wechselseitiger Beziehung zur Idee der Neuerstehung der siebenbürgischen Kirchenprovinz stand.

Wenn dieser Wunsch nur selten offen vor den höheren katholischen Kirchenbehörden ausgedrückt wurde, wurde er ständig mit direkten Mitteln und großer symbolischer Macht vor den eigenen Gläubigen verteidigt. Was konnte in diesem Sinne den Priester und die einfachen Gläubigen mehr beeindrucken, als dass sie in jedem Gottesdienst die Erwähnung des Hierarchen von Blaj mit dem erzbischöflichen Titel hörten?

Die unveränderte Beibehaltung der Erwähnung der kirchlichen Hierarchie war ein bewusster Akt; ein Manifest mit mächtigen Konnotationen der Identität und Weltanschauung, das auch von der vorausgehenden Existenz jenes Modells der in den südkarpatischen Druckereien der Konkurrenz gedruckten Bücher profitierte. Sie kam, um das „offizielle“ Gespräch des Bischofs und seiner wichtigsten Mitarbeiter zu ergänzen, das die kanonische Wiederherstellung des Erzbistums im Auge hatte, die dem Gedächtnis der Gläubigen und des Klerus eigentlich nie entschwunden war.

LE PAPE - SYMBOLE D'UNITE ET L'EGLISE ORTHODOXE [DE ROUMANIE]

EMIL MARIAN EMBER

ABSTRACT. The Pope – Symbol of Unity and the Orthodox Church. In today's world, the Church example for unity and the ecumenical movement are more necessary than ever. To promote the Christian unity is one of the pope's duties, but, apparently, there is a problem if we see the Orthodox attitude concerning the pope's image and role. Although, the dialogue between the Catholic and the Orthodox Church hasn't come to an end, it is important to show the progress the two Churches have done until now, how they have developed their ecclesiological opinions and how they have answered to the world's need to change. There are three points of this paper: the hierarchy of the Church, the role of the pope in the Catholic Church and in the Orthodox vision, starting from an historical event: the Pope's visit in Romania. At the end, the pragmatic point of view should bring a piece of optimism. It is important to mention that when it is about the Orthodox Church, they mean the Orthodox Church from Romania.

L'engagement œcuménique fait partie du ministère du pape. Et voilà que l'infaillibilité du pape est impensable dans les églises orthodoxes, pour ne mettre en évidence qu'un seul aspect.

Le but de ce travail est de montrer en quelque sorte l'évolution des positions ecclésiales ou ecclésiologiques en Orient et en Occident. Conjointement il se veut une preuve pour le besoin du changement dans l'Eglise orthodoxe pour rendre la Tradition *active* aujourd'hui comme au début du christianisme.

C'est dans l'envisager la hiérarchie, le rôle du pape dans le catholicisme et puis dans l'orthodoxie que subsiste la quintessence de ce travail.

Pourquoi parler de l'orthodoxie quand il s'agit seulement de l'église orthodoxe de Roumanie? Nous adoptons la réponse orientale: «il y a une seule orthodoxie»...

Pour s'accorder au titre, un événement important pour l'image de la Roumanie et de l'Eglise orthodoxe à l'extérieur s'est passé; il constitue un des points de départ. La visite du pape en Roumanie, en mai 1999, a été beaucoup appréciée par l'Eglise orthodoxe, qui l'a dirigée. A cette occasion, on a pu découvrir combien *d'affinités* existent entre les orthodoxes et le pape! Tout le peuple a été ravi de la présence du pape, ce grand personnage de notre présent.

Laisant de côté ces critiques, le pape est - sans doute - le symbole, la force pour affermir la foi des chrétiens disponibles à vivre la volonté du Christ.

Comment interpréter l'impact que le pape a sur les fidèles lors de ses visites à l'étranger? Ou qui pourrait imaginer que l'on verra des gens émus acclamer le pape chaque fois, malgré la non - acceptation de ses prérogatives *nouvellement* définies?

Est-ce qu'il ne faut agir que sur le domaine dogmatique pour animer le dialogue œcuménique?

Pour prouver l'origine pétrinien du pape, pourrait-on seulement répéter les paroles de Paul VI lors de la participation au Conseil Œcuménique des Eglises Européennes: «Nous nous appelons Paul, notre nom est Pierre»?

Introduction

Nous oserions commencer le débat par une petite incursion dans l'histoire ecclésiale, où se trouve inséré à sa place le dicton: le pape peut excommunier, mais personne n'excommunie le pape. Cette *règle hiérarchique* a été subitement anéantie lors des anathèmes réciproques du fameux 1054. Pour la suite, l'on a dû attendre le pontificat de Paul VI et Athénagoras, dans les années '60 du 20^e siècle pour en mettre un point final, pour qu'elles disparaissent. Et puis?

Connaître les mots – clés du titre est essentiel pour continuer. L'Eglise orientale, après 1054, s'est divisée en plusieurs églises autocéphales, qui portent, en général, toutes, le nom d'église orthodoxe. Elle a gardé la forme hiérarchique du patriarcat avec les lieux traditionnels comme centre de gravitation.

Sera-t-il inutile de poser la question: est-ce qu'elles peuvent penser à la forme de hiérarchie de l'Eglise catholique? Ce n'est pas difficile de répondre affirmativement. Par contre, la difficulté est l'acceptation de l'idée d'être soumis à l'évêque de Rome, au vicaire terrestre du Christ. Car la structure hiérarchique patriarcale de l'église orthodoxe peut exclusivement envisager le pape comme patriarche de l'église de Rome.

Quelles en sont les prétextes, les arguments? En quête des solutions, est-ce que l'Eglise catholique doit céder ou bien repenser à la fonction du pape en faveur de l'œcuménisme?

La vision de l'église orthodoxe sur Pierre est un peu détériorée, me semble-t-il, à cause de l'image littéralement fournie par l'Evangile. Plus exacte, l'on n'y voit que la faiblesse, le reniement, le manque de fidélité. Tout cela est mis en comparaison avec les traits de «l'apôtre que Jésus aimait» (selon l'*Evangile* johannique). Par ailleurs, est-ce que l'on se contenterait d'accepter son identification avec Jean, selon une tradition, comme affirmait Bulgakoff?

Une véritable objection s'impose: Pierre n'est pas admiré pour ses mérites. L'Eglise catholique voit tout d'abord que Pierre a reçu une vocation plus noble à fin que la gloire de Dieu soit manifestée. C'est pour cela que Jésus a prié d'abord pour lui.

1. Aspects historico - théologiques quant au catholicisme et à l'orthodoxie

Entamer la problématique sur les différences rend inutile le travail œcuménique. Autrement dit, pourquoi ne pas dire la vérité, en prenant les mots d'Evdokimov, les points de divergences – du côté romain et face à l'orthodoxie: «*Filioque* (!), la conception immaculée, l'infaillibilité du pape...»¹?

En outre, des positions comme «il n'y a qu'une véritable église, l'Eglise orthodoxe»² (dans le sens oriental actuel) ne laisse aucune voie d'entendre la position d'un autre.

Pour aller en contrepartie vis-à-vis de la réponse raisonnable, nous poursuivrions: l'Occident est pragmatique, voire quand il s'agit des questions spirituelles. Au contraire, l'Orient est plutôt mystique – spirituel. En tout cas, on ne doit pas oublier que l'Eglise occidentale a bien profité de ce que la Tradition orientale lui apportait, spécialement le monachisme³.

«L'Orient, plus mystique, est tout entier dans la méditation sur la déification (Θέοσις), l'Occident, plus moralisant, s'occupe de la manière dont l'homme rendra ses comptes à Dieu»⁴.

Limiter le catholicisme et l'orthodoxie aux diverses aires géographiques se révèle stéréotype et injuste, si l'on pense à la situation d'aujourd'hui; donc, nous nous excusons dès le préambule pour cette exagération.

Revenant au titre, qu'est-ce que l'orthodoxie? Qu'est-ce que le catholicisme? Comment les distinguer pour les faire 'discuter en consensus théologique'?

Nous tenterions souligner certaines pistes de réponse ayant l'objectif de l'œcuménisme.

En regardant aux termes étymologiquement, on voit qu'ils sont de provenance grecque: *καθολικός* (adjectif), général, universel et *ορθή δόξα* (adjectif plus substantif), qui se traduit non - littéralement, entre autres, comme foi droite.

Intéressant, n'est-ce pas: le Symbole de Nicée contient le mot *καθολικός* et le pape est considéré comme le plus orthodoxe catholique de l'Eglise! Est-ce juste un jeu des mots?

Parmi d'autres, dans le rite byzantin de l'Eglise catholique, il y a la première dimanche du Carême dédié à l'orthodoxie, dans le sens étymologique du terme. Ce qui est lié à la protection de la foi juste et à la préservation des icônes.

Au premier millénaire les deux mots définissaient la même Eglise chrétienne. C'est à partir de 1054, que l'Orient chrétien allait prendre la nomenclature d'orthodoxie et les baptisés de l'Occident celle de *καθολικός*. L'histoire de ces choix a peu d'importance, quand même, parfois, on pourrait guetter une réticence de l'orthodoxe effectivement en face du nom catholique⁵.

¹ EVDOKIMOV, Paul, *L'orthodoxie*, page 8.

² BULGAKOFF, Serge, *Les religions – L'orthodoxie*, page 132.

³ Cf. JEAN PAUL II, *Ut unum sint*, § 57.

⁴ EVDOKIMOV, Paul, *op. cit.*, page 17.

⁵ Voir la réaction des orthodoxes grecs lors de la visite du pape.

Nous avouons comme difficile cependant d'éviter dans cette démarche une analyse discriminatoire pour les deux églises. Chacune a ses beautés et ses faiblesses.

La théologie orientale a mis davantage l'accent sur l'importance de l'action de l'Esprit Saint pour l'œuvre de Jésus et pour la vie de l'Eglise. Concrètement, traiter tout par la prière assure la communion avec le Saint Esprit, accomplissement de l'œuvre christique pour la rédemption de tout homme. Parallèlement, le catholicisme est christocentrique.

Alors, c'est normal de trouver les visions théologiques – dogmatiques différentes, pour la grâce, pour comprendre/penser à la voie de la sainteté, par exemple. Ou bien l'orthodoxie ne veut pas créer un ordre complet, tout définir, encadrer dans les dogmes, comme l'a fait l'Eglise catholique. Garder un certain désordre veut dire maintenir la Tradition vivante. Toujours dans cette direction, on pourrait classer le rôle majeur du starets pour la spiritualité et la théologie orthodoxe.

Le chrétien occidental est invité à accepter le fait plus ou moins théorique: il n'y a pas de pluralisme essentiel dans la constitution de l'Eglise, parce que toutes les églises nationales se retrouvent dans la seule Eglise, grâce au culte et à la foi (la vie et la tradition). Cela justifie ce que nous venons d'écrire dans l'introduction.

Peut-être, c'est à cause des courants philosophiques divergents adoptés par l'une ou l'autre. Ce qui n'abroge pas la voie de dialogue, mais la rend plus complexe.

L'origine du christianisme se trouve en Palestine. Selon l'organisation primaire de l'Eglise universelle dans les cinq patriarcats, il s'agissait d'une union doctrinale et sacramentelle⁶. Puisque elle était considérée comme communion des églises particulières dans une pentarchie ou Rome avait une place spéciale.

L'orthodoxie (l'Eglise orthodoxe) remonte jusque là pour montrer sa racine apostolique, selon Evdokimov. L'idée est soutenue par des affirmations comme la suivante: «pour l'Orient, conserver la tradition apostolique et <les statuts des Pères> représentaient le principe suprême»⁷ dans le christianisme primaire. C'est ainsi que l'orthodoxie pense demeurer dans la Vérité dogmatique et spirituelle.

Également, «toute hérésie vient du dépassement illégale des règles d'interprétation posées par la Traditions apostolique»⁸. La sortie de cet embarras est: «le fait très simple d'écouter le Christ du dedans de son Corps et se soumettre à l'école de sa propre interprétation»⁹.

Nous ajoutons comme une annotation que «le sacerdoce universel des laïcs dans la tradition orientale» existe grâce au baptême et à la confirmation, comme le disait Evdokimov dans *L'Eglise en Dialogue*. Cette phrase contient une caractéristique définitoire de l'orthodoxie.

⁶ Cf. BULGAKOFF, Serge, *op. cit.*, page 122 – 127.

⁷ POTTMEYER, Hermann J., *Le rôle de la papauté au troisième millénaire – une relecture de Vatican I et de Vatican II*, page 28.

⁸ EVDOKIMOV, Paul, *op. cit.*, page 13.

⁹ Idem. *Ibidem*, page 13.

Une belle réalisation dans la relation catholicisme – orthodoxie est à remarquer. Cassien parle de «la présence de l'Eglise d'Orient en Occident et son influence».

Depuis quand il y a cette présence? Comment définir le rapport des deux églises en ce moment-là?

«L'Eglise d'Orient a fait son apparition en Occident comme église – martyr»¹⁰; ce qui donne une colorature spéciale au rapport catholicisme – orthodoxie.

Comme nous avons présenté l'opinion orthodoxe premièrement, c'est normal de la réunir avec l'histoire du catholicisme.

On s'aperçoit de la transformation de l'Eglise de communauté des témoins dans l'Eglise - monarchie autour du pape au deuxième millénaire. La primauté monarchique du pape comme pensée a été favorisée par le schisme de 1054 et le contexte de l'époque.

Comment a évolué l'idée du pape dans l'Eglise catholique?

Nous ne marquerons pas les étapes essentielles, mais quelques unes d'une façon aléatoire. Rome était la capitale de l'Europe et le centre du christianisme occidental.

Depuis Léon le Grand, le pape se distinguait comme *successeur de Pierre* sinon comme '*vicair de Pierre*'¹¹. Innocent III avec le théologien franciscain Bonaventure sont les *acteurs* du passage du '*vicair de Pierre*' à l'unique '*vicair du Christ*'¹². Ensuite, le pontificat d'Innocent IV renforce l'évolution du témoin au monarque en ce qui concerne le pape (*princeps legibus solutus*). Tout se déroulait comme une réaction face à la société laïque, organisée en monarchie absolue.

Synthétiquement, le pape, «comme successeur de Pierre, est le principe perpétuel et visible et le fondement de l'unité qui lie entre eux les évêques» (*Lumen Gentium* §23) et par eux les fidèles du Christ. Le suprême pontife a, subséquemment, le ministère de *servus servorum Dei*, à partir de Grégoire le Grand, qui lie l'autorité du ministère. C'est toujours à ce pontife romain que la séparation du pouvoir spirituel du pouvoir temporel est attribuée au 11^e siècle.

Sur ce terrain, au passage des siècles, il ne faudrait pas être surpris en entendant le pape dire: «*la chiesa sono io*» au concile Vatican I.

Après ce fait, il y avait la chute de l'absolutisme. Mais l'Eglise n'en avait plus besoin pour sauvegarder sa hiérarchie suprême, car Vatican I ratifiera la primauté pontificale.

'Est-ce que l'Eglise catholique a dû faire face aux problèmes hiérarchiques?' est une question superflue. Pourtant, nous pourrions accentuer que la difficulté de définir l'autorité suprême existait dans l'Eglise catholique jusqu'à la fin du 19^{ème} siècle. L'histoire a vêtu en adversaires plus ou moins contemporaines les parties

¹⁰ BEA, Augustin, CASSIEN, EVDOKIMOV, Paul, *L'Eglise en Dialogue*, page 51.

¹¹ Cf. POTTMAYER, Hermann J., *op. cit.*, page 26.

¹² Idem. *Ibidem*, page 31.

* Le pape est au dessus de la loi humaine.

qui militaient soit pour le pape et le concile, soit uniquement pour le pape ou pour le concile.

Des véritables obstacles se sont *insérés* sur le cheminement de l'Église pérégrine. Parmi lesquels, le grand schisme oriental, le grand schisme occidental ont touché de plus près la reconnaissance de l'autorité papale.

L'enjeu de toute autorité est le pouvoir dont elle se réjouit. En ce qui concerne la plénitude du pouvoir papal, ses éléments sont: les domaines législatif, exécutif et judiciaire. Cela signifie que «dans le cadre du droit divin le pape peut exiger l'obéissance absolue»¹³.

En essayant à éclairer la question dans ce détail, nous souscrivons à la théorie du droit canonique. Le pouvoir ordinaire est l'antonyme du pouvoir délégué. «La primauté de juridiction n'a pas son fondement dans une délégation donnée au pape par l'Église, mais dans le pouvoir transmis à Pierre par le Christ»¹⁴. Par exemple, le pouvoir *immédiat*, la marque pontificale, indique que le pape peut intervenir partout dans l'Église sans intermédiaires¹⁵.

L'exemple du premier concile de Vatican me revient à l'esprit. Son but était de combattre le gallicanisme et de raffermir l'autorité papale¹⁶, et non de générer des conflits ecclésiaux.

Quel serait le rôle du concile alors et aujourd'hui?

Nous prendrons le modèle du deuxième concile de Vatican. Le problème à l'époque de Vatican II était d'imprimer une marque collégiale à la législation et à l'administration de l'Église universelle¹⁷.

C'est ce synode *oecuménique* qui relance, une fois de plus, la question du rôle de l'épiscopat en comparaison avec le pouvoir papal en mettant en évidence la collégialité. Et il en a trouvé la solution: créer le synode épiscopal à Rome pour représenter l'Église dans sa diversité universelle et aider le pape.

Une autre idée, éviter les abus dans ce domaine serait important, parce que l'histoire nous a montré quels dégâts peuvent arriver.

Le catholicisme sait que concevoir la primauté en termes de souveraineté est une fausse solution, inacceptable hier comme aujourd'hui.

Alors, le monde veut être plus uni, le christianisme a cet objectif dès le temps de Jésus qui a prié «*pour que tous soient un*». Avec des 'mots réels', renforcer la primauté dans l'Église appartient à la communion.

Pour analyser davantage ce point fragile, la *κοινωνία* ecclésiale, a-t-elle besoin d'un primat? La question a reçu la réponse du Christ et historique qui montre la nécessité du successeur de Pierre.

¹³ POTTMEYER, Hermann J., *Ibidem*, page 56.

¹⁴ *Ibidem*, page 70.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, page 70.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, page 110.

¹⁷ *Ibidem*, page 130.

La direction de la réponse ressemble à: «plus l'Eglise universelle redeviendra à une communion d'Eglises, plus ses structures des communion et avec elles la primauté du ministère pétrinien reprendront une forme claire, et plus l'Eglise gagnera en catholicité, plus aussi elle aura besoin d'un ministère pétrinien au service de l'unité et de la communion de l'Eglise et pourra alors le comprendre comme un don de Dieu à son Eglise»¹⁸.

L'évêque et les évêques

Le pape et les patriarches pourraient-ils arriver à exprimer ensemble qu'ils ne sont pas les maîtres de notre foi, mais les serviteurs de notre joie?

L'Eglise est définie comme corps du Christ (cf. 1 Cor. 12). Avant tout, «l'épiscopat est choisi dans le peuple, il est de sa chair et de son sang sacerdotaux, il ne vient pas former une structure au-dessus, car il est partie organique du corps, de l'unité ontologique de tous ses membres»¹⁹. Démarrer avec l'élection de l'évêque par la communauté, c'est «tout à fait compatible avec la valeur décisive de l'imposition des mains»²⁰.

Un aspect fondamental dans l'orthodoxie est que les Apôtres ont transmis à leurs successeurs strictement le pouvoir sacramentel et pastoral.

Il est exigé d'argumenter cette assertion. «L'apostolat dans la plénitude de ses dons spirituels n'a pas et ne peut pas avoir de suite. Les pouvoirs et les dons apostoliques sont personnels parce que le Seigneur les a donnés aux Apôtres par un appel nominal»²¹. Les Apôtres n'ont communiqué à leurs successeurs que les facultés avec un caractère général²².

La hiérarchie ecclésiale a, essentiellement, la mission de communiquer les dons de l'Esprit²³. Pour fixer cela, l'orthodoxie a emprunté l'argument biblique qui exclue toute possibilité de vicariat (Mt. 28).

«Toute église locale, *verticalement*, est l'Eglise du Christ, et tout évêque n'est jamais évêque d'une partie, encore moins d'une église nationale, il est évêque de l'Eglise du Christ. Toutefois, *horizontalement*, l'étendue de son pouvoir juridictionnel, administratif, est toujours localisé»²⁴. Toutefois, «la Tradition n'en a jamais connu aucune juridiction universelle»²⁵. La vision est accentuée par: ni l'un, ni l'ensemble, c'est-à-dire un sorte d' «épiscopat universel», ne remplacent le Christ qui «habite invisiblement l'Eglise»²⁶.

¹⁸ *Ibidem*, page 176.

¹⁹ BEA, Augustin, CASSIEN, EVDOKIMOV, Paul, *op. cit.*, page 23.

²⁰ BULGAKOFF, Serge, *op. cit.*, page 61.

²¹ Idem. *Ibidem*, page 55.

²² Cf. *Ibidem*, page 58.

²³ Cf. *Ibidem*, page 56.

²⁴ EVDOKIMOV, Paul, *op. cit.*, page 131.

²⁵ *Ibidem*, page 133.

²⁶ BULGAKOFF, Serge, *op. cit.*, page 53.

L'origine de la hiérarchie ecclésiale à temps des Apôtres nous est révélée dans les Evangiles. Ils sont élus par le Seigneur, ils sont égaux en dignité, malgré les distinctions entre eux, aperçu que certains participent aux événements *spéciaux* de la vie de Jésus.

Pour revenir à la source, Pierre est le premier évêque à célébrer le *Repas eucharistique*. La théologie orthodoxe continue: «dans ce sens il est *pierre, roc, fondement eucharistique* qui durera jusqu'à la *Parousie*»²⁷. Pour s'accorder à l'Eglise catholique, l'orthodoxie reconnaît qu'il est la condition sine qua non pour que l'Eglise vive. Qu'est-ce que cela pourrait exprimer?

Nous inviterions à retenir une chose certaine quant à la pensée orthodoxe: le Christ a donné à l'ensemble des Apôtres et par eux à l'Eglise le pouvoir universel avec ses prérogatives qui ne reviennent pas à un seul évêque (à Rome), mais au concile. En conséquence, tous les évêques sont égaux du point de vue charismatique.

Parmi eux, il n'y a point de sur - évêque, *episcopus episcoporum*, il n'y a point de pape, selon la pensée de Bulgakoff. Or, par eux, s'exprime pleinement la communion eucharistique. Ils sont les représentants de leurs communautés, des brebis confiées à eux.

Il faudrait être clair, mais nous ne pouvons qu'accorder place à un autre point de vue.

La primauté du pape ne se trouve pas dans une simple fonction d'un super - évêque, mais elle a comme source fondamentale le privilège de l'Eglise locale de Rome, lieu de la mort de Pierre et de Paul, qui est en même temps «un privilège de service» (servir toute l'Eglise en étant son tête²⁸).

Est-ce qu'il sera exagéré d'affirmer que tout évêque est successeur de Pierre²⁹? C'est la perception orientale qui risque cette question. Dans ce cas, les autres Apôtres n'ont pas [eu] des successeurs? Pourquoi Paul avait pu ordonner des évêques (Timothée et Tite)?

De toute manière, la seule différence entre les évêques est celle d'honneur, de préséance.

Le concile a la suprématie dans l'Eglise, selon l'Orient chrétien ou conformément à la thèse conciliariste en Occident. Rome devrait ne rien faire sans l'accord du concile et le concile ne peut avoir aucun effet sans l'accord du pape: «toujours le principe trinitaire remplace le principe du pouvoir par celui de l'accord [...]»³⁰. Voilà la règle idéale (!) en regardant la hiérarchie!

Chacune des églises a une forme patriarcale à l'origine. Ce qui justifie davantage une communion d'amour entre les cinq patriarcats traditionnels. Qu'est-ce que c'est le patriarcat?

²⁷ EVDOKIMOV, Paul, *Ibidem*, page 133.

²⁸ Cf. BEAUPERE, René, *L'œcuménisme*, page 106.

²⁹ Cf. EVDOKIMOV, Paul, *Ibidem*, page 133.

³⁰ *Ibidem*, page 131.

Le théologien orthodoxe donne une réponse directe: «le patriarche a le privilège charismatique d'interpréter la vérité»³¹. La vision byzantine nous invite à approfondir cette proposition par sa mise en relation avec le pouvoir politique. Il est important de percevoir la hiérarchie ecclésiale avec le patriarche et le chef de l'état, iconographiquement représenté, les deux pouvoirs «non comme un principe juridique, mais comme un postulat de la foi» c'est la conséquence directe du dogme de l'Incarnation, de sa plénitude³². Puisque, pour régler les questions ecclésiales (telle ou telle hérésie), l'empereur n'hésitait pas à appeler les évêques au concile, à partir du 4^e siècle. C'est le cas du concile de Nicée, convoqué par l'empereur Constantin le Grand.

De plus, pour s'attacher, peut-être, au catholicisme, Evdokimov achevait que l'image de la collégialité, conciliaire quant à la hiérarchie ecclésiale (source originnaire de la Pentecôte) a son fondement dans l'orthodoxie.

En antithèse avec l'orthodoxie, dans l'Occident, le pape, le successeur de Pierre, se définit comme chef suprême de l'Eglise, en imposant ses opinions aux églises locales³³. 'Pourquoi?' serait-ce une question naturelle.

Le paradigme ecclésial au premier millénaire était l'Eglise avec le pape, les témoins et les garants de la tradition apostolique. Le développement ecclésiologique nous a conduit, (en Occident), vers la profession: le pape est le *vicaire* du Christ, ayant la plénitude du pouvoir. Il se trouve au-dessus du concile, ce qui est une prérogative de la *cathedra Petri*³⁴.

«Pour les Orientaux, le pape, comme tout évêque, est soumis au concile et aucune déclaration dogmatique n'est envisageable sans recours au concile»³⁵. Consulter l'opinion du pape désignait dans l'Eglise orientale chercher une position non pas d'une autorité supérieure, mais du dehors.

L'infailibilité – un problème insurmontable?

Nous venons de mentionner la notion d'infailibilité. Celle-ci doit être examinée de près.

Pour la définition, nous la localiserons au concile Vatican I, qui précisait exactement les conditions *sine qua non ex cathedra* et la matière de la foi et de la morale de l'enseignement³⁶ pour l'exercice de cette qualité.

Bulgakoff nous disait que «l'évêque est le centre de la vie ecclésiale de sa communauté, il représente son église particulière. En usant de son pouvoir, l'évêque agit avec l'Eglise, mais non pas *au-dessus* de l'Eglise»³⁷. Le pape n'est pas infailible, étant donné les cas des papes hérétiques³⁸. Et l'auteur poursuivait: l'Eglise en soi,

³¹ *Ibidem*, page 12.

³² Cf. EVDOKIMOV, Paul, *Ibidem*, page 32.

³³ Cf. *Ibidem*, page 30.

³⁴ Cf. *Ibidem*, page 31.

³⁵ *Ibidem*, page 31.

³⁶ Cf. POTTMEYER, Hermann J., *op. cit.*, page 99.

³⁷ BULGAKOFF, Serge, *op. cit.*, page 63.

³⁸ Cf. *Ibidem*, page 75.

dans sa totalité, est infaillible³⁹. Partant de l'idée que le pape est infaillible *ex cathedra, ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*⁴⁰, suivant son point de vue, la conception catholique est inacceptable dans l'Eglise orthodoxe.

Il ne vaut pas la peine de répéter quelle est l'origine de l'«infaillible» pour régir contre l'orthodoxie. Il suffit de fixer que les phrases de Bulgakoff adoptent un vocabulaire hostile à tout regard objectif en ce qui concerne l'infaillibilité. C'est comme: «la prétention du pape à être la voix de la vérité détruit l'unité de l'Eglise»⁴¹.

En fin, le théologien orthodoxe tentait fournir l'image que l'Eglise orthodoxe était prête à reconnaître au pape le titre *primus inter pares* s'il renonce aux prérogatives donnés par Vatican I, c'est-à-dire à l'infaillibilité⁴².

Serait-ce vain de dire qu'il a confondu l'infaillibilité avec l'inhérence, par exemple?

Voyons une position *œcuménique* pour nous retourner au dialogue. Les faits historiques doivent être pris en vue.

Le résultat de Vatican I était la définition du pouvoir juridictionnel du pape comme «pouvoir plénier et suprême, ordinaire et immédiat et vraiment épiscopal»⁴³. Les réactions qui ont suivi restent actuelles. Autour du dogme de l'infaillibilité, «la vraie confrontation entre le paradigme du premier millénaire et celui du deuxième millénaire»⁴⁴ s'était produite.

Est-ce que le catholicisme restait attaché à la Tradition? D'ailleurs, on pouvait trouver des catholiques qui ont répondu négativement à la question.

La résonance des questions nous illustre l'importance capitale accordée à cette part de l'ecclésiologie catholique. Pourquoi devrait le pape être infaillible? Est-ce que proclamer le dogme de l'infaillibilité était la meilleure solution pour le conflit séculaire autour du pouvoir papal?

2. Est-ce que l'on peut parler d'un dialogue pour l'unité?

Qu'est-ce que c'est l'unité des chrétiens? Qu'est-ce que chercher l'unité que le Christ a voulue désigné? Comment y arriver? Où se réalise l'unité des chrétiens?

Le pape en profite de la dernière en répondant: l'unité se réalise autour du Christ qui est notre unité⁴⁵.

Refaire l'unité ne se réalisera jamais si l'on commence par un compromis dogmatique, comme prétendent «les voies unionistes», opinait Evdokimov. Car l'orthodoxie n'accepterait jamais un autre pouvoir que celui de la charité pour gouverner l'Eglise.

³⁹ Cf. *Ibidem*, page 81.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, page 80.

⁴¹ *Ibidem*, page 82.

⁴² Cf. *Ibidem*, page 108.

⁴³ POTTMEYER, Hermann J., *op. cit.*, page 75.

⁴⁴ *Ibidem*, page 89.

⁴⁵ Cf. JEAN PAUL II, *op. cit.*, § 23.

Les efforts théologiques faits pour l'unité entre l'Orient et l'Occident ne peuvent pas restés de côté: (l'étude biblique), agir sur le plan moral, pratiquer la charité.

Concrètement, nous avons indiqué dans l'introduction le nom de Paul VI et sa réalisation, favorisée par ce que Jean XXIII a commencé. Au-delà de cela, il y a onze propositions faites par l'Eglise orthodoxe en 1920 pour une collaboration théologique entre les deux églises, qui sont pratiquées dès lors jusqu'à aujourd'hui⁴⁶.

Historiquement, «il y avait au moins sept séparations entre l'Orient et l'Occident – totalisant plus de 200 ans rien qu'entre le 4^e et le 9^e siècle. La rupture de 1054 dure encore...»⁴⁷. L'Eglise du Christ a réussi dépasser les divisions du premier millénaire, qu'est-ce que l'empêcherait de surmonter cette rupture pendant cette époque qui veut rendre les peuples plus unis?

Le point de vue orthodoxe est plus ancien, donc il a de nouveau la priorité.

Rome a été *primus inter pares* jusqu'au détachement de la *Communio orthodoxe*, puis Constantinople a pris sa place⁴⁸ etc. De toute façon, *primus* est un numéral ordinaire sans aucune distinction qualitative. Et nous reprendrons que: «l'épiscopat reflète le collège des Douze. La place de Pierre est assumé par l'évêque de Rome, mais cette présence ne contient nullement l'infaillibilité doctrinale, ni le pouvoir juridique sur les églises»⁴⁹.

Et alors, pourquoi Clément le Romain doit résoudre le problème de Corinthe et non pas l'Apôtre Jean qui était encore en vie?

Bulgakoff s'y montrait, peut-être, plus ouvert, ayant la conception la plus proche du catholicisme relativement à l'unité. Pour lui, l'œcuménisme se dirige vers l'unité en préservant la tradition spécifique de chaque Eglise⁵⁰. Sans allongement, «l'unité dans la multiplicité»⁵¹ exprime pour lui l'idéal ou le but de l'œcuménisme.

Dans l'Eglise catholique, l'intérêt du pape agrandit au fur et à mesure du passage des années. Il y a quelques temps, le suprême pontife a écrit une encyclique consacrée au dialogue entre les églises chrétiennes: *Ut unum sint* (publiée par Jean Paul II le 25.05.1995). Il demandait de l'aide pour développer le dialogue œcuménique. Le Saint Père invitait à penser sur le ministère du pape.

Jean Paul II s'adressait aux chrétiens pour ouvrir la voie qui permet de passer de la papauté dans sa forme latine à un ministère pétrinien authentique.

Tout se développe autour des deux épreuves historiques: l'infaillibilité et la réduction du centralisme romain. Théologiquement, les deux ne sont pas des concurrentes, mais elles doivent se soutenir réciproquement. L'auteur donnait une réponse sûre quant au deuxième problème: «la réduction du centralisme papal ne

⁴⁶ Cf. BEAUPERE, René, *op. cit.*, page 19.

⁴⁷ EVDOKIMOV, Paul, *op. cit.*, page 31.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, page 132.

⁴⁹ *Ibidem*, page 132.

⁵⁰ BULGAKOFF, Serge, *op. cit.*, page 130.

⁵¹ *Ibidem*, page 132.

représente pas un affaiblissement du ministère pétrinien, mais correspond à sa mission qui est de promouvoir la collégialité»⁵². Comment agir?

En tout cas, il ne faut pas voir la structure pyramidale de l'Eglise catholique pour parler de l'infailibilité, parce que l'on crée l'impression que celle-ci réside seulement *en haut*⁵³.

Relativiser la normativité du dogme du Vatican I, ayant la conscience que c'est la meilleure façon d'exprimer l'autorité du ministère pétrinien et donner plus d'importance à la collégialité et à l'unité des évêques alentour du pape, tout cela peut être une piste possible. Mais agrandir l'importance de la collégialité aura-t-elle l'effet non - voulu de diminuer le rôle du pape?

Dernièrement, nous indiquerions quelques règles utiles pour le dialogue entre le catholicisme et l'orthodoxie.

Dans les *Aspects de l'union des chrétiens*, Bernard J. Alfrink nous répète quelle est la finalité de l'œcuménisme: son «but est l'unité de foi»⁵⁴.

En pratique, l'on doit renoncer à promouvoir une position radicale, en sachant que l'homme peut commettre des erreurs.

L'objectivité théologique a sa place: «si tragique que soit la division des chrétiens, il ne faut pas espérer la supprimer en effaçant le problème doctrinal. Ce n'est pas *possible*»⁵⁵.

Encore, il mériterait essayer d'éviter le relativisme religieux⁵⁶ qui est très dangereux, comparable à l'indifférentisme⁵⁷. Et la troisième règle de l'œcuménisme qui nous est proposée: faire la distinction entre l'unité et l'uniformité.

Et maintenant, les faits! En 1979, Jean Paul II et le patriarche Dimitrios I ont ouvert officiellement (*en haut*) le dialogue œcuménique - théologique entre le catholicisme et toutes les églises orthodoxes en communion avec Constantinople. Les contacts réguliers entre les deux églises portent aussitôt des résultats concrets: la parution des trois documents doctrinaux (pour «l'Eucharistie à la lumière de la Trinité»; pour la foi, les sacrements et pour l'unité de l'Eglise; pour le sacrement de l'ordre et pour la succession apostolique)⁵⁸. Un autre exemple peut être joint: poser en relief l'œuvre de Cyrille et Méthode de la part du catholicisme, en 1984, c'est-à-dire à la même place que le patron de l'Europe, saint Benoît, était l'expression du respect accordé à la Tradition commune.

Jean Paul II écrit au patriarche, après une dizaine d'années: «évoquant le chemin parcouru, je me souviens avec émotion des occasions de nos rencontres, en particulier votre visite à Rome en 1995, pour la fête des saints Pierre et Paul, quand

⁵² POTTMEYER, Hermann J., *op. cit.*, page 21.

⁵³ Cf. BEAUPERE, René, *op. cit.*, page 105.

⁵⁴ BEA, Augustin, CASSIEN, EVDOKIMOV, Paul, *op. cit.*, page 116.

⁵⁵ Idem. *Ibidem*, page 119.

⁵⁶ Le relativisme religieux s'identifierait à une attitude face à laquelle *Dominus Jesus* a résisté.

⁵⁷ Cf. BEA, Augustin, CASSIEN, EVDOKIMOV, Paul, *Ibidem*, page 119.

⁵⁸ Cf. BEAUPERE, René, *Ibidem*, page 57.

nous avons proclamé ensemble à la Basilique Saint Pierre le symbole de la foi dans la langue liturgique de l'Orient, et quand nous avons béni ensemble les fidèles, depuis la loge de la Basilique»⁵⁹.

3. Vers quel avenir?

La vision du pape est que la primauté s'exerce pour l'unité⁶⁰. Dans le même esprit, Jean Paul II disait plusieurs fois: «l'Eglise doit respirer avec ses deux poumons»⁶¹. Le Saint Père assurait, plus récemment, dans un dialogue avec le patriarche œcuménique de Constantinople: «Dans la liturgie romaine, nous nous associons chaque jour à la prière du Christ qui, à la veille de sa mort, a demandé à son Père l'unité de ses disciples. Nous sommes certains que le Seigneur nous donnera un jour, quand Il le voudra, la joie de nous retrouver dans la pleine communion et dans l'unité visible qu'Il veut pour Sa sainte Église»⁶². La communication entre les chefs des deux églises est maintenue comme relation officielle, mais est-ce suffisant pour que les accords théologiques se réalisent?

L'opinion catholique est: l'espérer pour une nouvelle unité des chrétiens grâce aux rites orientaux de l'Eglise catholique est quelque chose de réel, profitable (?).

Par contre, la pensée orthodoxe le trouve difficile à admettre: «plusieurs orthodoxes disent que si l'union se fait un jour, ce sera sans doute sans les catholiques orientaux et presque malgré eux»⁶³.

D'autre part, les deux *églises sœurs* sont destinées à être ensemble pour prendre l'image herméneutique du pape qui identifiait Marthe et Marie avec le catholicisme et l'orthodoxie. Par cette affirmation nous faisons allusion à une idée exprimée plus haut.

En conclure

Nous reviendrions aux idées de l'encyclique *Ut unum sint*, parce qu'il vaut la peine de s'y conformer en pratique.

L'Eglise catholique reconnaît que les autres communautés ecclésiales ont leur signification et valeur dans le mystère du salut. Chez elles, on peut parler des moyens du salut gardés de l'Eglise du Christ⁶⁴.

Serait-ce audacieux de dire avec *Unitatis redintegratio* ou *Lumen Gentium* que l'Eglise catholique se sent en union dans l'Esprit avec les autres communautés ecclésiales qui ont gardé quelque chose du Christ?

⁵⁹ Message de Jean-Paul II au patriarche Bartholomaios 1^{er} à l'occasion de la fête de l'Apôtre St. André (zenit.org).

⁶⁰ Cf. JEAN PAUL II, *op. cit.*, § 95.

⁶¹ Idem. *Ibidem*, § 54.

⁶² Message de Jean-Paul II au patriarche Bartholomaios 1^{er} à l'occasion de la fête de l'Apôtre St. André (zenit.org).

⁶³ CORBON, Jean, *La situation œcuménique dans le monde*, page 171.

⁶⁴ Cf. JEAN PAUL II, *Ibidem*, § 10.

En examinant le passé, neuf siècles nous ont aidé à être conscients que nous ne pouvons pas dire sans cesse que la faute de la séparation appartient entièrement aux autres.

Reconnaître nos fautes et nos limites qui affaiblissent le progrès de l'Eglise dans le monde est un premier pas réalisé par Vatican II⁶⁵.

Puis, comme règle de vie, le cheminement œcuménique commence en partant de soi: après avoir reconnu ses limites, chacun doit changer son attitude intérieure pour accepter l'autre (cf. *Unitatis redintegratio* § 7), pour s'occuper de son besoin de l'autre.

La méthode du travail comporte quelques aspects essentiels; d'entre eux, nous soulignerions deux: «approfondissement de la communion dans une réforme constante, réalisé à la lumière de la Tradition apostolique»⁶⁶ et toute démarche ecclésiale doit s'appuyer sur la prière.

Prier ensemble pour la paix est un signe d'unité. Prier, c'est suivre l'exemple du Christ. L'Octave de prière pour l'unité de l'Eglise du mois de janvier, chaque année, reste le modèle de prière œcuménique. Simplement parce qu'«il y a synergie entre prière et dialogue»⁶⁷. Pour revitaliser le titre, le pape, évêque de Rome, rend visite aux églises du monde pour appeler à la communion de prière fraternelle.

Ainsi, du côté spirituel – pratique, en sachant que le dialogue a pour but de résoudre les divergences, il est bon de manifester certaines attitudes comme la charité envers l'autre, humilité devant la vérité que l'on découvre⁶⁸; et, en fin, il faut garder une attitude optimiste sur ce cheminement⁶⁹.

L'optimisme peut trouver sa source dans l'avantage de la reconnaissance des sacrements qui donne la possibilité aux catholiques de les recevoir dans l'église orthodoxe dans des circonstances exceptionnelles. Cela se passe similairement pour les fidèles orthodoxes.

«La recherche de l'unité des chrétiens... est une exigence qui découle de l'être même de la communauté chrétienne»⁷⁰.

Qu'est-ce que l'on pourrait dire quant au principe: l'unité des chrétiens doit se faire dans l'Eglise catholique⁷¹, qui subsiste dans l'Eglise du Christ?

A la fin, pourquoi l'église orthodoxe de Roumanie a été décrite à l'aide des informations de la première moitié du 20^e siècle? N'y a-t-il rien de nouveau depuis plus de 50 ans? Formellement, nous pourrions dire que l'on découvrira une ouverture vers l'œcuménisme après une analyse détaillée.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, § 11.

⁶⁶ *Ibidem*, § 17.

⁶⁷ *Ibidem*, § 33.

⁶⁸ Cf. *Ibidem*, § 36.

⁶⁹ Cf. *Ibidem*, § 79.

⁷⁰ *Ibidem*, § 49.

⁷¹ Cf. *Ibidem*, § 86.

Le problème est plus profond que nous réussirions à développer dans un pareil travail. Nous articulerions pour la dernière fois la non-acceptation orthodoxe de l'église uniate, la plus proche d'elle traditionnellement et rituellement, si l'on veut.

Alors, comment considérer le fait de l'église uniate: un piège ou un avantage pour l'œcuménisme?

Abréviations:

Confer (cf.) = comparer avec

Idem = même auteur

Ibidem = même ouvrage

Op. cit. = ex opere citato (de l'œuvre avant citée)

BIBLIOGRAPHIE

BEAUPERE, René, *L'œcuménisme*, «Le Centurion», Paris, 1991

BEA, Augustin, CASSIEN, EVDOKIMOV, Paul etc., *L'Eglise en Dialogue*, «Le Centurion», Paris, 1962

BULGAKOFF, Serge, *Les religions – L'orthodoxie*, Paris, 1932

CORBON, Jean, *La situation œcuménique dans le monde*, «Le Centurion», Paris, 1967

EVDOKIMOV, Paul, *L'orthodoxie*, «Desclee De Brouwer», Paris, 1979

JEAN PAUL II, *Ut unum sint*, 25 mai 1995, Vatican

POTTMEYER, Hermann J., *Le rôle de la papauté au troisième millénaire – une relecture de Vatican I et de Vatican II*, «Editions du Cerf», Paris, 2001

www.zenit.org

IL RAPPORTO TRA FEDE E CULTURA NELLA RIFLESSIONE DI RENÉ GIRARD

IOAN-IRINEU FĂRCAȘ

RESUMÉ. Le rapport entre la foi et la culture dans la réflexion de René Girard.

Les études et les recherches de René Girard marquent profondément de nombreux domaines de la théologie, même si elles ne sont pas théologiques au sens technique du mot, mais de la critique littéraire et de l'anthropologie. Parmi ces domaines, une influence remarquable s'exerce sur le rapport entre la foi et la culture, rapport souvent tendu, mais d'une importance cruciale pour le destin de l'homme. De l'expression lumineuse de Simone Weil, penseur juif, - „les Évangiles, avant d'être une «théorie sur Dieu», une *théologie*, sont une «théorie sur l'homme», une *anthropologie*” – René Girard a su tirer les plus avantageuses conséquences. Même si dans sa méthode de recherche il ne se réfère pas aux Évangiles à la manière des théologiens – „comme à une source de certitude religieuse”, mais „ comme à une source de connaissance anthropologique” – par ses recherches, il offre au dogme un nécessaire fondement anthropologique.

Le ricerche di René Girard¹, benché non teologiche in senso tecnico, ma di critica letteraria e di antropologia, hanno profonde conseguenze in molti settori della teologia. Tra questi particolarmente influenzato è il rapporto, spesso teso ma di cruciale importanza per il destino dell'uomo, tra la fede e la cultura. Dalla tesi, davvero illuminante, della pensatrice ebrea Simone Weil - “prima ancora di essere una «teoria su Dio», una *teologia*, i Vangeli sono una «teoria sull'uomo», un'*antropologia*”² -, lo studioso franco-americano ha saputo ricavare le massime conseguenze. Benché nel suo metodo d'indagine non usa i Vangeli allo stesso modo dei teologi, “come una fonte di certezza religiosa” ma “come una fonte di conoscenza antropologica”³, con le sue ricerche egli offre al dogma ecclesiastico un necessario fondamento antropologico. Tramite l'uso delle categorie della critica illuministica della religione, fino al punto in cui esse si rivoltano contro se stesse e rivelano che la vera critica viene dalla rivelazione giudeo-cristiana⁴, egli intende fare una difesa «antropologica»

¹ È nato nel 1923 ad Avignone (Francia). Dopo la seconda guerra mondiale emigrò negli Stati Uniti. Insegnò critica letteraria e antropologia in diverse prestigiose università americane come Baltimora, Buffalo e Stanford, dove vive tutt'oggi.

² R. GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Milano 2001, 68.

³ R. GIRARD, *La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo*, Treviso 1998, 81.

⁴ Cfr. R. SCHWAGER, “René Girard e la teologia”, in *Rassegna di Teologia*, 42 (2000) 367.

del cristianesimo. Infatti, il suo ultimo libro viene esplicitamente presentato come una “*apologia* del cristianesimo”⁵, usando volutamente un termine tradizionale, oggi poco stimato.

1. Le somiglianze e/o le differenze tra i miti e il cristianesimo

Le grandi scoperte geografiche e l’unificazione del pianeta hanno portato, nella seconda metà del XIX secolo, ad uno sviluppo della storia delle religioni. Il metodo preferito era quello comparativo. Comparando tra di loro diversi miti di morte e rinascita si è arrivato a scoprire in tutti le medesime caratteristiche: l’uccisione collettiva e unanime di una vittima, seguita da una riapparizione trionfale della medesima vittima rinata e deificata. La religione più vulnerabile a questo metodo è stata quella che fonda la salvezza dell’intera umanità sulla passione, morte e risurrezione di un giovane ebreo sconosciuto, avvenute 2000 anni fa a Gerusalemme. Le caratteristiche dei riti arcaici poi - l’immolazione di nuove vittime, spesso umane, in sostituzione della vittima originaria e il successivo banchetto antropofago - richiamavano le caratteristiche dell’Eucarestia cristiana e la esponevano all’accusa di cannibalismo rituale. Il linguaggio dei Vangeli, anziché evitare tali accostamenti, li richiama esplicitamente: “Se non mangiate la carne del Figlio dell’uomo e non bevete il suo sangue, non avete in voi la vita” (Gv.6,53). Secondo tale metodo dunque, la fede cristiana non sarebbe che un’altra - nuova variante di tanti altri - antichi miti.

Questi risultati del metodo comparativo s’insinuarono lentamente anche nell’esegesi cristiana. Secondo il teologo protestante Rudolf Bultmann⁶ il racconto evangelico assomiglia troppo a tutti i miti di morte e rinascita per non essere uno di essi. Tramite l’operazione chirurgica della «demitizzazione» (*Entmythologisierung*), considerata imparziale, obiettiva e rigorosa, Bultmann proponeva, in categorie heideggeriane, un cristianesimo puramente «esistenziale». Togliendo fuori dal suo credo tutto ciò che gli ricordava la mitologia, Bultmann, purtroppo, non si rese conto che così accordava alla mitologia un diritto di veto sulla rivelazione cristiana. I Vangeli non diventavano forse così un paradossale “capro espiatorio”? Non si sacrificava così il testo stesso invece che l’interpretazione? In altri termini, non si gettava via il “bambino evangelico” per salvare “l’acqua sporca dell’ermeneutica”? Come si potrebbe demitizzare il mattino di Pasqua senza annientare il cristianesimo (cfr. 1Cor. 15,17)?

Oggi invece, alla frenetica ricerca delle somiglianze si sostituisce un’altra, altrettanto frenetica, ricerca delle differenze. Oggi possiamo vantarci dell’«originalità» e della «creatività» del cristianesimo ma è un’originalità è una creatività come / tra

⁵ *Vedo Satana cadere come la folgore*, Milano 2001, 22. Oltre a questo libro, il cui titolo è una citazione di Lc. 10,18, il singolare itinerario girardiano è scandito da tre tappe fondamentali: *Mensonge romantique et le vérité romanesque* (1961), *La violence et le sacré* (1972), *De choses cachées depuis la fondation du monde* (1978).

⁶ Le sue tesi sulla necessità di demitizzare i Vangeli le espone in due lavori: *Kerygma und Mythos*, del 1954 e *Jesus Christus und die Mythologie*, del 1964.

tutte le altre. Dunque, le somiglianze di ieri e le differenze di oggi si equivalgono: “dei fili d’erba che stanno a migliaia in un prato si può dire sia che sono tutti simili sia che sono tutti differenti”⁷.

2. Profonde differenze nelle evidenti somiglianze tra i miti pagani e il cristianesimo

Anche secondo Girard tra i racconti mitici e i racconti biblici ci sono delle somiglianze. Egli però non vuole contrapporre, dunque far equivalere, queste somiglianze con le differenze. Prendendo come punto di partenza non più i miti, come nel metodo comparativo, ma la Bibbia e i Vangeli, lui scopre delle profonde differenze *nelle* stesse evidenti somiglianze.

Le somiglianze tra i racconti mitici e i racconti biblici sono spiegate da Girard mediante l’efficacia dello stesso «meccanismo vittimario» o del «capro espiatorio»⁸. Dietro tutte c’è sempre la stessa realtà extratestuale, lo stesso «referente»: una comunità arcaica nella crisi sociale parossistica che porta ad un accesso di violenza mimetica e unanime. Questa violenza mette fine alla crisi che la precede e riconcilia la comunità contro un’unica vittima, in realtà non colpevole, chiamata abitualmente «capro espiatorio». Coloro che si trovano in tale stato di cieco furore aggressivo evitano l’autodistruzione solo per il fatto che la reciproca aggressività collettiva di *tutti contro tutti*, si tramuta improvvisamente (meccanicamente) in un atto di *tutti contro uno*. I racconti mitici descrivono questo passaggio automatico dal *tutti contro tutti* al *tutti contro uno*, sempre dal punto di vista della folla inferocita. Essa attribuisce alla vittima tutta la responsabilità della crisi ma, nello stesso tempo e mediante tale polarizzazione, essa fa esperienza della pace, per essa inspiegabilmente, ritrovata. Il sacrificio dunque appare per un verso, l’incarnazione di ogni male (il maledetto) per altro verso, un miracoloso salvatore (il benedetto). In quanto apportatore della pace e fondamento dell’ordine presente il sacrificio rinasce nella sfera dei ricordi della massa sotto forma di nutrimento.

Le differenze tra i racconti mitici e quelli biblici vengono spiegate da Girard sia mediante un punto di vista sugli eventi radicalmente diverso, sia mediante gli eventi precedenti e susseguenti il sacrificio stesso. Nei racconti biblici è sì presente lo stesso meccanismo del «capro espiatorio» ma descritto da una prospettiva radicalmente diversa: quella della vittima. Nel Nuovo Testamento il Crocifisso è sempre presentato come innocente, mentre tutti coloro che sono implicati nella sua condanna sono colpevoli. I gruppi, normalmente in lotta tra di loro, come i farisei, i sadducei, gli zeloti e gli erodiani, si accordano per un momento contro Gesù. In seguito alle esperienze pasquali l’accordo si dissolve e la prospettiva della folla che ha chiesto l’uccisione di Gesù viene smascherata come

⁷ R. GIRARD, *Vedo Satana cadere*, 16.

⁸ Usa il termine “meccanismo” per indicare il carattere automatico sia del processo che dei suoi risultati.

menzognera e omicida. La sua morte poi non porta automaticamente alla fede nella sua risurrezione, ma c'è bisogno di un lasso di tempo, di ulteriori eventi (sepolcro vuoto, le apparizioni del Risorto) e di conversione. Il racconto della presenza del sacrificio sotto forma di nutrimento (Eucarestia) non segue la crocifissione ma la precede (l'ultima cena) sottolineando così la libertà di colui che va incontro alla morte.

Il metodo girardiano sembra sia finora l'unico che riesce a spiegare le somiglianze e le profonde differenze tra i racconti mitici e quelli biblici sulla morte e Risurrezione di Gesù. Il criterio ermeneutico fondamentale di tale metodo è il versetto 22 del Salmo 118, spesso ripreso nel Nuovo testamento: "La pietra scartata dai costruttori è divenuta testata d'angolo; ecco l'opera del Signore: una meraviglia ai nostri occhi" (Mt 21,42; Mc 12,10; Lc 20,17; At 4,11). Seguendo fedelmente questo metodo e questo principio ermeneutico, Girard arriva a considerare la Bibbia e i Vangeli il più straordinario documento antropologico, uno specchio che riflette l'agire interumano con un realismo che nessuna scienza potrebbe concepire. Secondo lui, l'antropologia evangelica è l'unica a rendere conto di quel meccanismo mimetico che consiste nel passaggio subitaneo dal *tutti contro tutti* al *tutti contro uno*.

2.1. "Imparate da me che sono mite ed umile di cuore" (Mt 11,29)

Le ricerche di Girard non si limitano alla problematica della violenza. Secondo lui, prima che una comunità arrivi ad una crisi interna e dunque alla violenza, prima cioè che il meccanismo del «capro espiatorio» si sblocchi, c'è, come una costante antropologica fondamentale e decisiva, l'imitazione (*mimesis*). Benché in ciò non è originale - già l'esperienza quotidiana mette in luce con chiarezza che gli uomini imparano mediante l'imitazione -, nessuno prima di lui aveva sottolineato con tanta forza il legame tra l'imitazione e il desiderio. Con questo Girard intende solo riaffermare più chiaramente ciò che i poeti e i romanzieri nelle loro opere espongono in modo narrativo. Siccome le pulsioni più profonde dell'uomo non hanno uno scopo predeterminato, gli uomini si lasciano istintivamente guidare dal desiderio dei loro modelli. Da qui le sue analisi dell'intricata rete della *mimesis*, tra imitatore e modello. Se l'ideale del modello sorpassa le possibilità dell'imitatore, allora esso diventa un modello culturale, un idolo. Se invece il modello e l'imitatore si trovano allo stesso livello e il modello persegue un bene limitato allora l'imitatore, nel vortice della *mimesis*, si volge spontaneamente allo stesso bene e ciò conduce alla rivalità. Questa rivalità, sotto la spinta della stessa *mimesis*, s'intensifica fino a raggiungere la violenza che viene placata tramite il sacrificio di una vittima, in realtà non colpevole. Partendo dall'analisi del desiderio mimetico che porta alla rivalità la quale, a sua volta, sfocia nel sacrificio, Girard arriva a vedere in quest'ultimo "l'origine di tutto ciò che ci appare come specificamente umano nell'uomo, l'origine di tutto ciò che lo distingue dagli animali, di tutto quello che ci permette di sostituire all'istinto

animale il desiderio proprio dell'uomo, il desiderio mimetico"⁹. Dunque, i desideri dell'uomo essendo mimetici, portano alle rivalità. Queste trascinano le comunità in crisi. L'intensificazione sempre più della crisi raggiunge un istante parossistico in cui la polarizzazione unanime contro un'unica vittima porta al suo sacrificio. Infine, il sacrificio placa la violenza e riaggrega l'insieme sociale che si stava disgregando.

Non casualmente dunque nel primo capitolo del suo ultimo libro Girard fa una attenta analisi del decimo comandamento il quale, diversamente dai precedenti, non proibisce un'azione ma un *desiderio* (cfr. Es. 20,17)¹⁰. Ciò mostra che la Bibbia e i Vangeli hanno una concezione originale quanto misconosciuta del desiderio e delle violenze da esso generate¹¹. Il decimo comandamento, proibendo il desiderio dei beni del prossimo tenta di risolvere il problema più grande e più gravida di conseguenze di ogni comunità umana: la violenza interna.

Tramite una fede viva l'uomo rivolge a Dio le sue pulsioni più profonde e sfugge così alla rete della *mimesis*. Nell'apertura a Dio l'uomo si apre anche ad un incontro libero e autentico con i suoi simili. Le rivalità umane possono essere superate solo quando si trovano di fronte ad un modello ideale che ha per fine Dio in quanto bene infinito che non consente più alcuna rivalità. Poiché il Nuovo Testamento attribuisce a Gesù una tale pulsione, l'*imitatio Christi* corrisponde all'essenza più profonda dell'antropologia girardiana¹². Ma in che cosa consiste esattamente l'*imitatio Christi*? Nell'imitare il suo *desiderio* che lo dirige verso la meta fissata: assomigliare il più possibile al Padre. Il decimo comandamento viene dunque portato a compimento nei Vangeli. Gesù non parla in termini di divieto ma di imitazione e di modello, sviluppando così fino in fondo il decimo comandamento. Imitando Gesù, cioè imitando il suo desiderio che è quello di assomigliare il più possibile al Padre, non si cade nella trappola, piena di conseguenze, delle rivalità mimetiche. Ciò perché né il Padre, né il Figlio desiderano in modo egoistico e avido. Dunque la maniera migliore di prevenire la violenza non è proibire gli oggetti o lo stesso desiderio rivalitario, come fa il decimo comandamento, ma fornire agli uomini il modello che li protegga dalle rivalità mimetiche e dunque dalla violenza.

⁹ *Vedo Satana cadere*, 126.

¹⁰ Cfr. *Vedo Satana cadere*, 25-38. Il verbo "desiderare", in ebraico è lo stesso che indica il desiderio di Eva per il frutto proibito, il desiderio del peccato originale.

¹¹ A conferma dell'ipotesi fondamentale di Girard, ricordiamo che l'intuizione antropologica del Decalogo, fu fatta propria già dal primo giudaismo: "non desiderare" era considerato il primo dei divieti, quello che proibiva il peccato fondamentale da cui tutti gli altri derivano, tanto che uno dei modi in cui gli ebrei chiamavano i pagani (*gojim*) era "coloro che desiderano".

¹² Cfr. R. SCHWAGER, "René Girard e la teologia", in *Rassegna di Teologia* 42 (2001) 381. Secondo Schwager, con *imitatio* non si intende un'imitazione estrinseca. Per arrivare ad imitare l'atteggiamento interiore di Gesù in forza del quale egli si lascia guidare ed attrarre dal Padre è necessaria la mozione dello Spirito, mediante la quale gli uomini riconoscono la propria cecità e schiavitù, purificano continuamente l'immagine che essi hanno di Cristo e possono così attingere in lui la vera fonte della vita.

2.2. “Dal sangue del giusto Abele” (Mt 23,35): assassinio, rito, cultura

L’acquisizione primaria di queste ricerche di Girard è che il religioso costituisce il sostrato strutturante di ogni comunità umana, la condizione *sine qua non* per la nascita della cultura e delle istituzioni civili, giudiziarie e politiche. Nel *Vedo Satana cadere come la folgore* egli dichiara la religione madre dell’umanità e paragona il religioso ad una “placenta originaria di cui i riti si sbarazzano con il tempo per trasformarsi in istituzioni deritualizzate”. Le istituzioni sociali e culturali non sono altro che “il risultato di un lento processo di secolarizzazione che è consistito in qualche modo nel «razionalizzarle» e «funzionalizzarle» gradatamente”¹³.

Dal punto di vista dei riti, Girard individua tre tipi di società: la società contemporanea istituzionalizzata in cui il rito non conta più nulla, le società antiche e medioevali in cui il rito accompagna e amplifica le istituzioni fino a sembrare sovrapposto alle istituzioni che di per se non ne avrebbero bisogno e infine le società arcaiche fondate sui rituali e senza istituzioni¹⁴.

Con questa idea lui va esplicitamente contro la concezione illuminista della società fondata sul «contratto sociale». Tale idea, secondo la quale gli uomini, con libero accordo, siano in grado di anteporre il bene comune alle proprie passioni e interessi privati, viene giudicata da lui alla stregua di un mito moderno. Secondo l’idea illuminista, già i primi uomini, fin dall’inizio e necessariamente hanno concepito le istituzioni in maniera astratta, puramente teorica. Nessuna istituzione può esistere senza un’*idea preliminare* che presiede alla sua realizzazione pratica. Quest’idea preliminare determina le culture reali. Colpendo in breccia queste concezioni illuministe, sfociate nell’odierno indifferentismo, Girard considera come vera guida dell’umanità, *il rituale* e non una ragione disincarnata.

Dietro ad un enorme numero di racconti mitici Girard scopre sempre lo stesso processo di crisi e di risoluzione della crisi alle spese della vittima unica. Tra i racconti mitici lui constata che i miti di origine e di fondazione sono i primi a proclamare il ruolo fondamentale e fondante della vittima. Il potere creatore dell’assassinio sta nella decomposizione del corpo della vittima, come un seme (cfr. Gv 12,24), per germinare nuove istituzioni. L’evento coincide con la creazione di un sistema culturale, presentato come assolutamente nuovo rispetto al vecchio sistema culturale danneggiato dalla precedente crisi. L’assassinio della prima vittima è chiamato da Girard «assassinio fondatore» o, sulla scia di Mircea Eliade, «assassinio creatore». L’assassinio fondatore, innumerevolmente ripetuto nel rito, in un arco temporale estremamente lungo, è considerato “la prima e più fondamentale istituzione, la madre di tutte le altre, il momento decisivo nell’elaborazione della cultura umana”¹⁵. Essa nasce dunque dall’assassinio unanime della prima vittima.

¹³ *Vedo Satana cadere*, 129-130.

¹⁴ *Vedo Satana cadere*, 126.

¹⁵ *Vedo Satana cadere*, 131.

L'idea dell'«assassinio fondatore» non è soltanto mitica. Essa è ampiamente documentata nella Bibbia. Nel *Libro della Genesi* essa coincide con l'assassinio di Abele da parte di Caino. Tuttavia, il racconto biblico di questo omicidio non è un mito di fondazione ma “l'interpretazione che la Bibbia fornisce di tutti i miti di questo tipo, mediante il racconto della fondazione sanguinosa della prima cultura umana e della sue conseguenze”¹⁶. L'attribuzione a Caino della prima cultura (divenne “costruttore di una città”: Gen 4,17), è una diretta conseguenza dell'assassinio di Abele. Ma non appena ha ucciso il suo fratello, Caino dice: “Chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere” (Gen 4,14). Il suo stesso crimine li ispira un salutare timore, una sorta di saggezza, facendolo comprendere la natura contagiosa della violenza e la minaccia sul suo avvenire. La promulga da parte di Dio della legge contro l'assassinio (cfr. Gen 4,15), sancisce la fondazione della “cultura cainita”. La legge contro l'assassinio consiste nella ripetizione rituale dell'assassinio. Invece di essere una ripetizione vendicatrice, che susciterà nuovi vendicatori, la legge è una ripetizione rituale e sacrificale, una cerimonia a cui partecipa unanimemente l'intera comunità. Ciò che la distingue dalla vendetta selvaggia è il suo significato e non la sua natura intrinseca. La differenza tra ripetizione rituale e ripetizione vendicatrice “costituisce il modello originario di tutte le differenziazioni ulteriori: si tratta infatti della cultura umana”¹⁷.

Oltre che nel *Libro della Genesi*, l'idea dell'assassinio fondatore è presupposta da due brani evangelici: Mt 23,35; Lc 11,50. Essi fanno riferimento ad una lunga catena di assassini risalenti sino alla “fondazione del mondo” con l'uccisione di Abele e finisce nei “tempi ultimi” con la Passione di Gesù. Nel fatto che Gesù ricorda il “sangue del giusto Abele” (Mt 23,35) nella catena dei sacrifici fino dalla fondazione del mondo, egli smaschera l'origine violenta della prima cultura umana fondata su un'uccisione collettiva originaria, su un assassinio analogo alla Crocifissione. L'assassinio e l'origine della cultura umana fanno un tutt'uno. Ogni cultura sorge dallo stesso tipo di sacrificio. Come il primo sacrificio è stato l'origine della prima cultura, così i sacrifici successivi della serie sono stati l'origine delle successive culture.

Il Satana, l'“omicida fin dal principio” (Gv 8,44), una personificazione del «mimetismo cattivo», essendo il signore del «meccanismo vittimario», è anche il signore della cultura umana, originata nell'assassinio violento della vittima. Il Nuovo Testamento presenta Satana sia come principio del disordine che dell'ordine. Satana ha sia una funzione *diabolica*, disgregatrice, sia una funzione *simbolica*, apportatrice di pace a spese della vittima innocente¹⁸. Proprio questo paradosso si ritrova nel meccanismo del «capro espiatorio», nel quale la reciproca violenza presente

¹⁶ *Vedo Satana cadere*, 118.

¹⁷ *Vedo Satana cadere*, 120.

¹⁸ La parola greca *diabolos* (da *dia-ballo*, dividere, creare discordia, travisare) è sinonimo di accusatore, diffamatore, accusatore. La parola greca *symbolon* (da *syn-ballo*, mescolare, concordare) indica invece la contromarca, le due metà di un oggetto, utilizzate come segno di riconoscimento.

all'*interno* di una società si trasforma in un'azione comune contro l'*esterno*. Mentre la violenza reciproca interna è (auto)distruttiva, il meccanismo del «capro espiatorio», spostando la violenza all'esterno, instaura la pace. In questo modo il male viene ad essere il principio ordinante e dominante di questo mondo, ovvero il “principe” di questo mondo. Dunque il Satana, ovvero il cattivo mimetismo è l'origine non solo della cultura cainita ma di tutte le culture umane.

2.3. “Vi lascio la pace, vi do la mia pace” (Gv 14,27)

L'origine violenta di tutte le culture viene dunque smascherata, secondo Girard, solo dai racconti evangelici. I racconti della passione qualificano l'accordo fra diversi gruppi di giudei fino allora rivali (ma anche l'accordo tra giudei e pagani), come violenza basata sulla menzogna. Con gli eventi della Risurrezione e della Pentecoste si dà l'inizio ad un nuovo tipo di cultura e società umana, una cultura della pace diversa da tutte le altre fondate sulla violenza, che ha nel suo centro la celebrazione eucaristica. In un modo reale e simbolico nello stesso tempo (*real-symbolisch*), viene instaurata una pace vera, frutto della conversione del perdono e della riconciliazione.

L'interpretazione che Girard fa di Satana lo porta a sostenere un dualismo di regni: il Regno di Dio fondato sulla vera pace e il regno di Satana fondato su una pace falsa (cfr. Gv 14,27). La pace falsa è quella data dalle “potestà” e dai “principati” di questo mondo (cfr. Gv 12,31; 14,30; 16,11)¹⁹. La pace offerta da Gesù invece “sorpassa ogni comprensione” (Fil 4,7) semplicemente perché la sola pace che noi conosciamo è la tregua raggiunta attraverso «capri espiatori».

Tali due regni però sono presenti su questa terra in modo che non sono facilmente distinguibili. Persino la Chiesa come entità storica²⁰ ha accolto in sé elementi del regno di Satana, quindi ha continuamente bisogno di conversione. Gli stati e i regni concretamente esistenti restano, anche dopo la venuta di Cristo, costruiti ambigui. Benché Girard chiama satanico il principio della pace ottenuta mediante il meccanismo vittimario, se questo opera in modo inconscio non è tuttavia diabolico ma “sacrale”. Uno stato è satanico in senso pieno solo laddove eleva, con piena coscienza, l'uccisione delle vittime a principio della propria compattezza sociale. Per qualificare le strutture politiche, sociali e culturali dopo la venuta di Cristo, Girard ricorre al concetto biblico di *katéchon*. San Paolo in 1Tes 2,6ss, indica quella potenza che ritarda lo «scatenamento di Satana» come un *katéchon*, come ciò che contiene l'apocalisse nel doppio senso della parola: racchiudere in se stessi e trattenere entro certi limiti²¹. Come della rivelazione

¹⁹ Cfr. R. GIRARD, *Vedo Satana cadere*, 133-139.

²⁰ Negli scritti biblici, nella celebrazione eucaristica e nei dogmi della Chiesa invece Girard vede delle forme autentiche del Regno di Dio (cfr. R. SCHWAGER, “René Girard e la teologia”, in *Rassegna di Teologia*, 42 (2001) 378.

²¹ Cfr. *Vedo Satana cadere*, 242.

biblica così anche del mondo Girard ha una visione evolutiva. Benché gli eventi della Passione e Risurrezione di Gesù non hanno cambiato d'un colpo il mondo, con essi comunque è iniziata una lenta erosione e una critica delle strutture del mondo. Perciò oggi si vengono producendo forme di dominio nelle quali la violenza esplicita è ridotta al minimo. Altrettanto c'è un interessamento per le vittime anche se restano ancora segnate dal meccanismo vittimario²². Girard chiama tali forme di dominio *katechontiche*, perché ritardano l'ultimo scontro tra il Regno di Dio e quello di Satana. Tale scontro non viene concepito come un evento unico e irripetibile, bensì come un processo storico. La chiara distinzione tra i due regni è dunque difficile.

“È questa la situazione necessariamente inquietante che stiamo vivendo”²³.

²² “L'uso contemporaneo della mitologia è più profondo di tutti i giochi mitologici fatti dai nostri filosofi a partire dal Rinascimento” ... La preoccupazione verso le vittime, ecco qual'è la tematica dominante del nostro tempo” (R. GIRARD, *Il caso Nietzsche*, Genova 2002, 77. 105).

²³ R. GIRARD, *Vedo Satana cadere*, 242.

IL SENSO E LO SCOPO DI UNA RIFORMA LITURGICA

EDUARD FELICIAN FISCHER

RESUMÉ. Le sens et le but d'une réforme liturgique. La liturgie chrétienne a été et elle est un acte communautaire par lequel l'Église dans son ensemble exprime sa foi d'une manière accessible à la sensibilité humaine. Comme toute forme de sensibilité existante, la liturgie a toujours été en rapport avec l'évolution de la théologie de l'Église au long des siècles. Dans son fond, la liturgie chrétienne n'a pas connu de changement substantiel de son contenu, mais seulement dans sa forme extérieure, fruit d'une évolution spontanée venue de l'intérieur de l'Église. Les formes liturgiques qui revêtent le contenu de la foi n'ont pas toujours réussi à maintenir la clarté, répondant aux besoins spirituels et pastoraux des croyants. Au cours de son évolution, dans le cadre de la liturgie chrétienne sont intervenus des différents dérapages soit qui ont dénaturé le sens des célébrations liturgiques, soit des éléments constitutifs se sont perdus par manque de connaissance de leur importance. La constitution conciliaire sur la Liturgie, *Sacrosanctum Concilium*, manifeste une préoccupation intense en vue de cette récupération, exhortant toute l'Église catholique à la "ré-forme" de la liturgie. Le rétablissement de la "forme" est basée sur des principes fondamentaux qui doivent diriger cette récupération qui redonne à la Liturgie son sens authentique dans le cadre de la vie chrétienne. Une telle action doit tenir compte en permanence du spécifique de chaque Tradition en partie pour pouvoir constituer une véritable "réforme liturgique". Par l'étude globale de la liturgie de l'Église on peut entrevoir les solutions qui pourraient justement servir à son rétablissement, en vue d'une compréhension et d'un vécu authentique de la part des croyants participants.

La Chiesa Cattolica, ad un certo momento della sua storia, ha sentito il bisogno urgente di una rivalutazione della sua posizione riguardo il culto pubblico che si celebra nelle sue comunità. Il motivo stringente, che spinse i Padri conciliari radunati per la seconda volta in un Concilio Vaticano, costituì la riscoperta della liturgia, in tutti i suoi aspetti, per renderla accessibile ai fedeli, di modo che fosse vissuta in modo autentico.

Il vivere la liturgia nella sua pienezza fu impedito da una serie dei cambiamenti avvenuti nel tempo e che, ad un certo momento, per favorire una misticità meno sana, aveva tolto buona parte dei compiti spettanti al popolo laico. In tale modo si è arrivati ad una eccessiva clericalizzazione della liturgia, fatto più espressivo nell'ambiente occidentale della Chiesa.

Il liturgista Claudio Gugerotti, in una delle sue opere di orientamento liturgico, *L'uomo nuovo un essere liturgico*,¹ citando uno studio di S. Marsili² parla sulla *λειτουργία* come un'azione di una persona di per sé benestante che sosteneva con il suo denaro il bene comune, fra cui s'iscrive anche l'azione culturale della Chiesa.

Allargando dal punto di vista etimologico il concetto di *leitourgia*, parliamo di un'opera concreta, anzi prammatica, l'*érgon*, estesa all'intera comunità rappresentata dal *laos*. Il lato operativo del concetto di liturgia acquisisce tuttora anche una connotazione che va al di là dell'azione concreta, rivestendo anche un valore teorico, manifestato attraverso la contemplazione dello scopo dell'opera fatta. Nella vita religiosa, attraverso la liturgia, l'uomo trae i benefici spirituali anche in seguito al servizio liturgico compiuto dai chierici incaricati con lo svolgimento degli uffici religiosi. In questo caso, la liturgia è ormai un'espressione visibile della manifestazione della fede che riguarda l'intera comunità, la *συναγωγή*. Questo aspetto importante, purtroppo, è caduto in un piano inferiore rispetto alla sua importanza intrinseca che sorge dalla natura della liturgia.

Occorre sottolineare un ultimo aspetto, cioè il passaggio della parola 'liturgia' dal senso etimologico a quello reale. Talvolta la liturgia è percepita piuttosto come un impegno che riguarda in primo luogo il clero e, appena dopo, il popolo. In altre parole si assiste ad una denaturazione del senso comunitario della liturgia, dal *λαος* l'accento cade sul *κλερος*.³

La riforma liturgica vista come un "ristabilimento"

Uno dei primi desideri del Concilio Vaticano II, espresso nella Costituzione sulla Sacra Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, era di rimettere la liturgia, e tutto ciò che la riguarda, allo stato originario dei primi tempi della Chiesa. Studiando e rivalutando la liturgia romana in quel momento in uso, una dell'intenzioni era la reintegrazione effettiva del popolo nella piena partecipazione liturgica. Il carattere comunitario della liturgia, celebrata pienamente nell'assemblea, obbliga ad assegnare ad ogni partecipante il suo ruolo specifico, che sorge dal sacerdozio comune ricevuto con il Battesimo. Nonostante la liturgia sia un'azione liturgica sottomessa ai mutamenti del tempo, rimane tuttavia un mezzo di incontro dei fedeli con Cristo nel seno della Chiesa.⁴ La liturgia è tutt'altro che una semplice cerimonia che sta sotto il segno della rubrica, di più, è il nucleo della salvezza di Dio nella storia, è il memoriale che attua la promessa e anticipa il compimento.⁵

¹ C. Gugerotti, *L'uomo nuovo un essere liturgico*, Casa Editrice Lipa, Roma, 2005, p. 13;

² S. Marsili, *La liturgia, momento storico della salvezza*, Collezione Anamnezis I, Torino 1974, in C. Gugerotti, *Op. cit.*, 13;

³ Cf. C. Gugerotti, *Op. cit.*, p. 13;

⁴ Concilio Vaticano II, Costituzione sulla Sacra Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, 1;

⁵ Cf. Claudio Gugerotti, *Op. c. it.*, pp. 73-74;

Col passare del tempo, visibilmente è facile osservare una scarsità dell'intensità nel modo della partecipazione effettiva e attiva dei fedeli nella liturgia. Ciò che si può chiamare realtà di vita liturgica è una meccanizzazione delle celebrazioni, ove il clero insieme al popolo compiono le funzioni sacre d'abitudine, soffermandosi su alcuni *cliché* considerati sufficienti per la validità dell'atto liturgico, e tutto finisce così.

La più frequente celebrazione liturgica è la Divina Liturgia. Partecipando ad essa, il popolo presta una speciale attenzione ad alcuni aspetti a scapito del resto della celebrazione. Il fatto è dovuto forse alla mancanza di educazione liturgica adeguata. I fedeli percepiscono nella liturgia ciò che potrebbe essere più accessibile, però senza capirlo e viverlo come un atto celebrativo unitario. Per attingere i desideri espressi nella costituzione conciliare sulla liturgia, attraverso la quale *“specialmente nel divino Sacrificio dell'Eucaristia, “si compie l'opera della nostra Redenzione”, in un modo estremamente efficace, la liturgia deve aiutare i fedeli ad esprimere nella loro vita e manifestare agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa. La Chiesa comporta la caratteristica di essere umana e insieme divina, visibile ma dotata di realtà invisibili, fervente nell'azione e dedita alla contemplazione, presente nel mondo e tuttavia pellegrina.”*⁶ Come possono loro esprimere nella loro vita il mistero di Cristo celebrato nella liturgia quando essa non è percepita in un modo autentico? Proveremo a rispondere tenendo conto dell'insegnamento conciliare aggiungendo anche le istruzioni ricevute in questo senso.

Il vivere la fede cristiana nella liturgia, un problema che aspetta la risoluzione, riguarda prima di tutto il culto liturgico, nato lungo i secoli finché è arrivata ad una certa forma nei nostri giorni. I vari cambiamenti avvenuti nel percorso dello suo sviluppo non sono stati sempre di buon augurio, alcuni di essi hanno distorto la via dritta e sana della liturgia del popolo intero. Per restituire alla Chiesa la sua genuina liturgia, nella quale si riscoprino tutti i fedeli, il concilio raccomanda una *“riforma” della liturgia e stabilire delle norme per attuarla*. Ognuno di noi potrebbe domandarsi : che cosa vuol dire una riforma liturgica?

La riforma liturgica intesa come un cammino della riscoperta

Un interesse manifestato verso il problema della riforma viene da parte di Thomas Pott OSB, un giovane studioso benedettino di Chevetogne, il quale pubblicò la sua tesi dottorale sulla riforma liturgica nella Tradizione bizantina.⁷ Lo studio inizia con il chiarimento dell'idea di “riforma”, tanto dal punto di vista dell'orientazione del concetto, oppure dal punto di vista etimologico, quanto dalla percezione acquisita all'interno della Chiesa.

⁶ Cf. SC, 2;

⁷ Thomas Pott, *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*, BEL Subsidia 104, Roma 2000;

Il concetto di riforma si colloca nell'ambito storico dei cambiamenti "rinnovatori" che può essere rapportato tanto ai mutamenti avvenuti nella successione degli eventi, quanto all'evoluzione della persona umana. I cambiamenti della persona umana riguardano anzitutto lo stato interiore, visto come un *μεταμορφωσις*, una trasformazione totale dell'uomo che mira a somigliare a Dio. Tale concetto viene promosso principalmente dall'insegnamento delle Sacre Scritture.⁸ L'uomo credente cerca continuamente di conformarsi più possibilmente alle esigenze richieste dalla Divinità. Attraverso questo cambiamento della sua forma, l'uomo mette in paragone il suo stato anteriore accanto al suo nuovo stato di vita. A partire dal modello fornito dalla natura umana, sottoposta ai cambiamenti continui, l'idea di riforma deve tener presente le due realtà distinte, lo stato vecchio, anteriore, e quello nuovo, presente. Da questi due elementi, messi accanto, emergeranno i veri valori, evidenziati per la loro continuità, che saranno mantenuti e portati avanti per essere perfezionati.

Nel campo della riforma liturgica troviamo le stesse regole d'agire. Secondo una metodologia, che aveva già mostrato la sua utilità, si metteranno in relazione "l'antico", ancora in uso, col "nuovo" che si desidera fare, così si vedrà quale è più viabile ed utile per portarlo avanti. Una venerabile forma antica, che si verifica ancora come attuale, gode di una priorità davanti alle nuove creazioni. Nella liturgia della Chiesa s'incontrano vari componenti che hanno subito trasformazioni lungo la storia. Le trasformazioni in genere sono dovute ai fattori naturali, che vengono da sé, o che sono generati volutamente. Bisogna sempre prestare attenzione alla differenza fra "un'evoluzione spontanea", che va avanti in un modo naturale, ed i cambiamenti voluti e programmati, che costituiscono "la riforma liturgica". La spontaneità naturale escludente automaticamente l'intervento programmato, e viceversa.

Un atto di riforma sta sotto il segno della perfettibilità, riaffermando e aumentando i valori già esistenti. Un recupero dei valori persi, oppure caduti in disuso, costituirebbe la più vera e propria azione riformatrice.⁹ Si è arrivato ad una pertinente conclusione, che considera la riforma come una "ri-forma", un ritorno, un recupero, una ripetizione verso la perfezione, una riscoperta della forma persa oppure sfigurata, che sta sotto il segno di una relazione col passato. A questo punto ci sarà utile riaccioccarci ad un principio già ricordato. Prestando attenzione alle vecchie forme, una volta in vigore, che risplendevano per la loro genialità, si deve considerare se le attuali forme corrispondono allo stesso livello di attualità come fecero le vecchie forme ormai perse. Se accettiamo il fatto che la liturgia non ha un determinato autore, ma è il frutto di uno sviluppo spontaneo, certe volte la spontaneità evolutiva non controllata può deviare l'organico progresso naturale. In tale caso, in seguito ad una accurata preparazione per gli studi, si può cercare quale sia la vera forma da riscoprire e da rimettere a posto perché quella risponda al suo ruolo.

⁸ Cf. Thomas Pott, *Op. cit.*, p. 19;

⁹ Cf. *Ibidem.*, p. 24;

Continuità e novità nella liturgia

Un altro liturgista famoso, Cipriano Vagaggini¹⁰, in una capodopera sua, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, considera la liturgia un aspetto sensibile della fede cristiana. La liturgia è un tesoro della Chiesa, istituzione divina e umana, che deve corrispondere sempre alle esigenze della vita presente per favorire la partecipazione attiva e fruttuosa di ogni membro che fa parte di Essa. Prima di adoperare qualsiasi riforma nella liturgia, bisogna procedere allo studio delle forme antiche: quali sarebbero ancora attuali e quali servirebbero ancora ad una fruttuosa partecipazione di tutti i membri della Chiesa. Valutando con attenzione gli studi che precedevano il Concilio, si è costatato con tanta chiarezza che la ricerca mostra la via da seguire per conservare la sana tradizione e apre allo stesso tempo la via del legittimo progresso.¹¹

La liturgia necessita sempre di una seria iniziazione attraverso la catechesi liturgica, e non vuol dire che tutto quello che non si capisce debba essere abolito. In tale modo vede Vagaggini la riforma liturgica, come un movimento naturale e vitale nella vita della Chiesa.¹² Anche se la riscoperta ed il ristabilimento di una cosa ormai persa sembra essere una novità per quelli che l'incontrano per la prima volta, può fare l'oggetto di un ristabilimento della liturgia nella sua totalità, però senza andare contro corrente in un senso anacronistico.

Iscrivendosi tra i pionieri della riscoperta liturgica, Vagaggini fu uno dei quelli che hanno preparato la nascita del documento conciliare sulla liturgia. Le sue idee, riguardo la riscoperta della liturgia attraverso lo studio, troveranno compimento nella Costituzione conciliare, che raccomanda proprio la ricerca scientifica per rimettere la liturgia fra i più importanti ruoli nella vita della Chiesa. Anche se la sua preoccupazione era centrata piuttosto sulla liturgia romana, il Concilio è andato oltre manifestando una particolare attenzione verso tutte le tradizioni liturgiche della Chiesa Cattolica. I principi enunciati nella Costituzione conciliare sulla liturgia valgono per la Chiesa intera, affermando che, *il sacro Concilio vuole che in avvenire gli altri riti siano conservati e in ogni modo incrementati ... ove sia necessario, siano riveduti integralmente con prudenza nello spirito della sana tradizione e venga loro dato nuovo vigore, come richiedono le circostanze e le necessità del nostro tempo.*¹³

In seguito ad una lettura integrale della Costituzione conciliare sulla Liturgia, a prima vista sembra che fu composta per gli ordinamenti liturgici riguardanti soltanto il rito romano. Prestando attenzione ad uno dei principali paragrafi, il documento conciliare sottolinea l'universalità dell'applicazione dell'insegnamento contenuto nel documento, non soltanto per la Tradizione liturgica romana, ma anche per le altre Tradizioni, comprese quelle orientali. *Il sacro Concilio ritiene*

¹⁰ Cf. Cipriano Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma, 1965, in Thomas Pott, *Op. cit.*, pp. 34-35;

¹¹ Cf. SC, 23;

¹² *Ibidem*;

¹³ SC, 4;

*perciò opportuno richiamare i seguenti principi riguardanti la promozione e la riforma della liturgia e stabilire delle norme per attuarli. Fra queste norme e questi principi parecchi possono e devono essere applicati sia al rito romano sia agli altri riti, benché le norme pratiche che seguono debbano intendersi come riguardanti il solo rito romano, a meno che si tratti di cose che per la loro stessa natura si riferiscono anche ad altri riti.*¹⁴

I principi liturgici sui quali si richiama l'attenzione sono generali e fondamentali per l'intera liturgia della Chiesa. La forma è la spiritualità specifica ad ogni Tradizione liturgica, che è nata sullo stesso fondamento comune e rimane immutata, conservando fedelmente la loro sostanza.¹⁵ Tutto ciò che il Concilio desidera portare a termine è un ritorno alla genuina Tradizione dei Padri, dove gli elementi, che col tempo andarono perduti, siano ristabiliti nella misura che sembrerà opportuna o necessaria.¹⁶ Il desiderio di ritornare alla Tradizione patristica sta sotto il segno della pastorale liturgica, motivata dall'accessibilità da parte della gente alla partecipazione al culto liturgico, dove *il popolo cristiano ottenga più sicuramente le grazie abbondanti che la sacra liturgia racchiude.*¹⁷

Alcuni componenti della liturgia della Chiesa sono immutabili, sia che si tratta di struttura, sia delle singoli parti componenti. Interviene una domanda : intorno a quali parti potrebbe concentrarsi la riforma liturgica? Il soggetto del ricupero, insegna il Concilio, è costituito *dalle parti suscettibili di cambiamento, che nel corso dei tempi possono o addirittura devono variare, qualora si siano introdotti in esse elementi meno rispondenti alla intima natura della liturgia stessa, oppure queste parti siano diventate non più idonee.*¹⁸ Si tratta qui delle forme una volta esistente, che fecero parte della liturgia in uso, in una tale epoca ormai lontana, verso le quali bisogna ritornare.¹⁹

Sono varie forme ed elementi persi, che recuperati, non andranno a scapito della forma liturgica esistente. Di più, arricchiranno l'attuale liturgia, dando più senso alla celebrazione, ciò che avvantaggia anche i fedeli partecipanti. Tutte quelle forme una volta esistenti, devono essere recuperate dalla propria Tradizione liturgica, in nessun caso mischiate ad altre forme liturgiche che siano estranee, formando così un ibrido illegittimo.

Nello studio sistematico della liturgia possono incontrarsi elementi che sono stati abbandonati a causa della loro incompatibilità con le richieste del tempo. In questi casi appare la nascita delle nuove forme, come adattamenti al tempo presente, che però devono essere in sintonia con lo specifico della Tradizione nella quale saranno in uso. Di fronte ad una situazione del genere, il Concilio raccomanda che le nuove forme stiano sotto il segno del progresso legittimo.

¹⁴ SC, 3;

¹⁵ SC, 50, 2;

¹⁶ *Ibidem*;

¹⁷ SC, 21;

¹⁸ *Ibidem*;

¹⁹ Cf. Concilio Vaticano II, Decreto sulle Chiese Cattoliche Orientali, *Orientalium Ecclesiarum*, 6;

Com'è possibile fare una concordanza tra le nuove forme con quelle vecchie? Lo studio accurato della liturgia potrebbe mostrare elementi simili, già esistenti, dai quali si può ispirare la nuova forma nata come progresso organico, risposta alla richiesta pastorale per il bene dei fedeli. Ispirandosi alle forme già esistenti, che sono familiari ai fedeli, il Concilio considera che loro *potranno capirne più facilmente il senso e potranno partecipare con una celebrazione piena, attiva e comunitaria.*²⁰ È notevole la dedizione del Concilio manifestato verso il ritrovamento dei fedeli nella liturgia che integra tutta la Chiesa nella sua interezza. Le leggi e lo spirito della liturgia di una tale Tradizione devono costituire gli arbitri che sorvegliano l'andamento del progresso organico che caratterizza la liturgia. La liturgia fa parte della Chiesa, essa non ha mai conosciuto un'evoluzione separata dalla Chiesa, oppure al di fuori di Essa.

Tramite i riti liturgici, come frutti generati dalla fede, la Chiesa riesce ad insegnare la Verità. Viceversa, la liturgia rimase sempre uno strumento nelle mani della Chiesa che serve per l'istruzione dei fedeli sulla fede. Non si può negare il diretto legame della liturgia con la fede, quindi soltanto la normativa della fede può cambiarla.

Le espressioni della fede indossano le forme delle culture locali, intrecciandosi perfettamente secondo la sensibilità locale. S'incontra talvolta il fenomeno secondo cui certe azioni liturgiche, che riguardano la celebrazione sacramentale o devozionale di una Chiesa che segue una Tradizione, siano influite o proprio cambiate in favore delle forme liturgiche prestate da un'altra Chiesa. Si risente con molta facilità la non concordanza fra le parti messe insieme senza essere omogenee, creando così un distacco sgradito. La costituzione conciliare attira l'attenzione anche su questo aspetto, *i "pii esercizi" del popolo cristiano, purché siano conformi alle leggi e alle norme della Chiesa, sono vivamente raccomandati, però tali esercizi siano regolati tenendo conto dei tempi liturgici e in modo da armonizzarsi con la liturgia.*²¹

Il progresso organico non è un'innovazione, un tirar fuori dal niente una cosa nuova. Neanche la gerarchia può inventare riti o azioni liturgici. Tutto comincia da giù, dalla vita liturgica vissuta da ogni fedele, e pian piano si allarga al livello comunitario. Quando si è arrivati a tal punto, che una forma vecchia, rivestita e rimessa in uso, oppure una nuova forma comparsa tende ad essere largamente sparsa nell'ambito della Chiesa, bisogna intervenire per verificare se c'è la naturale e genuina sintonia col resto della liturgia. Tale atto è necessario perché deve servire al bene pastorale dei partecipanti, affinché loro possano *accostarsi alla sacra liturgia con retta disposizione d'animo, armonizzino la loro mente con le parole che pronunziano e cooperino con la grazia divina per non riceverla invano. Perciò i pastori di anime devono vigilare attentamente che nell'azione liturgica non solo siano osservate le leggi che rendono possibile una celebrazione valida e lecita, ma che i fedeli vi prendano parte in modo consapevole, attivo e fruttuoso.*²²

²⁰ SC, 21;

²¹ SC, 13;

²² SC, 11;

Vari punti di vista sulla riforma liturgica

Thomas Pott, nel suo studio fa riferimento ad una riforma liturgica bizantina, fatta dal sinodo patriarcale della Chiesa greco-cattolica melkita, destinata all'uso facoltativo della Chiesa. Dopo un periodo di riesaminazione e di prova, fu definita la variante ufficiale dell'ordinamento della celebrazione. Innanzi tutto, si è prestata una speciale attenzione ai principi liturgici che reggono la riforma fatta, tenendo conto anche delle motivazioni che spinsero i padri sinodali a trattare un tale problema. Il senso del termine di riforma fu chiarita sin dall'inizio spiegando la loro azione come una "rinnovazione", "sviluppo" e "rinascita", non limitandosi solamente alle abbreviazioni o cambiamenti. L'idea guida del lavoro fu ispirato dalla Costituzione liturgica conciliare, da uno dei paragrafi che riguarda la partecipazione attiva dei fedeli.²³

Pur restando fedeli alla loro tradizione liturgica di carattere antiocheno-bizantina, i Padri sinodali volevano avvicinarsi all'eredità ortodossa originale in tutto ciò che riguarda la liturgia, l'innografia e la spiritualità, però in un modo aperto e dinamico. Dunque, la condizione primaria di una riforma sana è la conoscenza della loro eredità, affinché l'influsso della rivelazione ricevuta non sia interrotta. I tentativi d'introdurre elementi estranei alle strutture liturgiche e le modifiche del rito per farne un altro, devono essere evitate.²⁴

La riforma liturgica adoperata dai melkiti aveva uno scopo pastorale, quello di conferire ai fedeli una cultura liturgica più grande, non tralasciando però i tesori della tradizione per il semplice scopo pastorale. La traduzione dei testi deve essere fatta con una maggiore esattezza per non contaminare il deposito della fede in esse contenute. Allo stesso modo, tutto ciò che riguarda l'edificio ecclesiastico bisogna sia sottomessa all'attento esame degli esperti per non produrre un effetto contrario a quello atteso.²⁵

La più significativa riforma liturgica compiuta riguardava la celebrazione eucaristica. Al di là del "principio fondamentale", che richiede il ritorno alla Tradizione dei Padri, tutti gli altri principi si basano sulla definizione della riforma liturgica, prestata dalla Costituzione conciliare. La "fedeltà all'originalità antiocheno-bizantina" viene identificata con la conservazione "aperta e dinamica" dell'eredità ortodossa originale, nella quale bisogna agire. L'eredità non consiste soltanto nel mantenimento di un insieme fisso di testi e di riti, ma comprende ancora una storia intera che ha vissuto un passaggio progressivo dal rito antiocheno a quello bizantino. La riforma liturgica, che poggia su questo principio fondamentale, non è un semplice ritorno verso una certa forma, ma si fonda sul presente come una realtà complessa, antiocheno-bizantina, che continua la storia. Organizzare i testi ed i riti liturgici secondo l'uso attuale di quella Chiesa viene fatto per il bene pastorale dei

²³ Cf. SC 21;

²⁴ Cf. Thomas Pott, *Op. cit.*, p. 53;

²⁵ *Ibidem*;

fedeli, rendendoli più accessibili alla loro percezione facilitando così la partecipazione di tutti.²⁶ Proprio per questo motivo il Concilio sottolinea con peso il fatto che le *azioni liturgiche non sono azioni private ma celebrazioni della Chiesa, che è "sacramento dell'unità". Perciò tali azioni appartengono all'intero corpo della Chiesa.*²⁷ Per tale scopo il Sinodo melkita mirava a portare avanti la revisione della liturgia della sua Chiesa.

Restando aperti verso altre idee di riforma del culto liturgico, è doveroso far menzione di alcuni punti di vista non sempre strettamente cattolici. Ci sono teologi appartenenti alle Chiese Ortodosse che forse hanno un punto di vista diverso da quello enunciato finora, che potrebbe essere preso in considerazione per l'oggetto dell'articolo.

Uno dei primi sul quale si fermerà l'attenzione è proprio il metropolita ortodosso, Emilianos Timiadis. In un suo articolo²⁸, il gerarca tratta la problematica della riforma in una visione fenomenologica, vedendo nella liturgia uno strumento tramite il quale si opera la salvezza dell'anima, però senza ignorare la vita terrena e attuale dell'uomo. Portando su di sé anche un carattere storico, la liturgia accompagna l'uomo nel suo pellegrinaggio verso il Signore. Il culto è modellato in funzione di ogni cultura, di tale maniera che per la liturgia s'illustrano le preoccupazioni attuali dell'uomo moderno.

D'altronde, la liturgia è un dono di Dio, e per penetrare il senso della liturgia bisogna elevarsi attraverso l'educazione liturgica ai gradi che superano la quotidianità per poter vivere i misteri. Per la catechesi liturgica si può riconoscere Cristo nella liturgia, l'unico ed autentico maestro, che salva l'umanità. Per i sacramenti celebrati ogni giorno nella Chiesa, l'uomo cristiano muore e risorge insieme al suo Salvatore.

Una vera e propria riforma deve mirare a rinvigorire i riti che hanno perso il contatto con la realtà vissuta dagli uomini. Nella liturgia, la relazione fra il rito, come atto celebrato, e la realtà è di inseparabilità, l'uno dà all'altro la fede, la vita, la spinta pastorale e l'energia divina della quale c'è bisogno per la salvezza. Lontano dall'intento di separare l'uomo dal mondo attuale, la liturgia tende ad unire armonicamente il mondo materiale con le realtà celesti. Perciò, la Chiesa deve esprimere la sua fede in termini non estranei al mondo attuale. Non basta adattare semplicemente la liturgia ad una tale cultura, l'inculturazione del cristianesimo non teneva conto dello stile di vita indigena, ma utilizzando anche la liturgia, la Chiesa deve esprimere un nuovo stile di vita ai cristiani d'oggi.²⁹ Le vicende della vita quotidiana contemporanea hanno alterato il senso della liturgia cristiana. Una riforma liturgica implicherebbe anzitutto la rinascita della spiritualità del popolo

²⁶ *Idem*, pp. 53-54;

²⁷ *SC*, 26;

²⁸ Cf. Emilianos Timiadis, *The Renewal of Orthodox Worship*, *Studia Liturgica* 6, (1969), pp. 95-115, in Thomas Pott, *Op. cit.*, pp. 54-55;

²⁹ Cf. *Idem*, p. 55;

riconsiderando la relazione fra il culto e l'orientamento dell'uomo attuale.³⁰ A questo punto il metropolita sembra ispirarsi alla Costituzione conciliare che incoraggia i pastori della Chiesa ad agire in modo che tanto loro, quanto i fedeli, sotto la loro cura pastorale, vivano la liturgia penetrando sempre più il senso di ciò che si compie nelle sacre funzioni.³¹

La riforma liturgica ha lo scopo di cercare di restaurare i riti della Chiesa nella loro verità e semplicità, tenendo conto allo stesso tempo della tradizione e dei bisogni pastorali. Per creare un equilibrio fra l'antico e il nuovo, c'è bisogno di una valutazione che metta in equilibrio le cose. Certamente, sono riti che non si riconoscono più come utili, perdendosi il loro senso e la loro utilità, quelli possono essere soppressi. Quando si tratta però di qualcosa nuovamente comparso, come le preghiere, gli inni, dev'essere composta in conformità con il resto dell'ufficio. Nonostante le forme esterne che riguardano le necessità dell'uomo presente, e quindi adattate alla sua possibilità di percezione, sono soggette ai cambiamenti, allo stesso tempo la parte intima, interna, deve rimanere immutabile perché riguarda la fede. La Chiesa ha l'obbligo di riformare la liturgia nel senso dell'adattamento alle richieste del tempo, però salvando e custodendo con fedeltà l'essenza, che è vivere il mistero pasquale.³²

Un altro studioso non cattolico, il professore romeno di liturgia, Ene Braniște³³, aveva espresso il suo parere sulla riforma liturgica allacciandosi alla "legge dell'equilibrio liturgico" inteso come una valutazione del patrimonio liturgico nella sua interezza. Il culto liturgico bizantino è vissuto come il fondamento dell'intera vita religiosa, conservando i tratti fondamentali del culto della Chiesa primitiva che l'ha sviluppato. Le numerose aggiunte e gli arricchimenti sono i frutti della progressiva formazione dei riti che non hanno mai cambiato la loro essenza intima. La liturgia è la forma percettibile della vita sacramentale della Chiesa e non è un prodotto dei teologi, dei vescovi o dei sinodi, è proprio l'opera collettiva e anonima della Chiesa intera. Non c'è nessun scollegamento tra l'essenza intima della fede espressa nei dogmi e le forme esterne della liturgia. L'una esprime l'altra. La lunga evoluzione della liturgia si è svolta su due sensi, da una parte c'è l'aggiunta dei nuovi elementi che soddisfacevano i bisogni dei fedeli di una tale epoca, dall'altra parte c'è la semplificazione, l'abbreviazione oppure la soppressione degli elementi superflui ed inutili. Ecco perché ogni riforma liturgica è guidata dalla "legge dell'equilibrio". Giudicando secondo questi criteri, si potrebbero recuperare quegli elementi liturgici ancora viabili però scomparsi che rimessi al loro posto servirebbero al ristabilimento della liturgia attuale.³⁴

³⁰ Cf. *Idem*, p. 56;

³¹ Cf. *SC*, 18;

³² Cf. *Idem*, p. 57;

³³ Cf. Ene Braniște, "*Le cult orthodoxe devant le monde contemporain. Opinions d'un théologien orthodoxe roumain*", *Societas Liturgica. Documents for liturgical Research and Renewal* 18, 1970, in Thomas Pott, *Op. cit.*, p. 58;

³⁴ *Idem*, p.59;

Alexander Schmemmann, un noto liturgista russo, trova la soluzione del rinvirgiorimento della liturgia nel campo della Teologia Liturgica, alla quale dedica un'intera opera scritta.³⁵ Schmemmann critica la separazione tra la liturgia, la teologia e la spiritualità identificandolo come motivo principale della crisi religiosa attuale. Per la riunificazione dei tre elementi importanti della vita cristiana si fa un recupero dello stato di sintonia che caratterizzava i periodi patristici. Il ruolo della teologia è quello di esprimere la Verità attraverso le parole appropriate per essere assimilate in vista della vita. La vita religiosa nella Verità si manifesta nella liturgia della Chiesa. L'assioma di Prospero di Aquitania, *lex orandi, lex credendi*, non deve essere mai perso di vista, dato il loro mutuo legame. Vivendo nello spirito della liturgia, nasce la spiritualità liturgica, scaturita dall'esercizio quotidiano di essa. Quando la liturgia viene considerata come un risultato finale della fede e non come la sua manifestazione all'interno della Chiesa, si constata l'apparizione della decadenza della religiosità nell'umanità.³⁶

Intervenire con cambiamenti e modifiche artificiali nella liturgia della Chiesa non soltanto farà perdere il suo senso originale, ma potrebbe subire anche dei danni irrecuperabili. Una riforma liturgica deve avere una motivazione, ritrovabile soltanto nella *lex orandi* in un'armonica relazione con la *lex credendi*. Il recupero delle forme perse implica anche la loro preparazione a livello di comprensione, per trovare il senso dell'utilità, altrimenti cade nuovamente in disuso. Comprendendo il senso di una tale celebrazione si scopre la sua teologia che aiuterà a vivere il mistero celebrato per tale atto liturgico. La teologia liturgica non esisterebbe se la comprensione autentica dell'atto liturgico utilizzasse un chiave di lettura impropria.³⁷

Partendo e tenendo conto dei principi sopra menzionati, Schmemmann ammette la possibilità, e allo stesso tempo, la necessità di una riforma liturgica intesa come una revisione di certi aspetti della liturgia in generale. A causa della mancanza della conoscenza teologica dell'atto ritualico celebrato, la liturgia si è sviata in un'immobilità cieca a causa dell'incapacità di discernere fra le vere tradizioni e le abitudini di tutti i generi che non si spiegano. Tuttavia, una riforma liturgica non è una riaffermazione oppure una restaurazione del passato, e i suoi criteri non devono essere di una tale epoca, per non creare così un ostacolo molto più grande nella vita liturgica vissuta dai credenti. Tutta la preoccupazione della riforma liturgica dovrebbe concentrarsi intorno alla relazione naturale e inseparabile fra la preghiera e la fede, come lo specchiarsi dell'una nell'altra.³⁸

Sintetizzando le opinioni espresse da tre teologi liturgisti non cattolici emergono idee comuni ed opinioni diverse. Tutti e tre ammettono la presenza verificabile nella storia degli interventi umani nella liturgia, indifferentemente dai

³⁵ Cf. Al. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, London, 1966, in Thomas Pott, *Op. cit.*, pp. 61-62;

³⁶ Cf. *Idem*, p. 62;

³⁷ Cf. *Ibidem*;

³⁸ Cf. *Idem*, p. 63;

risultati ottenuti, però sottolineano l'obbligo severo dell'osservanza delle leggi e della natura della liturgia. Cambiando posizione, allo stesso tempo emergono pure i punti di vista differenti che caratterizzano in parte ognuno dei teologi consultati. Il metropolita Timiadis è in favore dell'adattamento liturgico alle necessità dell'uomo moderno, di modo che essa corrisponda ai bisogni spirituali di quelli che cercano un conforto spirituale nel culto della Chiesa. Braniste non condivide una prospettiva dell'adattamento liturgico secondo il corrente mondo presente, di più, insiste sulla salvaguardia delle autorità ecclesiastiche sulle forme della liturgia. Secondo lui, il più importante compito da portare avanti è l'iniziazione adeguata dei fedeli nella liturgia. Il terzo autore, Schmemmann, è in favore di una teologia liturgica basata sulla "conversione" che deve precedere e accompagnare la riforma liturgica. L'uomo individuale non aveva mai giocato un ruolo importante nell'evoluzione della liturgia, che deve restare "cattolica", includendo l'insieme della Chiesa. La liturgia è l'espressione della fede vissuta, e proprio come la fede deve restare sempre incorrotta, così anche la liturgia deve restare pura. Ciò che rimane da fare è la correzione dell'evoluzione della liturgia dagli elementi che la denaturano e la oscurano agli occhi dei fedeli.

Un ultimo autore, della cui osservazione riguardo la riforma liturgica sarà presa in conto, è Robert F. Taft, professore di liturgia presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma. Se alcuni studiosi hanno prestato un'augmentata attenzione motivata dalle richieste pastorali, oppure alle realtà teologico-spirituali, Taft guarda il problema, come un storico della tradizione liturgica, nel suo aspetto globale ed ampio. Secondo Taft, il compito del liturgista non è di trovare soluzioni per i problemi attuali del culto liturgico delle comunità dei credenti, ma di sollevare gli ostacoli che svelano la buona comprensione della tradizione liturgica. Lo studio storico della liturgia non deve mai imporre alla Chiesa cosa deve fare, può soltanto aiutarla a capire cosa potrebbe fare per l'aumento del livello della vita pastorale. Lo storico della liturgia ha come compito servire la Chiesa cercando di comprendere la liturgia in ciò che essa è, oppure era una volta. Lo studio deve mostrare una tradizione presente nella storia e nel suo incontro con la contemporaneità attuale. La storia non è una normativa, ma è soltanto un'istruzione, per far capire e definire il mistero espresso attraverso l'espressione della liturgia. Studiando le fonti storiche, la scienza liturgica presenta ai responsabili delle comunità una lettura fondata sul passato che li orienta verso una giusta percezione della tradizione liturgica nella quale vivono, costituendo la base necessaria per realizzare una riforma liturgica.³⁹

La riforma liturgica, una necessità stringente

Tutta la celebrazione liturgica della Chiesa è un'atto di preghiera e di adorazione del Dio vivente, che è intervenuto nella storia dell'uomo per compiere un'alleanza nuova per suo Figlio, il nostro salvatore Gesù Cristo. L'oggetto dell'alleanza è la comunione di tutti gli uomini in Dio. Realizzando questo obiettivo,

³⁹ Cf. R. F. Taft, *Response to the Berakah Award*, *Anamnesis, Workship* 59, 1985, pp. 304-325 in Thomas Pott, *Op. cit.*, pp. 64-66;

tutta la celebrazione liturgica, e particolarmente l'Eucaristia, è l'azione sacra che unisce tutti insieme ad essere veramente un solo corpo sotto il comando del Capo, Cristo. La comunione implica non soltanto la condivisione della stessa fede, non soltanto la partecipazione agli stessi misteri, ma anche un agire insieme nelle celebrazioni. Per aver la possibilità di poter respirare insieme tutta la liturgia della Chiesa, i partecipanti devono viverla veramente in modo comunitario, consapevoli dei significati dell'atto liturgico che si sta svolgendo. Tale perdita del senso della liturgia fu un segnale per i Padri conciliari che hanno reso un'attenzione speciale verso questa situazione. Nella Costituzione conciliare uno dei paragrafi è dedicato all'integrazione consapevole dei fedeli nella liturgia. Insegna il Concilio, dicendo, che *la Chiesa si preoccupa vivamente che i fedeli non assistano come estranei o muti spettatori a questo mistero di fede, ma che, comprendendolo bene nei suoi riti e nelle sue preghiere, partecipino all'azione sacra consapevolmente, piamente e attivamente.*⁴⁰ Quando questo aspetto viene meno, vuol dire che persiste un problema grave che aspetta una soluzione adeguata.

La riforma liturgica è sempre necessaria, non tanto dal punto di vista delle parti componenti della liturgia, quanto l'orientamento della Chiesa verso la liturgia. Celebrando un atto di culto con una precisa motivazione, quello deve essere vissuta come un momento speciale dedicato ad una azione salvifica. Non è accettabile che una comunità radunata per celebrare il memoriale eucaristico non partecipi pienamente ad essa attraverso la comunione eucaristica. Una reticenza da parte dei fedeli verso l'atto celebrato può denaturare il suo senso, incappando in un semplice atto devozionale. Allo stesso modo, una preghiera liturgica che tende ad aumentare la vita sacramentale, non può sostituire i sacramenti propriamente detti. Comparendo una situazione come tale, la Chiesa deve impegnarsi tramite i suoi pastori a preparare i fedeli per ritrovarsi pienamente nella celebrazione liturgica. S'incontrano vari componenti del culto liturgico che non si celebrano come era all'inizio, perdendo i loro sensi, oppure il modo ed il momento della loro celebrazione non è più rispettato. La sovrapposizione di due momenti distinti rischia di velare lo scopo di ognuno dei momenti, lasciando ai fedeli l'impressione di una ritualità senza importanza. Nella liturgia tutti i suoi momenti giocano un ruolo preciso, nel cammino della ripresentazione dei fedeli attraverso l'azione liturgica ai momenti salvifici del Signore. La condizione spazio-temporale dell'uomo non aveva permesso ad ognuno che sia presente ai momenti della redenzione compiuti una volta per sempre. Quelli che vivono nei tempi presenti non sono stati lì quando Gesù compì una guarigione. È la liturgia della Chiesa, il rito liturgico, che in un modo sacramentale riporta in parte ogni fedele partecipante direttamente a Cristo. Lui è quello che, per l'azione dello Spirito Santo, agisce sui fedeli con la sua grazia nella celebrazione liturgica, sacramento generale della Chiesa. Per evitare una ridotta intensità della partecipazione da parte dell'assemblea, la Chiesa deve tener sempre aperti gli occhi sull'espressione visibile della sua fede, qual'è la liturgia. Il ritorno alla genuina teologia del vivere in modo pratico la fede non è altro che una Riforma liturgica.

⁴⁰ SC, 48;

A BRIEF HISTORY OF MARRIAGE AND FAMILY

IULIAN IOAN HOTICO

RESUMÉ. Une courte histoire sur le mariage et la famille. L'article analyse la façon de l'évolution de la famille et du mariage. Dans la première partie, après la présentation des origines bibliques de la famille, suit un parcours des différentes formes de cohabitation, comme la polygamie, la polyandrie, la monogamie, dans les différentes cultures et religions. La seconde partie traite du mode selon lequel la famille est décrite tant par ses partisans que par ses détracteurs. En conclusion est présentée la position de saint Augustin par rapport à la famille, ainsi que le modèle explicatif de celle-ci, modèle qui a été plus de mille ans à la base de l'Église.

1. Origin of the Family

The origin of the family is described in Genesis:

“Let us make man in our image, after our likeness; [...] so God created man in his own image; male and female he created them. And God blessed them, and God said them, 'Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it; and have dominion over the fish of the sea and over every living thing that moves upon the earth.'”¹

God is the one who creates the human beings, first Adam and from his rib he creates Eve. Because of their disobedience He expelled them from the Garden of Eden and now God gives the terms of the social contract between man and woman.

“I will greatly multiply your pain in childbearing; in pain you shall bring forth children, yet your desire shall be for your husband, and he shall rule over you. And to Adam he said: [...] in the sweat of your face you shall eat bread, till you return to the ground, for out of it you were taken; you are dust, and to dust you shall return.”²

What happened after the appearance of the first people? How did the population grow? One of the theories regarding the growth of the population is called “The theory of primitive promiscuity.”³

Historians agree that during historical times promiscuity was either non-existent or limited to a few small groups. Was promiscuity really common in the prehistoric period of the race? A large number of anthropologists presumed that

¹ Gen. 1:26-27.

² *Ibid.*, 3:16-17.

³ *The Catholic Encyclopaedia*, vol. IX, (New York: The Encyclopaedia Press, Inc. 1913), 694.

free relationships between the sexes were natural. It appealed to those believing in evolution and determinism that primitive man and animals were in the same situation with social customs differing slightly. Marxist historians adopted this theory so that they could justify primitive common property and economic determinism. The Marxist hypothesis stated that because the property was common, husbands and wives must have been held in common.⁴ Plato says in *The Republic* that common property of all things including wives should be the key for a perfect city.⁵

We have only a few testimonies in its favour. Ancient historians such as Herodotus and Strabo wrote about this subject in regards to a few unimportant tribes. Also, in our modern times some small tribes have these social customs. Neither of these evidences shows clearly that the peoples to whom they refer practiced promiscuity. The examples are too few to validate the theory that all people lived originally in those conditions. We have some indirect evidences in support of this theory: religious prostitution, dynasties tracing back their kinship through the mother, unrestrained sexual intercourse prior to marriage in some primitive communities, Dionysian orgies, and community of goods in others. But none of these conditions can be proved as universal, even if we search in any stage of human development. We can explain the evidences more easily using other grounds than the promiscuity theory.⁶

The promiscuity theory was very influential in the second part of nineteenth century, but at the beginning of twentieth century was rejected by majority of scholars. Howard, one of the most important scholars writes:

The researches of several recent writers, notably those of Starke and Westermarck, confirming in part and further developing the earlier conclusions of Darwin and Spencer, have established a probability that marriage or pairing between one man and one woman, though the union be often transitory and the rule frequently violated, is typical form of sexual union from infancy the human race.⁷

2. Polygamy

Sociologically, polygamy is defined as “many marriages at the same time”. Another term used is polygyny that signifies “many wives”. Historically polygamy existed among all known ancient peoples, and now still exists in some Muslim countries and some primitive tribes from Africa. Polygamy is “most widely practiced by Muslims in West Africa (where is also widely practiced by non-Muslims), as well

⁴ Frederick Engels, *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, (Trans. German New York: International Publishers, 1972), 35-40.

⁵ Plato, *The Republic*, Trans. Richard W. Sterling and William C. Scott (New York: W.W. Norton & Company, Inc. 1985), 148.

⁶ *The Catholic Encyclopaedia*, vol. IX, (New York: The Encyclopaedia Press, Inc. 1913), 694.

⁷ Howard, *History of Matrimonial Institutions*, I, p.90-91 cited in *The Catholic Encyclopaedia*, vol. IX (New York: The Encyclopaedia Press, Inc. 1913), 694.

as in certain traditionalist Arabian states as Saudi Arabia and United Arab Emirates. In rest of the Muslim world polygamy is extremely rare, with some countries even banning it”.⁸ In Muslim states where polygamy is permitted, the husband may take up to four wives, but usually they do not have contact with each other and live separately. To be able to take more than one wife, the husband must be rich enough to support them: “And if you fear you shall not be able to deal justly with the orphan girls, and then marry other women of your choice; two, three or four, but if you fear that you may not be able to deal justly with them then only one.”⁹ It is not allowed to take other wives, however concubines are permitted: “It is not permitted to take other wives hereafter, or to change thy present wives for other women, though their beauty charms thee, except slaves whom thy right hand shall possess.”¹⁰

Among important peoples of antiquity that showed little or no trace of polygamy were the Greeks and the Romans. Nevertheless, customs and laws of these two nations recognized concubinage, which may be regarded as another form of polygamy. Even when it has been authorized by custom, the majority of marriages have been monogamous, because it is impossible to provide so many women to every man. Usually kings, chiefs, powerful, and wealthy men were practicing polygamy and the wide-spread form was bigamy.¹¹

Some of the causes for polygamy are a reduced number of available males, (because of the destructive and violent wars and the excess of female births), the impossibility for husband to remain continent (when the wife is pregnant) and because of lustful wishes. Another one of the most important conditions for polygamy is economic advantage, the wealth accumulated before entering the marriage. This advantage is expressed in two ways: first – it gives the male the possibility to take many wives and second – increases his wealth. In the primitive societies polygamy is not known, because primordially fishing and hunting are the basic occupations, and these do not make people wealthy. Before the pastoral stage, just a few men were able to support more than one woman. Hence, this practice was merely common for higher savage and barbarian tribes than for the lowest classes.¹²

3. Polygamy in Hinduism and Judaism

Both polygamy and polyandry were practiced in ancient times among certain sections of Hindu society. Hinduism does not encourage, nor prohibit polygamy. The reason is that to have more than one wife means to be able to support them. Historically, only king were polygamous. Indian religions as Hinduism, Buddhism or Jainism consent for a man to have more than one wife. The scarcity of material

⁸ Cf. <http://en.wikipedia.org/wiki/Polygamy>, Wikipedia®.

⁹ *The Koran*, Trans. J.M. Rodwell, M.A., (New York: E.P. Dutton & Co Inc, 1957), 362.

¹⁰ *Ibid.*, 439.

¹¹ Cf. *The Catholic Encyclopaedia*, 695.

¹² *Ibid.*, 695.

means does not allow the husband to have more than one partner and to raise the children of multiple partners.¹³

In Judaism polygamy was practiced; we know about this from the Old Testament. Saint Augustine reprimands us, as Christians, never to speak of this polygamy, saying: “But here there is no ground for a criminal accusation: for a plurality of wives was no crime when it was a custom; and it is a crime now because it is no longer the custom.”¹⁴ The main reason for polygamy in the Old Testament was procreation. Let us see some groups who practiced polygamy in Judaic sphere more recently, groups who have not outlawed polygamy:

The first was Ashkenazi Jewry, which followed Rabbenu Gershom’s ban since 11th century. However, there are some to claim the ban was only a temporary measure that non-longer applies to Jewish law and want to restore polygamy. [...] Some Sephardi and Mizrahi groups only discontinued polygamy much more recently, to the point that the state of Israel had to, make provisions for polygamist families immigrating after its 1948 creations. Many Jewish families from countries as Iran and Yemen were assimilated to the general common culture of a family made up of a man, two or more wives, and their children.¹⁵

4. Polygamy in Christianity

We have seen that polygamy was and is frequent in savage cultures, Hindu society and Muslim countries. What about Christians? Do they allow or practice this form of marriage? In Christianity, polygamy was almost non-existent. In some particular situations, especially in the first centuries of Christianity, the new world and the old one co-existed, and the customs of the pagan world and religion were practiced concomitant with the prescriptions of the Christian set of laws. The following statement is taken from a papal letter addressed to a missionary in northern Europe:

Gregory, the servant of servants of God, to Boniface, our most holy brother and colleague in the episcopate.... Since you seek our advice or matters dealing with ecclesiastical discipline, we will state with all the authority of apostolic tradition what you must hold, though we speak not from our insufficiency but relying on the grace of him who opens the mouths of the dumb.... As to what a man shall do if his wife is unable through illness to allow him his marital rights, it would be better if he remained apart and practiced continence. But since this is practically only in the case of men of

¹³ Cf. <http://en.wikipedia.org/wiki/Polygamy>, Wikipedia®.

¹⁴ St. Augustine: The Writings against Manicheans and against Donatists, A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, ed. by Philip Schaff, Vol. IV, (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library Series, 1890) 289.

¹⁵ <http://en.wikipedia.org/wiki/Polygamy#Judaism>, Wikipedia®.

high ideals, the best course if he is unable to remain continent would be for him to marry. Nevertheless, he should continue to support the woman who is sick, unless she has contracted the disease through her own fault.... This, my dear brother, is all that need to be said with the authority of the Apostolic See.¹⁶

Here we have an example, under certain conditions, of a particular form of simultaneous polygamy granted by the Holy See.

Also, during Reformation we have an extreme case in Munster, when Jan van Leyden preaching the Kingdom to come, established in July 23, 1534, the institution of polygamy. Because the catholic bishop was expelled from the city and many citizens who refused to be baptized again were expelled too, wives remained alone in the city. It is estimated that in 1534, almost three quarters of adult population was female. Because adultery and fornication were crimes, and the radical Anabaptists vision was that the New Jerusalem was Munster, they had to increase their number for 8,000 to 144,000; they had to legalize multiple marriages like in Old Testament. But the bishop's army conquered the "New Jerusalem" in 1535. The glorious kingdom failed in instituting a new law and a new form of Christianity. Other Protestant leaders, including Calvin, condemned polygamy, and sanctioned polygamy did not survive long within Protestantism.¹⁷

Polygamy was instituted in 1650 again in Germany, as a consequence of Thirty Years' War (1618 – 1648): "This war so depopulated entire regions that in a case of one devastated kingdom, Bohemia, the Pope granted its men a special dispensation to engage in polygamy for the limited purpose of re-populating the country"¹⁸ and also:

On February 14, 1650, the parliament of Nurnberg decreed that because so many men were killed during the Thirty Years' War, the churches for the following ten years could not admit any man under the age of 60 into a monastery. Priests and ministers not bound by any monastery were allowed to marry. Lastly, the decree stated that every man was allowed to marry up to ten women. The men were admonished to behave honourably, provide for their wives properly, and prevent animosity among them.¹⁹

In modern times we have the Mormon Church or The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints who practiced polygamy in its early history. Polygamy was not an original part of Mormon doctrine. As early as 1831, Joseph Smith "received a

¹⁶ *Letter of Pope Gregory II, 22 November 726, to Boniface, missionary bishop in Germany*, from <http://www.catholic-forum.com/Saints/stb15015.htm>, ©The Catholic Community Forum and Liturgical Publications of St. Louis, Inc.

¹⁷ Cf. Kate Arms, *Polygamy in Munster*, from <http://www.online.sksm.edu/ce/papers/p-arms-polygamy.htm>, ©1998–2003 Continuing Education, Starr King School for the Ministry.

¹⁸ Sean K. Anderson, *Sources of Modern Political Thought*, from <http://www.isu.edu/~andesean/SEK3.htm>

¹⁹ Larry O. Jensen, *A Genealogical Handbook of German Research*, Rev.Ed. Pleasant Grove, (Utah: Jensen, 1980), 59.

revelation” on celestial marriage, although it was not recorded until 1843. “Polygamy was promulgated in 1852, although is generally accepted that certain initiates, including Joseph Smith the founder of the sect, had adopted the practice before the murder of Smith in 1844”.²⁰

Because the United States Congress made the practice illegal in U.S. Territories in 1862, many members of the Church were sent in Canada and Mexico to set up communities free from persecution. The Church forbade polygamy in 1890, but when Utah joined the union in 1896 the practice was seriously reduced. According to the current Mormon doctrine “polygamy is still endorsed in theory (and for the afterlife), just not acceptable for practice in the here and now”.²¹ The ban on polygamy caused schism within Church, with various groups leaving the Church to practice polygamy. They are called “Mormon Fundamentalists” and their number is around 37,000 followers. Another issue is the fact that sometimes, informal polygamy arises among these groups and it is difficult to prosecute polygamists, because they are not married under state law.²²

Is polygamy possible in Europe? It seems that it is. Vladimir Zhirinovskiy, a Right-wing Russian senator said that polygamy is fitting for Russia because “we have ten million of single women, so it is necessary to allow contracting the second or the third marriage, without dissolving the first one. We will introduce this amendment in the family code and in Russian constitution during this spring session of parliament.”²³

As a consequence of Islamization of Europe, many Western states are dealing with this delicate problem. Polygamy is illegally practiced in Norway, France, and Holland. The Federal Department of Justice of Canada has recommended legalization of polygamy because of increasing number of Muslims.”²⁴

5. Polyandry

One deviation from the typical form of sexual union is polyandry, the marriage of several men with one woman. It was practiced by a large number of tribes and peoples: “It existed among the ancient Britons, the primitive Arabs, and the inhabitants of Canary Islands, the Aborigines of America, and the Hottentots, the inhabitants of India, Ceylon, Tibet, Malabar and New Zealand.”²⁵ The majority

²⁰ *New Catholic Encyclopaedia*, vol. 11 (Washington, The Catholic University of America, 1967), 536.

²¹ [Http://en.wikipedia.org/wiki/Polygamy#Mormonism](http://en.wikipedia.org/wiki/Polygamy#Mormonism), Wikipedia®.

²² Cf. <http://en.wikipedia.org/wiki/Polygamy#Mormonism>, Wikipedia®.

²³ “Este necesar să se permită înregistrarea celei de-a doua și de-a treia căsătorii, fără dizolvarea primei. Cu siguranță vom introduce un astfel de amendament în codul familiei și în constituția rusă în timpul sesiunii de primăvară a parlamentului.” Trans. Iulian Hotico from [Http://www.catholica.ro/stiri/show.asp?id=11398](http://www.catholica.ro/stiri/show.asp?id=11398).

²⁴ “Guvernul canadian liberal a anunțat că Departamentul Federal de Justiție al Canadei a recomandat legalizarea poligamiei” Trans. Iulian Hotico from <http://www.catholica.ro/stiri/show.asp?id=11398>.

²⁵ *The Catholic Encyclopaedia*, vol. IX, 694.

of these conjugal unions were exceptional and were practiced less than monogamy and polygamy. Usually polyandry has a “fraternal” dimension, because the custom was that two or more brothers would take the same wife. Like in case of polygamy, the first husband is the “chief husband”²⁶ and has all prerogatives, all conjugal and domestic rights. The others were husbands just in a limited sense. In this case, polyandry inclines to be a weak monogamous relationship, because the wife is married not to a few men, but with a group united by closest blood relationships, so she is married with a family rather than one person. This shows that she has only one husband in the full sense of the term.²⁷

Some scholars have affirmed that Levirate (the institution of marrying the wife of the deceased brother) has origin in polyandry. The explanation of institution of Levirate is possible without using this hypothesis. Levirate indicates an inheritance, because the next brother, to continue the family and the name of the deceased brother, inherited his brother’s wife.²⁸ The institution of the Levirate was common and was practiced in many different cultures. “It is certain that the Levirate existed among the New Caledonians, the Redskins, the Mongols, Afghans, Hindus, Hebrews, and Abyssinians; yet none of these peoples shows any trace of polyandry”.²⁹

We have two explanatory theories concerning polyandry: “a) the perceived need to retain aristocratic titles or agricultural lands within groups, and/or b) with frequent male absence, for long periods from the households”³⁰ and “the scarcity of women, due to female infanticide and to appropriation of many women by polygamous chiefs and strong men in the tribe, and to the scarcity of food supply, which made it impossible for every male member of a family to support a wife alone.”³¹ We consider that the second theory explains the majority of cases, since the first one is controversial. Now polyandry is practiced only in Tibet. In 19th century it was practiced in “Tibet, in the Aleutian Islands, among the Hottentots, and the Zaporogian Cossacks.”³²

6. Monogamy

Monogamy is not an invention of the Christian world. Before, it was practiced in different cultures as: Roman, Greek, Jewish, and Egyptian. But also, in these cultures polygamy was practiced in upper classes (as Egypt), and the law in certain circumstances authorized concubinage and divorce. In the Greco-Roman environment, marriage was quite different from what is has come to be in the modern West:

²⁶ *Ibid.*, 694.

²⁷ *Ibid.*, 694.

²⁸ *Ibid.*, 694.

²⁹ *Ibid.*, 694.

³⁰ <http://en.wikipedia.org/wiki/Polygamy#Polyandry>, Wikipedia®.

³¹ Cf. *The Catholic Encyclopaedia*, vol. IX, 694.

³² *Ibid.*, 694.

Although it was a state with serious legal implications, marriage itself was a *private* act that took place between free persons (slave could not contract legal marriages until the third century c.e.). No formal contract was required, except when the transfer of a dowry was involved; nor was to be held, although ceremonies of betrothal were certainly performed. Marriage itself was a matter of intention: if two persons lived together intending to be husband and wife, legally they were regarded as married. Not even consummation of the marriage was required for its legal validity.³³

From a modern perspective, the distinctive feature of a Roman marriage was its private, familial character. “In the time of Augustine nearly all Romans married without benefit of clergy, and at no time was an official of the state involved”.³⁴ But Roman marriage had a dual aspect: religious and legal.

Marriage was very important to the Romans, and they were concerned in contracting a legal marriage because, “the family name could be passed down only to children born in legal marriage; only the legitimate children could inherit from their father’s estate.”³⁵ A newborn member of the family was laid down before the *paterfamilias* “the head of the household, who could be the father, grandfather, uncle or slave owner in relationship to its members”³⁶ If the child was lifted up, he was admitted in the family and the child would receive a name, otherwise he was “exposed”. “Exposed,” means abandoning the children or in some cases even infanticide. The “exposed” child either could be adopted by another family or even die. Usually the girls were “exposed”, but we have cases such as the legendary Romulus and Remus, who were given to a shepherd to kill them, but the shepherd abandoned them and they were rescued by a she-wolf.³⁷ Barbarians practiced infanticide into the medieval period, in a similar fashion as Romans:

The infant was placed before the father immediately upon birth; if he took it in his arms, sprinkled water on it, and gave it a name, it was accepted and allowed to live. Not until the seventh century was the ancient custom modified, and then only in the regions where the powerful voice of the Christian Church could make itself heard.³⁸

For the development of the Christian view on marriage, Greco-Roman philosophers were very important. Marriage was seen in ancient cultures closely connected with procreation, it was a civic duty to have as many children as possible and the citizens were expected to contribute to society. With the apparition

³³ David G. Hunter, *Marriage in the early Church*, (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 6.

³⁴ Frances and Joseph Gies, *Marriage and the Family in the Middle Ages*, (New York: Harper & Row, Publishers, 1987), 20-21.

³⁵ Hunter, *Marriage in the early Church*, 6.

³⁶ Gies, *Marriage and the Family in the Middle Ages*, 19.

³⁷ *Ibid.*, 19.

³⁸ *Ibid.*, 35.

of the Christian religion, marriage ceases to be a citizen duty, a civic institution, but a private matter, concerning spouses and their families: “The result of this new morality, which was supported by wide spread influence of Stoic philosophy, was a new emphasis on marriage as a friendship (*philia, amicitia*) between spouses; stress was placed on the importance of harmony (*homomoia, concordia*) as an indispensable condition for an ideal, philosophical marriage.”³⁹

The changes regarding marriage that occurred in the Roman world were important. Unrestrained sexuality, homosexual relationships, adultery as for men and for women was strongly condemned by philosophers. Also, sexual relationships were viewed legitimate in marriage only for procreation.

The new morality of the Greco-Roman philosophers, although it took shape largely independently on Christian influence, became an important bridge between the early Christians and their culture. Christian writers such as Clement of Alexandria in the late second century borrowed directly from the works of Musonius and Plutarch to forge a Christian theology of marriage that harmonized with prevailing philosophical ideas. Later, in the fourth and the early fifth centuries, teachers such as John Chrysostom and Augustine of Hippo retrieved some of these ideas to provide a new marital morality for Christians living in a changed social and political context.⁴⁰

7. Christian Writers on Marriage

The Christian writers of the first centuries were prolific and wrote about marriage from different perspectives. We have defenders of marriage and defenders of virginity, and sometimes writers like John Chrysostom and Augustine praise both states of life, because if we condemn one state, we condemn the other one. John Chrysostom says: “The detractor of marriage also reduces the glory of virginity, whereas one who praises marriage increases admiration for it and makes it more magnificent”.⁴¹ Also, Christ spoke through Paul and said: “Let marriage to be honoured and marriage bed be kept undefiled”.⁴²

What is common for the Christian writers is their strong devotion to monogamous marriage and virginity. Europe became monogamous due to Church missionaries and due to its concern toward morality and order. From a very strict and rigorist position in the beginning, its teachings become more appropriate for a daily life in Christ. Christianity in the second century began to attract the attention of authorities who saw it as sect distinct from Judaism. Hermas and Tertullian are two of the most important Christian writers on marriage during the second century.

³⁹ Hunter, *Marriage in the Early Church*, 8.

⁴⁰ *Ibid.*, 9.

⁴¹ John Chrysostom, *On marriage and Family life*, Trans. Catharine P.Roth and David Anderson, (New York: St. Vladimir Seminary Press, 1986), 13.

⁴² Heb. 13:4.

In *The Shepherd*, composed by Hermas in Rome, the topic of marriage appears in the “Mandates.” He is very strict about adultery: when a woman cheating on her husband is caught, she must be repudiated and the same applies to the adulterous husband. They are not allowed to remarry, and if they want to reconcile it is possible, but only once.⁴³

If the man does not take her back, he sins and brings great sin upon himself, for it is necessary to welcome back the sinner who was repented. But this man must not occur more than once, because the servants of God are allowed only once repentance. Therefore, for the sake of repentance the man must not marry. This course of action applies to the woman as well to the man.⁴⁴

A few centuries later, St. John Chrysostom wrote *On Virginity*, a rigorously treaty defending celibacy, but later he adopted a more moderate position and he became a great apologist for Christian marriage.⁴⁵ In “Homily 20” he analyses Ephesians 5:22-33 and sets forth the responsibilities of both partners in marriage. The husband must love his wife, in spite of her faults; even die for her as Christ died for the Church. She also must love and respect him even if he loves her no more. Also, he is giving practical advices to help spouses to preserve their marital harmony:

No husband should believe any accusation he hears from a third party about his wife, and vice versa; nor should a wife unreasonably monitor her husband’s comings and goings, provided that he has shown himself to be above suspicion. And what if you devote the day to your work and your friends, and the evening to your wife; but she is not satisfied, but is jealous for more of your time? Don’t be annoyed by her complaints; she loves you, she is not behaving absurdly – her complains come from her fervent affection from you, and from fear. Yes, she is afraid that her marriage bed will be stolen, that someone will deprive her of her greatest blessing, that someone will take from her him who is her head.⁴⁶

His way of seeing marital reality is very modern and actual, which shows a deep understanding of a mystery of marriage.

Saint Augustine lived during a critical period of the Roman Empire, which was also a difficult time for the Church. New rigorist movements and doctrines threatened the Church’s teachings, such as the doctrine Tatian and “Encratites” – “the Chaste Ones”, Tertulian and “Montanists”, and Pelagius in fourth century. These movements separated themselves from the Church by adopting extreme positions regarding marriage. To understand Saint Augustine and his work first we must discuss the doctrines and different opinions regarding marriage:

⁴³ Hermas, *The Shepherd*, In Hermas, *Le Pasteur* ed. R. Joly, Sources chretiennes, vol. 53bis Paris, 1968, 152-62.

⁴⁴ Cf. Hunter, *Marriage in the Early Church*, 30.

⁴⁵ Cf. Chrysostom, *On marriage and Family life*, 8.

⁴⁶ *Ibid.*, 58-59.

The Encratites interpreted the stories about Adam and Eve in the opening chapters of Genesis as an account of the fall of humanity from a pristine, Spirit-filled existence into the sinful, mortal condition now epitomized by human sexuality. Only by rejecting marital intercourse and procreation, the Encratites thought, could people be restored to their original, spiritual condition intended by God the Creator.⁴⁷

Irenaeus and Tertullian defended Christian marriage against the views of Marcion and Tatian. Tertullian correctly defended and defined Christian marriage until he became one of the heretical Montanists. This also changed his attitude towards marriage, becoming radical. The Montanists “held rigorous positions regarding marriage and martyrdom, encouraging the latter and discouraging the former. Their uncompromising morality appealed to the mentality of Tertullian, who became the most famous convert to Montanism.”⁴⁸

He wrote three treatises on the subject: “*To his wife*”, “*An exhortation to chastity*”, and “*On monogamy*”. In the first one he advises his wife against remarriage after his death. It was written by the year 200 – 206. In his second work (208 – 210) he “does not totally forbid remarriage, but his attitude has hardened and his language is more intransigent.”⁴⁹ Writing the third treatise he “has rejected the possibility of marriage altogether. All second marriages are regarded as adultery, and those who defend the traditional teachings of the Church are rejected as ‘sensualists.’”⁵⁰

Saint Augustine wrote about marriage in his book “*De bono coniugale*”, which was addressed to the Manicheans, the most important Gnostic sect. Their belief was based on the existence of two eternal first principles, God and Satan, ruling the worlds of light and darkness. When Satan invaded the kingdom of light, he gave Adam and Eve diabolical powers. Their marriage became a dangerous combination of good and evil, and their sexuality was given by devil to destroy the power of good. Marriage no longer comes from God, but from the Evil one. As a consequence, the soul belongs to God and the body belongs to Satan.⁵¹ Thus,

All believers must accordingly renounce the flesh and preserve their virginity. Only the Elect or inner circle, however, were bound by such renunciation, which demanded strict control over mouth, hand, and genitals; the Auditors for their part during the period of their purification were permitted relations with women. But they were not to father children, for procreation is the work of devil. It is a pardonable fault to seek sexual relations provided that sexual pleasure is the sole aim; thus is preferable to exploit a concubine rather than to take a wife.⁵²

⁴⁷ Hunter, *Marriage in the Early Church*, 10.

⁴⁸ *Ibid.*, 10.

⁴⁹ Hunter, *Marriage in the Early Church*, 10.

⁵⁰ *Ibid.*, 10.

⁵¹ Cf. Saint Augustine, *De bono coniugali, De sancta virginitate*, General Ed. Henry Chadwick, Ed. with Intro., Trans. and Notes by P.G. Walsh, (Oxford: Clarendon Press, 2001), xviii.

⁵² *Ibid.*, XVIII.

Now we understand that Augustine's life before his conversion was according with sect's rules.

Saint Augustine had a vision on marriage inherited from Saint Ambrose. Inside the Church, Jovinian, Pelagius and Jerome adopt different positions regarding marriage. Saint Augustine is the one who has to respond and to give testimony on the "orthodoxy" of the Christian faith. Jovinian was a monk and he has been preaching around 390-392 in Rome about equality of virgin state with married state. His position was:

1. There is no distinction between the married, the widowed, and the unmarried so far as spiritual perfection is concerned.
2. Once Christians are baptized, they cannot again fall under the dominion of the devil. If they sin, they can repent.
3. Mortification of the flesh does not advance Christian perfection more than indulgence showing gratitude to God.
4. At the Final Judgement, there will be no differentiation between the rewards.
5. Mary conceived Jesus virginally, but lost her virginity in child bearing.⁵³

His teachings were condemned and Pope Siricius excommunicated him. But Jovinian has found many followers, so nuns were giving up virginity state and clerics were not stressing enough celibacy. Against him wrote Pelagius and Jerome. Pelagius in "Letter to the Matron Celantia" stressed the importance of virginity, but also the importance of living the sacrament of marriage. Celantia was a noble woman and she undertook a vow of virginity without husband's approval. Pelagius wrote her a letter to explain his position:

In order that you may learn what the whole truth is in this case, I must offer a few words about the divine authority. The rule of apostolic teaching does not, with Jovinian, equate the works of marriage with continence, nor does it, with Manichaeus, condemn marriage. The chosen vessel and apostle to the Gentiles thus takes a moderate and middle position between the two, so that he allows a remedy for incontinence, while he calls forth continence to the reward. His whole purpose is this: to propose chastity when both partners agree to it, or at least for both partners to pay the common debt.⁵⁴

Pelagius said that he will try to convince him to respect her vow and that he based his teachings on Scripture:

I have no doubts regarding his conscience, if you had expected some small ones, not because I am taking the good of chastity away from you, but because I am exhorting his spirit with all my strength to make a sacred declaration of chastity, so that he may make a voluntary offering to God in

⁵³ Saint Augustine, *De bono coniugali, De sancta virginitate*, XIX.

⁵⁴ Hunter, *Marriage in the Early Church*, Pelagius, *Letter to the Matron Celantia*, 99.

the odour of sweetness, so that his mind may be stripped of all worldly bonds and bodily desires, and so you may be able more fully to embrace the Lord's commandments. But lest you think that I have said anything carelessly, I have based my teaching on the testimony of the Divine Scriptures, just as the apostle himself said: "*And they will be two in one flesh*"; but now not *one flesh*, but *one spirit*. (1 Cor. 6:16-17; cf. Eph. 5:31.)⁵⁵

Saint Jerome wrote against Jovinian, adopting a very radical tone, criticizing marriage and painting a "lurid picture of the difficulties of married life" in his book *Against Jovinian*.⁵⁶

8. Saint Augustine

Saint Augustine is the most important Christian writer of the fourth century in the western world. Born in North Africa in a patrician family in 354 in Tagaste, he was educated in public Roman schools where he achieved a very good formation. When he was seventeen he moved to Carthage to begin the study of rhetoric. He started to teach in 373 A.D. first in Tagaste, his home city, then in Carthage, and next in Rome. In the same time, he became an "auditor" of Manichean religion, which means an apprentice. He was involved in a relationship with a woman, and they had a son Adeodat. Moving to Milan he met Saint Ambrose, by that time the bishop of the city, and he was baptized in the spring of 387. A few years before his baptism he repudiated his concubine and he lived with his mother and his son. In 391 he was ordained priest, and in 395 auxiliary bishop of Hippo and then bishop.⁵⁷ His writings were mainly against heretics. He wrote against Manicheans, Donatists, and Pelagians. He was the right person to write against Manicheans, because he knew very well their doctrine, being a former disciple of them. For our thesis, we are concerned in Saint Augustine's vision upon marriage.

He defended the state of marriage and the state of virginity. He begins "De bono coniugali" by "considering the institution of marriage from combined philosophical and scriptural viewpoints to argue that marriage is a natural basis of society established for companionship and the furtherance of the human race."⁵⁸ His analysis is an adequate one. He has to defend marriage by rejecting the extremists as Saint Jerome and Manicheans. Fidelity is very important in marriage and spouses own fidelity one to another:

Betrayal of this fidelity is called adultery, when through the prompting of one's own lust, or through acceding to the lust of another, sexual intercourse takes place with another man or woman contrary to the marriage pact. In this

⁵⁵ Hunter, *Marriage in the Early Church*, Pelagius, *Letter to the Matron Celantia*, 101.

⁵⁶ Saint Augustine, *De bono coniugali*, *De sancta virginitate*, XX.

⁵⁷ Cf. *Basic writings of Saint Augustine*, Ed. Whitney J. Oates, vol.I, (New York: Random House Publishers, 1948), XV – XIX.

⁵⁸ Saint Augustine, *De bono coniugali*, *De sancta virginitate*, XX.

way, fidelity is shattered which even in material and sordid things is a great good of the spirit. So this fidelity must certainly be ranked even higher than the bodily health on which our very life depends.⁵⁹

Against Saint Jerome, he said that a husband and a wife couldn't be adulterous in marriage, even when they are lustful: "Intercourse in marriage, then, when undertaken to beget children, carries no blame. When indulged to satisfy lust, so long as it is with a married partner, it bears only venial blame because it preserves fidelity to the marriage – bed."⁶⁰ When they have intercourse against natural order they commit a mortal sin.

He criticized Manicheans, Saint Augustine being their adversary. Manicheans "claimed that ceremonies of purification described in *Leviticus* indicate that the Israelites considered intercourse as unclean; Augustine offers another possible explanation for those regulations."⁶¹ In the book "*De Genesi ad litteram*" presents the good of marriage:

The good of marriage is threefold: *fides, proles, sacramentum*. Fidelity ensures that no sexual intercourse takes place with another outside the bond of marriage. The offspring is to be lovingly welcomed, affectionately nurtured, and religiously reared. The *sacramentum* lays down that the marriage is not split asunder, and that a husband or wife rejected by the partner should not be joined to another, even for the sake of offspring.⁶²

Monogamy was strongly recommended by the Church and the Roman state was the protector of it. But for monogamy to be generalized in Europe, the Church had to fight almost the entire Middle Age.

Conclusions

This brief "History of the family" is just an attempt to describe the complexity of human relationships. In the history of the humanity, in different cultures and religions, we can find different forms of marriage. The development of marriage was in a deep relation with economy (poverty or wealth), religion, and state politics. The analysis made shows an evolution, but in the same time a parallelism. It is a history of the evolution of matrimonial relationships, but it shows also the present situation in different cultures. I want to accentuate the monogamist marriage and its strong presence in European environment. Polygamy, in both forms: polyandry and polygamy are more present today than ever, especially in Muslim countries and poor countries. Monogamy was a step ahead in matrimonial relationships, or just a natural response, a state of normality according to Saint Augustine.

⁵⁹ *Ibid.*, 9.

⁶⁰ *Ibid.*, 15.

⁶¹ Saint Augustine, *De bono coniugali, De sancta virginitate*, XXIII.

⁶² Saint Augustine, *De Genesi ad litteram*, 9.7, cited in Introduction of *De bono coniugali, De sancta virginitate*, XXIV.

BIBLIOGRAPHY

- The Holy Bible: Revised Standard Version, the Catholic Edition.* Edited by the Catholic Biblical Association of Great Britain. San Francisco: Ignatius Press, 1966.
- Saint Augustine. *De bono coniugali, De sancta virginitate*, Edited by Henry Chadwick et al. Translated by P.G. Walsh. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Saint Augustine. *Basic writings of Saint Augustine Vol. I.* Edited by Whitney J. Oates. New York: Random House Publishers, 1948.
- Hunter, David G. *Marriage in the early Church.* Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Saint John Chrysostom. *On marriage and Family life.* Translated by Catharine P.Roth and David Anderson. New York: St. Vladimir Seminary Press, 1986.
- Hermas, *Le Pasteur.* Edited by R. Joly, Sources chretiennes, vol. 53bis Paris, 1968.
- Gies, Frances and Joseph. *Marriage and the Family in the Middle Ages.* New York: Harper & Row, Publishers, 1987.
- New Catholic Encyclopaedia, Vol. XI.* Washington: Catholic University of America, 1967.
- Schaff. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library Series, 1890.
- Engels, Frederick. *The Origin of the Family, Private Property, and the State,* New York: International Publishers, 1972.

Electronic Sources:

- <http://www.freeworldacademy.com/globalleader/agendacont.htm>
- Anderson, Sean K. *Sources of Modern Political Thought*, from <http://www.isu.edu/~andesean/SEK3.htm>
- www.wikipedia.org
- www.catholica.ro
- Arms, Kate. *Polygamy in Munster*, from <http://www.online.sksm.edu/ce/papers/p-arms-polygamy.htm>.
- Gregory II. *Letter of Pope Gregory II, 22 November 726, to Boniface, missionary bishop in Germany*, from <http://www.catholic-forum.com/Saints/stb15015.htm>.

L'HYMNE «ACATHISTE» DANS L'ICONOGRAPHIE DES MONASTÈRES ROUMAINS

LIGIA MAN

SUMMARY. The Acatyste Hymn in the Iconography of Romanian Monasteries: “Woman, here is your Son; here is your Mother!” Through these words, Jesus entrusted Mary, in the person of John, the Church and the whole humanity and, in the same time, they received Mary as their Mother. Such as John, since the beginning the Church receives in its home the Mother of the Lord and offers Her continuously *the bouquets of flowers of piety and of praise*, as a sign of thanking for Her collaboration to the mystery of salvation. In this way, in the byzantine tradition and liturgy, the Acatyste hymn is a flower of this spiritual bouquet. The Church uses it to sing to Mary, the Servant of the Lord for Her active presence in the mystery of the Incarnation, prolonged in Hers. It's a masterpiece of Mary's theology and spirituality through which the Church sings the privileges of the Virgin and then makes them visible in iconographic representations. Because in the Eastern tradition they say that the iconographer is *writing* an icon, the present paper is supposed to *read* the message of the Acatyste written through forms and colours in the iconography of the Romanian monasteries. It represents *a memory* of the wonderful facts that God had done through Mary, in the benefit of the Church and of the Romanian people. In this way, the Acatyste confesses the Romanian's faith and belief in the motherhood intervention of Mary in their favour, among their so difficult history.

I. LE CHRISTIANISME ET LA VIE MONASTIQUE DES ROUMAINS

1. Le milieu historique

Grâce à sa position, la Roumanie, un pays appartenant à l'Europe Orientale, n'est pas «seulement la frontière entre l'Asie et l'Europe [...] mais aussi le carrefour des grands courants culturels venant de l'Occident et l'Orient»¹. L'histoire témoigne toute l'influence des peuples qui ont envahis les trois pays roumains, à travers des siècles. Les invasions barbares, spécialement les Slaves, qui au VI^e siècle s'établissent dans la région, ont eu une influence considérable sur le destin de la future Roumanie, car elles ont coupé les relations avec l'Occident latin. Isolé de Rome, le pays a cherché appui sur l'autre partie de l'Empire, à Byzance, la nouvelle Rome d'Orient².

¹ M. ELIADE, *Les Roumains: précis historique*, Roza Vânturilor, Bucarest, 1992, 7.

² *Ibidem*, 16-17.

C'est après l'invasion tatar de 1241 qu'on assiste à la création des principautés roumaines de Valachie et Moldavie par l'union de petits états appelés d'abord knesats et ensuite voïevodats, union devenue une exigence pour la défense du territoire contre les barbares et les nomades venus de l'Est³.

La constitution du voïevodat de Transylvanie a commencé à partir du IX^e siècle par l'unification de petites formations politiques, processus qui va continuer à partir de la deuxième moitié du XI^e siècle sous la souveraineté de la couronne hongroise qui lui a imposé de nouvelles formes d'organisation politique et administrative⁴.

Les Roumains, une fois ainsi organisés ont été obligés ensuite de tenir front durant des siècles à la grande menace asiatique: les Turcs. Pendant tout ce temps se sont remarqués de grands dirigeants comme Mircea «le Vieux» (1386-1418), le prince Vlad Tepes (1431-1476) en Valachie, Alexandre le Bon (1400-1432), Etienne le Grand (1457-1504) qui avait mené quarante guerres contre les Turcs pendant son long règne en Moldavie. Ils ont été suivis des princes comme Pierre Rares (1527-1538; 1541-1546) le fils d'Etienne, Jean le Brave (1572-1574) et surtout le prince Michel le Brave (1593-1601) en Valachie. A son époque tous les trois pays roumains - la Moldavie, la Valachie et la Transylvanie - étaient tributaires à la Porte, tout en gardant la liberté de s'organiser à leur manière. C'est Michel le Brave qui a réussi à chasser les Turcs pour un temps et à unir sous son autorité le peuple roumain tout entier, en 1600. Mais cette union sera brisée après son assassinat en 1601, et elle ne sera refaite qu'en 1859 par l'élection d'Alexandre Jean Cuza en Moldavie et en Valachie. Avec la guerre de 1877, la dispute entre les Roumains et les Turcs, qui avait duré plus de cinq siècles, prend fin et la Roumanie cesse d'affronter son ancien adversaire, en obtenant son indépendance. C'est seulement à partir de 1918, que l'aspiration des Roumains à l'unité a été réalisée par l'annexion de la Transylvanie au pays⁵.

C'est ainsi que «la nation roumaine a dû assumer la mission d'un peuple de frontière», mission accomplie «au prix d'énormes sacrifices (...) anonymes, dans les combats intermittents livrés contre les Turcs et les Ouralo-Slaves⁶.

2. La vie spirituelle: le christianisme et la vie monastique

Le christianisme avait pénétré en Dacie dès II^e et III^e siècles, apporté par les commerçants d'Asie Mineure et par les colons grecs installés sur le littoral de la mer Noire d'une part, et au III^e et IV^e siècles par l'influence latine. Les sources révèlent l'existence d'épiscopats dès le IV^e siècle au bord du Danube et de la mer et aussi de nombreux lieux de culte chrétien⁷.

³ Cf. H. DAICOVICIU, *Istoria Românilor din cele mai vechi timpuri până la revoluția din 1821*, ed. Didactică și Pedagogică, București, 1994, 85.

⁴ *Ibidem*, 82-83.

⁵ M. ELIADE, *Les Roumains*, 27-40.

⁶ *Ibidem*, 22-23.

⁷ *Ibidem*, 7.

Les pays roumains étant «un carrefour» à la frontière orientale de l'Europe, ils ont reçu des influences nombreuses et variées, mais distinctes dans chacune des provinces, tant dans la vie sociale, administrative que dans la vie religieuse du peuple.

Tout en gardant le fond latin dans le genre de vie, on constate l'influence byzantine dans la vie et le rite liturgique surtout après la création par le patriarche de Constantinople en 1359 d'une métropole en Valachie, que le prince Alexandre, le fils de Basarab, fit construire dans sa capitale d'Arges, par des maîtres byzantins⁸.

C'est à partir de la seconde moitié du XIV^e siècle que dans l'Eglise roumaine avec son organisation nettement byzantine qui dépend directement de Constantinople, pénètre aussi le courant slavon apporté par les nombreux réfugiés serbes et bulgares chassés de leur territoire par la conquête turque⁹.

La Transylvanie ayant été plusieurs siècles sous la souveraineté hongroise a subi, en plus, des influences occidentales tant dans l'Eglise que dans la vie du peuple.

Quant à la vie monastique, même si le moine serbe Nicodème réfugié de Serbie en Valachie est reconnu comme le fondateur¹⁰, il semble que le monachisme roumain a débuté par une vie solitaire, vécue dans des grottes comme celle de l'anachorète Daniel en Moldavie, de Ialomicioara et Bistrița-Vâlcea en Valachie. C'est aussi la toponymie qu'indique l'existence d'une vie monastique sur le territoire roumain. Les noms de plusieurs villes et villages comme Călugaru (Le moine), Călugăreni, Chilia (La chambre du moine), Mănăstirea (Le monastère), laissent supposer sa présence dont le moine Nicodème a été l'organisateur en bâtissant le monastère Vodița (1370-1371), attesté historiquement en 1372 et plus tard le monastère Tismana¹¹. L'organisation et les règles fixées par Nicodème ont servi comme modèle pour les autres monastères bâtis par les princes roumains. Parmi ces oeuvres anciens on peut rappeler l'église du monastère Cozia (1386), la plus importante et la mieux conservée; les églises de Bradet et Cotmeana bâties par le prince Mircea le Vieux, en Valachie. En Moldavie, on connaît les plus anciens, l'église St-Nicolas de Rădăuți, et le monastère Râșca bâti par Bogdan (1359-1365), son premier prince. En Transylvanie, on a le monastère de Prislop bâti par Nicodème et ses disciples, et celui de Râmneț, tous les deux du XIV^e siècle.

Ce sont les siècles suivants et surtout le XVI^e siècle qui marque une importante évolution en ce qui regarde les monastères et leur vie. Les princes roumains firent bâtir plusieurs édifices tant en Moldavie qu'en Valachie, qui sont restés jusqu'à nos jours des centres importants de spiritualité, d'art et de culture. On peut citer parmi les plus connus, ceux de Neamț (1497), Putna (1484), Voroneț (1488), Arbore (1502), Humor (1530), Moldovița (1532), bâtis à l'époque d'Etienne le Grand et de Pierre Rareș. En Valachie, c'est le monastère Curtea de Argeș (1512-

⁸ Cf. L. BRÉHIER, *La civilisation byzantine*, Albin Michel, Paris, 1970, 469.

⁹ Cf. E. BRANISTE, *Liturgica generală*, ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1993, 343.

¹⁰ Cf. P. HENRY, *Les Eglises de Moldavie du Nord des origines à la fin du XVI^e siècle*, Paris, 1930, 21.

¹¹ Cf. M. PACURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1980, 286-287.

1517) et le monastère Snagov (1517) de l'époque de Neagoe Basarab; ensuite les églises d'Arnota (1633), Călinești (1636) bâties par Matei Basarab; et du règne de Brâncoveanu, le monastère Mamul (1696)¹².

Les monastères, considérés comme «lieux de prières» agréables à Dieu, avaient la mission d'attirer par les exercices des moines, sa bénédiction sur le pays et les princes protecteurs. Ils étaient aussi tenus comme lieux de travail, d'étude, lieux où l'on copiait et reliait des manuscrits, lieux «où les hauts faits du prince étaient relatés pour l'éternité. En échange, la protection princière leur était tout acquise»¹³.

C'est ainsi que les monastères roumains ne sont pas regardés seulement comme lieux de «rafraîchissement» spirituel, de recueillement, mais aussi comme véritables «trésors de l'histoire, de l'art et de la culture du peuple»¹⁴.

Les églises des monastères de Moldavie du Nord surtout celles de XVI^e siècle, revêtues d'une brillante décoration, gardent pour la plupart d'entre elles, la physionomie originelle. Il semble que leur position dans les forêts, loin de la vie des villages, et les communautés fortes qui les font vivre, les ont préservées dans un bon état de conservation.

Quant aux monastères de Valachie et de Transylvanie ils sont loin d'avoir la vie des monastères de Moldavie. Des villages formés autour d'eux ont étouffé leur survie; les communautés des moines se sont dispersées, les bâtiments sont tombés en ruine en plusieurs endroits. C'est ainsi que par des restaurations successives devenues nécessaires, la physionomie originelle des églises s'est altérée¹⁵. Des monastères vivants gardés par des communautés plus ou moins nombreuses ne se rencontrent que dans quelques endroits de Valachie du Nord (Vâlcea, Argeș), aux environs de Bucarest et aussi en Transylvanie (Râmneț).

C'est aujourd'hui, que la vie monastique organisée selon la règle de St Basil, connaît une étape florissante, surtout après la liberté politique et religieuse obtenue en l'an 1989. Ainsi, d'après une statistique de 1993, les monastères comptaient approximatif 5200 moines (hommes et femmes) dans 335 monastères et ermitages, dont 40, sont fondés ou refondés pendant l'an 1993¹⁶.

II. LE PROGRAMME ICONOGRAPHIQUE DES ÉGLISES DÉCORÉES

Dans son histoire, l'homme, comme être à la fois corporel et spirituel a senti l'existence «du divin» et le besoin de tendre vers cet attrait, par «la voie» des oblations et des sacrifices apportés en des lieux bien choisis, en espérant, sa protection.

¹² Cf. E. BRANISTE, *Liturgica generală*, 343-354.

¹³ P. HENRY, *Les Eglises de Moldavie*, 65.

¹⁴ T. SEVICIU, «Reorganizarea vieții monahale», în *Biserica Ortodoxa Romana, Buletin al Patriarhiei Romane*, București, n.6/1973, 640.

¹⁵ Cf. I.D. STEFANESCU, *La peinture religieuse en Valachie et en Transylvanie depuis les origines jusqu'au XIXe siècle*, Paul Geustner, Paris, 1932, 2.

¹⁶ Cf. I. BACANARU, *Ghidul schiturilor, mănăstirilor si așezămintelor monahale*, Anastasia, București, 1995, 3.

Comme dans toutes les religions, on constate aussi dans l'histoire du peuple élu, l'existence des lieux sacrés, depuis les autels en pierres bâtis par les patriarches, jusqu'au Temple de Jérusalem, comme des lieux privilégiés pour la rencontre avec Dieu qui s'est révélé comme «Celui qui Est».

Avec sa venue, Jésus révèle que c'est «lui-même qui prend la place du temple ancien (...) pour le culte. Le *continuum espace-temps* de celui-ci est la plénitude du Fils de Dieu et il est accompli par l'Eglise qui est son Corps et le Temple de l'Esprit Saint. Toutefois, puisque l'Eglise est en devenir dans l'espace comme dans le temps (...) il est naturel pour les hommes de consacrer un lieu spécial qui signifie lui aussi le sens de leur prière¹⁷.

D'abord par le terme «Eglise»-«Ecclesia» était désignée «l'assemblée de ceux que la Parole de Dieu convoque pour former le Peuple de Dieu» (cf. *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, 751), autour du Christ qui avait promis: «Là, où deux ou trois se trouvent réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux» (Mt 18,20). Ensuite il est attribué aussi au «lieu spécial» où les chrétiens se réunissent pour «rompre le pain» (Ac 20,7). Ayant la conscience de la présence permanente de Jésus dans le sacrement de l'Eucharistie: «Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps» (Mt 28,20), l'édifice destiné au culte est désigné aussi par d'autres termes significatifs: la Maison du Seigneur, la Maison de Dieu, la Maison de l'Eglise, Maison de prière, Basilique ou le lieu de l'Empereur Céleste¹⁸.

Etant donc les «Maison de Dieu» c'est-à-dire «lieu où se manifeste sur la terre la Présence divine et qui reflète la liturgie céleste»¹⁹ et pour les rendre dignes d'une telle présence, l'Eglise bâtit ses édifices en utilisant toutes les formes de l'art dans le domaine de la construction, de la peinture, de la sculpture selon les styles cristallisés tout au long de son histoire. Les formes et les dimensions de ceux-ci ont varié en fonction de l'époque, de la région, de la conception théologique et esthétique sur le symbolisme et la fonction de l'Eglise, des nécessités du peuple chrétien, des matériaux et les possibilités avec lesquelles les constructeurs ont disposés.

Sur les territoires actuels de Roumanie, les plus anciens édifices religieux conservés jusqu'à nos jours, sont les églises St-Nicolas et St-Nicoară de la ville de Curtea de Argeş en Valachie. Elles sont bâties en pierres et briques et remontent vers l'an 1350, toutes les deux sont de style byzantin.

C'est à cause de la situation historique différente vécue par les peuples des trois pays roumains qu'on distingue différents styles architecturaux et d'ornementation des églises en chaque région. Ainsi, ils relèvent de Constantinople, de la Serbie et du Mont Athos en Valachie; en Transylvanie on trouve le style byzantin avec des influences gothiques, romains; en Moldavie le type architectural a eu un développement

¹⁷ Cf. C. ANDRONIKOF, *Le sens de la liturgie: la relation entre Dieu et l'homme*, Cerf, Paris, 1988, 76-77.

¹⁸ Cf. E. BRANISTE, *Liturgica generală*, 290.

¹⁹ E. TONIOLO, *La Vergine Maria nelle Liturgie Orientali*, Pontificia Facoltà Teologica «Marianum», Roma, 1990-1991, 14.

propre ayant à la base l'élément autochtone, les petites églises en bois qui ont précédé les églises en pierres et en briques, lesquelles ont ensuite subi les influences byzantines, romaines et, gothiques²⁰.

Malgré ces différences, il reste comme l'élément principal pour la décoration des églises, la peinture murale qui recouvre entièrement la surface intérieure et même extérieure pour quelques églises de Moldavie.

Les décorateurs des églises roumaines ont obéi eux aussi, comme tous les décorateurs des églises orientales, à un certain nombre de règles issues de la tradition byzantine, en ce qui regarde l'ordonnance des sujets et des figures dans leur emplacement sur les murailles, des règles rassemblées ensuite en ce qu'on appelle un programme iconographique²¹.

C'est ainsi, que malgré à la diversité des détails,

partout, la même conception a présidé à la disposition des peintures: c'est le tableau de l'Eglise triomphante, c'est-à-dire, d'une part, les puissances célestes qui chantent la gloire de Dieu, de l'autre, les grandes figures de l'histoire de l'Eglise que les fidèles doivent vénérer et au besoin imiter: les prophètes qui ont annoncé la venue du Christ, les apôtres qui ont répandu son enseignement, les évêques qui ont été ses successeurs, les martyrs, les confesseurs et les saints ermites qui lui ont consacré leur vie et parfois l'ont sacrifiée pour obéir à ses commandements²².

La disposition des scènes selon leur signification a un lien étroit avec la fonction liturgique et le symbole de chaque partie de l'église, conçue elle-même comme «image visible et unitaire du cosmos, de toute la création visible et invisible, réunie autour de Dieu, son Créateur»²³.

Les *thèmes iconographiques* sont disposés ainsi:

Le **Sanctuaire**, la partie «la plus mystérieuse et la plus sainte de l'édifice divin»²⁴, est recouvert des scènes historiques et symboliques qui se rapportent toutes au Sacrifice divin. Sous la voûte il y a toujours assise, *Marie, la Vierge - Ecclesia* avec le Logos incarné²⁵ ou comme *Orante*. C'est en effet, la Vierge Mère, l'image parfaite de l'Eglise, et l'Eglise, elle aussi, Vierge Mère, trouve en Marie son accomplissement. D'autres scènes sur les parois représentent: *la Communion des Apôtres, la Cène, le Lavement des pieds, la Résurrection*.

²⁰ Cf. E. BRANISTE, *Liturgica generală*, 342-348.

²¹ Cf. I. D. STEFANESCU, *L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie, depuis les origines jusqu'au XIX^e siècle*, éd. Paul Geusther, Paris, 1928, 88.

²² P. HENRY, "De l'originalité des peintures bucoviniennes dans l'application des principes byzantins", in *Byzantion* 1, 1924, 295.

²³ Cf. E. BRANISTE, *Liturgica generală*, 448.

²⁴ *Ibidem*, 452.

²⁵ A. VASILIU, *La traversée de l'image: art et théologie dans les églises moldaves du XVI^e siècle*, Desclée de Brouwer, Paris, 1994, 82.

La **Coupoles**, étant l'image «du ciel terrestre, le ciel visible» on y trouve représenté le Verbe incarné sous les traits du *Pantocrator*, entouré des anges et des séraphins. Il est réalisé en buste pour montrer que nous connaissons en partie ce qui touche le Christ²⁶.

Le **Naos** étant la partie réservée aux fidèles, la décoration doit représenter tout ce qui peut contribuer à leur édification. C'est pourquoi, on trouve ici des scènes de la vie et de l'activité de Jésus, de la Vierge, des saints, l'illustration des fêtes, des moines, des martyrs²⁷.

La **Chambre des tombeaux** est caractéristique pour certaines églises moldaves du XV^e et XVI^e siècles. Elle se trouve entre naos et pronaos étant réservée aux tombeaux des princes fondateurs et à leurs familles, aux bienfaiteurs. Les thèmes représentés sont différents d'un monument à l'autre. On trouve des scènes de la vie de la Vierge, de l'Ancien Testament, des saints (Humor), la Dormition de la Vierge, la Vierge Orante (Moldovița); des scènes de la vie de Moïse (Sucevița) et la Deïsis, un thème presque commun à tous.

Pronaos (Narthex): d'habitude on y trouve représentée sous la voûte, la *Vierge Orante*, ayant ou non, le médaillon avec Jésus-Emmanuel, des scènes de la vie de Marie. Les parois sont décorées, par les *Conciles œcuméniques*, le *Ménologe*, la vie des saints, moines, martyrs ou la vie du patron de l'église. Ici, une place importante occupe l'*Hymne Acatiste*²⁸.

Exonarthex, c'est un «espace spécialement conçu pour constituer le lieu de croisement (...) et de passage depuis l'univers (ou le monde) de toute création jusqu'au noyau cosmique: l'église et son autel»²⁹. Il est décoré sous la voûte, avec la *Vierge et Jésus-Emmanuel* d'habitude, et les parois, par des scènes de l'Ancien Testament, la vie des saints, des moines, des martyrs et l'Acatiste. Le mur de l'est, est presque toujours occupé avec la scène du *Jugement dernier*³⁰.

Extérieur: en Moldavie, il y a un bon nombre d'églises dont les façades extérieures sont entièrement revêtues d'une «parure multicolore» de fresques. Elles datent toutes de l'époque de Pierre Rares ou juste après, sauf Sucevița, édifice tardif³¹. La plupart de ces églises ont été peintes très peu après la construction sauf Arbore et Voroneț bâties à l'époque d'Etienne le Grand.

²⁶ Cf. I.D. ȘTEFĂNESCU, *L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie, depuis les origines jusqu'au XIX^e siècle. Nouvelles recherches. Etudes iconographiques*, Paul Geuthner, Paris, 1929, 81.

²⁷ Cf. E. BRĂNISTE, *Liturgica generală*, 481.

²⁸ *Ibidem*, 493-495.

²⁹ A. VĂȘILIU, *La traversée de l'image*, 72.

³⁰ Cf. E. BRĂNISTE, *Liturgica generală*, 500.

³¹ Cf. U. ȘORIN, «Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenesti (I)», în *Studii și Cercetări de Istoria Artei*, n. 1/1963, ed. Academia Republicii România, 68-69; apparue pour la première fois à St-George-Hârlau, la peinture extérieure a été appliquée pour toutes les églises bâties par le prince Rareș et même bâties avant: Probota (1532), St-George-Suceava (1534), Humor (1535), Moldovița (1537), Bălinești (1535-1538), Arbore (1541), Voroneț (1547) décorée un an après la mort du prince.

Les thèmes de la peinture extérieure moldave, «caractérisés à la fois par une remarquable unité du programme iconographique et par une conception artistique unique»³², sont presque toujours les mêmes, ayant parfois, seulement, la place de la représentation différente.

On distingue des **thèmes principaux** comme: *l'Acathiste de la Vierge*, le *Siège du Constantinople*, le *Buisson Ardent*, *l'Arbre de Jessé*, presque toujours représentés sur la façade sud, sauf à Voroneț. La surface des absides est occupée par le *Ciñ*, la représentation de l'Eglise Céleste avec un immense cortège d'anges et de saints disposés dans un ordre hiérarchique, en se dirigeant vers l'axe du sanctuaire où, au milieu, sont représentés Dieu le Père, le Christ et la Vierge. Les autres murs sont occupés par le Jugement dernier, *les Douanes célestes*, *l'Echelle de Jean Climaque*, des scènes de la Genèse.

Il y a d'autres **thèmes propres** à chaque église, en adoptant des thèmes iconographiques étrangers comme le *Couronnement de la Vierge*, le *Pokrov*, ou des thèmes locaux comme les portraits des moines et des ermites de l'endroit, comme celui de l'ermite Daniel et le métropolite George Rosca (Voronet), Jean le Nouveau, le patron de Moldavie (Suceava)³³.

La disposition des scènes dans la peinture extérieure moldave est réalisée en deux manières: on a de grands **ensembles compartimentés** (l'Acathiste, Genèse, La vie de la Vierge, la vie des saints) ou **unitaires** (le Jugement dernier, le Siège de Constantinople) et les **registres des personnages**, qui ordonnent dans une ligne horizontale une série des saints, un après l'autre (le «Ciñ»³⁴).

Ainsi représentée, la peinture murale (intérieure ou extérieure) est vue comme auxiliaire du culte en l'expliquant à «travers les couleurs (...) et plus encore à travers *le sens* des "histoires" racontées par les images»³⁵. Les murs de l'église devenus comme «des livres illustrés à toutes les pages»³⁶ ont pour but d'offrir aux fidèles une «somme théologique» des enseignements bibliques, dogmatiques, moraux, liturgiques et aussi historiques.

On constate, qu'en allant de l'entrée vers le sanctuaire et en regardant de bas en haut, il y a un approfondissement de la signification théologique des thèmes iconographiques. C'est ainsi que le fidèle qui entre dans l'église est progressivement préparé pour la participation au Sacrifice Divin.

³² V. DRAGUT, *La peinture murale de Moldavie de XVe- XVIe siècles*, Meridiane, Bucarest, 1983, 24.

³³ Cf. I. CRACIUNAS, «Temele iconografice reprezentate în pictura exterioră din Moldova» în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, IV/1971, 641.

³⁴ *Ibidem*, 643.

³⁵ A. VASILIU, *La traversée de l'image*, 11.

³⁶ A. GRABAR, *Roumanie - Eglises peintes de la Moldavie*, UNESCO, New York, Paris, 1962, 5, in A. VASILIU, *La traversée de l'image*, 11.

III. LA RÉPRÉSENTATION DE L'ACATHISTE DANS QUELQUES MONASTERES ROUMAINS

L'Hymne Acatiste, véritable chef-d'oeuvre de théologie et de spiritualité mariale, est un chant de louange, un «bouquet de fleurs» de piété et de reconnaissance offert à Celle qui en voulant être pour toujours la «Servante du Seigneur», a été trouvée digne de devenir la Mère de Dieu, de l'Eglise et des hommes.

Quant à l'auteur, même si dans la tradition byzantine cette hymne est attribuée à certains noms comme Apollinaire de Laodicea, George de Pisidie, les patriarches Serge et Germane et plus communément à Romanos le Mélode, à cause de l'insuffisance des indices à cet égard, l'hymne reste anonyme³⁷.

Puisque l'hymne Acatiste c'est un produit de la foi dans le mystère de l'Incarnation et dans la dignité de Marie, elle est issue plus du coeur de l'Eglise que de la sagesse d'un érudit. C'est pourquoi, elle n'a pas d'autre nom, que «Akathistos», c'est-à-dire «restant debout».

En raison de la grandeur des mystères qu'elle veut glorifier, «comme l'Evangile, elle doit être chantée et écoutée «debout», en signe d'attention et de vénération»³⁸ spéciale.

En plus, dans la tradition byzantine, la célébration de l'hymne est motivée aussi historiquement, étant liée aux libérations prodigieuses de Constantinople, plusieurs fois, réalisées par l'intervention spéciale de la Mère de Dieu³⁹.

L'hymne Acatiste a une structure symétrique, ayant vingt-quatre stances divisées en deux grandes parties: **historique et dogmatique**. La première partie (1-12), est une succession de tableaux évangéliques ayant au centre l'événement historique de l'Incarnation et de l'Enfance; la deuxième partie (13-24) les reprend au point de vue dogmatique ayant au centre, la foi de l'Eglise qui chante Marie-Théothokos et les effets de l'Incarnation: le Fils, l'origine et la gloire de la Mère⁴⁰.

Etant donné l'importance de l'Acatiste dans la vie de l'Eglise, par la suite, on commence sa représentation d'abord en miniatures (XI^e siècle), en broderies, icônes, et ensuite, dans la peinture murale (vers XIV^e siècle) des monastères du Mont Athos⁴¹.

³⁷ Cf. M.D. SPADARO, «Sulla Liturgia dell'inno Akathistos: "quaestiones chronologicae"», in *La Mariologia nella catechesi dei Padri*, a cura di S. FELICI, LAS, Roma, 1991, 248-249; E.M. TONIOLO, «L'Inno "Akathistos" alla Madré di Dio», in *Ephemerides Mariologicae*, 44 (1994), 317.

³⁸ E.M. TONIOLO, *Canto di Iode a Maria Fonte di Luce*, traduzione e note, con fotoreproduzioni delle scene dell'Akathistos affrescate nel Monastero di Vatopedi, al Monte Athos, a cura di E. M. TONIOLO, Ed. «Cor Unum», Roma, 1976.

³⁹ Cf. *Ibid.*, «L'Inno "Akathistos" alla Madre di Dio», in *Ephemerides Mariologicae*, 44 (1994), 31.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, «La Teologia dell'inno Akathistos», in *La Mariologia nella catechesi dei Padri*, a cura di S.FELICI, LAS, Roma, 1991, 265-283.

⁴¹ Cf. I. CRACIUNAS, «Acatistul Maicii Domnului în pictura bisericilor din Moldova», in *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, 5-6/1972, 301.

L'illustration de l'hymne dans l'iconographie s'est répandue vite jusqu'à la terre assez lointaine, au nord, comme la Roumanie. C'est ainsi qu'il se trouve parmi les principaux thèmes du programme iconographique des églises roumaines, en occupant une place importante dans la peinture du narthex et dans la peinture extérieure des églises moldaves.

1. L'Hymne Acatliste dans les monastères de Valachie et Transylvanie

A **Cozia**, monastère bâti par Mircea le Vieux en 1386, l'hymne est représentée sur la paroi est du narthex, en deux zones, de paire avec vingt-six moines, parmi lesquels Antoine le Grand, Athanase, Pimen⁴².

Le monastère **Snagov** (1517), bâti par Neagoe Basarab se trouve isolé dans l'île du lac Snagov près de Bucarest. La calotte du narthex est occupée par l'Ancien des Jours en portant le Globe de la Terre; sur les murailles sont représentés le Ménologe et l'Acatliste, disposés sur les parois est, sud et nord; l'épisode de l'Annonciation est illustré en trois scènes dont la première est la rencontre de Marie avec l'ange au puits. La représentation de l'hymne est accompagnée du Buisson Ardent et les Trois jeunes dans la fournaise, thèmes qui font allusion à l'événement de l'Incarnation et à la Virginité de Marie⁴³.

L'Eglise **Stanesti** bâtie par la famille Buzesti, une famille de boïars valaques de XVI^e siècle, se trouve tout près de la ville Drăgășani.

La représentation de l'Acatliste est réalisée dans la partie supérieure des parois sud, ouest, nord et une partie de la voûte du narthex étant disposée ainsi: la 1^{ère} scène est placée sous la voûte au sud-ouest et illustre la première strophe de l'Annonciation. L'événement se passe dans un riche intérieur; les architectures sont reliées par des voiles tendues. Dans la 2^e et la 3^e scènes, la Vierge et l'ange discutent. Sur la paroi ouest, dans la scène de la Nativité, la Vierge couchée, occupe la partie centrale. Il y a le bain de l'enfant en bas de la partie droite, Joseph et un berger discute à gauche de la scène dont la partie supérieure est occupée par les anges du ciel. La 5^e scène, l'Arrivée des trois mages guidés par un ange cavalier est représentée au sud, au-dessous du premier épisode de l'Annonciation. Ensuite, la 6^e, représente les mages qui offrent leurs présents à l'Enfant Jésus assis sur les genoux de sa mère. A la droite de Marie il y a quatre anges en adoration et derrière elle, se tient Joseph. Le registre se termine par les mages qui arrivent à cheval et se présentent devant Hérode et Hérodiade couronnés au seuil de leur palais. Il y a encore deux scènes mal conservées qui semblent représenter la Fuite en Egypte et la Présentation au Temple. Les restes des illustrations occupent la paroi nord, avec le Révélation à Joseph, la Visite à Elisabeth et d'autres scènes, parmi lesquelles la scène de la Vierge de la Miséricorde. Marie, vêtue de son manteau de pourpre est debout au seuil d'une grande tente ayant devant elle, des patriarches, des évêques à genoux et d'autres personnages à droite et à gauche⁴⁴.

⁴² Cf. I.D. STEFANESCU, *La peinture religieuse en Valachie*, 75.

⁴³ *Ibidem*, 81.

⁴⁴ *Ibidem*, 91.

On trouve la représentation de l'Acathiste, toujours dans le narthex en beaucoup d'autres églises et monastères de Valachie et Transylvanie, comme celle d'**Arnota** (1640) construite par Matei Basarab où l'illustration de l'hymne est réalisé seulement dans les premières douze scènes.

A l'église du monastère **Mamul** (1696) les vingt-quatre scènes sont représentées en deux registres.

A **Talmacel**, l'église du début du XVIII^e siècle tout près de la ville Sibiu en Transylvanie, l'Acathiste est disposée sur les parois nord, sud, ouest accompagnée par la représentation des Trois Jeunes dans la fournaise, le Buisson Ardent et le tableau des Vierges sages et folles qui veut être une figuration du second avènement du Christ et du Jugement dernier⁴⁵.

2. L'Hymne Acathiste dans les monastères de Moldavie

Pour un grand nombre de monastères pittoresquement situés au milieu des forêts, dans des endroits pleins de charme qui conservent depuis des siècles un revêtement de peintures du plus haut intérêt, l'hymne Acathiste est illustrée d'habitude sur la façade sud, correspondant au narthex et à la chambre des tombeaux. Elle est accompagnée de scènes symboliques (Buisson Ardent) ou historiques (Siège du Constantinople).

La représentation de l'Acathiste est réalisée en ce qu'on appelé «ensemble compartimenté» dont les scènes sont disposées «dans une figuration minuscule, cellulaire, ainsi qu'elle se condense dans une opale d'une grande eau multicolore»⁴⁶.

On analyse ensuite le cas de quelques monastères dont la peinture extérieure est mieux conservée:

Le monastère **Humor** est bâti par Pierre Rareș et Théodore Bubiog en 1530 et décoré en 1535 par Toma de Suceava et son équipe. Dans sa peinture extérieure on remarque quatre thèmes principaux:



⁴⁵ *Ibidem*, 290-291.

⁴⁶ W. NYSSSEN, *Pământ cântând în imagini: frescele exterioare ale mănăstirilor din Moldova*, ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1978, 19.

l'hymne Acatliste qui occupe le côté sud, l'Arbre de Jessé sur le côté nord, le Jugement dernier sur le côté ouest et le «Ciñ» sur les trois absides⁴⁷.

La représentation de l'Acatliste recouvre presque la moitié de la façade dont les scènes sont disposées en quatre registres. On commence par les quatre épisodes de l'Annonciation qui se passent tous à l'intérieur. Sur un fond d'architecture, la Vierge toujours assise reçoit la visite de l'ange en écoutant sa parole. La scène de la Visitation est suivie de celle de la Révélation à Joseph. Marie, «face à face» avec son époux, adopte la position de «l'écoute», ayant la tête inclinée devant lui. La scène de la Nativité conclut le premier registre.

Le deuxième, commence par l'Arrivée des mages à cheval, guidés par un ange. Ensuite, devant Marie assise, tenant l'enfant Jésus dans ses bras, ils lui offrent leurs présents et reçoivent, sa bénédiction. Dans la scène suivante, les mages reprennent leur chemin, guidés par le même ange. Après la scène de la Fuite en Egypte c'est la Présentation au Temple qui conclut la partie historique de l'hymne. C'est le vieillard Syméon qui, avec une inclination profonde, reçoit dans ses bras l'enfant divin apporté par Marie et Joseph au Temple. Il reconnaît en lui, son Dieu, le Salut «préparé face à tous les peuples, lumière pour la révélation aux païens et gloire d'Israël» (Lc 2,31-32).

L'illustration de la partie thématique commence par la 13^e strophe: «Le Créateur montre sa nouvelle création». Pour la représentation de cette scène, le peintre suit à peu près la version que donne l'Hermeneia pour la strophe suivante⁴⁸.

Ainsi, la partie centrale de la scène est occupée par la Vierge assise sur un trône, ayant dans ses bras Jésus enfant bénissant les apôtres qui l'adorent. La 14^e scène, «Voyant cet enfant merveilleux», représente la Vierge debout, entourée d'une auréole et tenant l'Enfant dans ses bras, qui bénit la foule des saints qui les entourent. La scène suivante: «Le Seigneur en haut et en bas» s'éloigne beaucoup de l'indication proposée par l'Hermeneia⁴⁹. A Humor, la scène représente «le Père et le Fils se faisant face sur un banc, et la Croix entre eux et surmontée de la colombe»⁵⁰. La 16^e scène: «Toute la nature angélique» qui montre le Christ assis sur un trône, bénissant et entouré par la foule des anges, conclut le deuxième registre.

⁴⁷Cf. S. BALS, *Le monastère Humor*, Meridiane, București 1965, 22.

⁴⁸ Cf. P. HENRY, *Les Eglises de Moldavie*, 237; V. GRECU, *Carți de pictură bisericească bizantină*, Tiparul Bucovinei, Cernauți, 1936, 217; L'Hermeneia, ou le Manuel de peinture contient des règles concernant l'art de la peinture religieuse. La première rédaction connue, est celle de Denyse de Fournia. L'Académie Roumaine, possède huit manuscrits traduits du grec, desquels, un est la rédaction de Denyse traduite par l'archimandrit Macarie. Selon ses indications, la 13 scène doit représenter le Christ dans une auréole, bénissant et entouré par les évangélistes, les apôtres, les martyrs, les saints; La 14: «de ciel, dans lequel la Très Sainte Vierge est assise sur une chaise en tenant l'Enfant. Au-dessous, une foule des croyants en regardant vers le ciel».

⁴⁹ V. GRECU, *Carți de pictură*, 217: pour la 15^e scène, l'Hermeneia indique: «Ciel, et le Christ au ciel, entouré de lumière et d'anges. Au-dessus du ciel encore le Christ bénissant, entouré par des apôtres et une foule».

⁵⁰ Cf. P. HENRY, *Les Eglises de Moldavie*, 237.

Pendant que toutes ces scènes sont réalisées dans des cadres dont les dimensions sont presque égales, des scènes de différentes dimensions occupent les registres suivants.

Le troisième, commence par la 17^e scène ayant, elle aussi, une représentation particulière. Tandis que les indications de l'Hermeneia proposent la Vierge assise avec l'Enfant, entourée par les «rhéteurs» qui lui rendent hommage, la partie centrale de la scène de Humor, montre un empereur debout et au-dessus de lui, sur un mur, c'est l'icône de la Vierge. Il est entouré par des évêques et des vieillards⁵¹. La 18^e scène: «Ayant voulu sauver le monde», montre le Sacrifice suprême du Christ en croix, comme le moyen du salut de l'humanité, représentée au pied de la croix par Marie et l'apôtre aimé. Selon l'Hermeneia, le Christ et ses apôtres s'entretiennent les uns avec les autres dans un paysage de collines, avec des maisons, des arbres et des fleurs⁵². La scène suivante, «Marie, protectrice des vierges», montre Marie tenant Jésus-enfant dans ses bras et vénérée par la foule des vierges.

Le dernier registre commence par la 20^e scène, qui présente Jésus en costume impérial sur le trône, entouré d'une foule d'évêques. La 21^e scène représente la Vierge comme «Lampe lumineuse» entourée d'une foule qui la regarde. La scène suivante montre «l'Anastasis», tandis que l'Hermeneia propose le Christ déchirant le contrat d'Adam⁵³. La 23^e scène présente l'adoration de la foule des vieillards devant la Vierge assise avec Jésus-Enfant en bénissant. La 24^e scène d'une dimension très grande par rapport aux autres, conclut la représentation de l'Acathiste. Dans une mandorle, la Vierge et l'Enfant figurent sur un trône, dans un paysage éclatant, «entourés des choeurs des anges tandis que se presse à leurs pieds une foule nombreuse de vieillards nimbés»⁵⁴.

La représentation de l'Acathiste est accompagnée par le Buisson Ardent et le Siège du Constantinople en trois scènes, qui occupent toute la surface au-dessous de l'hymne.

Le monastère **Arbore** est bâti en 1502 par Luca Arbore, un dignitaire de la cour d'Etienne le Grand. L'église de dimensions réduites, sans coupole, est peinte en 1541 au début du deuxième règne de Pierre



⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Cf. V. GRECU, *Cărți de pictură*, 218.

⁵³ *Ibidem*, 219.

⁵⁴ Cf. P. HENRY, *Les Eglises de Moldavie*, 238.

Rares, par le peintre Dragoș de Jassy⁵⁵.

La peinture extérieure effacée complètement sur la façade nord et une partie de l'abside, est conservée avec quelques exceptions sur les autres façades.

Le côté sud est occupé par la représentation de l'Acathiste accompagnée comme d'habitude du Buisson Ardent et par la scène du Siège, peinte au-dessous de l'hymne. La peinture des absides garde encore quelques images du «Ciñ»; le côté ouest montre des scènes de la Genèse, les Douanes Célestes, et la vie de quelques saints⁵⁶.

L'illustration de l'Acathiste est disposée en quatre registres superposés. Du premier, il subsiste encore seulement l'Annonciation en deux scènes: La Vierge au puits et La descente de l'ange. Le deuxième, montre la Nativité, les Mages en route vers Bethléem, l'Adoration des Mages et la Fuite en Egypte. Dans les registres suivants sont représentés les scènes de la partie symbolique; La Glorification de la Vierge, Jésus avec ses apôtres, la Deïsis, le Chemin de la croix, l'Anastasis, la Vierge vénérée par des évêques. Le quatrième registre présente la Vierge au manteau sur un fond d'architecture, ensuite la Vierge «Lampe lumineuse», debout, et tenant un cierge dans un pays de rochers. D'autres scènes présentent la glorification de la Vierge et du Sauveur. Ce registre est complété par deux scènes peintes juste au-dessus de l'entrée. La première montre Le Sommeil du jeune Jésus, où, le Christ étendu sur un coussin vert est veillé par sa Mère et «attend l'accomplissement des temps. Le corps de l'Incarnation est devenu celui de l'Immolation» et cette scène placée au-dessus de la porte «garde en fait toute l'église comme si elle était tout entière autel (...) vers lequel invite la main tendue de la Théothokos-Ecclesia. Son geste indique à la fois le corps du Logos Incarné et la porte de l'église, ainsi le corps de l'un et l'espace de l'autre deviennent un seul corps»⁵⁷. La deuxième scène



montre la Vierge aux cieux avec Jésus-Enfant et en bas dans un paysage de rochers, la foule des apôtres, des évêques et des fidèles l'adorent.

Le monastère **Moldovița** fut élevé par le prince Pierre Rares qui l'a dédié à l'Annonciation de Marie comme l'indique l'inscription votive fixée sur le mur du côté sud, à l'entrée de l'église:

⁵⁵ Cf. I. CRACIUNAS, «Bisericile cu pictură exterioră din Moldova (I)», în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, 7-8/1969, 430.

⁵⁶ Cf. V. DRAGUȚ - C. NICOLESCU, *Monumente istorice bisericești în Mitropolia Moldovei și Sucevei*, ed. Mitropolia Moldovei și Sucevei, Iași, 1974, 141.

⁵⁷ A. VASILIU, *La traversée de l'image*, 141.

PAR LA VOLONTÉ DE DIEU, AVEC L'AIDE DU FILS ET PAR L'ACTION DU SAINT ESPRIT, MOI, SERVITEUR DE JÉSUS CHRIST MOI, PIERRE, PAR LA GRACE DE DIEU PRINCE DU PAYS DE LA MOLDAVIE (...) J'AI FAIT ET J'AI ACHEVÉ CETTE ÉGLISE DE L'ANNONCIATION DE NOTRE IMMACULÉE PATRONNE, LA SAINTE VIERGE EN 7040(1532). LA CONSÉCRATION DE L'ÉGLISE A EU LIEU LE 8 SEPTEMBRE (...) ELLE A ÉTÉ PEINTE EN 7045 (1537) AU TEMPS DE L'HEGOU MENNE AVRAMIE⁵⁸.

Le contenu de cette inscription est illustré aussi sur le tableau votif du naos qui représente le prince Rares offrant son oeuvre à Jésus régnant sur le trône, par l'intercession de la Vierge, et obtenant de lui, sa bénédiction.

Comme les autres églises moldaves, l'église de Moldovița, elle aussi, est un «album d'images» réalisé par la peinture tant intérieure qu'extérieure qui recouvre toutes ses façades.

Les grands thèmes représentés à Moldovița sont disposés ainsi: sur la paroi sud on trouve l'hymne Acatliste, le Siège du Constantinople et l'Arbre de Jessé. La peinture des absides montre le «Ciñ»; sur la façade nord, même si la peinture est plus effacée on distingue encore des scènes de la vie de Marie et de ses parents. Dans le narthex c'est le Jugement dernier⁵⁹.

Quant au message de l'Acatliste à Moldovița le peintre le «traduit» par une image pour chacune des vingt-quatre strophes de l'Acatliste. Elles sont représentées dans de petits cadres ayant tous presque les mêmes dimensions. Les scènes sont disposées en quatre registres superposés, délimitées par des bandes rouges.

Le premier registre contient sept scènes de la partie historique (1-7): *L'Annonciation, le Dialogue de Marie avec l'ange, le «Comment» de Marie, l'Incarnation, La visite de Marie à Elisabeth, Le Reproche de Joseph, la Nativité.*

Le deuxième registre contient les scènes finales de la partie historique et les premières de la partie dogmatique (8-14): *L'Arrivée de mages, L'Adoration de mages, Le retour dans leur pays, La fuite en Egypte, La Présentation au Temple, Jésus enseignant suivi par ses apôtres, La glorification de la Vierge.*

Le troisième registre contient des autres scènes de la partie dogmatique (15-19): *La Trinité autour de la croix, Jésus-Emmanuel adoré par les anges, Marie, au milieu des rhéteurs, Jésus devant la croix, Marie, Protectrice des vierges.*

Le quatrième registre montre les dernières scènes (20-24): *Le Christ, Grand Prêtre, Marie, la Lampe lumineuse, Anastasis, Un empereur sur un podium, élève l'icône de Marie devant la foule qui la vénère, Le Médaillon de la vierge orante avec Jésus enfant sur le poitrine, adoré par des évêques et des empereurs*⁶⁰.

La représentation de l'Acatliste commence par les quatre stances de l'Annonciation. La première montre la Vierge debout, sur un petit podium, auprès

⁵⁸ MITROPOLIA MOLDOVEI ȘI SUCEVEI (éditeur), *Mănăstirea Moldovița. L'Historique*, 1994, 11.

⁵⁹ Cf. I. D. ȘTEFĂNESCU, *L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine*, 119-120.

⁶⁰ *Ibidem*, 117-118.

d'un puits, signe que l'iconographe s'est inspiré d'un évangile apocryphe, Protoévangile de Jacob⁶¹. Les trois scènes suivantes sont presque identiques.

La chaque scène présente Marie habillé du vêtement bleu de la créature et du manteau de pourpre, signe de sa dignité et de la gloire qui découle de sa maternité divine⁶².



Une caractéristique importante dans l'iconographie c'est l'immobilité des personnages saints, immobilité qui veut exprimer la domination de l'esprit sur le corps. C'est ainsi que la position de la Vierge devant le messenger céleste est presque inchangé (2, 3, 4). Elle conserve cette immobilité aussi dans les scènes qui la présente comme Orante (14, 17, 24) ou comme la Protectrice de vierges (19).

La quatrième stance qui chante l'événement de l'Incarnation présente Marie assise tenant la paume de la main droite au niveau du visage et orientée vers l'ange. Il semble que l'iconographe a voulu ainsi traduire la réponse de Marie: «qu'il m'advienne selon ta parole» (Lc 1,38). On manque les éléments qui parlent d'une conception surnaturelle⁶³.

La 5^e strophe présente la Visitation de Marie à Elisabeth. A Moldovita, la scène est illustrée par l'embrassade des mères. Dans la partie gauche en haut au-dessus des deux femmes apparaît un ange qui les bénit, élément iconographique, rencontré seulement ici et à Humor et qui semble à indiquer l'action de l'Esprit Saint tant sur les mères que sur les fils.

La 6^e stance veut illustrer la crise spirituelle de Joseph devant l'inexplicable grossesse de son épouse et, donc, le reproche qu'il fait à Marie. C'est pourquoi, il est représenté «en juge», assis, devant Marie, ayant la main droite tendue vers son

⁶¹ Cf. *Evangheliu apocriphu*, 51 «Într-o zi a luat ulciorul și s-a dus la apă. Când, iată o voce îi spune: 'Bucură-te cea plină de har, Domnul este cu tine, binecuvântată ești între femei'. Ea se tot uita în dreapta și în stânga, să vadă de unde vine glasul acela. Apoi, temurând de spaimă, se întoarce acasă. Puse ulciorul jos, luă porfirul, se așeză pe scaun și începu să coasă. Când iată. Un înger al domnului apăru în fața ei și-i zise: «Nu te teme Maria, căci ai găsit har la Atotstăpânitorul...» (*Protoevanghelia lui Iacob*, XI, 1-2).

⁶² Cf. E. SENDLER, *L'Icona, immagine dell'Invisibile: elementi di teologia estetica e tecnica*, Paoline, Roma, 1992, 148.

⁶³ Cf. I.D. CRĂCIUNĂȘ, „Acatistul Maicii Domnului...”, 297-340.

épouse, en signe d'accusation. Marie, avec le corps légèrement incliné, le regard et la tête abaissée, les mains au niveau de la poitrine, «tournée» vers l'intérieur, se penche sur le mystère qui palpite en elle, presque en implorant de là, du Fils, la lumière qui peut éloigner le trouble de son époux⁶⁴.

La dernière image du premier registre illustre la naissance de Jésus pour laquelle l'iconographe a suivi toutes les règles de la nativité byzantine.

Les images suivantes apportent en scènes les mages venus de l'Orient. La 9^e stance met Marie sur trône en Reine en offrant aux mages son Fils pour l'adorer. Ils les quittent (stance 10) comme des «héralts» du Christ.

Après la fuite en Egypte illustrée par la 11^e image, dans la 12^e, l'iconographe met en scène une très intéressante représentation moldave de la Présentation de Jésus au Temple. La place centrale de la scène est occupée par un autel avec un seul pied, ayant une couverture rouge, décorée, sur laquelle se trouve un gros livre. Devant celui-ci, dans la partie droite, avec profonde vénération, le vieillard Siméon avec le corps incliné, tient dans ses bras le fruit de son attente: Le Verbe Incarné. Tourné vers Marie, la main tendue, il semble que l'enfant Jésus indique l'Eglise dont Marie est son Image. La gauche tendue vers le vieillard prophète il semble indiquer ses origines vétérotestamentaires.

Deux images de la partie dogmatique concluent le deuxième registre (13-14). La scène correspondante à la 13^e stance est difficile à interpréter. Elle semble de ne pas correspondre au texte de l'hymne qui met en évidence la conception virginale du Christ. En centre de la scène, suivi de ses apôtres, le Christ le montre à main tendue un livre mis sur un arbre sans des branches et sans de feuille. I. Crăciunaș applique la figure de l'arbre à la vieille création qui par l'Evangile est appelé à devenir un nouvel être, à vivre une nouvelle vie⁶⁵.

La scène suivante transpose en image la strophe 15^e de l'hymne. La Sainte Vierge est debout, sur un podium, en Orante. Elle porte le signe de la virginité perpétuelle et de la maternité divine. C'est entouré des personnages âgés nimbés en signe de sainteté.

La première image du troisième registre présente la Sainte Trinité réunie autour de la Croix. Il semble que l'iconographe a voulu représenter ainsi la réalité de l'unité trinitaire⁶⁶ qui n'est pas détruite par le mystère de l'incarnation du Verbe. Ceci a été seulement «divine descendance et pas changement de place» (st. 15).

La 16^e scène veut illustrer «l'admiration des anges» devant l'œuvre de la rédemption réalisée par Dieu à travers «la chose grandiose de l'incarnation» du Fils de Dieu (st. 16). La partie supérieure de l'image est occupée par Jésus-Enfant dans une auréole, les mains tendues pour bénir. Devant lui, deux anges avec des ailes lumineuses, inclinés en signe d'adoration, le regard en contemplant le divin Enfant.

⁶⁴ *Ibidem*, 117-118.

⁶⁵ Cf. I.D. CRĂCIUNAȘ, „Acatistul Maicii Domnului...”, 297-340.

⁶⁶ *Ibidem*.

La 17^e image représente la Mère du Seigneur en Reine et Orante, tenant l'Enfant à bras. Devant eux, la partie inférieure est occupée par quatre orateurs, sans auréole, presque tombés à terre, mais le regard en haut. Leurs gestes expriment la perplexité et le silence devant Marie dont ils ne peuvent pas comprendre le mystère que fait d'elle, en même temps Mère et Vierge (st. 17). La strophe suivante représente Jésus devant la croix, l'instrument lequel il va sauver le monde.

La dernière scène du troisième registre illustre la 19^e stance qui chante à Marie «protectrice des vierges» et aussi leurs modèles. A Moldovita, elle est debout sur un podium, les bras tendues comme signe de protection pour les vierges qui l'entourent et ont les mains, elle aussi tendues et élevés vers la «Mère de Dieu et la Vierge» (st 19) de laquelle attendent aide et protection.

La scène qui ouvre le dernier registre présente le Christ comme le Grand Prêtre en trône. Il est entouré des prêtres et des évêques tenant des livres liturgiques. La scène suivante présente Marie comme «La lampe lumineuse». Elle est représentée sur un fond noir d'une grotte dans laquelle on voit les silhouettes des personnages qui peuvent être les âmes de ceux qui vivent dans le ténèbre de l'ignorance. Marie les illumine par «la lumière spirituelle» pour les conduire vers «la divine connaissance» (st 21).

La scène 22 présente Christ en descendant à l'enfer pour chercher ceux qui se sont éloignés de sa grâce. Les deux dernières scènes présentent la Mère de Dieu avec l'Enfant Jésus entourée et louée par des grands groupes de personnages. On voit des prêtres et des évêques, fidèles et des empereurs, des jeunes et des âgés.

Au-dessous de l'hymne, le peintre a réalisé une «vue panoramique» du Siège de Constantinople et le Buisson Ardent.

Le monastère de **Voronet** fut bâti en 1488 par le prince Etienne le Grand. Tandis que la peinture intérieure date de la même époque, l'extérieur de l'église sera entièrement recouvert de fresques en 1547, un an après la mort de Rares, par le métropolite G. Roșca.



Le «bleu de Voronet» célèbre pour sa chaleur et son coloris forme le fond de la peinture, avec laquelle l'église se profile sur le bleu du ciel. Ici, comme à Moldovita, Humor, Arbore, on a l'impression que l'église «a poussé» de la terre, étant bien intégrée dans le coloris du paysage qui l'entoure⁶⁷.

A Voronet on est frappé par la grandeur de la représentation du Jugement dernier qui

⁶⁷ Cf. I. CRACIUNAS, «Bisericile cu pictură exterioară...», 435.

décore le côté ouest de l'exonarthex. La façade sud est occupée par l'Arbre de Jessé et des scènes de la vie de St Nicolas et St George, le patron de l'église.

L'illustration de l'hymne Acatliste est réalisée sur le côté nord avec des scènes de la Genèse et de la vie de St Antoine. A cause des conditions défavorables, la peinture de la façade s'est abîmée, et on distingue des quatre registres de l'Acatliste, seulement quelques scènes, desquelles la dernière de l'Annonciation, celle de la Visitation et la Révélation à Joseph. Sur la place où devait être le Siège, comme dans le cas des autres églises, ici, on ne distingue plus rien.

Le monastère **Sucevița**, fut bâti par la famille de boïars, Movilești en 1584. Sa décoration intérieure et extérieure date de 1595-1596 pendant le règne de Ieremia Movilă.

A Sucevița, l'hymne Acatliste est représentée deux fois. D'abord à l'intérieur sur les arcs de la conque du sanctuaire, et sur la façade sud, à l'extérieur. A l'intérieur, la représentation de l'Acatliste est précédée d'un arc orné de séraphins et d'anges, autour de l'Ange de la Grande Volonté et un deuxième arc décoré avec des anges du second ordre, autour de l'Ancien des Jours⁶⁸.

Si le peintre moldave a réalisé cette illustration en dix-sept scènes au lieu de vingt-quatre et dans un ordre un peu «bouleversé» et différent de celui utilisé habituellement, du moins il observe une certaine symétrie autour d'une figure centrale que présente la 15^e strophe, la Trinité, comme à Humor et Moldovita. Cette scène centrale est intercalée elle-même dans une série verticale formée par le Christ de l'Ascension de la voûte du sanctuaire, l'Ange de la Grande Volonté et l'Ancien des Jours.

La disposition des scènes est réalisée ainsi: d'abord dans la partie gauche on trouve une seule scène de l'Annonciation qui concerne l'Acceptation de Marie et la 5^e, la Visitation. Ensuite, les 6^e -7^e de la Révélation à Joseph et respectivement de la Nativité. Les scènes 9^e et 10^e avec l'Adoration des Mages et le Retour en leur pays, conduits par l'ange sont suivies par les 11^e et 12^e avec la Fuite en Egypte et la Présentation au Temple, qui concluent la série.



⁶⁸ Cf. M.A. MUSICESCU - M. BREAZA, *Mănăstirea Sucevița*, ed. Academia Republicii Populare Române, București, 1958, 86.

La partie droite commence avec les scènes 17^e-24^e, qui présentent Marie assise au milieu des rhéteurs et la Vierge debout avec l'Enfant, recevant les hommages des vieillards, des moines et des ermites. Après la 16^e scène avec l'Adoration des anges est la 19^e, Vierge protectrice où un personnage tient l'icône de la Vierge, tandis que des évêques l'entourent; les vierges ne paraissent pas ici. Les scènes 21^e et 13^e montrent l'Anastasis et Marie dans une mandorle vénérée par la foule des fidèles; les 23^e et 20^e scènes montrent la Vierge assise sur un trône tenant Jésus-enfant dans ses bras, adoré par des évêques, et le Christ sur le trône, également adoré⁶⁹. On remarque que, si dans la série des scènes historiques l'ordre est respecté, pour les scènes symboliques il ne l'est plus.

Quant à la représentation extérieure de l'Acathiste, étant précédée par quatre scènes de la vie d'Anne et de Joachim⁷⁰, elle est disposée en trois registres. On commence par les quatre scènes de l'Annonciation dont la première est la Vierge au puits⁷¹. Ensuite sont les scènes de la Visitation, la Révélation à Joseph, la Nativité et l'Arrivée des Mages qui concluent le premier registre. Le deuxième commence par l'Adoration des Mages, puis leur Retour, la Fuite en Egypte et la Présentation au Temple. Pour les 13^e et 14^e scènes le peintre respecte les indications d'Hermeneia en représentant le Christ dans une auréole, bénissant et adoré par ses apôtres, les évêques et les saints; et la Vierge sur le trône, avec l'Enfant, vénérés par la foule des fidèles⁷² (68). La représentation de la 15^e scène diffère de celle de Humor et Moldovita où est représentée la Trinité. Ici, «Le Seigneur en haut et en bas» montre le Christ sur le trône qui bénit et est adoré par ses apôtres et les fidèles; et en ciel bénissant aussi. La 16^e qui montre Jésus-Enfant sur le trône et adoré par la foule des anges, est suivie de la Vierge au milieu des rhéteurs qui lui rendent hommage. Dans la 18^e scène «Ayant voulu sauver le monde», le Christ dans une auréole, se penche et tend la main à l'humanité agenouillée et priant dans une grotte. Les scènes suivantes montrent Marie, Protectrice des vierges et le Christ sur le trône bénissant les évêques et la foule réunie devant lui. On remarque sur le fond d'architecture, la coupole d'une église de type moldave. La 21^e scène «La Lampe lumineuse» est réalisée dans un cadre plus long que les autres. La Vierge debout dans un paysage de rochers, tient dans ses mains un cierge allumé vers lequel regardent des hommes agenouillés dans des grottes. La 22^e scène montre le Christ déchirant le contrat d'Adam et la 23^e, l'Adoration de la Vierge. La 24^e scène, plus longue elle aussi, unique dans la peinture de Moldavie de l'époque, montre Marie debout ayant Jésus-enfant dans ses bras, devant une grande tente. Dans la partie droite, on peut voir des évêques en train de s'agenouiller. De même, dans la même position, la foule des priants au côté gauche⁷³.

⁶⁹ Cf. P. HENRY, *Les Eglises de Moldavie*, 254-255.

⁷⁰ *Ibidem*, 275.

⁷¹ Cf. M.A. MUSICESCU - M. BREAZA, *Mănăstirea Sucevița*, 86.

⁷² V. GRECU, *Cărți de pictură*, 217.

⁷³ Cf. M.A. MUSICESCU - M. BREAZA, *Mănăstirea Sucevița*, 87-88.

Selon P. Henry, cette scène est une transposition de «l'occidentale Vierge au Manteau dont on sait que le trait caractéristique est l'ampleur des pans abritant une foule en prière»⁷⁴.

A Sucevita, l'hymne est accompagnée du Couronnement de la Vierge, qui est lui aussi un thème occidental: le Père et le Fils sont assis face à face sur un banc et posent ensemble la couronne sur la tête de Marie. Un autre thème est le Pokrov; c'est un thème russe et russes sont aussi les détails, car «la grande cathédrale qui sert de cadre à la scène est couronnée de cinq coupoles à bulbes dorés entièrement moscovites»⁷⁵. On remarque qu'ici, ces deux thèmes ont pris la place du Siège du Constantinople.

A la fin de cette étude, on constate des différences essentielles en ce qui concerne l'illustration de l'hymne Acathiste dans les versions valaques et celles moldaves, tant dans l'interprétation de plusieurs strophes, que dans le type iconographique⁷⁶.

On remarque la représentation «désordonnée» des scènes dans les églises valaques par rapport à celles de la Moldavie, dans lesquelles la disposition des scènes est toujours bien ordonnée dans des registres superposés.

Si les thèmes valaques qui accompagnent l'Acathiste sont différents comme la vie des saints moines (Cozia), le Buisson Ardent et les Trois jeunes dans la fournaise (Snagov), les Vierges sages et folles (Talmacel), on trouve en Moldavie en ce qui regarde les thèmes fondamentaux, la même ordonnance iconographique d'un monument à l'autre.



⁷⁴ Cf. P. HENRY, *Les Eglises de Moldavie*, 275.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Cf. I.D. STEFANESCU, *La peinture religieuse en Valachie*, 330.

C'est un trait caractéristique de la version moldaves que la représentation de l'hymne est toujours sur les façades sud, tout près de l'entrée de l'église, ayant au-dessous le Siège du Constantinople, peint à hauteur de l'homme sauf à Voronet et à Sucevita⁷⁷.

Quant au Siège, qui «constitue une des scènes les plus originales de la peinture de Bucovine» qui «ne se rencontre que dans ces quelques églises du XVI^e siècle, perdues dans un coin des Carpates»⁷⁸, il est représenté de la même façon sauf à Arbore.

Ainsi, partout le Siège présente dans le centre de la scène l'image d'une ville fortifiée, attaquée par mer et par terre, par des armées ennemies. A l'intérieur de la ville, l'empereur et l'impératrice, le clergé suivi par la foule, forme une procession, en portant l'icône de la Vierge. Dehors, une tempête s'élève, pendant qu'une pluie de feu tombe sur la flotte de l'armée ennemie.

On constate que les ennemis portent des vêtements turques et comme armes utilisées pour la lutte, en plus des flèches et des arcs il y a aussi l'artillerie, sauf à Arbore (la dernière église décorée en ordre chronologique), où une inscription montre qu'il s'agit du Siège perse de 626⁷⁹.

Le fait qu'en Moldavie le Siège de Constantinople accompagne toujours la représentation de l'Acatliste on a fait penser à un lien étroit entre ces deux thèmes⁸⁰.

Certains auteurs comme P. Henry, I. D. Stefanescu, A. Grabar, se demandent pourquoi les peintres moldaves ont remplacé les Perses par les Turcs, introduisant ainsi l'artillerie, qui était une arme inconnue en 626. I. D. Stefanescu et P. Henry pensent que «c'est par erreur que les peintres des églises moldaves, sauf celui de Arbore, ont représenté l'assaut de 1453, le dernier, qui date de moins d'un siècle»⁸¹.

A. Grabar considère que les peintres moldaves ont fait «un anachronisme typique pour l'art du XVI^e siècle» parce que «aucun ordonnateur des peintures orthodoxes du XVI^e siècle, n'aurait accepté une représentation du plus grand désastre chrétien sur la façade d'une église»⁸².

S. Ulea remarque, comme A. Grabar aussi, qu'en effet, selon une analyse attentive de la peinture, il s'agit d'une victoire, grâce à l'intervention de la Vierge, dont l'icône, est portée en procession, pas d'un échec. Selon lui, ce thème représente «l'image-clé» de l'hymne Acatliste dans la peinture extérieure moldave. Il explique que par l'introduction des Turcs et de l'artillerie, les peintres de Pierre Rares ont

⁷⁷ Cf. U. SORIN, «Originea...», 69-70.

⁷⁸ P. HENRY, *Les Eglises de Moldavie*, p. 238.

⁷⁹ Cf. U. SORIN, «Originea...», 70.

⁸⁰ *Ibidem*, 71.

⁸¹ Cf. P. HENRY, *Les Eglises de Moldavie*, p. 239; I.D. STEFANESCU, *L'évolution de la peinture*, 127.

⁸² A. GRABAR, «Un graffite slave sur la façade d'une église de Bucovine», in *Revue des Et. Slaves*, t. XXU, 1947, 90.

«actualisé» le thème du Siège et de l'hymne aux réalités du pays, en les transformant en une invocation avec caractère national; «De même comme la Vierge a aidé autrefois les byzantins à vaincre les Perses, de même aujourd'hui qu'elle aident les Moldaves à vaincre les ennemis Turcs»⁸³.

Le fait que la ville assiégée représente d'une part Constantinople et d'autre part la Moldavie menacée par les Turcs, est confirmé par la variante de Humor où, un cavalier qui porte des vêtements moldaves de l'époque sort en dehors de la cité en transperçant avec sa lance la poitrine du commandant Turc. Le nom «Toma» indiqué par une inscription au-dessus de sa tête, est identifié par S. Ulea, avec le peintre lui-même, attesté historique parmi les dignitaires de Pierre Rares. La même image est représentée à Moldovita aussi, où le commandant turc est presque tombé par terre sous le coup de la lance du moldave.

Selon Ulea, ce thème est loin d'être une «confusion» de la part des peintres, mais un moyen d'attirer l'attention du peuple sur la menace turque⁸⁴.

C'est seulement à Arbore dont la peinture date du début du deuxième règne de Rares (1541-1546), qu'on ne voit plus de Turcs, ni l'artillerie. Le prince Rares, trahi par les boïars en 1538 a été obligé de s'en fuir en Transylvanie et revient sur le trône en 1541 à la suite de la réconciliation avec les Turcs, conditionnée par sa soumission. Dans ces nouvelles conditions, la politique ouverte contre les Turcs était dangereuse, et c'est ainsi que le peintre d'Arbore a représenté le Siège de Constantinople par les Perses, ce qu'indique l'inscription faite sur la partie supérieure de la composition⁸⁵.

Après la mort de Rares (1546), la situation politique du pays s'est aggravée et la représentation du Siège devenait dangereuse. A partir de ce moment il ne sera plus représenté sur une église moldave et à «l'hymne Acathiste privée de sa "clé" de lecture lui a été changée la place de l'entrée en église et placé sur la façade nord»⁸⁶, comme à Voronet (1547). Ici, à la place de l'Acathiste a été représenté la scène du Jugement dernier dans laquelle le peintre a placé parmi les condamnés, tous les ennemis de la Moldavie, y compris les Turcs. De cette manière, dans une forme plus «cachée» on poursuit le même idéal: la lutte contre les turcs.

On peut conclure, que les thèmes de l'Acathiste et du Siège représentés dans la peinture extérieure, ne sont pas seulement une «leçon de religion et d'histoire», mais ils veulent illustrer d'abord l'espérance des Moldaves dans l'intercession et l'intervention de la Vierge en leur faveur. La représentation a été faite à l'entrée de l'édifice pour que les fidèles en venant à l'église puissent «la voir plus facilement, la "lire" et en comprendre le message»⁸⁷.

⁸³ U. SORIN, «Originea...», 72.

⁸⁴ *Ibidem*, 73.

⁸⁵ Cf. P. HENRY, *Les Eglises de Moldavie...*, p. 239.

⁸⁶ U. SORIN, «Originea...», 76.

⁸⁷ I. CRACIUNAS, «Bisericile cu pictură...», 480-520.

CONCILIO VATICANO II: ASPETTI CHE RIGUARDANO LA GENESI DEL TESTO SULL'AMORE CONIUGALE (GS 49)

II

ANIKÓ NICHITA

SUMMARY. *The Vatican 2nd Council: Aspects Regarding the Genesis of the Conjugal Love Text [GS 49].* The present article continues the presentation started in the previous number of this review concerning the debate of the Fathers participating to the Vatican 2nd Council to elaborate the final form of the conjugal love text [GS 49].

1. Le considerazioni dei Padri conciliari riguardo l'amore coniugale

Il testo attuale del Concilio Vaticano II rappresenta il frutto di un lavoro intellettuale e spirituale sostenuto, tanto nel periodo preconciolare quanto conciliare. Le righe seguenti presentano gli interventi nel periodo che precede il Concilio, decisivi per un'ulteriore elaborazione del testo che analizziamo.

L'intervento del cardinale Lèger sul problema del rimedio della concupiscenza, visto come scopo secondario del matrimonio, prende il suo significato dalle seguenti considerazioni: prima di tutto l'amore coniugale include in se, come elemento specifico, la dimensione sessuale dell'uomo, il dono corporale attraverso il quale la mascolinità e la femminilità degli sposi fa di questi complementari alla trasmissione della vita. Il cardinale nota che il termine *remedium concupiscentiae* è un'espressione agostiniana che richiede alcune spiegazioni¹. Sant'Agostino afferma che dopo il peccato di Adamo la sessualità umana si è corrotta e subì un degrado terminato in concupiscenza. Malgrado questo la sessualità umana non è malvagia in se e viverla nell'ambito del matrimonio non è proprio un rimedio. La sessualità umana nella visione del cardinale rappresenta un modo di perfezionare l'opera della creazione e *il modo fisico di esprimere l'amore coniugale*². In questo contesto il rimedio della concupiscenza, visto come scopo secondario del matrimonio, vuol dire orientare la sessualità verso il suo scopo legittimo. Riteniamo da questo intervento che la caratteristica dell'unione sessuale nel matrimonio è l'espressione corporale dell'amore coniugale autentico.

¹ Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series II (Praeparatoria), Vol. II, Pars III, Typis Polyglottis Vaticanis, 1968, p. 937.

² *Ibidem*.

Nel suo intervento il cardinale Döpfner oltre ai ringraziamenti per il lavoro prestato insiste sul fatto che il testo non è soddisfacente in alcuni punti. Tratta particolarmente il problema della famiglia e del matrimonio in modo proibitivo, analitico e maggiormente dal punto di vista giuridico e meno alla luce della carità e dell'amore³. L'atto coniugale, sottolinea il cardinale, è visto più sotto l'aspetto fisico mentre l'aspetto personale dell'unione coniugale viene troppo trascurato. Secondo la sua opinione i "nostri" fedeli, che si confrontano quotidianamente con le difficoltà del matrimonio e contemporaneamente desiderano dare la testimonianza di una vita cristiana autentica, aspettano dal Concilio prima di tutto *una sintesi davvero costruttiva e attraente dove l'amore coniugale consacrato al sacramento abbia il suo luogo visibile*⁴. Un tale amore porta il frutto della castità e della fertilità, sostiene la fedeltà e tutte le virtù coniugale. Il testo menziona tanto e molto bello il mistero del matrimonio, della carità e dell'amore, però, dalla lettura di alcune parti, risulta l'impressione di un certo rigetto. Il discorso sull'amore coniugale è centrato di più sui pericoli che possono falsificare quest'amore nel mondo contemporaneo ed è meno focalizzato sulla spiegazione della sua natura. Prende come esempio il fatto che nell'intero capitolo sull'ordine divino del matrimonio cristiano manca il tema dell'amore coniugale. Però si ritrova nel quadro delle condanne situate alla fine del capitolo e sono condannati tutti quelli che la proclamano in ordine obiettivo e come scopo primario del matrimonio⁵. Il cardinale ha identificato nel testo un elemento positivo, cioè il fatto che pur essendo evitata la menzione dell'amore coniugale non fu inserita fra gli scopi secondari.

Riguardo l'amore coniugale il cardinale Döpfner trae la conclusione: *Forse non l'amore coniugale nel suo ordine obiettivo, conforme alla propria volontà di Dio, costituisce la forma e l'anima del matrimonio di modo che senza il vero amore coniugale, proprio gli scopi del matrimonio non possono essere concepite e nemmeno raggiunte in modo giusto*⁶. Per quanto riguardano gli scopi del matrimonio il cardinale considera che la presentazione è molto analitica. Prendendo in considerazione gli studi e le ricerche fatte nel campo della sociologia, ma anche dal contatto dei pastori della Chiesa con i fedeli, il cardinale sottolinea che la maniera in cui vengono affrontati gli scopi del matrimonio - parola *amoris* completamente ignorata - suscita numerose opposizioni. La parola amore viene menzionata una sola volta, però anche in questo caso per condannarla, senza ulteriori spiegazioni. L'amore coniugale non può essere raggiunto come virtù e nemmeno come scopo soggettivo del matrimonio se viene rigettato dalla struttura oggettiva di questo. A causa di queste considerazioni il cardinale ha raccomandato la ritrattazione dell'intero capitolo sul matrimonio e sulla famiglia.

³ *Op. cit.*, n. 34, p. 947.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series II, Vol. III, Pars I, Typis Polyglottis Vaticanis, 1969, p. 107.

⁶ *Acta et Documenta concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series II, Vol. II, Pars III, Typis Polyglottis Vaticanis, 1968, p. 948.

Attraverso la divisione degli scopi possibili del matrimonio, in scopi oggettivi e scopi soggettivi, si raggiunge ad una concezione dell'amore coniugale dove questo viene sconsiderato e trascurato. La nuova variante testuale riguardo gli scopi del matrimonio proposta del cardinale Döpfner era la seguente: *e l'amore coniugale sia proclamato scopo primario, immediatamente dopo la procreazione e l'educazione dei figli*⁷. Per quanto riguarda il n. 20, *De caritate coniugali*, osserva ancora il cardinale, le considerazioni sulla carità e l'amore coniugale sono parziali in quanto accentuano le restrizioni e le condanne. Il testo evita una visione costruttiva sulla funzione integrale dell'amore coniugale, questo e l'atto coniugale essendo considerati soltanto dal punto di vista fisiologico e dal punto di vista corporale. La natura dell'atto coniugale viene ridotta alla sua natura fisiologica. Tuttavia l'atto coniugale in se pronto per assicurare il raggiungimento dello scopo primario del matrimonio, rappresenta un atto personale e in questo senso conserva l'espressione naturale dell'amore coniugale. Gli atti coniugali in se e per la loro natura sono segni dell'amore personale e con significato per lo scopo primario.

Un altro padre sinodale, il cardinale Alfrink, identifica il problema nel modo di vedere la funzione ed il posto dell'amore coniugale nel matrimonio⁸. In riferimento all'insegnamento della Sacra Scrittura riguardo questa materia egli sottolinea che nel libro della Genesi 2, 24, dopo la creazione della donna, Dio afferma: *Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne*. Questo testo sarà ripreso proprio dal nostro Signore Gesù Cristo. La parola *si unirà* oppure in latino *adhaerebit* traduce la parola ebraica *dabaq*, che nella visione del cardinale non significa solo un'unione fisica, corporale sessuale, bensì pure un'unione psichica che esiste d'altronde nel vero amore coniugale. In altri casi, la stessa parola, indica l'unione di amicizia⁹. Le parole della Sacra Scrittura accennano in questo modo non solo ad una unione corporale ma soprattutto ad una unione spirituale. L'amore coniugale, espresso in questo testo sacro, supera l'amore per i genitori e spinge l'uomo verso la sua consorte. In questo ordine di idee l'amore coniugale diventa la causa del matrimonio. Gli sposi si vogliono l'uno l'altro perché si amano. L'amore coniugale è piuttosto l'elemento costitutivo del matrimonio più che una conseguenza (*sequela* dice il testo in latino).

Nella Sacra Scrittura, tanto nell'Antico Testamento quanto nel Nuovo, il matrimonio rappresenta il simbolo del rapporto tra Yahvè ed il suo popolo Israele. Il culmine di questo ragionamento viene raggiunto in San Paolo, il quale vede il matrimonio fra battezzati il simbolo del rapporto tra Cristo e la Chiesa, particolarmente l'amore coniugale raffigura l'amore di Cristo per la Chiesa. La Sacra Scrittura, considera il cardinale Alfrink, presenta questo legame dell'amore

⁷ ...et amoris conjugalibus, posthabita prolis procreazione educationeque, proclamatur tamquam finis primarius. *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, p. 961

⁹ *Ibidem*.

coniugale non come scopo, sia esso primario o secondario del matrimonio, ma piuttosto elemento costitutivo del matrimonio. Elemento costitutivo non vuol dire che senza di questo il matrimonio è invalido dal punto di vista del diritto canonico, ma nella sua assenza il matrimonio è imperfetto e incompleto¹⁰. L'amore coniugale – elemento costitutivo – fa riferimento al matrimonio in se e non lo considera nel suo senso di contratto puramente giuridico. Lo scopo primario del legame dell'amore coniugale, in senso oggettivo, secondo il parere del cardinale rimane sempre il bambino il quale viene concepito per amore, ma non è necessario che l'atto coniugale nella sua totalità si allarghi a questo scopo primario: *Senza dubbio questo rappresenta il modo di pensare dei cattolici moderni, ma anche quello dei psicologi umanisti e allo stesso tempo rappresenta la vera dottrina cattolica sulla natura del matrimonio e sugli scopi di questo*¹¹. Si precisa ancora che se i difensori di questo modo di pensare si oppongono al modo di pensare tradizionale essi non vengono meno alla dottrina cattolica, bensì sono contrari al modo di pensare rigido e puramente giuridico. In conclusione il cardinale sottolinea che: *Questa Costituzione si deve liberare dal modo di pensare tradizionale, puramente giuridico e riconsideri profondamente la funzione dell'amore coniugale nel quadro del matrimonio, preso in se... è certo che molti fedeli aspettano dal Concilio con ansia una tale prospettiva*¹².

Un altro artigiano del Concilio, il cardinale Suenens, ha espresso pure lui la preoccupazione per quanto riguarda la prospettiva in cui è presentato il testo. La sessualità umana viene vista soltanto dal punto di vista delle considerazioni biologiche. L'aspetto genitale viene posto in primo piano, mentre quello specifico umano è toccato indirettamente¹³. Il cardinale esprime la necessità che la dottrina cattolica su questo tema sia presentata in riferimento alla autentica antropologia per quanto riguarda la sessualità umana. Pertanto nel contesto di una tale antropologia la sessualità umana si deve intendere come un invito al dialogo dell'amore in vista della edificazione della comunità feconda¹⁴. Il cardinale ricorda ancora la funzione simbolica dell'unione fra marito e moglie nella Sacra Scrittura, precisando che nel Nuovo Testamento questa unione viene elevata alla dignità di sacramento della Nuova Alleanza, simbolo dell'unione di Cristo con la Chiesa.

Nelle precedenti righe abbiamo presentato alcune considerazioni che caratterizzarono la tendenza chiamata *moderna*.

Per quanto riguarda la tendenza *classica* dobbiamo ricordare l'intervento del cardinale Ruffini. Il cardinale ritiene che tutto quello che si è detto finora sull'amore coniugale, considerato elemento essenziale ed inseparabile del matrimonio, sono delle esagerazioni.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p. 962.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 963.

Un altro rappresentante di questa tendenza, il cardinale Richaud, considera che nell'affermazione degli scopi del matrimonio la nozione di amore coniugale sia introdotta non come elemento indispensabile del matrimonio dato che pur senza questo il consenso matrimoniale rimane evidentemente valido, bensì come elemento direttorio del matrimonio. Lo schema, secondo lui, propone ottimamente la carità coniugale come legge dello stato matrimoniale e gli scopi secondari sono da promuovere obbligatoriamente nell'autentica carità¹⁵. Il cardinale rimprovera pure lui il linguaggio rigido e giuridico del testo. Per evitare questa prospettiva propone che lo scopo primario ed unico del matrimonio, stabilito dalla Divina Provvidenza, rimanga la procreazione e l'educazione della prole e la legge di questo sia la legge morale dell'amore coniugale. Per quanto riguarda lo scopo secondario del matrimonio si chiede di menzionare la piena soddisfazione dell'amore fra gli sposi attraverso il reciproco aiuto ed il rimedio della concupiscenza¹⁶.

Un altro rappresentante di questa tendenza, il cardinale Ottaviani dice che le cose dichiarate dei cardinali Döpfner e Alfrink hanno il proprio ragionamento, però questo si deve prendere con moderazione. Nel mondo di oggi, afferma il cardinale, si esagera l'aspetto dell'amore coniugale che viene situato sopra il contratto matrimoniale e sopra lo scopo primario del matrimonio. Il matrimonio può esistere anche senza amore, se l'amore appare sotto l'aspetto dell'attrazione fisica, la quale può essere scambiata, e spesso succede, con l'amore coniugale. Ottaviani trae la conclusione che non bisogna offrire argomenti a quelli che oggi vogliono promuovere il divorzio, affermando che l'amore coniugale è essenziale per il matrimonio e quando l'amore cessa si deve rompere pure il legame matrimoniale¹⁷.

In questa dichiarazione si nota il ragionamento per il quale alcuni Padri conciliari erano riluttanti di fronte alla tendenza che voleva includere la menzione dell'amore coniugale nel testo.

2. Gli emendamenti portati al testo

Intanto il numero 20 - *De caritate coniugali* - è diventato il numero 18, raggruppando tre numeri nella terza parte della Costituzione e portando il titolo *De Sacra Virginitate* (vedi l'Appendice)¹⁸. Per quanto riguarda il testo sull'amore coniugale si è proposto come titolo *De amori coniugali, caritate formato* e qui si voleva affermare che l'amore coniugale non consiste solo nella benevolenza reciproca bensì nel reciproco piacimento e nell'unione affettiva. L'amore coniugale si forma attraverso la carità e Dio lo perfeziona e lo fortifica proprio con l'aiuto della carità¹⁹.

¹⁵ *Acta et Documenta concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series II, Vol. II, Pars III, Typis Polyglottis Vaticanis, 1968, p. 966.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 978.

¹⁸ *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series II (Praeparatoria), Vol. IV, Pars III-2, Typis Polyglottis Vaticanis, 1995, p.80.

¹⁹ *Ibidem*.

Alla fine queste modifiche non furono approvate. L'unica modifica introdotta nel testo fu la seguente: al posto della frase *Ne tamen amor coniugalis essentialis dicatur ad consensus nuptiales validitatem,...*, si dice *Ne tamen consensus nuptialis dicatur invalidus, si de facto amor coniugalis deficit; nec amoris coniugalis perfectio*²⁰.

Il resto del testo è rimasto uguale e si possono paragonare l'Appendice 1 e l'Appendice 2.

3. L'amore coniugale nello schema *De praesentia efficaci Ecclesiae in mundo hodierno*

3. 1. L'idea e la struttura dello schema

Lo schema di costituzione pastorale *De praesentia efficaci Ecclesiae in mundo hodierno* è stata redatta dalla Commissione mista nel mese di febbraio 1963, nel primo periodo conciliare. Era divisa in sei capitoli, il primo con un carattere più dottrinario ed introduttivo.

Nei dibattiti sullo schema si sono evidenziate le difficoltà che il tema incontra. Lo scopo dello schema era individualizzato molto bene, quello della partecipazione e dell'assumersi da parte della Chiesa dei problemi che turbano la società. Un'altra valenza dello scopo aveva un lato soprannaturale e riguardava la diffusione dell'amore di Cristo nel mondo. Tuttavia rimanevano ancora immense difficoltà per trattare adeguatamente questo tema, cosa che rimandava la pubblicazione dello schema in questa formula. I Padri conciliari hanno sollevato l'attenzione soprattutto alla forma del documento. Questo si doveva presentare sotto forma di *annuncio pastorale*²¹ come la buona novella di Cristo indirizzata agli uomini dei nostri tempi. Cioè si intendeva una Costituzione pastorale che raccolga chiare affermazioni dottrinarie, però presentate in uno stile pastorale.

3. 2. Il testo sull'amore coniugale

L'amore coniugale era trattato nel terzo capitolo dello schema e aveva il titolo *De matrimonio et familia*. Il capitolo era diviso in cinque numeri.

1. "Introductio": Nell'introduzione si fa un'analisi dei problemi attuali, i segni dei tempi (*signa temporis*) con i quali si confrontano gli sposi nel compiere la loro vocazione di essere i collaboratori di Dio nella continuazione della vita umana. Essi sono aiutati da una parte e dall'altra impediti nella loro missione dalla moltitudine di cambiamenti entrati nella vita matrimoniale e di famiglia a causa delle condizioni attuali in cui si trovano. Altrettanto i compiti della famiglia sono oscurati da tanti errori che appesantiscono le problematiche di queste famiglie.
2. "De matrimonii et familiae sanctitate et santificante vi": Questo numero tratta della santità del matrimonio e della famiglia e della loro forza santificante.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol.V, Pars II, Typis Polyglottis Vaticanis, 1990, p. 621.

3. “De amore et caritate in matrimonio et familia”: Tratteremo in seguito dettagliatamente questo numero.
4. “De fecunditate matrimonii”
5. “Exhortatio”: Qui viene esposta un’esortazione indirizzata agli sposi cristiani e, in genere, ai fedeli, per dare l’esempio al mondo con la propria vita matrimoniale e di famiglia. Le differenze che esistono tra questo testo e quello dello schema preparatorio sono enormi. Prima di tutto questo testo è molto più breve e non entra nei dettagli, mentre esprime dei principi generali che riguardano soprattutto lo spirito. Si desidera un documento pastorale, tanto per quanto riguarda la forma quanto la sua spiritualità e menziona la verità cristiana nel caso del matrimonio e della famiglia.

Il testo si appoggia ancora sulla Lettera enciclica *Casti Connubii* del papa Pio XI ed il Decreto del Sant’Uffizio del 1944. Il testo afferma i principi già conosciuti di questi documenti e combattendo l’opinione di alcuni modernisti che negavano l’affermazione che lo scopo del matrimonio sarebbe la procreazione e l’educazione dei figli e che gli scopi del matrimonio non fossero essenzialmente subordinati allo scopo primario, ma ugualmente principali e indipendenti. Evidenziamo per il tema studiato il fatto che il testo non usa il termine “scopo” e all’amore coniugale ed alla carità viene dedicato un intero numero. Da qui risulta l’intenzione della Commissione di non trattarlo come scopo secondario. Precisando questo passiamo ad una analisi più dettagliata alle cose dette sull’amore coniugale.

All’amore coniugale viene dedicato, come precisato sopra, il numero 3 del capitolo “De matrimonio et familia” e porta il titolo *De amore et caritate in matrimonio et familia* (Il testo può essere consultato nell’Appendice). Già dal titolo si osserva che il testo non fa riferimento solo all’amore coniugale in genere, bensì pure alla carità che si sperimenta nel seno del matrimonio e della famiglia.

Dalle prime righe l’istituzione del matrimonio e della famiglia viene attribuita a Dio-Carità. Egli ha provveduto questa istituzione perché la trasmissione della vita e l’educazione dell’umanità avvenga in una comunità che è fonte di amore e luogo per l’approfondimento dell’amore umano²². Così in questa comunità di amore fiorisce pure la carità per grazia dello Spirito Santo, la quale innalza l’amore umano all’amore stesso che rappresenta la fonte dalla quale gli sposi devono alimentare le loro forze per resistere alle difficoltà della vita.

In seguito viene precisata l’importanza dell’esperienza del vero amore nel seno della famiglia, questa avendo l’effetto più importante sulla formazione dell’essere umano su tutti i piani della vita²³. Si ricorda l’importanza del consenso degli sposi al dono reciproco, condizione richiesta per la validità del matrimonio, istituzione ordinata in vista della procreazione e l’educazione dei figli. Lo stesso gli sposi sono d’accordo che non respingeranno l’amore coniugale che si donano, bensì coltiveranno e cresceranno in questo amore tutta la vita: *Valide sane initur*

²² *In aliqua comunitate in qua mirabiliter nascitur et crescit amor humanus...cf. Cf. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Vol.V, Pars II, Typis Polyglottis Vaticanis, 1989, p. 607.*

²³ *Ibidem.*

*matrimonium dummodo consentiunt sponsi in mutuam suiipsius donationem, ad officium prolis procreandae et educandae ordinatum; neminem tamen fugit quantum in hoc amorem coniuga... adesse et per totam vitam crescere convenient*²⁴.

L'amore coniugale per la volontà di Dio mette in luce la pari dignità dell'uomo e della donna, tutti e due in quanto persone essendo creati secondo l'immagine e somiglianza di Dio e chiamati alla eterna beatitudine. Si menziona il fatto che questa dignità si rispecchia in tutte le qualità, le caratteristiche specifiche dell'uomo e della donna, attraverso le quali si relazionano al prossimo e a Dio. Queste qualità si riferiscono proprio alla complementarità dell'uomo e della donna, e le rispettive qualità raggiungono le proprie finalità nel matrimonio di modo che i due sposi arrivano allo stato di persone piene. Le stesse qualità sono messe al servizio dell'amore che gli sposi portano a Dio in ruolo di Suoi cooperatori nella trasmissione della vita umana ed esprimono l'affezione intima delle anime degli sposi²⁵. Il testo attira l'attenzione sull'importanza della castità e del pudore che non devono limitare la personalità, nemmeno nel caso delle persone con vocazione per la vita matrimoniale oppure per quelle orientate al celibato. Anzi, secondo l'affermazione del testo, l'esercizio della castità protegge la vera libertà di fronte ai pericoli e svela la via verso l'autentico amore umano.

L'amore coniugale in quanto il "gioiello naturale" degli sposi e la "fonte della vera fecondità" deve essere marchiato dalla castità e penetri tutta la vita coniugale, la perfezioni e si elevi dalla carità sovranaturale: *amor matrimonialis, qui castitatis fide signatur et omnia coniugalibus vitae pervadit, iam connubii naturalis decus est et fons vere fecunditatis*²⁶. La carità riempie e completa tutte le intenzioni di Dio ed orienta tutta la vita sulla via mostrata da Cristo. Questa strada viene esemplificata nel testo dello schema con l'insegnamento dell'Apostolo Paolo nella Lettera agli Efesini 5, 25, valido particolarmente nel caso del matrimonio cristiano pure dal celebre inno all'amore in cui vengono enumerate le qualità essenziali dell'amore autentico.

Il testo si conclude con un'esortazione rivolta agli sposi affinché attraverso la vita e la loro parola siano testimoni del vero amore e in questa maniera contraddicano gli errori di quelli che usurpano il nobile nome dell'amore: *Coniuges christiani vita et verbo sint mundo testes veri amoris, omnia membra familiae testes veri amoris domestici, et sic confutent errores eorum qui nobile amoris nomen usurpant pro qualibet hedonismi et egoismi specie vel pro carnali tantum inclinazione*²⁷.

Questo testo insieme allo schema della Costituzione che lo contiene fu presentato alla Commissione di coordinamento dei lavori del concilio. Si è riconosciuto che il testo proposto è molto meglio scritto rispetto a quello anteriore e contiene ottimi paragrafi, però in nessun modo è atto per essere presentato per i dibattiti nell'aula. Si è riconosciuto i limiti e si è deciso di elaborare un nuovo documento con un nuovo testo.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 608.

²⁷ *Ibidem*.

APPENDICE 1

IL TESTO DEL 7 MAGGIO 1962 PERIODO PRECONCILIARE

n. 20 [*De caritate coniugali*] Supra autem omnia iura, officia et virtutes, proprium principatum tenens, splendet caritas, quae etiam in vita coniugali alias leges supponit et implet, immo complet et elevat, monente apostolo: «Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam.» (Eph. 5, 25). Quapropter amor Christianus coniugalis non tantum excellat oportet gloriosis insignibus caritatis, ab Apostolo exaltatis (cf. 1 Cor 13, 4-7), sed quantum fieri potest imitari debet suo modo amorem Christi erga Ecclesiam (cf. Eph. 5, 25 ss.), sanguine acquisitam. (Act. 20, 28). Est igitur caritas amoris coniugalis perfectio ac plenitudo: nam etiam de statu matrimoniali valet verbum Dei: plenitudinem legis esse dilectionem (cf. Rom. 13, 10). Ne tamen amor coniugalis essentialis dicatur ad consensus nuptialis validitatem; neque idem potius quam in divinae voluntatis ex toto corde observantia ponatur in quadam animae mollitie, a nonnullis proclamata veluti basis vitae cuiusdam spiritualis coniugibus propriae; absit denique, ut restringatur ad quasdam sensuales et caecas inclinationes: sed animo et opere coniuges, in Deo et Propter Deum, se invicem ament oportet.

APPENDICE 2

IL TESTO PRECEDENTE, RIVISTO

18. [*De caritate coniugali*] Supra autem omnia iura, officia et virtutes, proprium principatum tenens, splendet caritas, quae etiam in vita coniugali alias leges supponit et implet, immo complet et elevat, monente Apostolo: «Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam » (Eph. 5, 25). Quapropter amor christianus coniugalis non tantum excellat oportet gloriosis insignibus caritatis, ab Apostolo exaltatis (cf. 1Cor. 13, 4-7), sed quantum fieri potest imitari debet suo modo amorem Christi erga Ecclesiam (cf. Eph. 5, 25 ss.), sanguine aquisitam (Act. 20, 28). Est igitur caritas amoris coniugalis perfectio ac plenitudo: nam etiam de statu matrimoniali valet verbum Dei: plenitudinem legis esse dilectionem (cf. Rom 13, 10). *Ne tamen consensus nuptialis dicatur invalidus, si de facto amor coniugalis deficit; nec amoris perfectio*²⁸ potius quam in divinae voluntatis ex toto corde observantia ponenda est in quadam animae mollitie, a nonnullis proclamata veluti basis vitae cuiusdam spiritualis solis coniugibus propriae; absit denique, ut restringatur ad quasdam sensuales et caecas inclinationes: sed animo et opere coniuges, in Deo et propter Deum, se invicem ament oportet.

APPENDICE 3

IL TESTO DEL 25 MAGGIO 1963

3. (*De amore et caritate in matrimonio et familia*) Deus qui caritas est, ita instituit matrimonium indeque familiam, ut propagatio et educatio generis humani fiat in aliqua communitate in qua mirabiliter nascitur et crescit amor humanus, immo florescit caritas christiana, quae ex dono Spiritus Sancti in cor coniugum diffunditur et qua ad ipsum Amorem evehitur amor humanus, unde incessanter vim suam haurire valet.

Per amorem quem in familia experientur, nomine a prima aetate ita formantur ut dilectionem fraternam et etiam verum amorem coniugalem praestare valeant. Haec schola amoris inestimabile etiam donum est illis qui a Deo propter regnum suum ad coelibem vitam vocantur, quemadmodum altera ex parte castitas consecrata multum conferre valet ad castum amorem coniugum et amorem in familia elevandum. Quo magis homo ab initio vitae suae amorem recipere et reddere didicerit, eo profundius poterit diligere Deum invisibilem.

²⁸ La frase modificata; da comparare con il testo dell'Appendice 1.

ANIKÓ NICHITA

Valide sanem initur matrimonium dummodo consentium sponsi in mutuum suiipsius donationem, ad officium prolis procreande et educande ordinatum; neminem tamen fugit quantum in hoc amorem coniugalem adesse et per totam vitam crescere conveniant.

Amorem autem coniugali, secundum Dei voluntatem, elucet viri mulierisque aequalis dignitas, cum uterque tamquam persona secundum imagine Dei et ad vitam beatam creatus sit. Quae dignitas resplendet etiam in distinctis viri mulierisque proprietatibus quibus referentur ad invicem et ad Deum. Minime personae plene evolutae pervenire nequeant. In matrimonio autem qualitates coniuges sese Deo praestant tamquam cooperatores et intimum animi affectum sibi invicem exprimunt.

Quae Ecclesia docet de castitate et pudicitia, tum coniugum tum solutorum personalitatem minime coarctant, imo veram libertatem contra pericula protegent et viam ad amorem vere humanum aperiunt.

Amor matrimonialis, qui castitatis fide signatur et omnia coniugalis vitae officia pervadit, iam connubi naturalis decus est et fons vere fecunditatis; in matrimonio christiano, novo insuper splendore, tenet principatum nobilitatis, cum caritate supernaturali elevetur et perficiatur. Caritas enim omnes Dei intentiones implet et complete et Christi vestigiis inhaeret, monente Apostolo: «Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam»: et peculiariter de matrimonio valent quae idem Apostolus dicit de tota vita christiana: «Caritas patiens est, benigna est: non agit perperam, non quaerit quae sua sunt, non irritatur, non cogitata malum: omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet». Coniuges cristiani vita et verbo sint mundo testes veri amoris domestici, et sic confutent errores eorum qui nobile amoris nomen usurpant pro qualibet hedonismi et egoismi specie vel pro carnali tantum inclinatione.

APPENDICE 4

LA STRUTTURA DELLO SCHEMA DELLA COSTITUZIONE DOGMATICA *DE CASTITATE, MATRIMONIO, VIRGINITATE*

Schema rivisto

PROOEMIUM – n. 1

PARS PRIMA – *DE CASTITATE*

Cap. I Praemittenda de sexibus n. 3 – 4

Cap. II De castitate solutorum n. 5 – 8

PARS SECUNDA – *DE MATRIMONIO ET FAMILLIA*

Cap. I De ordine matrimonii christiani divinitus constituto

n. 9 [Matrimonii origo, natura, dignitas]

n.10 [Matrimonii proprietates]

n. 11 [Matrimonii fines]

n. 12 [Ecclesiae potestas]

n. 13 [Auctoritatis civilis competentia]

n. 14 [Errores reprobantur]

Cap. II De iuribus, obligationibus, virtutibus matrimonio christiano propriis

n. 15 [Iura et officia singulorum hominis]

n. 16 [Iura et obligationes quoad bonum prolis]

n. 17 [Iura, obligationes et virtutes quoad bonum fidei]

n. 18 [***De caritate coniugali***]

n. 19 [Obligationes quoad bonum sacramenti]

n. 20 [De divortio civili]

n. 21 [De matrimoniis mixtis]

n. 22 [Errores reprobantur]

Cap. III De ordine familiae christianae divinitus constituto n. 23 – 26

Cap. IV De iuribus, obligationibus, virtutibus familiae christianae propriis n. 27 – 34

PARS TERTIA – *DE SACRA VIRGINITATE* n. 35 - 38

EPILOGUS

NATURAL- CREATURAL Y SOBRENATURAL- SUPRACREATURAL

PAUL OANCEA

SUMMARY. The Natural – the Creature and the Supernatural – the Above-creature. Noticeably starting with the scholastic theologians, the distinction between the two dimensions of reality, natural and supernatural, was an issue which concerned the theological thinking. These theologians elaborated a concept of “pure nature” which the mankind supposedly had before committing the first sin. Thus, the two realities were counter positioned by no emphasizing the essential linkage between the two of them. This paper intends to bring a new light on the separation between natural and supernatural, by addressing the characteristic theological vision of the Holy Fathers. In fact, their perception did not perceive such a scission of the reality. On the contrary, it maintained the true value of the creation, which starting with the first moment of its natural existence became simultaneously both natural and supernatural. The “natural light of reason” is prepared to receive the so called “supernatural” revelation. The entire revelation in Christ is at the same time natural and supernatural, divine and humane. Certainly, one may distinguish between the various degrees of intensity that God reveals Himself; nonetheless they remain on an equal and ordinary plan. One may naturally know the revealed things. This is accomplished not as a consequence of a mechanical and physical necessity, but by the means of reason. The latter is prepared to acknowledge the whole truth without any supernatural interference.

La distinción entre natural y sobrenatural es una cuestión que preocupa el pensamiento teológico sobre todo desde los escolásticos y nació por la necesidad de demostrar la absoluta gratuidad de la gracia¹ que no está ligada de ningún modo a lo que al hombre le sería debido por su condición creatural.

Sin embargo en los Santos Padres no encontramos un especial interés para este asunto en concreto. Si se pudiera hablar de natural y sobrenatural en los Padres, sería que la distinción entre natural y sobrenatural es en cuanto lo «sobrenatural» es la visión de Dios y en general todo lo divino. De hecho la naturaleza está hecha para la salvación, está preparada para algo que la supera.

La visión escolástica va a elaborar un concepto de *naturaleza integra* del hombre que sería el hombre en el estado de inocencia, antes del pecado, con los bienes que le corresponden en virtud de su naturaleza, con la posibilidad de llegar a una bienaventuranza *natural* con la que merecer la salvación.

¹ S.Th. I^a, q.62, art. 4, ...*absque merito habuit, sicut nos gratiam.*

La visión de la teología patristica tenía la certeza de que el estado de *integridad* del hombre no puede ser más que su cristificación, que el primer hombre, aún sin el pecado original no hubiera podido llegar a la perfección sin que el Cristo no hubiera divinizado la naturaleza humana. En esto reside la verdadera gratitud de los dones divinos sin que sea necesario elaborar un concepto de naturaleza *pura* del hombre a la que no le sea debido ninguna perfección más allá de una naturaleza que ya fue creada madura.

1. Natural y sobrenatural en la visión medieval

La teología medieval elabora el concepto de natural en un marco totalmente distinto que los Santos Padres que no tuvieron el interes de precisar exactamente esta diferencia.

Para la teología occidental el punto de referencia pasa a ser lo que en el hombre es natural, lo que es «debido» a su ser como creatura. Lo natural no es ya el estado concreto en que la humanidad ha empezado a existir, sino una abstracción, aquello que sería el hombre «en si» sin la elevación sobrenatural².

Santo Tomás nos muestra que cualquier ser tiene un fin hacia cual tende y lo puede alcanzar según los medios que su naturaleza le dispone³. Ahora bien, el hombre es una excepción a esta regla ya que el fin hacia cual se dirige, la visión sobrenatural de Dios, sobrepasa absolutamente su naturaleza y por esto necesita del auxilio de la gracia⁴. La gracia serve un lazo exterior al hombre que haga posible la transcendencia que reúne las dos realidades, natural y sobrenatural que de por sí están tan separadas que el hombre naturalmente no estaría capacitado para vivir la condición supracreatural si no fuera por la ayuda exterior de la intervención divina.

Esto dió pie al conocido extrinsecismo medieval que veía la gracia como una supraestructura que viene puesta sobre una naturaleza indiferente por un libre designio de Dios que mandaría al hombre recibir la dimensión sobrenatural.⁵ Sin embargo, junto con la teología de los Padres, K. Rahner hará ver que la esencia concreta del hombre depende totalmente de Dios, la disposición hacia Dios no solamente es un decreto juridigo de Dios, sino mas bien lo que es el hombre en si, lo que define lo más íntimo de su ser. Nosotros no podemos experimentar al hombre sin esta dimensión definitiva que sería la llamada a la perfección en Dios.

² Luis F. Ladaria, *Antropologia Teologica*, Tpiemme Theologica, p.174.

³ S.Th I^o, q.62, art. 2, ...*quod est conveniens secundum naturam*.

⁴ Idem, ... *et ideo, si aliquid sit supranaturam, voluntas in id ferrit non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuta. Sicut patet quod ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum, et ad generandum ignem, sed generare carne est supra naturale virtute ignis.*

⁵ K. Rahner, *Ecrits Théologiques*, Tomo 3, Desclée de Brouwer, p. 10.

En consecuencia un concepto de "naturaleza pura" es irrealizable ya que la ordenación del hombre a la gracia es interior y constitutiva de la naturaleza del hombre.⁶

Para S. Tomás sin los dones sobrenaturales la naturaleza en nada se vería despojada y por ello son totalmente gratuitos. Pero añade que la perfecta felicidad del hombre solo podría consistir en la visión de la esencia divina⁷. Existe por lo tanto en el hombre un deseo innato de ver⁸ a Dios, que sería su felicidad, pero este solamente se podría alcanzar con la ayuda de la gracia⁹ ya que no es connatural al hombre.

La naturaleza del hombre es aquel conjunto de atributos que lo hacen animal racional. Es el presupuesto sobre cual añadir los dones de Dios. La naturaleza se considera un orden cerrado en si mismo, con sus propios fines y medios adecuados para conseguirlos. Lo sobrenatural se conoce por la fe, respuesta a la revelación. La naturaleza así considerada, como un orden ya perfecto en si mismo, no necesita de lo sobrenatural para desarrollarse en su estado¹⁰. Lo sobrenatural facilmente puede ser entendido como algo añadido desde el exterior, que ciertamente perfecciona la naturaleza, pero no de modo intrínseco, sino como a un segundo nivel¹¹.

Naturalmente surge la cuestión de si tal dependencia esencial del hombre a Dios no sería una *imperfección* para conseguir su fin definitivo?¹²

Según Santo Tomás esto sería una mayor perfección para el hombre ya que vale más un fin sublime, sobrenatural, que uno mesquino que pertenecería al orden natural¹³.

⁶ K. Rahner, *Ecrits Théologiques*, Tomo 3, Desclée de Brouwer, p.16.

⁷ S. Th. I^a q. 12, a. 1.

⁸ Luis F. Ladaria citando la q 12, a. 1 de la Summa se refiere al artículo 4 de la misma questio, ya que el artículo citado, habla del deseo natural de felicidad expresado también en el artículo 1 de la q. 62. Santo Tomás hace la distinción entre dos bienaventuranzas, una del hombre natural, que sería la de Aristóteles, de contemplar a Dios con las fuerzas naturales y otra ver la esencia de Dios que se alcanzaría con la ayuda de la gracia. ...*Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex. ...Una quidem, quam potest assequi virtute suae naturae ...Perfectissimam hominis contemplationem, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultima hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, ...*

⁹ S. Th. I^a q.62, a. 1; Aunque Santo Tomás afirma en la I-a parte, q. 12, a.1, que en virtud del deseo innato del hombre de conocer el principio de su ser y así obtener la felicidad última, concluyendo que los bienaventurados necesariamente tienen que ver la esencia de Dios, en el artículo 4 de la misma cuestión afirma con claridad que *es imposible que un entendimiento creado por su capacidad natural vea la esencia de Dios*. Ya que esto lo afirma en más lugares, inclinamos a creer que Santo Tomás no quiere decir que ver la esencia de Dios se pueda hacer sin la gracia, con las meras fuerzas naturales tal como podría parecer en el artículo primero.

¹⁰ Luis F. Ladaria, *Antropología Teológica*, Tpiemme Theologica, p.180.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Henri Rondet, *La Grazia di Cristo*, Città Nuova, p. 217.

¹³ S.Th I-II, q.5, a.5.

Esta visión particular de la teología medieval condujo a una separación de las dos realidades, natural y sobrenatural que, teológicamente, se encontrarían en oposición¹⁴. Ladaria menciona que lo *sobrenatural* se define por la vía negativa, todo lo que no pertenece a la naturaleza es sobrenatural. La naturaleza constituye un orden cerrado en sí misma con sus fines propios y sus medios adecuados para conseguirlos. Así llega a hablarse del fin natural del hombre y del fin sobrenatural¹⁵. Un ser libre podría refutar este bien sobrenatural y sin embargo *interiormente* no tener la experiencia de faltar a su fin¹⁶.

Sin embargo la revelación en la naturaleza es solamente incompleta, pero no inferior a la que es llamada *sobrenatural*. La última completa únicamente a la primera. El hecho de que los filósofos anteriores a Cristo han podido descubrir el contenido no pleno de la felicidad, no quiere decir que el concepto que ellos tenían de felicidad era el fin natural al que los hombres tendían con las fuerzas de la luz natural de la razón¹⁷ y esto sería ya una felicidad plena en un orden natural a la cual se suprapone otra sobrenatural que sería perfecta. Descubrir el fin para que el hombre alcance la felicidad no es independiente de la voluntad de Dios, sino que corresponde al estado de revelación en el que se encontraba la humanidad en aquel momento.

2. Inseparabilidad de los dos niveles, natural y sobrenatural

La teología patristica en general conserva una visión mucho más optimista de la creaturalidad del hombre que desde los primeros momentos de su creación fue destinado a la unión con el Creador. La verdadera naturaleza del hombre lleva en sí los germenés de la vida *sobrenatural*.

Santo Tomás con mucha razón afirma que el hombre inocente tuvo la gracia desde el primer momento de su creación¹⁸ y en un orden natural el podía conseguir sus fines con las fuerzas naturales. El mismo sigue diciendo que el hombre necesita la gracia porque está ordenado hacia un fin sobrenatural, la visión beatífica, como he recordado más arriba. Antes del pecado el hombre necesitaba de la gracia para conseguir la vida eterna, pero después del pecado la necesita para el perdón del pecado¹⁹.

El punto de partida de los Padres en lo que concierne al hombre es desde el dato bíblico de que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Es este asunto lo que le confiere al hombre que sea esencialmente más que las otras criaturas y

¹⁴ K. Rahner, *Écrits Théologiques*, Tomo 3, Desclée de Brouwer, p. 12.

¹⁵ Luis F. Ladaria, *Antropología Teológica*, Tpiemme Theologica, p.182.

¹⁶ K. Rahner, *Écrits Théologiques*, Tomo 3, Desclée de Brouwer, p. 11.

¹⁷ S.Th I-II, q.62 a.1 *Unde et Aristoteles perfectissimam hominis contemplationem, quod est Deus...*

¹⁸ I^a, q 95, art 1. *Ergo et homo fuit creatus in gratia.*

¹⁹ I^a, q 95, art 4 ad 1.

no la añadidura de una gracia que pertenece a un estado *sobrenatural*, añadida a un orden natural que ya tenía en si las herramientas de llegar a un cumplimiento natural al margen de Cristo.

Teniendo estas premisas, de que el hombre desde el mismísimo momento de su creación fue tocado por el soplo divino²⁰ siendo creado a imagen y semejanza de Dios, nos resultaría imposible conocer lo que el hombre hubiera sido sin esta llamada a la perfecta semejanza con Cristo.²¹ Con lo que queda sin mucha relevancia la elaboración del concepto de *naturaleza pura*.

La teología medieval olvidó la remarcable concepción de la teología de la creación de los primeros siglos del cristianismo que nunca separaba la creación de la soteriología²².

El mundo es creado por Dios con vista a la economía salvífica. Es una visión típica de la teología prenicena. La generación eterna del Hijo *ante tempus* marcó el comienzo del tiempo, de la creación que ya es ligada a la plenitud en Cristo. El Hijo es como un mediador entre los dos mundos, creado e increado, divino y creatural. Toda la creación está ligada al Hijo, *todo llegó a ser por EL y sin EL nada se hizo de cuanto fue hecho*²³.

Por lo tanto la misión en la tierra del Hijo es la de continuar la creación aún inacabada que fue hecha a través de El. En efecto Cristo con su resurrección cumplió no solamente la Ley y los Profetas, sino también la creación que esperaba su plenitud toda entera, en el hombre y el hombre en Dios. La naturaleza fue creada imperfecta, pero perfectible, *apotelesos*, y espera también su divinización pues será consumada en la substancia de Dios²⁴. El mundo es inseparable de Dios e inseparable del hombre plasmado de la tierra y su destino glorioso.

No hay huellas en esta visión de la separación tajante entre lo creatural y el principio de su existencia. Al contrario, tanto toda la creación, como también el hombre no pueden ser definidos al margen de esta esencial textura que lleva impresa en si las huellas del Creador.

Para San Ireneo de Lyon el *anthropos* únicamente de todas las creaturas fue de tal manera hecho que pase algún día a ser dios, a imagen y semejanza de Dios²⁵. El hombre perfecto, *ανθρωπος τελειος*, resultará de la unión entre nuestra humana sustancia, compuesta de carne y alma y el Espíritu de Dios. Para el mundo pagano el hombre animal basta como concepto; en ningún modo al cristiano que solo reconocerá por *anthropos teleios* al espiritual o divino²⁶.

²⁰ Gn. 2,7 *Entonces Yahveh Dios formó al hombre del polvo de la tierra, insufló en sus narices aliento de vida y el hombre se convirtió en ser viviente (και ενεφουσησεν εις το προσωπον αυτου πνοην ζωης).*

²¹ Luis F. Ladaria, *Antropología Teológica*, Trípenn Theologica, p. 174.

²² Antonio Orbe, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, Ed. SIGUEME, p. 127.

²³ Jn. 1,3 *παντα δι' αυτου εγενετο.*

²⁴ Antonio Orbe, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, Ed. SIGUEME, p. 174.

²⁵ Idem, *Antropología de San Ireneo*, B.A.C., Madrid, 1997, p.22.

²⁶ *Ibidem*, p.20.

Al estado de integridad, de la naturaleza *indiferente* de la scolastica, le corresponde en la teología de San Ireneo un estado *intermedio* entre el Espíritu y la materia, entre la incorruptela y la corruptela entre la mortalidad del hombre y la inmortalidad de Dios²⁷.

Sin embargo si es así que el hombre desde el primer momento de su creación fue unido a Dios no se entiende bien como fue posible que el hombre pudiese pecar? Es una pregunta a la que la teología patristica suele responder con la imagen del Adam niño. Los hombres sujetos a las leyes de la materia nacen física y divinamente imperfectos²⁸. A lo largo de la historia, desde Adán hasta la consumación final el hombre tiende hacia la madurez. Sólo será perfecto cuando, siguiendo las leyes de la naturaleza hecha a imagen y semejanza de Dios, en cuerpo y alma asuma la incorrupción del Espíritu²⁹. Sería lo que más tarde Santo Tomás diría que el hombre adquiere la perfección con sus actos³⁰.

El destino glorioso del hombre entra en la definición del hombre. Si se acepta que el hombre es solamente un animal racional con sus fines naturales se corre el riesgo de encerrar al hombre en una naturaleza que no tiene ningún poder de superar la *physis*.

Superar la mera *physis* hace parte del constante actuar del hombre que busca a Dios. S. Máximo el Confesor sigue el mismo esquema; el poder de superar la naturaleza no es una elevación desde el exterior de la creación, como extraordinario, sino que *el mismo ser de la creatura racional tiene divinas propiedades que hacen que la creatura llegue a ser, por participación, lo que Él es según su sustancia. Por esta participación ella se dice creada a imagen y semejanza de Dios*³¹. Santo Tomás dirá más tarde que tener la bienaventuranza naturalmente es propio de Dios solo³².

San Máximo el Confesor llama *no natural* a lo que los escolásticos llaman *naturaleza caída*³³. La verdadera naturaleza del hombre es la que se mueve en conformidad con su llamada a la perfección en Cristo, lo que no cumple con esto no pertenece a su ser creado a imagen y semejanza de Dios.

San Máximo especifica una diferencia entre lo que es natural en el actuar del hombre y lo que sería teandrico. Al hombre le mueven hacia el bien además de las potencias naturales (*phisyka spermata*) y la buena elección (*proairesis*), las santas potencias (*agiai dynamis*). Las santas potencias actúan en una *synergia*

²⁷ Antonio Orbe, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, Ed. SIGUEME, p. 259.

²⁸ Idem, *Antropología de San Ireneo*, B.A.C., Madrid, 1997, p. 213.

²⁹ *Ibidem*, p. 214.

³⁰ I^a, q.62, art. 1 ad 2, *creatura corporalis statim in principio suae creationis habere non potuit perfectionem ad quam per suam operationem perducitur...*

³¹ P.G. 90, p. 993.

³² *S. Th.*, I-II q. 5, art 7.

³³ S. Máximo el Confesor, *Scriveri*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, 1990, p. 302.

para lograr lo bueno³⁴, o sea en el combate racional del hombre contra las pasiones le viene una buena ayuda de Dios, como una luz que ilumina el intelecto.

El concepto de *synergia* es lo que explica el poder del hombre de superar su condición creatural. Esto se hace en la acción humana unida a la voluntad de Dios. La gracia o la divinización no está en una dilatación física, sustancial de la naturaleza humana, sino que en una purificación e intensificación espiritual. Los santos Padres tienen como ideal la purificación de las pasiones, como expresiones del egoísmo, para que tenga lugar el amor hacia Dios y los hombres³⁵.

La revelación sobrenatural nos da a conocer plenamente lo que es la naturaleza humana y da luz sobre el sentido final de la revelación natural.

Para nosotros es un proceso de espiritualización paralelo al progreso de la revelación, que consta en la expansión de la unión de Cristo con todos los hombres que creen en él. Los actos sobrenaturales referidos a su humanidad, principalmente la Resurrección, son actos de restauración de esta naturaleza y de la naturaleza del mundo en general.

Se podría decir que la creación es el comienzo mismo de los milagros de Dios. No hace falta pensar que los actos divinos más allá de la naturaleza como los milagros sobrepasen un orden dejado por Dios, natural, como excepciones de la regla; el mismo orden natural es sobrenatural a la vez. Los milagros son naturales, aunque incompresibles.

Las consecuencias de mantener esta visión soteriológica de la creación es la evidente inseparabilidad en la definición de la creación que lleva en sí impresa las huellas del creador.

Con esto se evita el peligro de ver la naturaleza como un orden cerrado en sí con una perfectibilidad *natural* al margen de la salvación en Cristo, una especie de mundo neutro a la cristología, algo parecido al concepto de los filósofos paganos, anteriores a la filosofía cristiana.

Otra consecuencia muy importante es el radical optimismo que se ha de tener sobre el cosmos. El modo *soteriologico* de entender la creación presenta el mundo no solo como marco de la historia sino que es él mismo historia y protagonista de la historia; existe también él para la salvación. Así se evita la dicotomía entre hombre y naturaleza. También esta visión podría ayudar para resolver los graves abusos sobre la naturaleza, los problemas ecológicos contemporáneos. La perfección del hombre guarda la naturaleza.

También los elementos litúrgicos mantienen memoria de esta visión de la inseparabilidad del hombre con el cósmos. Esta aceptación del mundo por parte de la liturgia indica que el mundo no cesó nunca de ser *mundo de Dios*. Que el pecado y la corrupción no alejaron a Dios del mundo, no hicieron un Dios extraño. La liturgia expresa una paradoja, operando la afirmación y negación del mundo hacia

³⁴ P.G. 90, p. 994.

³⁵ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, Omiscop, 1993, p. 187.

PAUL OANCEA

una transfiguración que no destruye el mundo, una regeneración que no elimina la materia. Así en una visión litúrgica del mundo no existe un natural y un sobrenatural, sino un encuentro hasta la identidad de lo celeste con lo terreno. Un encuentro con Dios no al más allá de la naturaleza³⁶.

³⁶ I. Zizoulas, *Creación eucarística*, Editura Bizantina, 1999, p. 16.

COMMISSION MIXTE POUR LE DIALOGUE THEOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE¹

OLIVIER RAQUEZ

RIASSUNTO. La commissione mista per il dialogo teologico fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa. Per una migliore intesa dello sforzo intrapreso e della natura dei documenti elaborati dalla Commissione mista per il dialogo teologico fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa è necessario conoscere la storia che ha condizionato la nascita e l'attività di questa Commissione. L'articolo presente ripassa, in una prima tappa, alcuni avvenimenti maggiori degli ultimi decenni, che determinarono la ripresa dei contatti fra i rappresentanti delle due confessioni cristiane, e poi si concentra sul lavoro in se della Commissione.

1. Introduction

Le dialogue théologique est né dans le contexte de l'histoire des deux millénaires de l'ère chrétienne. Il débute dès les temps apostoliques comme Saint Paul l'écrit par exemple aux Ephésiens en des termes qui conservent toute leur valeur aujourd'hui: «Accordez votre vie à l'appel que vous avez reçu. En toute humilité et douceur, avec patience, supportez-vous les uns les autres dans l'amour. Appliquez vous à garder l'unité de l'esprit par le lien de la paix. Il y a un seul corps et un seul Esprit, de même que votre vocation vous a appelés à une seule espérance; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême; un seul Dieu et Père de tous qui règne sur tous, agit par tous et demeure en tous» (4,2-6).

Au long des siècles, la manière de mettre en pratique le commandement d'unité entre les chrétiens a été fort diverse. Les individus et les communautés se sont trop souvent efforcés de se convaincre les uns les autres du bien fondé de leurs propres compréhensions, oubliant facilement la recommandation «en toute douceur et humilité et douceur, avec patience» et «appliquez-vous à garder l'unité de l'esprit par le lien de la paix».

Depuis un siècle, cependant, une conscience plus vive de cette obligation s'est manifestée, suscitant progressivement l'adhésion des communautés chrétiennes, entres autres, d'abord de l'Eglise orthodoxe de Constantinople et ensuite de l'Eglise catholique qui, désormais, y voient toutes un mouvement suscité par l'Esprit Saint.

¹ Le texte français des quatre documents approuvé a été publié. Cfr. Documento 1, di Monaco 1982, in Irenikon 1982, pp 350-362 – Documento 2 di Bari 1987, in Irenikon 1987, pp 336-349 – Documento 3 di Valamo 1988, in Irenikon 1988, pp 347-359 - Documento 4, Ravenna 2007, in Documentation Catholique 16.12.2007, n° 22 pp 1117-1125.

Une bonne compréhension de la commission mixte pour le dialogue théologique entre les Eglises catholique et orthodoxe requiert la connaissance de l'Histoire qui les conditionne. Notre bref exposé devra se contenter de rappeler rapidement quelques uns des événements majeurs qui ont marqué la reprise des contacts entre les deux Eglises durant les 50 dernières années, les groupant organiquement, par facilité, autour des pontificats des 4 derniers Papes romains. Ceci constituera la première partie de notre exposé. Une seconde partie se concentrera directement sur la commission mixte elle-même et sur son activité.

2. Reprise de contacts entre les Eglises catholique et orthodoxe

Jean XXIII (4.XI 1958 – 3.VI.63)

Le 25 janvier 1959, moins de trois mois après son élection, Jean XXIII annonce le Concile à la Basilique St Paul hors-les-murs, lui donnant, entre autres, un but œcuménique.

Le 17 mars de la même année 1959 il reçoit la visite, non organisée par la Secrétairerie d'Etat du Vatican et non officielle, de Jacques qui était évêque de Malte et venait d'être nommé Archevêque d'Amérique par le Patriarche oecuménique Athénagoras dont il était également le représentant auprès du Conseil oecuménique. C'était la première visite d'un évêque orthodoxe à Rome depuis des siècles. Elle devait être suivie de nombreuses autres, par exemple, celle du Métropolitain orthodoxe Damaskinos de Volos (Grèce) le 17 mai 1962, et de tant d'autres Chrétiens non catholiques.

Devant l'inertie de la Congrégation Orientale, création du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens qui sera présidé par le Cardinal Bea, aidé d'abord par Mgr Jean Willebrands, puis par beaucoup d'autres, parmi lesquels le P. Pierre Duprey au lendemain de la première session du Concile. Ces deux derniers devaient ensuite y jouer un rôle déterminant durant de nombreuses décades.

Invitation faite à des communautés chrétiennes non catholiques de participer au Concile en y envoyant des observateurs, ce qui suscitera leur collaboration limitée mais active même dans l'élaboration de plusieurs textes conciliaires, sans pour autant participer aux votes de leur approbation définitive. Des observateurs non catholiques, parmi lesquels plusieurs orthodoxes, participeront donc au Concile, même si certaines machinations de l'Eglise russe de l'époque provoquèrent l'absence de Constantinople à la première session. Le patriarcat de Moscou et l'Eglise Russe-hors frontières furent présents à toutes les sessions.

Paul VI (30.VI.63 – 6.VIII.78)

Janvier 64: après la 2^e session du Concile, Pèlerinage de Paul VI à Jérusalem et Rencontre avec le Patriarche Athénagoras.

Le 21 novembre 1964, promulgation de la Constitution conciliaire sur l'Eglise, suivie de celle des deux Décrets sur les Eglises Orientales Catholiques et sur l'Oecuménisme.

Le 7 décembre 1965, dans la ligne de la rencontre de Paul VI et d'Athénagoras à Jérusalem, les anathèmes réciproques échangés entre les deux Eglises en 1054 viennent levés à Rome durant la dernière Congrégation générale du Concile Vatican II et, en même temps, dans l'église du Phanar à Constantinople.

En juillet 67, visite de Paul VI à Constantinople et, en octobre 67, visite d'Athénagoras à Rome.

Ces démarches manifestaient un changement d'attitude dans les relations existantes entre l'Eglise de Rome et les Eglises orientales. Elles constituaient les moments majeurs d'un premier dialogue qu'on a appelé le «Dialogue de l'amour». Pour parvenir au but final d'une union plénière à l'image de l'unité existant entre le Père céleste et son Fils, il devait être complété par un dialogue théologique réfléchissant sur les données de la Foi. Le Dialogue de l'amour était et reste la première démarche, toujours indispensable, pour créer le climat de confiance réciproque nécessaire pour entreprendre et poursuivre un vrai dialogue théologique de compréhension réciproque.

En avril 74, un premier colloque théologique se tint à Vienne, organisé par la Fondation «Pro Oriente» avec la collaboration du Centre orthodoxe du patriarcat œcuménique de Chambésy et du Secrétariat pour l'unité des Chrétiens, dans le but de tracer les grandes lignes de l'orientation de ce futur dialogue théologique. D'autres réunions où participaient tant Moscou que Constantinople, poursuivirent la même recherche, surtout durant les années 77-80.

En décembre 75, le Métropolite Méliton de Chalcédoine vint à Rome pour commémorer le 10^e anniversaire de la levée des anathèmes et annoncer l'accord panorthodoxe pour commencer le dialogue théologique. Au cours d'une célébration tenue dans la Chapelle Sixtine au matin du 15 décembre, le Pape Paul VI s'agenouilla et baisa les pieds du Métropolite.

Jean Paul II (22.X.78 – V.2005)

1979 Jean Paul II se rend à Constantinople pour y rencontrer le Patriarche Dimitrios, successeur d'Athénagoras, et mettre en route le Dialogue théologique.

Pentecôte 1980: ouverture officielle du Dialogue à Patmos et à Rhodes, et approbation par tous les délégués du Plan de dialogue préparé entre 1977 et 80. Ce Plan qui sera observé par tous ceux qui participeront aux travaux de la Commission mixte, énonçait trois principes. Le premier que le but du dialogue était le rétablissement de la pleine communion, fondée sur l'unité de la foi selon l'expérience et la tradition commune de l'ancienne Eglise, qui se manifestera dans la célébration commune de l'Eucharistie. Le second concernait la méthode: sans éviter les problèmes qui divisent les deux Eglises catholique et orthodoxe, il faudrait partir, non des questions controversées comme on l'avait fait aux Conciles de Lyon (1274) et de Florence (1438), mais des éléments qui les unissent. Le troisième indiquait les sacrements conservés dans les deux Eglises comme premier thème à devoir être examiné.

Décembre 1987: visite à Rome du Patriarche œcuménique Dimitrios I.

En mai 1995 publication de la Lettre Apostolique «Orientale Lumen» et de l'Encyclique «Ut unum sint» sur l'engagement œcuménique. Le N. 95 de cette dernière contient l'importante déclaration suivante «.. constatant l'aspiration œcuménique de la majeure partie des Communautés chrétiennes et écoutant la demande qui m'est adressée de trouver une forme d'exercice de la primauté qui s'ouvre à une situation nouvelle sans renoncer en aucune manière à l'essentiel de sa mission. Durant un millenium, les chrétiens étaient unis par la communion fraternelle de la foi et de la vie sacramentelle et, de commun accord, le siège romain intervenait quand surgissaient entre eux des dissensions concernant la foi et la discipline. Et c'est de cette manière que la primauté exerçait sa fonction d'unité». Et l' Encyclique continuait en rappelant ce qu'il avait affirmé dans la Basilique Saint Pierre en présence du Patriarche œcuménique Dimitrios I, lors de sa visite en 87: «M'adressant à lui, je lui ai dit être bien conscient que pour d'autres raisons fort différentes et contre la volonté des uns et des autres, ce qui devait être un service a pu se manifester sous une lumière assez différente. Aujourd'hui, dans le désir d'obéir vraiment à la volonté du Christ, je souhaite que l'Esprit Saint nous donne sa lumière et illumine les pasteurs et les théologiens de nos Eglises pour que nous puissions chercher, ensemble évidemment, les formes dans lesquelles ce ministère puisse réaliser un service d'amour reconnu par le uns et les autres».

Du 27 au 30 juin 1995, le Patriarche œcuménique Bartélémy I, successeur de Dimitrios depuis octobre 1991, rend visite à Jean Paul II à l'occasion de la fête des Saints Pierre et Paul. Aux côtés du Pape il assistera également à la rencontre des Religions tenue à Assise le 24 janvier 2002.

En 1999 le Pape Jean Paul II rend visite au Patriarche Théoctiste de Bucarest qui lui restitue sa visite en 2001.

Durant l'année 2000, Jean Paul II fait de nombreux pèlerinages, surtout en Terre Sainte où il rencontre les Eglises orthodoxes et également à Athènes où il rencontre l'Archevêque Christodoulos sur l'Aréopage. Accompagné de plusieurs Métropolitains, ce dernier rendra cette visite au Pape Benoit XVI en décembre 2006.

En ce même début du second millénaire, diverses célébrations romaines comme «l'Ouverture de la Porte Sainte» à Saint Paul hors les murs le 18 janvier et «la célébration des Martyrs du XXe siècle» au Colisée le 7 mai, ont également occasionné la participation des Eglises orthodoxes.

Du 29 juin au 1^{er} juillet 2004, le Patriarche Barthélémy rend une seconde visite au Pape Jean Paul pour commémorer avec lui la «rencontre historique» d'Athénagoras et de Paul VI à Jérusalem en 1964. La «Déclaration Commune» qu'ils signent tous deux à cette occasion réaffirme leurs volontés et celles de leurs Eglise de rechercher toujours l'unité, de poursuivre leur dialogue de la Charité et de reprendre leur dialogue théologique malgré les difficultés qui se présentent inévitablement et avaient ralenti son activité.

ooo

Il est peut-être utile de noter qu'à côté de ces échanges avec les Eglises orthodoxes, l'Eglise catholique en a eu d'autres avec les Eglises orientales qui adhèrent aux deux premiers conciles œcuméniques de Nicée et de Constantinople qui avaient légiféré sur l'unique essence des trois personnes de la Trinité mais non aux 5 conciles œcuméniques suivants qui avaient traité de problèmes spécifiquement christologiques. C'est même dans ce refus d'accepter les décisions d'Ephèse en 431 puis de Chalcédoine en 451, auxquelles adhèrent aussi bien les Catholiques que les Orthodoxes véritables, que ces Eglises se sont développées de manière autonome. Dans la pratique cependant, elles aussi sont souvent appelées, «orthodoxes» pour exprimer le fait qu'elles ne sont pas en communion avec l'Eglise catholique mais ne correspondent pas à la signification originale du terme.

Des Patriarches ou des représentants de toutes ces Eglises ont fait des visites à Rome. Citons en exemple, celles du Patriarche syrien d'Antioche en octobre 71 et du Patriarche copte Shenouda I en mars 73, à l'occasion du don de Reliques de Saint Athanase. Le Pape Jean Paul II les a également visités durant son pèlerinage en «Terres Saintes» en l'an 2000. Des réflexions communes aboutissant à des déclarations théologiques communes importantes ont eu lieu entre ces Eglises non chalcédoniennes ou non éphésienne et l'Eglise catholique, reconnaissant que sous des formulations différentes ils partageaient une doctrine essentiellement semblable mais exprimée dans un vocabulaire différent. Il peut être utile de signaler que des contacts et rapprochements fructueux ont eu lieu également entre l'Eglise orthodoxe ou les Eglises orthodoxes et les Eglises dites monophysites ou miophysites et l'Eglise dite nestorienne ou assyrienne, ce qui aurait été impensable dans le passé. Des accords positifs se sont cependant révélés difficiles, chacune des parties voulant conserver tant la formulation propre de leur doctrine que le culte rendu aux maîtres qui les ont formés.

Jusqu'à présent ces réunions n'ont donc pas donné de résultats définitifs. A signaler cependant qu'en 94 un accord a été conclu, entre Jean Paul II et le Catholicos assyrien Mar Dinkha, pour une «intercommunion» entre les catholiques chaldéens et les nestoriens de l'émigration, vu le manque de clergé des deux côtés. C'est le cas aussi avec les Syriens orthodoxes du patriarche Mar Zakka Iwas. Nous nous trouvons donc ainsi devant une intercommunion effective aussi bien avec les Syriens occidentaux monophysites qu'avec les Syriens orientaux nestoriens. Ces accords ont été conclus pour des motifs d'ordre pastoral mais ils trouvent cependant leur fondement sur des déclarations christologiques communes.

3. La Commission mixte pour le dialogue théologique

La Commission mixte est composée d'un nombre égal de membres catholiques et orthodoxes c'est-à-dire appartenant aux diverses Eglises orthodoxes autocéphales. Autrefois 58 membres (14 Eglises autocéphales), aujourd'hui 60 membres (15 Eglises autocéphales). Elle est présidée par deux co-présidents, l'un représentant l'Eglise de Constantinople, appelée Patriarcat œcuménique parce que

reconnu comme le premier des patriarchats orientaux, l'autre l'Eglise catholique. Une bonne partie de ses membres actuels ont été nommés récemment. Le co-Président catholique est toujours le Cardinal Président de la Commission Pontificale pour l'Unité, actuellement le Cardinal Walter Kasper; le nouveau co-Président orthodoxe est le Métropolitain Jean de Pergame (le théologien grec bien connu Zizioulas) du Patriarcat de Constantinople.

La commission mixte organise des réunions pour examiner les fondements théologiques sur lesquels pourrait être basé le retour à la pleine communion entre les deux Eglises. Depuis sa création elle a procédé à dix réunions plénières. Celles-ci sont préparées par trois sous-commissions mixtes de 8 membres. Chacune d'entre elles étudie le sujet et présente sa proposition. Les trois propositions sont ensuite revues par un «Comité de coordination» et finalement soumises aux réunions plénières. A la session plénière de Belgrade en septembre 2006, on a créé un «comité de rédaction».

Jusqu'à ce jour quatre documents conclusifs, ont été rédigés et approuvés à l'unanimité par les sessions plénières en 1982, 1987, 1988 et 2007.

Les trois premiers de ces documents avaient été rédigés au cours des sessions plénières de 82, 87 et 88. Celui de Munich en 82 exposait: «Le mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Trinité». Celui de Bari (Italie) en 87 examinait le thème: «Foi, sacrements et Unité de l'Eglise». Celui de Valamo (Finlande) en 88: «Le sacrement de l'Ordre dans la structure sacramentelle et particulièrement l'importance de la succession apostolique».

ooo

D'autres réunions auraient dû suivre pour préparer et faire approuver d'autres documents. Un texte sur le thème «Conciliarité et Autorité» avait été préparé durant la rencontre du Comité mixte réuni à Moscou en 1990 et aurait dû être étudié par la Session plénière tenue à Freising en juin de cette même année, mais n'avait pu l'être à cause des événements de l'époque.

A ce moment, en effet, l'activité de la Commission mixte était devenue fort difficile après la chute de l'empire soviétique et la réapparition des Eglises orientales catholiques souvent appelées de manière méprisante «Eglises Uniates» que les autorités communistes avaient brutalement supprimées et forcées de passer à l'Eglise orthodoxe pour pouvoir plus facilement les contrôler, surtout en Ukraine et en Roumanie. Recouvrant la liberté, les Orientaux catholiques s'y étaient à nouveau regroupés, exigeant la restitution de leurs droits et de leurs biens. L'ancienne et forte opposition, existante depuis toujours entre les Eglises orthodoxes et celles unies à Rome, a repris vigueur et s'est renforcée de manière passionnée, les Eglises Unies voulant récupérer leurs droits, les Orthodoxes cherchant à les en empêcher et requérant au contraire impérativement leur suppression.

En 1993, une réunion plénière du Comité mixte s'est tenue à Balamand (Syrie) et a produit un document intitulé «L'Uniatisme, méthode d'union du passé et la recherche actuelle de la pleine communion» qui proposait un accord de principe, distinguant entre les méthodes «uniatistes» du passé, à condamner surtout à cause de leur tendance prosélytissante et parce qu'elles divisaient les Eglises orthodoxes et leur arrachaient des fidèles, et le fait même de l'existence actuelle des Eglises uniates et leur droit et leur devoir de maintenir activement leur vie chrétienne. Ce document a suscité une vive opposition. Difficilement accepté par beaucoup de Catholiques, il fut nettement refusé par une grande majorité d'Orthodoxes. Pour tenter de remédier à cette situation, une réunion du comité de la coordination s'est d'abord tenue en juin 1998 ad Ariccia (sur le Lac de Castel Gandolfo près de Rome). Elle a été suivie par une réunion plénière à Baltimore (USA) en juillet 2000, mais celle-ci n'est pas parvenue à trouver un accord et s'est terminée sans pouvoir prévoir une nouvelle rencontre.

Le dialogue n'était pas complètement interrompu. Celui de l'amour se poursuivait et également des échanges de réflexions théologiques entre Eglises particulières et théologiens, mais l'ensemble des relations inter ecclésiales rencontrait de sérieuses difficultés.

ooo

Après le décès du Pape Jean Paul II, suivi de l'élection de Benoît XVI, survenus au mois de mai 2005, dans la ligne de la Déclaration commune qu'il avait signée à Rome avec Jean Paul II le 1^{er} juillet 2004, le Patriarche Barthélémy de Constantinople prit l'initiative de réunir au Phanar les représentants des Eglises orthodoxes, pour les interroger sur l'opportunité de poursuivre le dialogue théologique. Au terme de leur rencontre du 11-13 septembre 2005, ceux-ci donnèrent à l'unanimité un avis positif publié à la conclusion de leurs travaux: «tous les représentants des Eglises orthodoxes se sont accordés sur le fait que la nécessité de continuer le dialogue théologique provient du devoir de tous d'obéir au commandement du Seigneur de promouvoir l'unité».

A la suite de cette déclaration, le Comité de Coordination du Dialogue théologique se réunit à Rome en décembre 2005 pour préparer une nouvelle session plénière de la Commission mixte qui se tint ensuite à Belgrade du 18 au 25 septembre 2006. Se mettant dans le prolongement des réunions précédentes et renvoyant à plus tard l'examen du problème épineux de l'Uniatisme, le Comité lui assigna comme objet l'examen du texte préparé par le comité de coordination réuni à Moscou en 1990 et qui n'avait pas pu être étudié à Freising.

La session de Belgrade de septembre 2006 s'est donc concentrée sur ce texte qui porte le titre: «Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Eglise. Conciliarité et autorité dans l'Eglise», le terme Conciliarité ayant deux significations, l'une englobant l'ensemble du peuple chrétien, l'autre

indiquant une action collégiale des seuls évêques. Ce texte lui-même comporte également deux parties: la première exposait les fondements de la conciliarité et de l'autorité dans l'Eglise, la seconde en décrivait la réalisation au niveau de l'Eglise locale, au niveau régional et dans l'Eglise universelle.

A Belgrade, ce texte fort complexe suscita de nombreuses observations. C'est pourquoi, sans l'approuver ou publier un nouveau document, on y constitua un «comité de rédaction», chargé d'en approfondir le contenu et de le perfectionner en le corrigeant de manière opportune.

C'est ce texte corrigé qui a constitué l'objet des débats de la dernière Session plénière qui s'est tenue à Ravenne du 8 au 14 octobre 2007. Les discussions qui s'y sont tenues dans un excellent esprit de collaboration et d'amitié ont rendu possible la compilation d'un nouveau «document commun», approuvé à l'unanimité, qui constitue un premier accord sur la question délicate de la primauté. Les Orthodoxes comme les Catholiques y affirment que «la primauté est une pratique fermement affirmée dans la tradition canonique de l'Eglise à tous les niveaux» et conviennent ensemble que Rome «qui préside à la charité» occupe la première place dans cette primauté. Les Orthodoxes précisaient cependant leur désaccord sur la manière avec laquelle elle est pratiquée dans les faits. Il peut être opportun de comparer leur attitude avec les déclarations assez apparentées du Pape Jean Paul II, faites au Patriarche Dimitrios I durant sa visite à Rome en décembre 1987 et répétées en 1995 dans son Encyclique «Ut unum sint», et que nous rapportées plus haut, entre autres quand il dit «être bien conscient que ce qui devait être un service a pu se manifester sous une lumière assez différente». Enfin, la même session d'octobre 2007 a décidé que le thème de la prochaine session plénière sera celui du rôle de l'évêque de Rome durant le premier millénaire.

4. Conclusion

Notre exposé sur «la Commission Mixte pour le Dialogue Théologique entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe» s'est efforcé de rappeler rapidement les principaux événements des 50 dernières années, d'abord celles qui ont débuté en 1958 avec le Pontificat du Pape Jean XXIII et lui ont donné naissance en 1978 lors des rencontres entre Jean Paul II et Dimitrios I, ensuite ceux qui ont marqué son existence depuis son ouverture officielle à Patmos et à Rodhes en 1980. Décrivant son activité au long des 27 années suivantes, nous avons noté l'importance des quatre documents qui en sont les fruits majeurs et nous en avons relevé les titres qui en indiquent rapidement les contenus qui sont tous concentrés sur des thèmes reconnus comme essentiels pour permettre une réelle unité dans la vérité. Sans vouloir les analyser ou en faire une présentation générale, il pourrait cependant être utile d'en souligner quelques aspects qui nous semblent particulièrement importants.

Le premier, rédigé à Munich en 1982, est peut-être le plus riche parce qu'il se penche sur «le mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité» qui est évidemment à l'origine et à la fin de tout.. Tous les termes de ce titre ont leur signification. D'abord il s'agit d'un mystère, c'est-à-dire qui

dépasse les limites de l'esprit humain pour nous hausser à des réalités supérieures. Ensuite ce mystère est celui de Dieu lui-même, inconnaissable, incompréhensible, existant toujours et toujours le même; du Dieu qui est Trinité c'est-à-dire Père, Fils et Saint Esprit; qui interviennent tous trois, chacun à sa manière propre, pour créer l'univers et le maintenir en vie; qui créent l'Eglise pour nous conduire au royaume des cieux et nous faire participer à la plénitude de leur vie; qui vivifient l'Eglise et ses membres en les nourrissant par le Pain de Vie, l'Annonce de la Bonne Nouvelle et le Corps et le Sang du Christ. Ce mystère de Dieu est également mystère de l'Eglise et des sacrements parce que c'est par eux que la Trinité nous communique sa vie. Dans la langue grecque et dans les Eglises de traditions orientales, les sacrements sont d'ailleurs appelés «mystères» dans la ligne de ce que nous disent plusieurs textes du Nouveau Testament et particulièrement Saint Paul, par exemple quand il écrit aux Colossiens que Dieu lui a confié la charge de porter à sa plénitude l'annonce de sa parole, le mystère caché tout au long des âges et que Dieu a manifesté à ses saints (cf. 1,25-26).

Le second, rédigé à Bari en 1987, est intitulé «Foi, sacrements et Unité de l'Eglise», comporte deux parties. Une première section examine d'abord la signification de la Foi, don de Dieu et réponse libre de l'homme, ensuite son lien avec la liturgie surtout dans les sacrements, l'importance de l'action du Saint Esprit, le rôle des Professions de Foi, la nécessité de partager la même foi pour partager les sacrements. Une seconde section examine des points plus concrets concernant les sacrements d'initiation souvent administrés de manière partiellement différente dans les deux Eglises.

Le troisième, rédigé à Valamo en 1987, examine la question de la place et du rôle du ministère ordonné, dans la structure sacramentelle de l'Eglise. Relevons quelques unes des affirmations contenues dans le rapport approuvé par la Commission. Les deux Eglises affirment que le Christ reste présent dans l'Eglise avec son Esprit. Le ministère ordonné trouve sa source en lui et a comme mission de rassembler la communauté de la Nouvelle Alliance autour de lui et d'édifier son corps. Le rapport insiste ensuite sur le lien entre le Christ et l'Esprit Saint. Celui-ci qui procède du Père, repose sur le Fils, prépare sa descente sur la terre et accompagne tous ses gestes durant sa vie mortelle. C'est dans l'Esprit que le Christ offre le sacrifice de sa propre vie et c'est par l'Esprit qu'il est glorifié. Depuis la Pentecôte, c'est dans le même Esprit que ceux qui sont chargés du ministère peuvent accomplir les actes du ministère qui conduisent l'Eglise à sa pleine stature. Le rapport souligne également l'importance du sacerdoce. Le Christ est l'unique grand Prêtre. Cependant, en lui prêtre et victime, tous ensemble, pasteurs et fidèles, forment une race élue, un royaume, un sacerdoce, appelé à devenir une victime vivante et sainte, offerte à Dieu. En même temps cependant, le Christ, tête de l'Eglise, a établi des Apôtres qu'il a munis d'autorité en les fortifiant par l'Esprit Saint. Le ministère des Douze est unique et ce qu'ils ont fondé est irremplaçable, mais leur mission est continuée dans l'Eglise par les évêques qui s'insèrent dans la succession apostolique. Ils exercent cette mission avec l'aide des prêtres et les diacres qui les assistent.

Le quatrième, compilé et rédigé à Ravenne en octobre 2007, s'inscrit dans le prolongement du précédent qui traitait du ministère ordonné, lequel trouve son origine dans la mission confiée par le Christ à ses Apôtres de conduire l'Eglise vers sa plénitude. Il avait été préparé d'abord à Moscou par le comité de Coordination en 1990, puis discuté et approfondi à la session plénière de Belgrade en septembre 2006.

Son titre «Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Eglise - Communion ecclésiale, Conciliarité et Autorité» en résume bien le contenu. L'Eglise est de nature sacramentelle parce qu'elle trouve sa source en Dieu lui-même et est orientée vers lui e son royaume, mais en même temps elle est organisée canoniquement c'est-à-dire juridiquement, selon des règles précises qui comportent nécessairement des dimensions humaines. L'Eglise est une communion qui réunit tous les fidèles en un seul corps ce qui nécessite une autorité réelle mais qui ne peut cependant pas supprimer l'Onction de l'Esprit Saint répandue sur chacun des fidèles. Le document précise comment cette communion parvient à se réaliser à travers les deux principes conjoints de conciliarité et d'autorité, aux différents niveaux des Eglises locales, régionales et de l'Eglise universelle.

Important de noter que la réflexion sur ce dernier niveau permit à tous les participants de la session de Ravenne de reconnaître l'existence d'une autorité spéciale universelle attribuée à l'évêque de Rome, même si les représentants orthodoxes exprimaient cependant leurs réserves sur la manière concrète de l'exercer

ooo

Mettant un terme à ces réflexions sur le dialogue théologique, nous voulons rappeler simplement qu'il s'insère dans la ligne du dialogue précédent appelé «dialogue de l'amour». Comme l'écrit Saint Paul aux Corinthiens «Quand je parlerais en langues, quand j'aurais le don de prophétie, la science de tous les mystères, quand je distribuerais tous mes biens aux affamés, s'il me manque l'amour, je n'y gagne rien. L'amour prend patience, rend service, ne jalouse pas, ne s'enfle pas d'orgueil, excuse tout, croit tout, espère toute, endure tout» (cf. I Co 13). Le dialogue entre Eglises a commencé dans des gestes d'amour. Les difficultés actuelles ne manquent pas et ne manqueront jamais, les heurts et même les conflits sont inévitables. L'effort pour croître dans l'amour est le seul à permettre de les surmonter. La décision unanime des représentants de toutes les Eglises orthodoxes réunis par le Patriarche œcuménique Barthélémy en septembre 2005 de poursuivre le dialogue malgré les difficultés rencontrées, et l'atmosphère cordiale des sessions plénières tenue à Belgrade en septembre 2006 et à Ravenne en octobre 2008 sont des signes positifs encourageants.

LA PURIFICAZIONE DELL'AMORE IN *DEUS CARITAS EST*

EDUARD ROMAN

SUMMARY. The Purification of Love in *Deus Caritas est*. *Deus caritas est* is the first encyclical of Pope Benedict XVI. The Holy Father states that love is “the heart of the Christian faith.” He reminds us 1 John 4:16: “God is love, and he who abides in love abides in God, and God abides in him.” Benedict witnesses this love through his writing, he points to God in Christ via the Scriptures. He uses the St. Peter’s Chair to direct believers and unbelievers to look simply at the Scriptures and to love God and the neighbour. The Pope speaks *from faith for faith*, a faith not contrary to reason, but a rationality that begins with faith nonetheless. Benedict XVI understands the heart of the Christian faith to respond to the deepest socio-political and personal need of the world: “In a world where the name of God is sometimes associated with vengeance or even a duty of hatred and violence, this message is both timely and significant. For this reason, I wish in my first Encyclical to speak of the love which God lavishes upon us and which we in turn must share with others.” This is the *way of love* our Holy Father teaches and we should understand that there is no other means of approaching among Christians than applied *agápe*. Benedict preaches the Good News by telling that God is truly Love.

Il tema della prima Enciclica di Papa Benedetto XVI – *l'amore* – è stato salutato con apprezzamento sia in ambito ecclesiale che nei settori più attenti al pensiero teologico e al Magistero pontificio. La ragione sta forse anche nel fatto che il tema dell'amore è diffusamente considerato come un tema «facile», alla portata di tutti – chi non fa esperienza dell'amore? – e capace di suscitare un'istintiva simpatia e di condurre ad un sostanziale consenso.

La prima parte dell'Enciclica *Deus caritas est*, su cui soffermeremo la nostra attenzione, evidenzia invece, nella sua articolata analisi dell'amore come *eros* e come *agape*, di cui si mostra indissolubile e insieme feconda complementarità¹, la complessità del fenomeno dell'amore ed anche la sua costitutiva ambivalenza. Questo modo di impostare il problema suggerisce già una presa di distanza dalla persuasione, assai diffusa, che l'amore, inteso riduttivamente come passione amorosa, sarebbe un sentimento semplice, irrazionale, ingovernabile, il quale «ac-cadrebbe» ad un individuo e a cui occorrerebbe abbandonarsi con spontaneità. La spontaneità

¹ Superando in tal modo la prospettiva di A. NYGREN, *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1971. Sull'argomento, si veda anche P. CODA, *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma 1994.

dell'amore – nel duplice senso del suo originarsi e della risposta da dare ad esso – è oggi reputata condizione indispensabile, se non addirittura la cifra sintetica stessa, del fenomeno amoroso. Perché si dia un amore vero – si afferma – esso non deve essere costruito, faticoso, artefatto: esso deve essere libero e spontaneo e ad esso ci si deve abbandonare con gioiosa spensieratezza.

L'insufficienza di questa figura dell'amore, nell'ambito dello stesso concetto di *eros* (e cioè previamente ad ogni considerazione sull'amore oblativo o *agape*), è rivelata subito da Benedetto XVI, in quale annota:

Così diventa evidente che l'*eros* ha bisogno di disciplina, di purificazione per donare all'uomo non il piacere di un istante ma certo un pregustamento del vertice a cui tutto il nostro essere tende².

L'*eros* è attestazione di una tensione di tutto il nostro essere alla felicità – si ricorderà qui la lezione platonica del *Fedro* – ma perché questo si possa effettivamente realizzare occorre che vi siano «disciplina» e «purificazione». Poco più avanti il Papa prosegue in questi termini:

L'amore promette infinità, eternità – una realtà più grande e totalmente altra rispetto alla quotidianità del nostro esistere. Ma al contempo è apparso che la via per tale traguardo non sta semplicemente nel lasciarsi sopraffare dall'istinto. Sono necessarie purificazioni e maturazioni, che passano anche attraverso la strada della rinuncia. Questo non è rifiuto dell'*eros*, non è il suo «avvelenamento», ma la sua guarigione in vista della sua vera grandezza. [...]Sì, l'*eros* vuole sollevarci «in estasi» verso il Divino, condurci al di là di noi stessi, ma proprio per questo richiede un cammino di ascesa, di rinunce, di purificazioni e di guarigioni³.

Il testo è assai denso e merita dunque un'attenta considerazione. Il Papa afferma innanzitutto che l'amore è *promessa*: esso dischiude cioè una dimensione di compimento, che travalica l'aspetto quotidiano dell'esistenza; inserisce nella quotidianità dell'esistere la tensione e il pregusto di realtà più alta. La promessa, che si dà in ogni esperienza dell'*eros*, più o meno distintamente, rimane però essenzialmente inappagata se si cerca di coglierla mediante l'*istinto* e quanto più la si ricerca attraverso di esso, tanto più essa chiude l'accesso a ciò che sempre di nuovo promette. Questo, si badi, non perché l'istinto sia una via di per sé errata, ma perché esso non è mezzo adeguato al fine proposto: la promessa di «infinità, eternità», riguarda infatti l'uomo come totalità e presuppone dunque una risposta di *tutto* l'uomo, comprese dunque ragione e volontà, chiamate a regolare e dare una direzione all'istinto, e dell'uomo in relazione all'*altro*, relazione che l'istinto è incapace di riconoscere in tutta la sua valenza. Dire che l'istinto non può realizzare la promessa significa sottrarre la risposta all'*eros* a quell'immediatezza reclamata invece dalla figura «romantica» dell'amore e, in pari tempo, additare un *cammino*,

² DCE 4.

³ DCE 5.

mediante il quale l'*eros* può finalmente approdare al suo inizio e cioè dischiudere quanto originariamente prometteva. L'«estasi verso il Divino» richiede in tal modo «un cammino di ascesa, di rinunce, di purificazioni e di guarigioni».

Comprendiamo così che il concetto di purificazione dell'amore⁴ è necessario correlato della natura stessa dell'amore quale si dà all'esperienza dell'uomo, al fatto cioè che esso non si presenta come dato assoluto, indivisibile - «puro», per l'appunto – ma nell'ambiguità e nel nascondimento del finito, reclamando così un processo di scoperta del nucleo dell'amore (l'amore «puro») che si può comprendere sotto il nome di purificazione. Per usare un'immagine, la si può paragonare all'arte dello scultore, il quale deve togliere ciò che è superfluo, per far emergere la figura iscritta nel marmo. Purificazione significa dunque rivelazione della verità dell'amore.

Lo sviluppo più ampio del concetto di «purificazione» dell'amore lo troviamo al numero 7 dell'Enciclica, nel quale Benedetto XVI scrive:

Fa parte degli sviluppi dell'amore verso livelli più alti, verso le sue intime purificazioni, che esso cerchi ora la definitività, e ciò in un duplice senso: nel senso dell'esclusività - «solo quest'unica persona» - e nel senso del «per sempre». L'amore comprende la totalità dell'esistenza in ogni sua dimensione, anche in quella del tempo. Non potrebbe essere diversamente, perchè la sua promessa mira al definitivo: l'amore mira all'eternità. Sì, amore è «estasi», ma estasi non nel senso di un momento di ebbrezza, ma estasi come cammino, come esodo permanente dall'*io* chiuso in se stesso verso la sua liberazione nel dono di sé, e proprio così verso la scoperta di Dio: «Chi cercherà di salvare la propria vita la perderà, chi invece la perde la salverà» (Lc 17,33), dice Gesù [...] Gesù con ciò descrive il suo personale cammino del chicco di grano che cade nella terra e muore e così porta molto frutto. Partendo dal centro del suo sacrificio personale e dell'amore che in esso giunge al suo compimento, egli con queste parole descrive anche l'essenza dell'amore e dell'esistenza umana in genere.

Appare qui tracciato il percorso della purificazione. Il Papa indica la meta dell'ascesa dell'*eros* nella *definitività* – è questo in fondo ciò che promette nella frammentazione del finito e del temporale – intesa nel senso di una esclusività di rapporto e in quello di una definitività nel tempo. È evidente che a questa definizione è sottesa la concezione del matrimonio come vertice dell'ascesa erotica, ma con ciò si guarda ancora oltre, all'eternità, e cioè al rapporto con Dio, che solo può appagare in pienezza la tensione dell'uomo: «l'amore mira all'eternità». L'uomo deve uscire da sé, compiere una vera e propria *estasi*, intesa «come cammino, come esodo permanente dall'*io* chiuso in se stesso verso la sua liberazione nel dono di sé, e proprio così verso il ritrovamento di sé, anzi verso la scoperta di Dio».

⁴ Sul concetto di «purificazione» nella Scrittura e negli autori spirituali, si consulerà utilmente la voce *Puretè-Purification* in *Dictionnaire de Spiritualité* XII/2 (1986), 2627-2652, redatta per la parte biblica da S. LÉGASSE (2627-2637) e per la parte sugli autori spirituali da M. DUPUY (2637-2652).

L'io deve essere liberato mediante il dono di sé: è questa la purificazione che l'amore insegna all'*io*. *L'io* si rafforza come soggetto nell'atto autentico dell'amore, diventa cioè tanto più se stesso, quanto più agisce nell'amore. Potremmo parlare di una certa circolarità dell'*io* e dell'amore: *l'io* si costituisce come persona nell'amore, uscendo dalla vuota identità dell'*Io* = Io, per darsi all'altro; l'amore, da parte sua, si delinea come tale a partire dal suo essere assunto dalla decisione dell'*io* di uscire da sé per donarsi all'altro da sé. In questa circolarità si fa chiaro che l'amore non può dunque più pensarsi esclusivamente come possesso del soggetto (*eros*), ma al tempo stesso come spossessamento del soggetto a vantaggio dell'altro (*agape*).

Il rapporto reciproco e complementare di *eros* ed *agape*, così come è delineato nell'Enciclica, meriterebbe uno studio a parte; qui ci si può limitare all'annotazione secondo cui la complementarità di *eros* come ascesa e possesso e di *agape* come amore discendente e dono, implica in qualche modo una purificazione reciproca. *Eros* ed *agape* infatti non sono grandezze pure, assolute, in reciproca opposizione (Nygren), ma esprimono due aspetti coesenziali all'amore, che si debbono positivamente influenzare l'un con l'altro: l'*eros*, che deve purificare la sua brama di possesso, il suo tendenziale egoismo mediante il rapporto (di ricezione e di dono) con l'altro; l'*agape*, che deve assumere, trasfigurandola, la passione dell'*eros*, per non ridursi a dono senza passione, a dono che in fondo non dona più nulla di sé, perché annulla il soggetto⁵.

L'amore, per compiersi, dev'essere associato all'«esodo»⁶, che presuppone non solo una direzione, ma anche un intervento liberatore. Dio stesso, che è amore (cfr. 1Gv 4,8.16), libera l'amore dalla sua ambiguità, lo trasfigura e lo conduce alla meta. La purificazione dell'amore dunque non sta semplicemente nelle possibilità dell'uomo, ma Dio stesso, l'amore «puro», deve purificare l'amore rendendolo simile all'amore che Egli stesso è⁷.

⁵ Cfr. DCE 7: «In realtà *eros* e *agape* – amore ascendente e amore discendente – non si lasciano mai separare completamente l'uno dall'altro. Quanto più ambedue, pur in dimensioni diverse, trovano la giusta unità nell'unica realtà dell'amore, tanto più si realizza la vera natura dell'amore in genere. Anche se l'*eros* inizialmente è soprattutto bramoso, ascendente – fascinazione per la grande promessa di felicità – nell'avvicinarsi poi all'altro si porrà sempre meno domande su di sé, cercherà sempre di più la felicità dell'altro, si preoccuperà sempre di più di lui, si donerà e desidererà "esserci per" l'altro. Così il momento dell'*agape* si inserisce in esso; altrimenti l'*eros* decade e perde anche la sua stessa natura. D'altra parte, l'uomo non può neanche vivere esclusivamente nell'amore oblativo, discendente. Non può sempre soltanto donare, deve anche ricevere. Chi vuol donare amore, deve egli stesso riceverlo in dono».

⁶ Sul tema dell'esodo nel pensiero ratzingeriano, cfr. TREMBLAY, *L'«Exode»* e, dello stesso autore, *L'«exode» et ses liens aux pôles protologique et eschatologique. Le point de vue de l'Einführung*, di prosima pubblicazione in *PATH*.

⁷ Passività non significa semplice negazione: l'amore puro, secondo BOSSUET, si raggiunge nell'accoglienza gratuita dell'amore di Dio: «La vraie et solide purification de l'amour dont les mystiques de nos jours ne parlent pas... se fait par la foi en ces paroles: Tout dont parfait vient de Dieu... Telle est la véritable purification de l'amour; telle est la parfaite désappropriation du coeur qui donne tout a Dieu et ne veut plus rien avoir de propre. (...) La méthode que nous proposons... pour épurer l'amour de Dieu de tout l'amour de soi-même et qu'on reçoit tout de Dieu à chaque acte, à chaque moment. C'est ainsi que le Coeur se désapproprie. Sans cette purification, tout ce qu'on fait pour épurer l'amour ne fait que le gêner et le corrompre»: *Instruction sur les états d'oraison*, cit. in *DSp* XII/2, 2644s.

Questa purificazione, resa possibile dall'intervento gratuito dell'*agape* divina, segue concretamente il cammino di Gesù, che come Benedetto XVI ricordava nel testo sopra citato, con le parole: «Chi cercherà di salvare la propria vita la perderà, chi invece la perde la salverà» (Lc 17,33), «descrive il suo personale cammino, che attraverso la croce lo conduce alla resurrezione: il cammino del chicco di grano che cade nella terra e muore e così porta molto frutto». In tal modo – prosegue il Papa – «partendo dal centro del suo sacrificio personale e dell'amore che in esso giunge al suo compimento, egli con queste parole descrive anche l'essenza dell'amore e dell'esistenza umana in genere».

Il cammino di Gesù, il suo «esodo» verso il Padre, la sua croce, assume così valore paradigmatico per il cammino di purificazione dell'amore. Il Figlio è stato in tutto obbediente al Padre, fino alla morte di croce (cfr. Fil 2,8), e nell'offerta del Golgota ha imparato dalle cose che ha patito (cfr. Eb 5,8), lasciandosi «purificare», per così dire, dall'amore del Padre, nella sofferenza liberamente assunta che lo rende «perfetto» (cfr. Eb 2,10). Come il vignaiolo pota (il tralcio perché porti più frutto (cfr. In 15,2), così il Padre ha accolto l'offerta del Figlio nel fuoco purificatore dello Spirito, per renderla riscatto per i molti (cfr. Mc 10,45). L'*eros* / *agape* del Figlio, nel suo sacrificio personale, diventa così l'insuperabile indicazione dell'essenza dell'amore.

Ora, il mistero della croce gloriosa, proprio in quanto mistero di amore, si comunica: Cristo ha dato se stesso – nella dedizione assoluta del suo amore – per la Chiesa, per la sua santità, «purificandola» (cfr. Ef 5,25-26). L'aqua che simboleggia lo Spirito e il Battesimo, sgorga dal fianco squarciato del Signore crocifisso (cfr. In 19, 34) e proprio il cuore trafitto di Cristo diventa, nel pensiero del Papa, il luogo da cui si può contemplare la verità che «Dio è amore», l'essenza dell'amore e la via verso la sua realizzazione⁸. L'amore purificato, «sacrificale», di Cristo, diventa fonte della purificazione dell'amore di quanti volgono lo sguardo (cfr. Gv 19,37) a Colui che nell'apertura del cuore rende accessibile la più personale intimità del suo amore⁹. L'amore dell'uomo come tensione e desiderio (*eros*), ma anche come apertura e donazione (*agape*) implica dunque una purificazione ulteriore, che trascenda il suo stesso dinamismo «naturale»: una purificazione donata dall'alto, che renda «mondi» i discepoli (cfr. Gv 13,10¹⁰); una purificazione accolta come grazia; una purificazione opera dello Spirito, il quale deve «armonizzare» i cuori dei credenti al Cuore aperto di Cristo¹¹.

⁸ Cfr. DCE 12.

⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Mysterium paschale*, Queriniana, Brescia 1990, 121: «l'apertura del cuore sta ad indicare il dono, per l'uso pubblico, di quanto di più personale ed intimo Gesù ha; lo spazio aperto, svuotato, può essere accessibile a tutti». Sul Trafitto come chiave di comprensione dell'Enciclica, cfr. TREMBLAY, *Il cuore aperto*.

¹⁰ Cfr. Gv 13,10: «voi siete mondi (*καθαροι*), ma non tutti...». Qui si potrebbe pensare al fatto che i discepoli sono detti puri in forza della loro comunione di vita di Gesù, ma non si esclude che questa purità sia raggiunta mediante la morte di Gesù, rappresentata nel gesto della lavanda dei piedi: cfr. SCHNACKENBURG, *Giovanni*, III, 44-45.

¹¹ Cfr. DCE 19.

Così i discepoli saranno resi per grazia capaci di amare «come» (cfr. Gv 13,34; 15,12) Cristo, in un incessante cammino di purificazione – che passa anche attraverso la sofferenza liberamente accolta (cfr. Eb 2,10¹²) – verso la pienezza dell'amore. La promessa iscritta nell'amore è una promessa di stabilità, eternità, gioia: in altre parole, l'amore, anche forse nelle sue forme più degradate, esprime una tensione verso la pienezza della felicità, che è partecipazione alla stessa vita di Dio, che è *agape*.

Solo i puri di cuore vedranno Dio, ci dice il Vangelo (cfr. Mt 5,8). La purificazione dell'amore è allora la via che ci porta verso Dio: non solo ce lo fa intravedere, ma anche gustare, come l'insuperabile *Imitazione di Cristo*, con le sue folgorazioni sapienziali, ci insegna: *simplicitas intendit Deum; puritas apprehendit Deum et gustat*¹³.

Bibliografia

- Benedict al XVI-lea**, *Deus caritas est*, Presa Bună, Iași 2006
- J. Ratzinger**, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Johannes, 1993
- A. Nygren**, *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1971
- P. Coda**, *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma 1994
- H.U. von Balthasar**, *Teologia dei tre giorni. Mysterium paschale*, Querniana, Brescia 1990
- M. Chiara**, *Crudele dolcissimo amore*, san Paolo, Cinisello Balsamo 2006
- R. Fisichella**, *Dio è amore. Commento teologico – pastorale a Deus caritas est*, Città di Castello 2006

¹² Si veda, sulla possibilità purificatrice della sofferenza, lo stupendo diario di M. CHIARA, *Crudele dolcissimo amore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006⁵.

¹³ *De immitatione Christi*, II, 4, 1.

LA CATEGORIA DI «IMPREPENSABILITÀ» NELLA CRISTOLOGIA BALTHASARIANA

CRISTIAN FLORIN SABĂU

SUMMARY. The *Non Pre-thinking* Category in Balthasar's Christology. Starting from Revelation, in the present study we shall deal with what Hans Urs von Balthasar identifies to be Jesus' self-awareness and its content. From the Biblical data, mainly from the Gospel according to John, the author states that the unique and particular of Christ's awareness consists in the *mission given to him by the Father*. Whether in the Prophets, where we can discover such mandate, it is to be found related to a *correspondence*, as referring to Jesus, in Him *coincidence* is verified. Balthasar makes use of Aquinas' idea in stating that the Father *mission* fulfills in history, has got a historical meaning. The bases of proceeding (*processio*) are in eternity. Even though Jesus' life is subjected to human rules, there still is something worth mentioning; from Balthasar's analysis we understand that the Jesus' awareness of his mission is *non pre-thought*. This reality allows to maintain the mandate in a certain *out-of-time* tension requiring a *within-time* incarnation. The Son accepts the mission given by His Father as He is assisted by the Holy Spirit, who, in the period of incarnation, has got a *reversed* role in the Trinity. He becomes the living unity factor between the Father and the Son made flesh.

1. INQUADRAMENTO BIOGRAFICO

Nato nel 1905 in una famiglia di antico ceppo nobile di Lucerna, nella Svizzera tedesca, H.U.von Balthasar si mostrò subito una personalità dotata e carismatica. Dopo il suo primo amore, che fu quello per la musica già in età precoce¹, e quello per la letteratura², la passione che lo impegnerà corpo e anima fino alla morte sarà la ricerca della verità alla luce della Rivelazione. Certamente che quello che rimane di più visibile dietro a sé sono i suoi numerosissimi scritti (quasi 90 volumi propri, più di 400 saggi, tanti contributi ad opere collettive,

¹ "A partire dalle prime, travolgenti impressioni musicali: la Messa in Mi Maggiore di Schubert (all'incirca di cinque anni) e la «Patetica» di Tschaiikowsky (all'incirca di otto anni) io trascorrevo ore senza fine al pianoforte" - BALTHASAR, H.U.VON, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedlen 1984, p. 31, citaz. in LEHMANN, K., - KASPER, W., *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato 1991, p. 28.

² Paradossalmente, Balthasar non ottenne mai un dottorato né in teologia, e né in filosofia. La sua laurea sarà in letteratura, con una tesi dottorale sulla *Storia del problema escatologico nella letteratura tedesca moderna* discussa nell'Università di Zurigo (1930).

recensioni, prefazioni, traduzioni; cura infine tutti i 60 volumi della mistica Adrienne von Speyer). Egli però considera tutta la sua opera come secondaria, e questo, «non perché pensi all'inutilità della teologia e del teologo, ma perché concepisce entrambi sotto un profilo decisivo: il suo lavoro è inteso come servizio alla verità della rivelazione e alla vita della Chiesa»³.

La sua opera dunque, visita temi innumerevoli. Considerato l'uomo più colto del suo tempo, che ha scritto più di quanto una persona media possa leggere nell'intero arco di un'esistenza, Balthasar «si immerge nello studio del sapere umano, filosofico, teologico, letterario, alla scoperta di nuove categorie linguistiche che potessero rendere maggiormente comunicabile all'uomo di oggi la verità cristiana di sempre: l'amore di Dio manifestatosi nella croce di Gesù di Nazareth»⁴. E qui occorre evidenziare lo stile dello scrivere del nostro autore, che spesso si occupa di temi che apparentemente hanno poco a che fare con quello della Rivelazione, ma che poi tutto riconduce all'unità. Per dirla con R. Fisichella, nel suo teologare «si parte da un centro (*Entfaltung*) per percorrere un pensiero estremamente arduo, per poi ritornare di nuovo allo stesso centro (*Einfaltung*), e a volte ci si chiede se davvero ci si è mai allontanati da esso»⁵.

L'opera centrale del suo sforzo teologico è senz'altro la Trilogia. Nella prima parte dell'articolazione - *Gloria. Una estetica teologica* (in sette volumi - secondo l'edizione italiana) si tenta la costruzione di una teologia cristiana a partire dal terzo trascendentale (*pulchrum*), assumendo dunque un criterio estetico non culturale ma teologico, visto come «l'in sé della Rivelazione, il suo stesso oggetto, la forma ch'essa esibisce, ad irradiare una bellezza, che è in sé percepibile e coinvolgente»⁶. Nella seconda parte dell'articolazione - *TeoDrammatica* - la Rivelazione viene contemplata non più come fatto statico, ma nella sua dinamica drammatica. Seguendo un paradigma drammatico-teatrale, e traendo spunto da tutti i rapporti tra i vari personaggi che compongono una simile scena, l'impegno balthasariano verte a considerare sullo scenario della creazione, il rapporto tra Dio come libertà infinita, l'uomo come libertà finita, Cristo come protagonista e primo realizzatore del dramma universale. Questa sezione ospita anche l'approfondimento cristologico, che più avanti intenderemo sviluppare.

La terza parte che conclude la Trilogia è la *TeoLogica* e si struttura in tre volumi. «Dopo il *factum* della Rivelazione si doveva risalire ad una riflessione insieme conclusiva e di tipo gnoseologico sul modo in cui l'infinita verità di Dio e

³ MARTINELLI, P., *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1996, p. 28.

⁴ STAGLIANÒ, A., *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, EDB, Bologna 1996, p. 409.

⁵ FISICHELLA, R., *Rileggendo Hans Urs von Balthasar* in *Gregorianum* 71 (1990), p. 513.

⁶ GIBELLINI, R., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1996³, p. 257.

del suo Logos possa essere atta ad esprimersi nei vari angusti della logica umana, e non solo vagamente ed approssimativamente, bensì adeguatamente»⁷.

2. LA COSCIENZA DI CRISTO

La questione che ci occuperà in seguito riguarda un tema che Balthasar sviluppa in maniera dettagliata in *Teodrammatica III*⁸, e cioè il desumere dalla Rivelazione cristiana i tratti principali della *coscienza di Cristo* per comprenderli in maniera critica.

Il perno principale attorno al quale ruota l'intera sua riflessione, è l'intuizione circa la coincidenza nella persona di Cristo tra coscienza e missione, nel senso che, al di fuori del cogliersi come inviato dal Padre, non vi si da un altro elemento previo, in cui il Figlio di Dio fatto uomo possa comprendere sé stesso, e possa conoscere ed esercitare la sua libertà. Partendo da questo presupposto, Balthasar tenta una lettura d'insieme, in cui cristologia e trinitaria da una parte, ed ontologia cristologica e cristologia funzionale dall'altra si intrecciano, generando una panoramica unitaria.

a) Prospettiva cristologica «dal basso».

La *missio* implica per definizione l'esistenza di un inviante, di un inviato e di una missione da compiere. L'intervento di Dio nella vita dei profeti mantiene solitamente un'incongruenza tra la missione affidata e la propria realtà, per quanto la loro esistenza sembri congiungersi pienamente con l'invio ricevuto. «Nel profeta si trova sempre qualcosa di estraneo, che egli deve sostenere e far proprio. Psicologicamente, questo processo consiste nel riuscire a resistere e a superare questa dualità»⁹. Eppure per quanto riguarda la vita di Gesù di Nazareth, si constata una superiorità assoluta rispetto ai semplici profeti: in Lui l'essere inviato e la sua persona arrivano a coincidere. In tutti i casi che lo hanno preceduto, restava un margine di differenza tra l'esistenza dell'inviato e la causa stessa affidatagli da Dio. Per quanto riguarda il Cristo, a partire soprattutto dalla teologia giovannea, Balthasar mostra come «non vi è un momento in cui Egli possa guardare la propria missione come dall'esterno, da far propria in un secondo momento: *egli piuttosto è da sempre la missione del Padre*»¹⁰.

⁷ *Ibidem*, pp. 268-269.

⁸ BALTHASAR, H.U. VON, *Teodrammatica III. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 141-242. Per brevità, citerò d'ora in poi solo "*Teodrammatica III*".

⁹ GUARDINI, R., *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, Brescia 1970, p. 86s, cit. in MARTINELLI, P., *La morte di Cristo...*, p. 165, nota 52.

¹⁰ MARTINELLI, P., *La morte di Cristo...*, p. 164.

Questo lo possiamo desumere dall'intero Nuovo Testamento, nei molti luoghi in cui si parla dell'essere di Gesù come inviato: "Dio *mandò il proprio Figlio* in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della legge si adempisse in noi" (Rom 8,3-4). "Chi disprezza voi, disprezza me; e chi disprezza me, disprezza *Colui che mi ha mandato*" (Lc 10,16). "Bisogna che io annunzi in regno di Dio anche alle altre città; per questo *sono stato mandato*" (Lc 4,43). "Per questo *sono venuto*" (Mc 1,38). Il dato che definisce il Figlio come *inviato*, si riscontra con ancora maggior nitidezza in Giovanni: il sapere di Gesù su sé stesso dunque, coincide con la missione ricevuta (3,36; 6,29.57; 7,29; 8;42; 10,36; 11,42; 17,8.21.23.25); Egli vive di questa stessa missione (4,34), e tutto ciò che fa (9,4), che dice (3,34; 12,49), che cerca (5,30) è espressione di questo essere stato inviato. Di conseguenza, il Padre è «l'inviante, il quale fonda e accompagna nel suo atto d'invio tutta l'intera esistenza di Gesù sulla terra, se ne rende responsabile e ne determina preventivamente lo scopo, la salvezza del mondo (3,17; 6,39)»¹¹. E l'inviato è legato ogni momento all'inviante, e può essere solo in relazione a lui: egli ritornerà a lui (7,33; 16,5).

Quanto Balthasar afferma sulla differenza tra la missione di Gesù Cristo e quella dei profeti poggia quindi pienamente sulla Scrittura. Il compito del Figlio di Dio non si lascia intendere come una semplice nomina a luogotenente o messaggero, ma la sua *missio* è radicata in una primordiale *processio*¹² da Dio ("da Dio sono uscito" – Gv 8,42). Un simile vissuto coinvolge certamente l'intera persona del Salvatore che opera nel tempo, e quindi si hanno tutte le ragioni per scrutare la vita intratrinitaria, in modo da trovare, nella sua essenza eterna, tracce della missione nell'economia. Questo impegnarsi nel tempo del Verbo incarnato solleva però non poche questioni.

Innanzitutto l'aspetto dell'identità. L'essere nel tempo implica un divenire, che nel caso del Logos occorre mettere a fuoco, proprio perché si vengono a trovare in tensione l'immutabilità del fondo divino, con l'esigenza di assumere una carne in un preciso momento storico. A questo punto tensionale, che era già presente nel concilio di Calcedonia, Balthasar ne aggiunge un altro, spostando il tiro soprattutto sull'attuarsi della vita di Cristo nella progressività della serie di eventi storici. Come conciliare la stessa immutabilità divina, non solo con la sua comparsa storica, ma anche con il divenire nel tempo del uomo Gesù? Già Gregorio di Nissa presupponeva da parte della sua natura, un *progresso verso la pienezza*, come conseguenza logica dell'unione ipostatica, -uno sviluppo che si dava nella conoscenza¹³ e nella maturazione.

¹¹ *Teodrammatica III*, ... p. 145.

¹² Qui, Balthasar recupera un'intuizione che S. Tommaso sviluppa in *Summa Theologiae* I, q.43, a. 1. Vedi anche *Teodrammatica III*, pp. 145. 189. 212. 473.

¹³ È un punto non pienamente condiviso nella storia della teologia, in quanto larghe frangi dei scritti dei padri e dei teologi medievali, come pure qualche ricupero odierno (H. Riedlinger) considerano conforme alla dignità del Cristo l'attribuirli una conoscenza generale ed esaustiva, sin dal primo istante di vita. Con quello che ne deriva per la sua coscienza.

La missione viene dunque ad essere il corrispondente temporale della *processio*, il che significa affermare il coinvolgimento storico della realtà concreta di Dio. Per la completezza del discorso, l'autore propone di tenere simultaneamente in conto tutte quante le sfumature in tensione, perché queste caratterizzano di fatto l'esistenza di Gesù; se Egli «che è a un tempo Dio, ha un rapporto anche con Dio come suo interlocutore [...] allora si può vedere al riguardo che ambedue i momenti, l'essere e il divenire del Dio incarnato, sono l'espressione di un essere eterno che, pur non essendo un divenire, è tuttavia vita e (super)evento eterni che fluiscono perennemente»¹⁴. Quindi la vita senza principio di Dio, definita come un sovra-evento, rende possibile l'assunzione del divenire, senza rendere necessario ciò che è temporale.

Come verificare l'identità fra «persona» e «missione» in Gesù?

Esaminare 'che cosa può passare nell'animo di uno che è Dio fatto uomo' è un'impresa che l'autore¹⁵ ritiene quasi irrispettosa, da fare semmai con estremo pudore. Non potrà mai darsi a noi una 'psicologia di Gesù' in termini stretti. Ci sono però delle linee che la Scrittura ci offre, in modo da facilitarci l'abbozzo di un quadro.

Il Signore risorto annunzia durante le sue apparizioni la sconfitta della morte ed il fatto che la redenzione del mondo è strettamente legata alla propria vita, passione e morte. Sembra coerente sostenere una continuità tra la coscienza del Gesù prepasquale con quella del Risorto, il che implica che durante la sua vita terrena, Egli si dirigeva in maniera conscia verso questo destino. È inutile perseguire in questo intervallo delle tracce per trovare un momento preciso in cui la coscienza dell'essere inviato dal Padre fosse diventata presente. Sicuramente non può essere emersa in Lui semplicemente per caso, (leggendo semmai i carmi del Servo sofferente), in quanto per arrivare alla certezza dell'universalità di una simile missione occorre l'assunzione di tutti i titoli veterotestamentari¹⁶. «Una missione più che non umana –riconciliare con Dio il mondo in totale-, non può affiorare e crescere in una coscienza umana in modo puramente secondario e accidentale, anche se si può e si deve concedere qui uno spazio per una illuminazione progressiva della coscienza della missione»¹⁷.

Questa progressione, Balthasar la introduce nel suo impianto, tirando tutte le conseguenze dell'essersi fatto uomo del Figlio di Dio. Prendendo le distanze dalle tradizioni che escludono in Gesù onnisciente qualsiasi sviluppo nella conoscenza, l'autore esamina i primi anni della vita del Cristo alla luce della legge psicologica fondamentale definita «réciprocité des consciences» che Maurice Nédoncelle¹⁸

¹⁴ *Teodrammatica III*, p. 150.

¹⁵ Condividendo l'idea di E.L.MASCALL, cfr. *ibidem*, p. 156.

¹⁶ Cfr. DUQUOC, CH., *Christologie. Essai dogmatique I*, Cerf, Paris 1972, p. 129, cit. in *ibidem*, p. 155.

¹⁷ *Ibidem*, p. 157.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, p. 165, soprattutto nota 5.

riconosceva presente in tutti i bambini. Qui si afferma che fa parte della nostra realizzazione umana, l'essere stati destati alla propria autocoscienza da un tu che ci ha interpellati. Conseguo che Gesù, pur avendo una coscienza unica e singolare, fosse stato conformato a questo da un altro tu; e qui Balthasar, in maniera molto originale crea dello spazio per introdurre la mariologia, in quanto riconosce in questo «tu» immacolato ed interpellante la Vergine Maria. «Senza bisogno di pretendere che la madre abbia conosciuto la pienezza di contenuto di questo bambino –il suo “non capire” Lc 2,50 testimonia espressamente il contrario- è da presupporre però in lei [...] una comprensione sostanziale di quanto Luca ha articolato nelle tre frasi dell'angelo dell'Annunciazione (Lc 1,28,30-33, 35-37)»¹⁹. Certamente con questo ci si deve anche ben preservare dall'affermare che la coscienza di questo bambino fosse stata insegnata e suggerita da fuori (per motivi anche ovvi, che poi vedremo); occorre però prendere atto che l'iniziazione dal di dentro, da parte del Padre, abbia avuto al di fuori una corrispondente iniziazione sintonica, umana e comune. Nel concreto della storia, questo può essersi verificato anche attraverso il semplice rapporto madre-figlio, con l'introdurlo alla verità, nella tradizione delle Scritture e della fede del popolo ebraico. Così, messi in ascolto della realtà e delle attese del proprio popolo, in Gesù si desterà quella coscienza che lo porterà ad essere compimento di quelle stesse attese.

Pur tenendo saldo il riferimento al realismo dell'Incarnazione, Balthasar distingue tra la progressiva maturazione della coscienza umana ed una progressione della missione nel tempo. Finché la prima occorre tenerla come un paletto fisso, la seconda è proprio da escludere. La missione cristologica è *imprensabile*²⁰, nel senso che non esiste un momento previo in cui la coscienza di Cristo potesse cogliersi e definirsi al di fuori del mandato del Padre, proprio perché questa, viene a coincidere con la sua stessa persona; non è nata col tempo, ma essendo *da sempre*, viene fatta emergere nello sviluppo umano.

L'inserirsi nella storia della missione imprensabile avviene nella circolarità dell'ammaestramento interno da parte del Padre e l'accompagnamento esterno, da parte della madre e dell'ambiente (–proprio perché il compimento della missione dovrà avverarsi sul palcoscena della storia).

¹⁹ *Ibidem*, p. 166.

²⁰ La parola tedesca *undervordenklich* resa in versione italiana con «imprensabile», «imprensabilità» è nuova, in tutte e due le lingue. Per quanto riguarda quella tedesca, è conosciuta da Balthasar stesso per rendere il concetto di impossibilità di pensare qualcos'altro rispetto alla coscienza di sé, di coincidente da sempre. Rendo le spiegazioni di P. Martinelli sul proposito: «Il termine risulta succettibile di varie traduzioni; se abitualmente nella lingua tedesca il suo significato potrebbe corrispondere all'italiano “immemorabile”, esso più precisamente potrebbe corrispondere all'idea di una coincidenza da sempre; la missione non è pensabile precedentemente e indipendentemente rispetto alla coscienza di sé» in MARTINELLI, P., *Vocazione e stati di vita del cristiano*, Edizioni Collegio S.Lorenzo da Brindisi, Laurentianum, Roma 2001, p.146, nota 17.

Circa il destarsi della conoscenza, più che la tradizionale *visio beatifica*²¹, l'autore impiega la *visio immediata* della *missio*²², nel senso che, se nel Cristo la missione coincide con l'autocoscienza, Egli si coglie come rivelatore del Padre non solamente in determinate situazioni storiche ma in ogni momento. Balthasar definisce questo con il termine *sapere inespresso*, individuando in questa conoscenza anche dello spazio per ulteriori tematizzazioni illuminative. Più in avanti, l'autore si confronterà con la proposta di uno dei sostenitori della *visio beatifica*, Hermann Schell²³. Quest'ultimo, parte dal presupposto che la missione di Gesù è il criterio principale in base al quale gli vengono attribuite tutte le conoscenze. Dalla più tenera età, come cosa normale per la sua dignità, Gesù gode l'intima conoscenza dei misteri della vita divina, e nel più alto angolo della propria anima gode la beatitudine della comunione costante e cosciente con il Padre. Da Schell, Balthasar ritiene l'importanza della missione come perno centrale della comprensione di sé del Figlio di Dio, però la consapevolezza centrale la rimanda all'azione dello Spirito Santo su Gesù, che si dà nel tempo. Però occorre fare attenzione anche al versante opposto, e cioè al mettere eccessivamente l'accento sul tempo, in modo da far dipendere l'emergere la coscienza della missione, solamente dal versante storico. Il tempo «non diviene per Gesù il passaggio da una non chiarezza sulla propria identità ad una sua affermazione, o tanto meno da insensatezze a verità»²⁴: coincidendo Egli con la sua missione, lo Spirito lo guida affinché possa scoprire momento per momento il fondamento stesso di quello che è e quindi il compito da svolgere nelle concrete situazioni storiche. Del modo in cui Balthasar sviluppa l'azione dello Spirito, ce ne occuperemo nella sezione successiva.

L'iniziativa del Padre nella sua missione/coscienza, non esclude per niente la libertà e lo spazio d'azione di Gesù. La sua coscienza, pur vivendo in una totale dedizione ed obbedienza, non implica un abbandono tale da rifilare al Padre «l'intero attivismo dell'esecuzione. Al contrario, c'è nella coscienza della missione la coscienza (*sic!*) del proprio agire responsabile e della necessità del proprio impegno, che s'identifica con una libera volontà altrettanto responsabile»²⁵. Il che significa che Gesù non si trova a recitare una parte già assegnata in una grande opera, quanto il fatto che, Egli si impegna ad afferrare nel tempo ciò che il Padre gli chiede (e in ultima istanza ciò che Egli è) per prestare a questo la sua fedeltà.

²¹ Concetto caduto ultimamente in disuso nella teologia cattolica, ma anche dibattuto, la *visio beatifica* è stata ripresa di recente in GIOVANNI PAOLO II, *Novo Millennio Ineunte*, nr. 24.26-27. Vedi anche AMATO, A., *Gesù il Signore*, cit. in MARTINELLI, P., *Vocazione e stati di vita...*, p.148.

²² Questo avviene come tentativo di riconciliazione tra la proposta Rahneriana della *visio immediata* di Dio (come un primario rapportarsi di Gesù col generico essere Dio), e le obiezioni apportategli da H.Riedlinger che vede lo sviluppo della coscienza critica non tanto dal rapporto con la propria essenza divina quanto a quello con il Padre stesso. Cfr. *Teodrammatica III*, p. 163.

²³ Cfr. *Teodrammatica III*, pp 182-184.

²⁴ MARTINELLI, P., *Vocazione e stati di vita...*, p. 148, nota 21.

²⁵ *Teodrammatica III*, p. 162.

Quindi non esecuzione di un dramma prestabilito, quanto il vissuto drammatico in un tempo concreto, in cui Gesù afferra «di volta in volta la volontà paterna, non come qualcosa di eteronomo, ma di intimamente corrispondente alla sua identità»²⁶. Qui si apre dello spazio anche per la comprensione delle tentazioni di Gesù come occasione per esercitare questa libertà e dovere di scegliere. Formato nello spirito della tradizione giudaica, Egli fa uso dei comandamenti della Scrittura per poter uscire dallo spiraglio che infieriva proprio contro la stessa missione. La sua, si rivela una libertà tentabile ma non peccabile.

b. Presupposti trinitari della missione economica del Figlio.

Se Gesù Cristo è il Figlio incarnato che afferra ogni attimo la volontà del Padre come propria autocoscienza, occorre domandarsi che cosa Gli permetta di aderire in maniera sì perfetta, nello stato di *kenosi*. Questo ruolo viene giocato dallo Spirito Santo, che accompagna costantemente la sua esistenza.

Le testimonianze scritturistiche e le professioni di fede più antiche sono concordi nell'affermare l'importanza dell'azione dello Spirito Santo, già nei primi momenti dell'Incarnazione. Tutti questi passi ci presentano «lo Spirito come attivo, mentre il Figlio che viene concepito e portato alla luce lascia che si disponga di lui, lascia che avvenga di lui, il che viene grammaticalmente espresso con il passivo»²⁷. Balthasar conclude che questa obbedienza del Figlio allo Spirito santo, non è solamente successiva al momento dell'assunzione della carne, ma «la sua obbedienza soteriologica ha già principio con la stessa incarnazione»²⁸.

Contro chi riduce il mistero dell'Incarnazione alla semplice opera dello Spirito che troverebbe nell'uomo Gesù lo strumento giusto per l'obbedienza del Figlio²⁹, il teologo di Basilea afferma l'azione espressa dello Spirito che ha «situato il Figlio con l'adombramento della Vergine nello stato dell'umanità»³⁰. Nel suo abbandonarsi, il Figlio non risulta meramente passivo, ma la sua è una forma propria di azione che esige un totale dominio di sé, più radicale di quello semplicemente umano, che negli uomini si richiede per l'inseguimento dei propri propositi personali.

Per spiegare in chiave trinitaria le conclusioni del discorso appena abbozzato, Balthasar propone la cosiddetta immagine dell'*inversione*³¹. Partendo da questo dimostrato ruolo dello Spirito al quale il Figlio si sottopone, l'autore ipotizza per

²⁶ MARTINELLI, P., *La Testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Paoline, Milano 2002, p.126.

²⁷ *Teodrammatica III*, p. 173.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Balthasar riporta qui la posizione di W. Kasper espressa nell'opera *Gesù il Cristo*. Cfr. *ibidem*, pp.174-175.

³⁰ *Ibidem*, p. 175.

³¹ Contro questa proposta, non tarda chi mostra le proprie perplessità. Luis Ladaria si mostra cauto sia nei confronti di un'eccessiva sottolineatura del ruolo dello Spirito Santo nell'Incarnazione (per salvaguardarsi dal nestorianesimo, col dire che c'era un'umanità previa, preparata dallo Spirito, che solo in un secondo momento il Figlio ha assunto), che dell'idea stessa dell'inversione trinitaria e del pericolo di collegare troppo strettamente la Trinità economica a quella immanente. Cfr. LADARIA, L., *La Trinidad, misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, pp.189-201.

quanto riguarda l'economia, un cambiamento della *taxis* trinitaria. Al Padre, fonte della Trinità, 'succede' lo Spirito Santo che media l'opera del Figlio incarnato. Questo stato di cose viene affermato fino al momento della risurrezione, quando l'ordine trinitario riprende la *taxis* tradizionale. A chi lo potrebbe accusare di prestare il fianco alla negazione del *Filioque*, propria delle Chiese ortodosse, Balthasar risponde riflettendo assieme sul problema di cosa ne rimane della spirazione dello Spirito durante questa inversione economica: «come il Figlio riceve dall'eternità tutto il suo divino essere dal Padre, così egli riceve da lui dall'eternità la sua capacità di far procedere insieme col Padre lo Spirito Santo. [...] In tal modo Egli ha pure, nella sua incarnazione realmente *in sé* la sua disponibilità a lasciarsi condurre dallo Spirito»³², il che non impedisce l'essere insieme origine dello Spirito. Al proposito, l'autore giustifica la sua posizione con le duplici 'sentenze sullo Spirito' del discorso giovanneo d'addio. Nelle prime -14,16; 14,26- lo Spirito viene inviato per la preghiera del Figlio e nel suo nome; invece in 15,26; 16,7, l'inviante è il Figlio stesso.

3. CONCLUSIONI.

Abbiamo brevemente visitato quanto Hans Urs von Balthasar, partendo dalla Rivelazione, deduce circa la coscienza di Gesù Cristo ed i suoi contenuti. Dai dati scritturistici, e soprattutto dal vangelo di S.Giovanni, l'autore deduce che il contenuto unico ed assoluto del auto-pensarsi di Cristo è la missione da parte del Padre.

Se nei profeti, in cui riscontriamo altrettanto un invio, questo si da in una relazione di *corrispondenza*, la differenza rispetto a Gesù è che il Lui si verifica una *coincidenza*. Ricuperando un'intuizione tomistica, il mandato del Padre che nella storia si attua, poggia le sue basi sulla *processio* eterna.

Per quanto la vita di Gesù sia sottoposta alle regole umane, c'è un punto di fuga ineliminabile; comunque, dall'indagine balthasariana fuoriesce il fatto che la coscienza della missione di Gesù è imprepensabile, un dato che richiede di tenere in tensione l'atemporalità di una simile chiamata, col suo doverla incarnare nelle vicende proprie di un dato tempo.

Quello che favorisce l'afferrare della volontà del Padre da parte del Figlio, è la guida dello Spirito Santo, che durante gli anni dell'incarnazione 'inverte' la sua posizione nella Trinità, fungendo da collegamento vivo tra Padre e Figlio.

In sede conclusiva, mi soffermo ancora su due risvolti di natura antropologica, che derivano da certe sottolineature balthasariane.

³² *Teodrammatica III*, pp.179-180.

Se tutto il sentire del Figlio è fatto passare tramite il filtro del sentirsi inviato, anche il suo rapporto con gli uomini viene visitato in tale modo. «Egli vede nell'uomo suo fratello (peccatore) soprattutto ciò che quest'uomo doveva essere nell'intenzione del Padre divino –la sua missione originaria-. [...] Il rapporto io-tu di Gesù con gli uomini si fonda nella sua missione, nel senso che anche il rapporto io-tu di questi uomini pure si fonda nella loro propria particolare missione (anche se di questa essi non sono consapevoli), e *tutte le missioni umane hanno la loro sorgente in quella del Figlio*»³³.

E se le nostre missioni sono paradigmatiche su quella di Gesù, ne consegue che la presenza accompagnante dello Spirito di Dio si dà quasi allo stesso modo anche per noi: «Lo Spirito Santo, dunque, si presenta come mediazione decisiva nella testimonianza che Gesù dà al Padre, e si manifesta egli stesso come *testimone* che abilita i discepoli alla testimonianza della verità di Dio»³⁴.

BIBLIOGRAFIA

- BALTHASAR, H.U.VON, *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo. TeoDrammatica III*, Jaca Book, Milano 1983.
- ID., *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1991.
- BECKER, W. M., *The historical Jesus in the face of his death*, Roma 1994.
- FISICHELLA, R., *Rileggendo Hans Urs von Balthasar* in *Gregorianum* 71 (1990) 511-546.
- GIBELLINI, R., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1996³.
- LADARIA, L., *La Trinidad, misterio de comuniòn*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002.
- LEHMANN, K., - KASPER, W., *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato 1991.
- MARTINELLI, P., *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1996.
- ID., *La Testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Paoline, Milano 2002.
- ID., *Vocazione e stati di vita del cristiano*, Edizioni Collegio S.Lorenzo da Brindisi, Laurentianum, Roma 2001.
- STAGLIANÒ, A., *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, EDB, Bologna 1996.

³³ *Ibidem*, p. 169. Sottolineatura nostra.

³⁴ MARTINELLI, P., *La Testimonianza...*, p.129-130.

STUDIA PHILOSOPHICA

IL NEOPLATONISMO FRA LA SUA EPOCA E LA NOSTRA

VASILE MUSCĂ

RÉSUMÉ. *Néoplatonisme entre son époque et la nôtre.* Après Platon, Plotin est le deuxième grand penseur de la philosophie universelle dont l'œuvre est entièrement à la main du lecteur dans la langue roumaine. C'est une performance dont peu de cultures nationales de l'Europe et du monde peuvent se vanter.

Le fait que ces deux penseurs, dont l'œuvre est entièrement à la disposition du public dans la langue roumaine, sont Platon et Plotin ce n'est pas un accident. Ces deux, Platon et Plotin, sont très liés l'un à l'autre, en relation à cause des idées qu'ils ont soutenues, et, en plus, la postérité leur a mélangé les conceptions en résultant ce que l'on appelle la tradition néoplatonicienne de la culture européenne. Ce mélange a été de telle manière que lors de la Renaissance italienne il y eût une véritable explosion de Platon, qui portait le nom du néoplatonisme de l'Académie de Florence, ceci contenait Platon, mais aussi Plotin.

Come capo della Cattedra di Storia della Filosofia Antica e Medioevale, quella che organizza questa manifestazione scientifica, spetta a me il piacevole e onorante dovere di aprire i lavori del simposio internazionale intitolato – “Plotin et la confluence des traditions”. I lavori iniziano oggi, qui a Cluj e continueranno nei giorni successivi ad Aralia (distretto di Bistrița)¹.

L'occasione di questo simposio prende spunto dall'apparizione dell'ultimo volume, il terzo, con cui si conclude la traduzione in lingua romena delle *Enneadi* di Plotino². Abbiamo con questa la trasposizione integrale, per la prima volta in lingua romena, dei 54 trattati che formano la serie delle sei *Enneadi* di Plotino. Il merito di questo grande lavoro intellettuale spetta a una squadra diretta dal Conf. Univ. Dr. Vasile Rus (Facoltà di Lettere) e Conf. Univ. Dr. Alexander Baumgarten (Facoltà di Storia e Filosofia) dell'Università di Cluj. Si aggiunge il contributo di una squadra più larga di collaboratori: Gabriel Chindea, Liliana Peculea, Elena Mihai, Cristina Andrieș, Marilena Vlad. Il lavoro di traduzione si è svolto sotto l'egida del Centro di Filosofia Antica dell'Università “Babeș-Bolyai” di Cluj.

Dopo Platone, Plotino è il secondo grande pensatore della filosofia universale la cui opera si trova alla portata di mano del lettore, in romeno. Performance di cui poche culture nazionali d'Europa e del mondo possono essere fieri.

Il fatto che i due pensatori, la cui opera si trova in totalità alla disposizione del pubblico romeno, non è una semplice vicenda. I due, Platone e Plotino sono strettamente legati l'uno all'altro, legati per affinità a causa delle loro idee, cosicché la posterità ha mescolato le loro concezioni nella tradizione platonica

¹ Cluj, 23 maggio 2007

² Gli altri due volumi anteriori furono: vol. I (Enneadi I - II), IRI, Bucarest 2003 e vol. II (Enneadi III - V), IRI, Bucarest 2005. Adesso abbiamo il vol. III, (Enneade VI), IRI, Bucarest 2007.

della cultura europea. Questo in una tale maniera in quanto allora quando si produce nel Rinascimento italiano una vera esplosione Platone sotto il nome di neoplatonismo dell'Accademia di Firenze, questo include in uguale misura tutti e due, tanto Platone quanto Plotino.

* * *

In tutte le trasformazioni che attraversò lungo la sua storia, la filosofia greca cercò di rimanere fedele alla formula della ricerca razionale che adottò alle sue origini, quando abbandonò il mito. Da questo punto di vista il neoplatonismo rappresenta il punto estremo, il più lontano da questo ideale della filosofia come ricerca razionale.

Nel largo contesto dell'intera storia della filosofia greca, la tendenza opposta, quella che porta verso il misticismo fu anche essa presente, proprio dai suoi inizi, essendo rappresentata specialmente dal pitagorismo. L'epoca ellenistica, fine della filosofia greca, porta con se, influenzata certamente dalle evoluzioni su piano sociale -politico, un clima spirituale del tutto speciale, segnato soprattutto dalla ossessiva presenza dell'idea di fine ciclo storico, e il desiderio di rifugio dalla realtà risentita come avversaria, spinge l'uomo di cercare dappertutto, il lato ideale, lo spirituale opposto al materiale. In accordo con questi bisogni spirituali dell'epoca, ritorna in attualità, sotto forma di neopitagorismo, la dottrina elaborata da Pitagora. Insieme a questa si sveglia un nuovo interesse per la dottrina pitagorica dell'ultimo Platone, una speculazione sempre più difficile sul tema dei numeri. La corrente filosofica che corrisponde meglio a questo stato d'animo creato alla fine dell'antichità è il neoplatonismo, di cui le prime manifestazioni appaiono nell'Oriente, ad Alessandria, agli inizi del secolo III d.C. È l'epoca in cui Alessandria, vero centro di cultura dell'epoca, si trasforma in una specie di storta in cui si mescolano influenze spirituali arrivate da vari angoli del mondo. Così si fa che alcune delle radici comuni della nascita del cristianesimo e del neoplatonismo, futuri avversari nella lotta per il dominio del mondo su piano spirituale si ritrovano in questo clima intellettuale esistente in Alessandria. Questa vicinanza tra i popoli che mescolano gli elementi della loro cultura spirituale rappresenta il segno distintivo più significativo della nuova epoca della storia universale che porta il nome di ellenismo.

Il neoplatonismo rappresenta la più evidente espressione di quell'orientamento della filosofia greca che, diventando dominante nell'epoca alessandrina, ha situato al centro del pensiero filosofico la preoccupazione religiosa. Qui sta d'altronde pure la parte debole, il punto vulnerabile del neoplatonismo. Essendo accaparrato da una problematica maggiormente religiosa, esso non può aprire una prospettiva filosofica per capire il platonismo propriamente detto, in cui identifica sempre un tipo di religione. Peraltro, si deve riconoscere che il neoplatonismo mantiene un esile collegamento con il platonismo originario e con i suoi sensi reali, autentici. Colui che filtrerà il platonismo originario e lo separerà del neoplatonismo è Proclo. Nelle sue mani il platonismo degenera in una specie di scolastica ed entra in combinazione con altri elementi dottrinari, di provenienza eterogenea, che lo trasforma in un efficace strumento di giustificazione di un atteggiamento e di una fede religiosa.

* * *

Nella letteratura dei manuali e dei trattati di storia del pensiero antico, le filosofie dell'epoca ellenistica portano più delle volte il nome di soteriologia, o della salvezza, essendo la loro principale preoccupazione quella di assicurare all'uomo una formula di salvezza.

Il problema della salvezza è una delle più antiche della filosofia greca. Le sue radici si possono ritrovare agli orfici. La loro concezione dualista in conformità alla quale l'uomo non è né corpo, né anima ma ambedue nella loro unità come principi opposti, sta all'inizio di una grande rivoluzione morale. Gli orfici impongono all'uomo l'esigenza di vivere non solo per soddisfare le passioni del corpo ma anche per compiere, soprattutto, le esigenze dell'anima. Questo per facilitargli la salvezza, la liberazione dalla prigione del corpo in cui è temporaneamente conservato. L'ellenismo tramite le condizioni sul piano sociale e politico che offre solleverà ancora di più il pressante problema della salvezza dell'individuo. "Nel grande stato centralizzato il cui suddito è, il cittadino della piccola città antica si domanda che atteggiamento deve prendere: egli si sente spodestato e smarrito. Egli si ripiega, dunque, su se stesso, pensa alla sua salvezza interiore; egli si domanda che cosa gli può dire lo scopo della vita, che ideale gli proppone, dopo di cui ritrovi, per la sua propria felicità, la libertà persa"³. Non interessa qui un'analisi delle circostanze che nell'epoca ellenista, hanno imposto il problema della salvezza come principale preoccupazione della filosofia dell'epoca. Abbiamo fatto questo altrove⁴. Menzioniamo solo che possono essere seguite più cause tra i quali, per la sua efficacia interpretativa, si evidenzia quella di natura sociale - politica. In questo senso riteniamo solo che l'uomo dell'epoca classica, definito da Aristotele nel lato essenziale del suo essere come *zoon politikon*, per il crollo dell'edificio assai razionale della città e l'assimilazione nell'edificio di grandi proporzioni dell'impero costruito da Alessandro Magno con la sua spada, si sente devastato da un sentimento generalizzato di insicurezza, infastidito nella sua quiete avuta finora. I muri della città che hanno difeso l'uomo crollano lasciandolo come un semplice individuo, abbandonato alla sua solitudine, errando nell'esistenza alla ricerca di un senso guida nella vita. Con questo l'uomo cambia le sue maggiori coordinate sociale - politiche della sua esistenza. Dallo stretto livello della città - polis - egli salta a quello più largo dell'universo - cosmo. Infatti, ambedue realtà razionali, finite, chiuse, questo spiegando, peraltro, una delle identità importanti del pensiero greco dal periodo presocratico, quella tra la polis e il cosmo, in conformità alla quale la polis è un piccolo cosmo e il cosmo una grande polis. Dal semplice *polites* l'uomo greco diventa *Kosmou-polites*, cittadino del

³ L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Editions Albin Michel, Paris, 1963, p. 375.

⁴ V. Muscă, *Plotin și filosofia salvării* (Plotin e la filosofia della salvezza) in Plotin, Enneade, I-II, ed. IRI, București 2003, pp. 17-39.

mondo, dappertutto a casa, ma che è veramente a casa solo quando dall'avventura esteriore del mondo può tornare a se. La condizione di cittadino del mondo, solidario con tutti gli elementi di questo, si dimostra una semplice soluzione, senza efficacia di fronte alla solitudine cosmica e politica dell'individuo. In replica a questa solitudine assoluta che risulta dal ritiro in se stesso, come unica opportunità di risposta all'aggressività del mondo esterno, nasce la coscienza benefica della solidarietà universale che estende i suoi fili per includere nella sua rete tutti come cittadini liberi e uguali dello stesso mondo. Ha luogo il salto da *zoon politikon* di Aristotel, iscritto nell'orizzonte della polis, a *zoon koinonikon* degli stoici, situato nel campo di forze mobili del cosmo⁵.

L'ellenismo, il quale tramite la spada di conquistatore di Alessandro Magno realizzerà il grande fatto storico dell'unione tra Oriente e Occidente, tra i greci e le numerose altre popolazioni, barbari secondo Platone e Aristotele, offre tuttavia anche il quadro centralizzato per la nascita di alcune religioni con la pretesa di essere universali.⁶ Il miscuglio, il più delle volte spontaneo, tra i vari elementi delle religioni esistenti produrrà un sincretismo religioso che diventerà caratteristica dominante della coscienza ellenistica. Hans Jonas descriveva la situazione minutamente: "Il neoplatonismo è largamente aperto a ogni dottrina religiosa pagana, specialmente orientale, che sia riuscita a dimostrare l'antichità ed un alone di spiritualità. Il cristianesimo, persino nelle sue formulazioni "ortodosse", ha avuto fin dal principio (certamente dal tempo di San Paolo) elementi sintetici superati, tuttavia, sotto questo aspetto dalle sue ramificazioni eretiche; i sistemi gnostici racchiudevano tutto: mitologie orientali, dottrine astrologiche, teologia iranica, elementi della tradizione giudaica, sia biblici, rabbinici o occulti, escatologia cristiana della salvezza, temi e concetti platonici. Il sincretismo raggiunse in questo periodo la sua maggiore efficienza"⁷. Il segno dominante del sincretismo copre grandi porzioni di attività spirituali riunendo il neoplatonismo, il cristianesimo, lo gnosticismo. Senza tenere conto del piano in cui si manifestano, filosofico o religioso, parlando però in termini filosofici, esse si manifestano all'interno del dualismo immanente - trascendente, e dal punto di vista religioso, si tratta di una religione "dualistica trascendente di salvezza"⁸.

* * *

L'ossessione per trovare una formula di salvezza accaparra in queste condizioni quasi tutta la coscienza filosofica di quel tempo. In questa corsa per assicurare all'uomo, alla fine, la sua salvezza, s'iscrivono tre delle principali forze spirituali dell'epoca:

⁵ V. Laurand, *La politique stoicienne*, P.U.F., Paris 2005, p. 77 e seguenti.

⁶ E. Brehier, *Histoire de la philosophie* (Tom I L'antiquité et le moyen âge), Paris, Alean p.a., p. 284.

⁷ *Lo gnosticismo*, Società Editrice Internazionale, Torino 1991, pp. 45-46.

⁸ *Ibidem*, p. 52.

- a) Il cristianesimo
- b) Lo gnosticismo - considerato in generale, dai suoi grandi studiosi, come un caso di eresia cristiana,
- c) Il neoplatonismo.

Nel quadro tracciato dall'azione di queste tre forze spirituali si deve capire la presenza di Plotino. "Cristianesimo, gnosticismo, neoplatonismo: ecco, dunque - scrive un grande conoscitore del periodo - H. Ch. Puech - presenti nell'esperienza di Plotino tre di questi grandi forze che, accanto alle religioni dei misteri, di cui riti ispirerono tante immagini di Enneadi, disputano alla metà del terzo secolo la conquista delle anime, l'egemonia spirituale del mondo antico. Ma questa presenza significa rapporto e conflitto: essa presuppone una certa parentela, un "clima" identico, ma anche differenze irriducibili. Tutte e tre rispondono allo stesso problema, che è prima di tutto un bisogno affettivo: quello della salvezza, posta all'individuo dalla sua solitudine"⁹. Come notava Hans Jonas come un elemento comune "tutte queste correnti hanno da fare in qualche modo con la salvezza: la religione generale dell'epoca è una religione di salvezza"¹⁰.

La preoccupazione comune del cristianesimo, gnosticismo e neoplatonismo per assicurare all'uomo la salvezza parte dalla convinzione che in quello che riguarda la condizione dell'uomo in questo mondo si può constatare la presenza di una grave contraddizione. Essa si stabilisce tra l'essenza e l'esistenza dell'uomo. Lo stato presente dell'esistenza dell'uomo non è quello autentico, non riflette la vera essenza, natura e il destino di questo. Il presente dell'uomo solo avvolge e nasconde in apparenza l'essenza reale dell'uomo. Questa discrepanza tra l'esistenza e l'essenza è, metafisicamente parlando, il risultato di una caduta in seguito alla quale l'uomo si estraniò dalla sua propria essenza. L'idea di caduta che ha come risultato la rottura dal mondo trascendente dell'origine dell'anima è presente in tutte le tre correnti in discussione. La coscienza della caduta rappresenta per l'anima la condizione del suo raddrizzamento. Di seguito, quello che caratterizza l'uomo, il segno del suo essere è quello della nostalgia secondo la sua vera essenza che egli deve recuperare. Per questo è necessario sollevare il vello dell'esistenza dell'uomo, scoprire la sua essenza, attraverso questo egli diventando conscio di se, dei termini veri che esprimono il suo destino. Il presente conta in questo contesto di idee come qualcosa che sta fra l'uomo e la sua vera origine divina, la messa d'accordo dei due termini ricordati, essenza (origine) ed esistenza (presente) essendo possibile solo come un'azione di salvezza. L'imperativo dell'uomo deve essere quello di fuggire dal presente, di evadere per recuperare le origini. Tutta questa immagine dell'uomo veicolata dalle correnti ricordate dell'epoca trae la sua origine dalla rappresentazione dualista platonica sull'uomo, di origine orfica, secondo la quale questo è formato

⁹ H. Ch. Puech, *Poziție spirituală și semnificație la Plotin în Despre gnoză și gnosticism (Posizione spirituale e significato in Plotino in Intorno alla gnosi e allo gnosticismo)*, Ed. Herald, București 2007, p. 96.

¹⁰ H. Jonas, *op. cit.*, p. 51.

da corpo e anima. Esse sono opposte e separate ma unite per la nascita, intesa proprio come dotazione dell'anima con un corpo per un periodo di tempo che forma quello che si chiama la vita dell'uomo. Dopo di che segue, poi, la loro separazione, di nuovo, a causa della morte. È evidente che nel senso della concezione che presentiamo infatti muore solo il corpo che è corruttibile, mentre l'anima, eterna, ritorna nel principio divino eterno, da cui proviene, a una nuova vita. Questa concezione è vera nella sua essenza, l'uomo è unità tra il corpo e l'anima, ma alla luce di alcune pagine di Platone può avere anche delle sfumature. Si può dire, sempre vero, che l'uomo è essenzialmente anima, soltanto anima. L'annuncio secondo la quale l'uomo ha anima può essere sostituito da quello più adatto che dice che l'uomo è anima, cioè una sostanza intelligente e intelligibile, eterna. Il fatto dimostrato dalla circostanza che l'anima unita accidentalmente e temporalmente con un corpo esiste anche prima e dopo questa unione. Affermerà questa idea il platonico Socrate di Alcibiade- "perché l'uomo non è solo corpo e non è solo unione, non resta, credo io, che l'uomo stesso non sia nulla; o, se pure è qualcosa, risulti che non è altro che anima (Alcibiade - 130 c). Oppure più chiaro - "niente è più alto in noi stessi che l'anima" (130 d). Questa natura fondamentale animata dell'uomo determina anche la sua vocazione definitiva, sempre animata e che non può compiersi qui bensì solo in un mondo superiore, con il quale l'anima si sente apparentato.

* * *

Prendiamo adesso ciascuna delle tre correnti, il cristianesimo, lo gnosticismo, il neoplatonismo e gli analizziamo dal punto di vista della loro relazione con il problema della salvezza, dominante nel pensiero del tempo.

Il cristianesimo. Iniziamo con il cristianesimo, in quanto l'apparizione e il trionfo di questo è il grande avvenimento della storia universale che impone il quadro spirituale generale dell'epoca. Esso divide la storia dell'umanità in due epoche distinte: l'era precristiana e l'era cristiana. L'effetto dell'apparizione del cristianesimo è importante anche per la filosofia greca dell'epoca perché separa anche la sua storia in una ante e post-cristiana. Abbiamo così un platonismo antecristiano ma anche un neoplatonismo postcristiano o, più eloquente, uno stoicismo antecristiano, ma anche uno stoicismo postcristiano, sviluppandosi tutte in grandi linee nello stesso registro affettivo come il cristianesimo. Conoscendo una rapida diffusione, il cristianesimo è riuscito a conquistare l'Impero Romano, trasformandosi da un problema locale ebreo in una grande religione universale. Questa circostanza l'ha portato in contatto con il razionalismo greco, scatenandosi quel processo pieno di conseguenze nel tempo, che Adolf Harnack lo chiamò l'ellenizzazione del cristianesimo. Una di queste conseguenze dell'incontro del cristianesimo con il razionalismo greco sta nell'ambizione della nuova religione di legittimarsi di fronte alla ragione con sua universalità, esponendo i principi della sua

fede, nella più pura maniera greca, sotto la forma della conoscenza e della scienza. Tra i numerosi aspetti della rivoluzione compiuta su piano teorico dobbiamo presentare una in modo particolarmente importante per la nostra discussione. Essa consiste nella riabilitazione del tempo nel suo impegno come dimensione essenziale della realtà. Il pensiero greco progetta tutto sullo schermo statico, il cosmo stesso come quadro di tutto che esiste essendo una realtà atemporale. Tutto esiste nel tempo, succede nel tempo e si sottomette alla distruzione, alla corruzione, e in questo punto essenziale il cristianesimo si separerà dalle filosofie ellene, incluso il neoplatonismo. Il cristianesimo inserisce l'idea di caduta, colpevole per lo stato attuale dell'umanità, in un certo senso atemporale nel platonismo e neoplatonismo, in una favola cosmica in cui tutto diventa una storia nel tempo dal momento in cui Adamo ha compiuto il peccato originario. Nella filosofia ellena, la caduta ebbe luogo una volta, certamente in un tempo, ma in un momento così lontano che tutto si trasferisce poi nell'atemporale, tramite una sterile ripetizione metafisica. Tutti gli elementi della favola cristiana formano una storia unitaria, coerente, che si sviluppa sulla coordinata del tempo unico, irreversibile della concezione del cristianesimo sul tempo. La caduta di Adamo avviene dalla condizione paradisiaca iniziale, atemporale, nel regime della temporalità. Questo equivale con la nascita della storia, il che significa grazie al divenire in cui è impegnato l'ordine cosmico, distruzione, continuo decadimento. Dalla prospettiva del cristianesimo, la salvezza dell'anima si può ottenere solo nel tempo grazie agli sforzi dell'individuo che collabora con la grazia divina, anche se, dall'altra parte, la salvezza richiede l'abbandono della condizione umana temporale, il sorpasso della temporalità in modo negativo all'uscita dal tempo. In questa maniera il cristianesimo accentua fino a un limite sconosciuto alle filosofie antiche il dramma della temporalità, soprattutto per quanto riguarda il destino dell'uomo nel mondo, eliminando la prospettiva cosmica atemporale del paganesimo. Tutto è tempo e succede nel tempo, ogni fenomeno essendo segnato da due punti di riferimento temporali precisi, la sua apparizione e la sua sparizione.

Arrivato a dominare dal punto di vista spirituale la fine dell'antichità ellena, il cristianesimo entrò in un conflitto con tutta l'eredità ellena. Infatti, questo conflitto del cristianesimo con tutto il mondo e specialmente con l'ellenismo è in realtà uno superficiale. Il cristianesimo nacque modestamente in un orizzonte spirituale angusto. "In principio il cristianesimo fu un prodotto della vita religiosa del tardo ebraismo"¹¹. Da questo punto del suo esordio storico, il cristianesimo, grazie agli svolgimenti in piano intellettuale ma anche sociale - politico che succedono nel mondo greco dopo il suo periodo classico, ha potuto diventare una religione universale. La vicinanza dei due mondi opposti, il mondo elleno pagano e il mondo cristiano, senza cancellare le differenze che hanno rotto la continuità in questo momento della storia universale, è avvenuta tramite alcuni processi di

¹¹ W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1977, p. 3.

livellazione culturale diversamente orientati però portando agli stessi risultati. Si tratta dell'ellenizzazione del cristianesimo, secondo l'espressione più vecchia (1894) di Adolf von Harnack, attraverso la quale si chiarificò la natura dell'impulso che riceve la dottrina cristiana dalla filosofia greca, ma anche un corso contrario, di cristianizzazione che toccherà l'intero mondo antico di lingua greca¹².

I motivi reali, più profondi del trionfo del cristianesimo nella sua polemica con l'ellenismo, in prima linea con la sua filosofia più rappresentativa dell'epoca tardiva, il neoplatonismo, hanno preoccupato insistentemente la ricerca storica. Si è detto a ragione che uno dei motivi più efficaci fu rappresentato non tanto dalla sua forza, appena in fase incipiente, quanto nella debolezza dei suoi oppositori. “Uno dei motivi del trionfo del cristianesimo – scrive Eric R. Dodds - fu semplicemente la debolezza e la stanchezza dei suoi oppositori; il paganesimo aveva perduto la fiducia tanto nella scienza quanto in se stesso”¹³. Di certo, accanto a questo primo motivo negativo, si possono enumerare anche altri che collaborarono nella stessa direzione. Eric R. Dodds ricorda anche altri: a) l'esclusivismo del cristianesimo nella sua prima fase, manifestato con la negazione di ogni valore delle forme alternative di culto; b) l'apertura universale del cristianesimo, che riuscì dall'inizio a non tenere conto di ogni differenza nazionale, sociale, allo stesso tempo con l'instaurazione progressiva di una forte struttura gerarchica e in fine c) “I cristiani erano “membri dello stesso corpo” in un senso più che formale, penso che questa sia stata la causa più importante forse la più forte fra le cause particolari per la diffusione del cristianesimo”¹⁴.

Lo gnosticismo: Lo gnosticismo rappresenta nell'opinione dei suoi studiosi un complesso e complicato fenomeno di storia delle religioni che per la maggioranza di essi può essere qualificato nella sua essenza, una eresia all'interno del cristianesimo. Questo non impedisce gli altri a vedere nello gnosticismo una possibile manifestazione spirituale, al di fuori del cristianesimo, in un certo senso parallelo con questo, oppure anche prima del cristianesimo. Abbiamo dunque una gnosi pagana e una cristiana che in un dato momento della loro storia si mescolano tra di loro. Lo gnosticismo è guardato sia come un prodotto culturale del cristianesimo sia si considera che nasce come una eresia nata da un infusione di sistemi pagani all'interno del cristianesimo. In ogni caso, lo gnosticismo è un tipico caso di manifestazione del fenomeno più caratteristico dell'epoca ellenistica, il sincretismo. In esso sfociano molte delle correnti spirituali del tempo, l'ellenismo, il cristianesimo, il giudaismo, l'ermetismo, l'orientalismo nascendo in questo modo un miscuglio difficile da definire nel suo contenuto. Alla fine del II secolo d. C. è solidamente configurato come un movimento con profilo proprio, con sette che attivano all'interno o fuori del cristianesimo. Abbiamo ancora oggi, dopo tante

¹² *Ibidem*, pp. 4-5.

¹³ E. R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1997, p. 130.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 130-136.

scoperte, un'immagine deficitaria dello gnosticismo, perché le più sicure informazioni le abbiamo da parte dei suoi avversari, i primi scrittori della Chiesa cristiana che nelle loro polemiche ci danno, più delle volte, un'immagine deformata di questo.

Secondo il suo nome, lo gnosticismo strumentalizza la conoscenza come una via di salvezza dell'uomo (gnosis - conoscenza; gignoskein-conoscere). "La gnosi sembra - nella definizione di uno dei suoi grandi conoscitori H. Ch. Puech - come una conoscenza che porta con se e procura per se la salvezza, una scienza liberatrice o che mi salva, una scienza che è, in se e per se una salvezza"¹⁵. La conoscenza promossa dallo gnosticismo è presa nel senso della tradizione socratico - platonica del pensiero greco, prima di tutto come conoscenza di se, al centro della quale si è installato un paradosso difficile da capire per la ragione, perfettamente assimilabile però alla fede, quello di convincere fermamente l'uomo che malgrado il fatto che muore, in conformità con la sua essenza spirituale, è immortale e ha un destino superiore da compiere, determinato tale. I grandi temi del pensiero attaccati dalla gnosi sono legati al problema dell'uomo: l'origine, l'essenza, il destino, la sua salvezza, tutti questi concentrati nelle tre domande diventati calssiche:

Da dove sono venuto,
Dove sono,
Dove vado.

La gnosi non rappresenta un concetto astratto, e nemmeno un sistema puramente speculativo, diciamo come il platonismo classico o l'aristotelismo, bensì nel senso delle filosofie elleniste, essa svolge di fronte all'uomo un vero programma di vita, uno stile di vita. Al centro della condizione umana sta l'atto della caduta dell'uomo che, in replica, richiede la salvezza per sollevare.

La condizione dell'uomo in questo mondo può essere presa in una contraddizione i cui termini non possono riconciliarsi nel mondo terrestre: l'origine dell'uomo è piena di nobiltà, ma lo stato presente qui sulla terra può essere caratterizzato come miserabile. Per questo, l'uomo non può acconsentire alla condizione di essere bloccato in questo mondo, la soluzione offerta essendo l'evadere, raggiungibile però solo con l'atto finale della morte. Con l'intera problematica che tratta, la gnosi tenta destare l'uomo alla coscienza chiara dell'origine e della sua natura trascendente. Con la liberazione dalla sua posizione nello spazio e nel tempo nel mondo di qua, l'uomo torna nel mondo delle sue origini privilegiati, in seguito a questo viaggio indietro alle sorgenti del suo essere egli rientra nel possesso del suo vero io atemporale.

Una domanda ossessiva apre allo gnosticismo una larga prospettiva nel futuro, cioè quella che riguarda il problema del male. La constatazione iniziale dell'esistenza del male nel mondo è quella che obbliga l'uomo alla ricerca di una salvezza con l'evadere da questo mondo del male. Se tra l'uomo e il mondo

¹⁵ H. Ch. Puech, *Fenomenologia Gnozei (La fenomenologia della gnosi)*, (College de France 1952-1957) in *op.cit.*, p. 227.

s'instituisce un'incompatibilità di essenza, la situazione si può risolvere solo attraverso l'uscita dell'uomo da questo mondo. Come si può conciliare logicamente la bontà assoluta di Dio con l'esistenza del male nel mondo resta ancora una domanda senza risposta, che sarà messa più volte da alcuni dei più grandi pensatori dell'epoca moderna: "A causa del carattere anormale, umigliante, doloroso della mia situazione attuale, da questa constatazione effettiva della presenza del male nel mondo nasce e risulta, spontaneamente il bisogno di spiegarmi una tale situazione e per uscire da essa, di liberarmi dal male, cioè di scappare dal mondo - in una parola, di cercare e di trovare la salvezza, la mia salvezza"¹⁶. Ma questa domanda senza risposta aprirà la via al processo che il pensiero moderno, a cominciare ancora da Descartes intenta a Dio per finire con l'affermazione radicale, che proviene da Hegel, della morte propria di Dio.

Il carattere speciale della conoscenza così come la praticavano gli gnostici fu sottolineato con insistenza dagli studiosi del problema. Nei termini correnti la conoscenza rappresenta un processo razionale controllabile, di trasposizione della realtà nella coscienza dell'uomo, il cui strumento di base è proprio la ragione naturale dell'uomo, i suoi prodotti supremi, le conoscenze, essendo esprimibile attraverso i concetti della ragione. Agli gnostici il termine di conoscenza riceve una carica propria. "Però nel contesto dello gnosticismo invece "scienza" ha un significato decisamente religioso o soprannaturale e si riferisce agli oggetti che noi oggi chiamiamo che appartengono alla fede piuttosto che alla ragione"¹⁷.

Nella mano degli gnostici la conoscenza diventa una forma della fede, perché l'oggetto di questa conoscenza così speciale è Dio e non il mondo. In conformità con l'idea di ordine gerarchico che viene veicolata dal pensiero degli gnostici, la realtà sta di fatto, in una fila di mondi superiori in rapporto con il nostro mondo e sovrapposti su di essa. Segue da qui come un altro tratto specifico della conoscenza degli gnostici, il fatto che essa non è di natura teorica, bensì di natura pratica, asservita interamente a uno scopo pratico cioè la salvezza. Per la conoscenza del suo oggetto che è Dio, l'anima del soggetto, di colui che conosce, è sottoposta a una metamorfosi interiore in seguito alla quale i due, il soggetto e l'oggetto diventano equivalenti e l'uomo simile a Dio. Così Hans Janos trae la conclusione che "con simile contenuto la conoscenza come atto mentale differisce profondamente dalla conoscenza razionale della filosofia"¹⁸.

Il neoplatonismo: Prima che il mondo antico si lasciasse totalmente conquistato dal cristianesimo, in uno sforzo supremo radduna ancora una volta le sue forze spirituali tramite il neoplatonismo, la ultima sintesi, la più complessa e la più ricca del pensiero antico pagano. Quello che riesce questa performance intellettuale di raggruppare in un'ultima sintesi tutti i grandi motivi del pensiero

¹⁶ H. Ch. Puech, *op. cit.*, p. 238.

¹⁷ H. Jonas, p. 54.

¹⁸ *Ibidem*, p. 55.

greco è Plotino, il fondatore del neoplatonismo. Nella lotta in cui s'impegnò contro l'irrazionalismo della fede, l'intellettualismo greco trovò terra ferma nella più durevole delle costruzioni filosofiche dell'antichità, il platonismo. Però egli prestò non solo da questo, in quanto il neoplatonismo rielabora tutto il materiale di pensiero che fu raddunato dal paganesimo greco. Il carattere di sintesi del neoplatonismo è evidente e dobbiamo identificare in lui l'ultima realizzazione di grande portata dello spirito greco, in cui entrano elementi componenti accanto a Platone e Aristotele, anche il pitagorismo e lo stoicismo. Si può constatare con facilità che la storia della filosofia è attraversata come un filo rosso dalla polemica permanente tra un platonismo e un aristotelismo in un certo senso ambedue eterni, lotta che comincia nel momento dell'apparizione dei due protagonisti sul palcoscenico della storia del pensiero greco e può essere vista in tutti i momenti più importanti della storia del pensiero europeo. La filosofia di Plotino sta sotto il segno di questo tentativo di sintesi tra Platone e Aristotele. Ancora dall'antichità Plotino s'inserisce come un mediatore tra i due e da lui in poi probabilmente nessuno, nemmeno Hegel, o più vicino a noi Heidegger, oppure N. Hartmann, non hanno dato la prova più convincente del genio della mediazione come Plotino. Il neoplatonismo significò nello stesso tempo, anche l'ultima lotta che spirito greco diede e in cui il suo lato razionale fu sconfitto da quell'irrazionale. Il concetto di Uno - Dio, i suoi modi di essere e di conoscerlo, la visione estetica della divinità, formano il nuovo registro tematico veicolato dal neoplatonismo attraverso il quale l'ambito tanto solido fino allora del vecchio modo di pensare il mondo, proprio dell'intellettualismo filosofico greco, furono distrutti.

Plotino parte, come il cristianesimo o gli gnostici, dalla constatazione di suggestione platonica, del carattere miserabile della situazione in cui si sbatte l'anima nel mondo di qua. Chiuso nel carcere del corpo (soma-sema) l'anima è separata dal mondo divino della sua origine, verso il quale deve evadere liberandosi dal corpo. Lo strumento più efficace alla disposizione dell'uomo per questo scopo, lo stesso nello gnosticismo, d'altronde la conoscenza interpretata da Plotino come "una partecipazione alla vera scienza" (*Enneade* - VI, 5.7). Questa conoscenza esordia in maniera socratica - platonica, assimilata anche dal cristianesimo, attraverso la conoscenza di se stesso (VI - 3.1). Solo la conoscenza di se stesso ha la capacità di far tornare l'uomo dallo smarrimento dell'allontanamento da se stesso al suo vero se, così come dice il nostro poeta nazionale Mihai Eminescu "rendermi a me stesso". Questo restituzione dell'uomo a se stesso ha effetto in primo luogo, sull'anima che raggiunge in questo modo, alla coscienza della sua origine (VI - 1.1). In maniera platonica l'anima eserciterà un ritorno, *periagoge tehne*, orientandosi da qui verso oltre, verso il mondo superiore da cui proviene (VI - 9. 2). L'anima si lascia prendere, secondo Plotino in due tipi di movimento, caduta e salita corrispondenti ai due rami, uno ascendente e l'altro discendente, che formano i passi della dialettica platonica.

Plotino elabora, infatti, fino alle ultime sue conseguenze, lo schema di pensiero elaborata da Platone dalla quale trae il filo centrale della sua concezione, l'identificazione dell'Uno con il Bene. Un primo tentativo in questo senso era già apparso nel cerchio dei piccoli socratici, insieme a Euclid di Megara. "Qui - nota Julius Stenzel - essa appare presso Plotino come sintesi cosciente tra l'idea platonica di esistenza e il concetto platonico di esistenza, il punto di fuoco dei due periodi di evoluzione del platonismo"¹⁹.

Tra qui e al di là, umano e divino, esiste per Platone un confine molto categorico tracciato ugualmente come nel cristianesimo o nello gnosticismo. Questa circostanza giustifica a Platone – e poi nel cristianesimo – la ricerca di intermediari capaci a ridurre l'intervallo che separa i due termini opposti. Plotino rende inutile l'idea di un intermediario tra l'umano e divino a causa del suo modo di pensare ogni due i membri della relazione. Tra l'uomo e Dio esiste somiglianza e in base a questi una vicinanza, quel *ὁμοίωσις* che giustifica lo sforzo dell'uomo ma anche la possibilità sua di diventare Dio, di essere identico con questo. Possiamo dire che Plotino è preoccupato del divenire dell'uomo Dio (*Gottwerdung des menschen*) ma non al contrario, del divenire di Dio uomo (*menschwerdung Gottes*). Questo sarà un problema fondamentale del cristianesimo risolto tramite il dogma della doppia natura di Gesù Cristo, diventato modello paideico per tutti gli uomini. In cambio, Plotino sarà attirato da un altro problema, quello del divenire Dio mondo (*Weltwerdung Gottes*) che in una maniera vicina agli stoici con la loro teoria del fuoco architetto divino, rappresenterà il fondamento di un panteismo originale²⁰.

In più piani dello svolgimento delle sue idee, il neoplatonismo si evolve in senso contrario al cristianesimo ma anche dello gnosticismo. Prima di tutto, in termini strettamente filosofici, Plotino sostiene una formula di pensiero di fattura panteista che non disturba gravemente la concezione dell'assoluta trascendenza della divinità. L'uno come divinità è, tramite i suoi riflessi, presente dappertutto nella sua molteplicità che emana da se, tutti gli aspetti essendo legati tra di loro tramite una solidarietà della discendenza comune dall'Uno (VI - 8. 18, VI - 9. 7). Essendo una presenza assoluta, permanente e dappertutto, l'Uno non può essere né localizzato nello spazio e né identificato nel tempo. Egli si trova disperso dappertutto, è già là e non deve venire - "Non è venuto ed è qui" (V - 5. 8), dice Plotino. Questa situazione, giudicata in termini logici, è così speciale, rende inutile ma anche impossibile ogni intervento di Dio, ogni apparizione divina come la *parusia*. La mancanza di una reale dimensione messianica opporrà radicalmente il neoplatonismo tanto al cristianesimo quanto alle forme di gnosticismo usciti da esso. Con questo, Plotino si libera di un problema che preoccupò Platone in grande misura, determinando dall'interno una certa evoluzione del suo tardo pensiero. Si tratta del bisogno di

¹⁹ J. Stenzel, *Metaphysic des Altertums*, Druck und Verlag von R. Oldenburg, München un Berlin 1931, p. 190.

²⁰ *Ibidem*, p. 191.

trovare intermediari tra i due poli opposti della realtà, il mondo delle cose e il mondo delle idee, alcuni misti che riproducessero la natura tanto delle cose quanto delle idee. Questo spingerà alla fine il pensiero di Platone nella direzione del pitagorismo, i numeri esistenti, metà materiali e metà ideali, faranno il servizio di questi misti. Plotino esclude, dunque, la preoccupazione platonica per l'identificazione di alcuni intermediari, che nell'economia d'insieme della sua concezione, rimangono senza nessuna motivazione. Trasferendo questo problema, piuttosto metafisica, sul piano dell'esistenza umana, nella relazione dell'uomo con la divinità, le doppie nature di tipo uomo - divino e divino - uomo, incarnati nella persona di Gesù Cristo, diventano senza interesse. La realizzazione della salvezza dell'uomo non necessita l'intervento e il servizio di queste.

In un altro punto essenziale della loro dottrina, il cristianesimo e il neoplatonismo si scontrano. Parlando del cristianesimo abbiamo menzionato già la riabilitazione, alla quale questo procede, della dimensione temporale dell'esistenza, l'introduzione del tempo come termine imprescindibile nel discorso filosofico. Nello stile proprio delle filosofie greche, il neoplatonismo procederà nei passi del proprio pensare all'esclusione dell'idea di tempo, preferendo una maniera atemporale. Il problema dalla quale inizia tutta la filosofia di Plotino nelle sue esigenze, tenendo conto dell'origine e della natura divina dell'anima, di assicurare a questa una via di ritorno alle sue origini, una formula di salvezza. Questa salvezza non si può realizzare se non sotto la forma di una liberazione da questo mondo, cosicché il neoplatonismo fonderà un atteggiamento di disprezzo verso il mondo, un *contemptus mundi*, che lo avvicinerà, in un certo senso, al cristianesimo. Il dramma dell'anima è progettata dal neoplatonismo in un quadro cosmico atemporale, in cui il fattore storico temporale, non ha da intervenire. Peraltro, passando di nuovo in piano metafisico, il tempo è il nemico più pericoloso che erode alle fondamenta dell'Unità metafisica suprema, perché il passare del tempo aziona come un fattore corrosivo, che minaccia a scomporrere e distruggere in più parti la stabilità dell'Uno. Questa salvezza filosofica, che ha luogo atemporale, fuori di ogni presa in considerazione del tempo, appartiene a una filosofia impregnata profondamente da elementi religiosi, che rifiutano ogni concorso da parte di una religione ufficiale e che respinge tuttavia l'appello a qualsiasi tecnica di salvezza. Da questo punto di vista, il neoplatonismo si separa in modo dichiarativo, da tutte le religioni della salvezza che circolavano nella sua epoca.

Il neoplatonismo si presenta come l'ultimo prodotto dello spirito greco e malgrado tutto rimane l'ultima manifestazione di grande stile del logos filosofico antico. E in questo senso si deve interpretare e giudicare la sua importanza. Perché in qualità di manifestazione dello spirito razionale greco esso rappresenta anche un gesto tardivo di resistenza di un mondo in punto di morte, l'ellenismo pagano, contro il nuovo mondo che si costruisce sulle basi offerte dal cristianesimo. Però nella stessa misura, anche contro l'Oriente che manda le sue gnosi per invadere con esse lo spazio del razionalismo Occidentale.

Plotino cerca una via di salvezza attraverso la quale vuole trarre l'anima dalla miseria dello stato presente per condurla verso un mondo migliore, conforme con la sua vera natura, che non può essere il mondo di qua, in vista del suo miglioramento e per la sua messa d'accordo con le esigenze dell'anima. La direzione dell'interesse cambia radicalmente e tutta l'attenzione di Plotino si orienta piena di speranze, verso l'al di là. Una simile preoccupazione si giustifica nella circostanza che l'anima essendo immortale non è legata solo col mondo di qui, per lui esiste anche un al di là. Il neoplatonismo riconosce su questa via l'identità di preoccupazioni con il cristianesimo e lo gnosticismo. Lo scopo per tutte è di compiere la conoscenza salvatrice, che attraverso la scienza di quello che è il più perfetto, il gradino superiore dell'esistenza della conoscenza come in Platone, significa anche liberazione, che libera l'anima dall'incatenamento del mondo di qua. Come nello gnosticismo ma anche nel cristianesimo, la conoscenza è valorificata come strumento di salvezza dell'anima. Per Plotino la salvezza si realizza in uno schema astratto generale sulla quale H. Leisegang osserva – “tutto qui è impersonale, sollevato alle altezze della più pura spiritualità, ma che in ultima istanza è meno sconosciuto tramite il pensiero quanto sentito dal vivere personale”²¹. La vecchia formula della mistica greca riceve con questo da Plotino la veste astratta della speculazione filosofica.

La filosofia di Plotino costituisce l'espressione di un ultimo sforzo, di un ultimo tentativo di salvare qualcosa, se fosse ancora possibile, di un edificio intellettuale che, in seguito a dei colpi arrivati da più direzioni, barcollava comunque da più tempo. Per questo alla base della filosofia di Plotino, accanto a molto eroismo sta anche molta disperazione. Per far fronte agli imperativi spirituali imposti dalla storia Plotino è forzato a fare più concessioni. Tra queste la più grave rimane quella di tentare l'introduzione nell'ambiente fino allora così rigorosamente tracciato dal razionalismo greco, sotto la pressione intellettuale dell'epoca ma anche in seguito a delle influenze ricevute dalle zone spirituali più confuse dell'Oriente, una formula mistica che non è più di origine greca. Collaborando con questa Plotino tenta di chiarire un problema che da tempo ha interessato anche il pensiero greco: si può trovare un senso razionale all'esistenza dell'uomo in questo mondo? Il problema della salvezza, è quella che Plotino impone esplicitamente alle preoccupazioni del pensiero europeo occidentale.

* * *

Così è evidente che tramite il neoplatonismo il cristianesimo vittorioso ricevette piuttosto istintivamente la replica dura e degna di tutto quello che l'ellenismo pagano è riuscito a realizzare in maniera più consistente su piano

²¹ H. Leisegang, *Hellenistische Philosophie. Von Aristoteles bis Plotin*, Ferdinand Hirt im Breslau, 1923, p. 118.

spirituale lungo la sua millenaria storia: la filosofia. “La sua manifestazione più eccelsa, la più caratteristica e originale forma del genio greco e uno dei titoli principali della sua grandezza storica fu la filosofia”²². Abbiamo visto già che, dall’inizio, il cristianesimo si è costituito come religione tipica della salvezza. In base a questo motivo ha cercato di assumersi anche il grande tema della filosofia greca dell’epoca ellenista, la salvezza. In queste condizioni, colui che riuscì a identificare la soluzione nel problema della salvezza assicurò tramite questo anche il monopolio del potere spirituale dominante, quello che controlla le conoscenze. Con questo, la polemica intorno alla salvezza diventa lotta per avere l’egemonia spirituale sul mondo antico. Il fatto di costituirsi in una religione tipicamente della salvezza situò dall’inizio, il cristianesimo su piede di guerra, con la più rappresentativa delle filosofie pagane, impegnate anch’esse nello stesso programma di edificazione di una soluzione di salvezza, il neoplatonismo. Tuttavia, malgrado alcune differenze evidenti, ad avversità che non possono essere tralasciate, la comunità di preoccupazioni e scopi nell’ellenismo, rappresentato adesso nella sua ultima fase dal neoplatonismo e cristianesimo costituisce una certa realtà. Essa deve essere ammessa specialmente nel caso dell’attività missionaria di San Paolo, crede H.Leisegang, che conta come un tentativo di unire la pietà di Gesù con le sue radici etiche, con la religiosità mistica dei greci²³. Il parallelismo tra il cristianesimo e il neoplatonismo si spiega mettendo a fuoco più fattori tra i quali, certamente, la comunità di origine e scopo e solo in parte pure una di mezzi. Alla fine, ambedue il cristianesimo e il neoplatonismo, sviluppano sistematicamente una dottrina che ha incarnato la convinzione che solo tramite una fede di ispirazione religiosa si può identificare l’unica sorgente capace di garantire la salvezza dell’individuo. Per stabilire questa comunità di preoccupazioni e scopi con il cristianesimo, contro tutto quello che separa, l’ellenismo conclude la sua missione storica universale. Esso ha messo a disposizione della nuova religiosità, che nasce, il fondamento teorico tramite la quale questa, abbinando il logos greco con la fede cristiana, troverà la via di conquistare la coscienza dei popoli barbari, che edificheranno il mondo medievale a nome del cristianesimo.

A. Il cristianesimo, come si è detto, vinse a causa del suo atteggiamento generale, che adottò nella lotta di idee e credenze del tempo. Invece di presentarsi come una novità assoluta, che si distacca dal passato, il cristianesimo preferì di dare una nuova forma a un contenuto di idee e credenze esistenti ancora prima della sua apparizione, da queste prendendo forza. Nel suo caso un rapporto così positivo alla tradizione diventerà una forza invincibile. Trovando poi appoggio in una comunità religiosa che si costituirà in Chiesa, il cristianesimo si ufficializzerà abbastanza presto.

²² W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1977, p. 54.

²³ H. Leisegang, *op.cit.*, p. 118.

Certamente il motivo principale della vittoria del cristianesimo sta, come fu dimostrato anche da Eric R. Dodds, non tanto nel proprio potere, assai ridotto all'inizio, quanto nella "debolezza dei suoi avversari"²⁴. Tra questi avversari deboli si trova prima di tutto il neoplatonismo, che rappresenta nella più considerevole misura, una filosofia di vita, e dobbiamo riconoscere questo senza riserve, iniziando con l'ideale greco di filosofia. Ma la causa principale deve essere cercata, in un'altra direzione: nel carattere aperto a tutti del cristianesimo, e soprattutto di fronte alla grande massa di tutti i disgraziati dell'Impero Romano. Questo determina, peraltro, il duro rimprovero di Nietzsche che lo considera religione plebea, ai rappresentanti miseri e umiliati e con risentimenti della società²⁵. Per questo, egli qualifica la vittoria del cristianesimo come un trionfo degli schiavi sui valori aristocratici elitari. Alla vittoria del cristianesimo contribuì, come abbiamo già detto, la forza invincibile del sentimento di solidarietà che riunì i cristiani.

B. Vediamo adesso il neoplatonismo. Possiamo dire che esso fu vinto a causa del suo atteggiamento generale.

Attraverso un miscuglio di elementi propri con elementi di origine estranea, che vengono dai culti anteriori, ma anche da quelli che circolavano nell'epoca, il neoplatonismo si specializza, alla fine nel confezionare una religione artificiale di scienziati, che propone come mezzo di salvezza. Questa religione neoplatonica si appoggia non tanto su una viva fede, quanto sorge da iniziative filosofiche individuali, popolarizzando le sue dottrine, piuttosto, nelle varie scuole filosofiche e dell'intellettualità alta del tempo. In questa circostanza bisogna identificare, il motivo principale della sconfitta del neoplatonismo da parte del cristianesimo. Quest'ultimo proverà la sua superiorità elaborando una piattaforma religiosa comune, sufficientemente larga perché si riconoscano in essa tutti i membri della società dallo schiavo all'Imperatore. Il cristianesimo troverà una soluzione metafisica generale, che sostituendosi alle varie azioni e iniziative individuali ispirati dal neoplatonismo provocherà la scomparsa di questo.

La debolezza fatale del neoplatonismo sta nel tentativo di preparare artificialmente, attraverso speculazioni intellettuali astratti, una religione che non gode del contributo di una fede viva e vera non sarà capace di diventare una religione vera.

Tramite la sua vittoria categorica, nella corsa per assicurare una formula di salvare per l'uomo, il cristianesimo costrinse il neoplatonismo a ritirarsi dal palcoscenico della storia. Nella situazione contraria di una vittoria del neoplatonismo, forse, almeno nella visione sostenuta da Nietzsche, al posto dello spirito plebeo con risentimenti, che fu affermato dal cristianesimo, secondo l'autore dell'*Anticristo*, avrebbe ricevuto soddisfazione il "genio aristocratico dei popoli". E senza dubbio il trionfo del neoplatonismo sul cristianesimo avrebbe cambiato la faccia del mondo, spingendola in un'altra direzione di sviluppo.

²⁴ E. R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 130.

²⁵ Fr. Nietzsche, *Antichristus (L'Anticristo)*, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj 2003, pp. 103-104.

Certamente, possiamo lasciare libera la nostra immaginazione storica e possiamo metterci la domanda: che cosa sarebbe stato se in questa lotta per la supremazia in quello che riguarda la salvezza avrebbe vinto non il cristianesimo ma il neoplatonismo? Possiamo rispondere da adesso con certezza: avremmo vissuto in un mondo diversamente colorato dal punto di vista del valore, non cristiano. Ma dobbiamo menzionare che si tratta proprio di quel tipo di domanda sulla quale gli storici non insistono con piacere, il cui carattere assurdo può essere sottolineato formulando il problema sotto un aspetto paradossale: che cosa sarebbe stato se non fosse stato? Per fortuna la storia non si ferma e non approfitta in margine a tali domande. Il suo carattere scientifico la obbliga di restringersi in un atto di conoscenza pura, attraverso il quale spieghi il passato così come questo fu una volta nella sua viva realtà. Proprio in tali limitazioni sta anche la motivazione dei progressi che la conoscenza storica ha registrato nel tempo. Ma Nietzsche è un filosofo che si permette la libertà delle più audace speculazioni che prolungano il filo reale dei fatti nella direzione del possibile storico. “La sconfitta politica della Grecia - osserva Nietzsche - rappresenta il più grande fallimento della cultura, perché portò alla gala quella teoria terribile in conformità alla quale la cultura può essere protetta solo se siamo pronti all’attacco. Il secondo grande scacco fu rappresentato dall’apparizione del cristianesimo: là la forza bruta, qua la ragione stupida furono quelle che hanno condotto alla vittoria sul genio aristocratico dei popoli. Essere pro - elleni significa: essere avversari della forza bruta e la ragione stupida. Sparta causò la morte dell’Elada nella misura in cui costrinse Atene ad azionare in una confederazione di stati e dedicarsi interamente alla politica”²⁶.

Ma come abbiamo già sottolineato, vinse il cristianesimo che chiarificò alla fine la sua situazione interna intorno alla gnosi. In seguito a questo fatto, il cristianesimo s’insinuò fortemente proprio nei fondamenti della nostra vita europea e oggi noi viviamo, sentiamo e pensiamo, azioniamo in un mondo che sta sotto il segno dei valori fondamentali del cristianesimo, la più forte delle religioni universali dell’umanità. E noi gli europei abbiamo avuto una fortuna storica molto buona: come siamo riusciti a valorizzare questa fortuna è un altro problema per il quale testimonia tutta la nostra storia fino adesso.

²⁶ Fr. Nietzsche, *Samtliche Werke* (Hrsg. Von Giorgio Colli & Massimo Mortinari), Bd VIII (Nachgekassene Fragmente/1875-1789) München, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999, p. 64.

SULLA LIBERTÀ. HEIDEGGER IN QUESTIONE

DANIEL CORNELIU ȚUPLEA

RESUMÉ. Sur la liberté. Heidegger en question. La vérité au sens large crée un grand nombre de difficultés. Heidegger nous a appris à faire attention à ce qui, à première vue, paraît être caché. La vérité analysée dans la perspective de l'ouverture – ce qui se manifeste, ce qui apparaît – nous permet d'accéder à l'univers de la liberté. La liberté nous permet de montrer les choses dans la sphère de l'apparence et de souffrir dans l'oubli. Autrefois avec Platon, l'histoire de la métaphysique occidentale se transforme en „histoire de cet oubli”. Le discours philosophique, dans l'opinion de Heidegger, peut actualiser sa propre mémoire et en même temps ouvrir un nouveau chemin d'accès à la vérité, même au moment où l'existence elle-même renonce à sa propre cachette. Le présent article veut montrer les différentes interprétations philosophiques, dans lesquelles le jeu entre l'existence et la vérité nous pose à débattre la question de la liberté.

Prendendo come filo conduttore la definizione di Heidegger: “la filosofia non è altro che una lotta contro il comune buon senso”,¹ ed il metodo ermeneutico plasticamente concentrato nell'espressione <molto resta ancora da dire>, ci proponiamo di esaminare il concetto della libertà accompagnati in modo particolare dalle considerazioni proposte dal filosofo di Messkirch. L'articolo *Vom Wesen der Wahrheit*, continua la critica della metafisica occidentale (iniziata con *Sein und Zeit* specialmente a riguardo del concetto della verità) e nello stesso tempo è un punto termine che si vuole un nuovo inizio. La verità che appare nella metafisica occidentale come conformità (*adecquatio rei et intellectus*), diventa una “norma – criterio”. Questa norma del nostro giudicare fa vedere la possibilità di non adacquarsi e conduce l'analisi sul terreno dell'apertura originaria dell'essere. La possibilità di adacquarsi alla cosa è alla fine dei conti un atto della mia decisione che testimonia lo stretto legame con la libertà. In questo contesto, la libertà esce dal discorso interpretativo tradizionale, come una categoria purificante, che libera da qualcosa (la conoscenza ci libera dall'ignoranza Platone) e s'iscrive in una sottile critica al soggettivismo e alla modernità. La modernità, che si determina confrontandosi con la religione, fa entrare nell'orizzonte della contestazione la verità rivelata. L'uomo moderno progetta una realtà, costituita da formule e meccanismi ispirati dal dato religioso, che si vuole libera dai dogmi religiosi. La questione della libertà nella

¹ HEIDEGGER M., *Fenomenologia della vita religiosa*, Ed. Adelphi, Milano 2003, p. 70.

prospettiva heideggeriana demolisce le categorie della metafisica occidentale e nello stesso tempo una visione cristiana sull'interpretazione della realtà. “La metafisica è l'ambito storico in cui diviene destino [*Geschick*] che il mondo ultrasensibile, le idee, Dio, la legge morale, l'autorità della ragione, il progresso, la felicità del maggior numero, la cultura, la civiltà perdano la loro forza costrittiva, e si annullino”².

Derrida³ vede nel pensiero heideggeriano, uno sforzo di lasciare alle spalle il cristianesimo, tesi condivisa da Pareyson⁴ da Zarader⁵ ed altri.

L'articolo *Fenomenologia e teologia*,⁶ testimonia in modo irrevocabile l'abbandono della teologia, perché una scienza che non è in grado di scavare a fondo la questione dell'essere (la teologia è una scienza ontica), ed è anche una guerra aperta anche se taciuta al cristianesimo⁷. In questo senso, si dirigono anche le ironiche espressioni a riguardo della filosofia cristiana come “ferro ligneo”⁸ o cerchio quadrato. Nel suo corso *Introduzione alla metafisica*, Heidegger va in maniera ancor più radicale contro il cristianesimo, negandoli l'accesso alla domanda fondamentale <Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?>: “Quanto viene propriamente richiesto nella nostra domanda è, per la fede, follia”⁹.

La critica di Heidegger alla metafisica occidentale trova un reale aiuto nelle intuizioni di Nietzsche. Il platonismo e più tardi il cristianesimo diventano per Nietzsche gli elementi costitutivi della decadenza. Nella storia della decadenza, il

² HEIDEGGER M., *La sentenza di Nietzsche: <Dio è morto>*, in *Sentieri interrotti*, Nuova Italia, Firenze 1994⁸ p. 202.

³ “Il pensiero heideggeriano non è stato solo un movimento costante per straparsi da dosso, con qualche difficoltà, il cristianesimo (gesto che bisogna ininterrottamente riportare, per quanto complesso debba essere questo rapporto, all'inaudito scatenamento di violenza anti-cristiana che, la si dimentica spesso al giorno d'oggi, fu l'ideologia più ufficiale e dichiarata del nazismo). Lo stesso pensiero heideggeriano consiste spesso, segnatamente in certi motivi determinanti di *Sein und Zeit*, nel ripetere a un livello ontologico dei temi e dei testi cristiani de-cristianizzati. Tali temi e testi sono allora presentati come dei tentativi ontici, antropologici o fittizi che non approdano a nulla sulla via di una ripresa ontologica della loro possibilità originaria [...]”. DERRIDA J., *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002, p.60.

⁴ PAREYSON, *Ontologia della libertà*, specialmente la parte terza. “..Dio divino è poi inteso da Heidegger come un Dio nuovo, completamente fuori dalla tradizione, ed è qui ancora che il suo anticristianesimo si manifesta assai più radicale della contestazione filosofica con la quale egli intende ridimensionare il Dio metafisico”.

⁵ ZARADER, *Il debito impensato*, Vita e Pensiero, Milano 1993. Parla di una rimozione della <genuinità del pensiero cristiano>. In un certo senso una demitizzazione a livello filosofico del cristianesimo.

⁶ La *Fenomenologia e teologia*, articolo pubblicato nel 1927 contemporaneo ad *Essere e tempo*, è l'articolo che mette in un certo modo fine alle investigazioni di contenuto religioso e teologico. La sua fede religiosa è stata provata anche come dedizione totale (Vocazione sacerdotale ai Gesuiti, che viene meno per questioni di salute). Nel 1921 in una lettera a Lowith afferma letteralmente di essere un teologo. “Io sono un teologo cristiano” GADAMER H.- G., *I sentieri di Heidegger*, Genova 1987, p. 152. L'articolo riproposto nell'edizione italiana “La dimensione religiosa” (dalle pagine 150 a 162) è: *Die religiöse Dimension in Heidegger*, in <Archives de Philosophie> 34 (1981) pp. 271-286. Sulla questione della formazione di Heidegger si veda l'ottimo studio di H. OTT, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, Milano 1990.

⁷ Cfr. HEIDEGGER M., *Sull'essenza delle verità*, La Scuola, Brescia 1967.(sesta ristampa 1996).

⁸ Cfr. Heidegger M., *Introduzione alla metafisica*, Ed. Mursia, Milano 1990 p. 19.

⁹ HEIDEGGER M., *Introduzione alla metafisica*, Ed. Mursia, Milano 1990 p. 19.

nichilismo è solo ciò che rende raccontabile questa decadenza: “Il nichilismo non è una causa, ma solo la logica della decadenza”¹⁰. Quando non basta più alla risposta del <perché?> il termine Dio, Verità, Bene (la perdita del centro) inizia l’epoca del nichilismo. “*Nichilismo*: manca il fine; manca la risposta al <perché?>; che cosa significa nichilismo? – *che i valori supremi si svalutano*”¹¹.

Qualsiasi cosa, qualsiasi attività o agire è resa comprensibile dal desiderio verso il bello. Balthasar contrappone al nichilismo il bello. La filosofia scolastica, che non va oltre “un puro concetto” neutrale dell’essere (dove non è più esprimibile un *κολον*) non può andare contro il nichilismo¹². Se la metafisica si mostra nichilista, come vuole Heidegger, è anch’essa in pericolo. “Ogni metafisica, dunque, che sottrae all’uomo la luce dell’essere per trapiantare ogni luce in se stesso, cessa da se stessa d’essere una metafisica; diventerà una “scienza”, fatta per manipolare ai suoi scopi ogni ente (fenomeno). Si estingue allora, in un sol tempo, l’essere e l’amore, perché d’essere e di amore vive l’atto filosofico”¹³.

Il nichilismo come *Leitfade* dell’epoca post nietzschiana¹⁴ rivela in qualche modo un particolare interesse per il potere¹⁵.

Analizzando la filosofia di Nietzsche, il filosofo di Messkirche considera che in questo tratto della storia, “c’è il “predominio del momento inautentico del nichilismo”¹⁶, che “mostra tratti distruttivi”¹⁷, “combattuti alla luce della metafisica”¹⁸. L’oggettivazione è uno dei termini decisivi del nichilismo con dei tratti distruttivi dove “l’uomo stesso e tutto l’umano diventano una mera risorsa, la quale, messa in conto in termini psicologici, è ordinata nel processo lavorativo della volontà di potenza sia che alcuni individui si immaginano ancora liberi, sia che altri individui

¹⁰ NIETZSCHE F., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Ed. Adelphi, Milano 1974, vol. VIII, 3, 55.

¹¹ NIETZSCHE F., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Ed. Adelphi, Milano 1976, vol. VII, 2, 12.

¹² Cfr. HANS URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit, Im Raum der Metaphysik*. Trad. It. *Gloria* (vol V) *Nello spazio della metafisica. L’epoca moderna*, Ed. Jaca Book, Milano, p. 557. p. 557.

¹³ HANS URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit, Im Raum der Metaphysik*. Tr. It. *Gloria* (vol V) *Nello spazio della metafisica. L’epoca moderna*. Ed. Jaca Book, Milano, p. 557. Dunque, al nichilismo si oppone l’atto filosofico. Non può motivare la sua propria manifestazione una filosofia che si piega in modo assoluto solo e soltanto su sé stessa.

¹⁴ “Soltanto Nietzsche procede in modo congeniale a Heidegger, in quanto, nel pensiero dei Greci, come ad esempio in Eraclito, scopre l’originario, ciò che è vitale ed entusiasmante [...] e come Heidegger, Nietzsche vede in Platone, la cui riflessione è inficiata dal cosiddetto intellettualismo etico, l’inizio della decadenza del pensiero...” BEIERWALTES W., *Il ritorno di Heidegger ai Greci* in <Annuario Filosofico> 12/1996 p. 54.

¹⁵ Nietzsche vede nel *Übermensch* quello che è capace di assumere le amare conseguenze della sua libertà, nel volere, oltre ciò che la tradizione ha imposto (cristianesimo, verità...<morale dei deboli>) imparare a sopportare la cruda vitalità assunta nella dimensione storica dell’eterno ritorno. La volontà come volontà di potenza è il nucleo che mette in moto e fa possibile la realtà, il mondo, l’uomo nelle sue varie sfaccettature. Cfr. Nietzsche specialmente il suo ultimo periodo (dal 1884-1889); *Jenseits von Gut und Böse; Wille zur Macht; Zur Genealogie der Moral; Ecce Homo; Antichrist*.

¹⁶ HEIDEGGER M., *Nietzsche*, Ed. Adelphi, Milano 1995, p. 850.

¹⁷ *Ibidem*, p. 850.

¹⁸ *Ibidem*, p. 850.

interpretino questo processo come puramente meccanico¹⁹”. L’oggettivazione viene, accade con il dominio della soggettività²⁰. La metafisica che nella sua generale manifestazione -- vari invii dell’essere dell’ente come eventi, come epoche --, si rivela distruttiva quando perde la dimensione affettiva che coabita con la libertà²¹. La libertà diviene una questione di affari e di profitto, di potere e di dominio. Il più preoccupante è il fatto che il desiderio del bello attraverso varie Istituzioni che dovrebbero custodire la *paideia* s’iscrivono spesso nell’orizzonte dell’efficienza e del profitto. Ogni desiderio che è determinato dalla categoria dell’efficienza, perde la sua dimensione trascendentale, non edifica più, solo si consuma.

L’interpretazione heideggeriana della <vocazione nichilistica dell’Occidente> deve essere connessa alle questioni del potere e della libertà. Ciò che lega Heidegger a Nietzsche è la critica alla metafisica (è l’annuncio del nichilismo). La piaga della <metafisica > è <l’oblio dell’essere>. Effetto la razionalità strumentale (epoca della tecnica). Un altro punto comune tra Heidegger e Nietzsche è la rivalutazione dell’origine, i due rinnovano la forza dell’origine. Nietzsche per distruggere i valori e Heidegger per decostruire la metafisica. La <Destruktion> della <metafisica> vuole ricondurre all’inizio (metafisica è la storia dell’allontanamento dall’inizio ovvero del senso dell’essere²²). Forse è un movimento liberatorio (non a caso troviamo l’essenza della verità è la libertà [anni 1930/31]). Una plastica espressione di Beierwaltes a riguardo della *Destruktion* trova senso nelle seguenti parole; “Heidegger segue un motivo genuinamente romantico: il paradiso perduto (il primo inizio), poi la caduta a seguito del peccato (la <metafisica>), l’impigliarsi di questa vita nelle pastoie del puro ed astratto <concetto>, ad alla fine la redenzione ed il paradiso: il pensiero dell’Essere”²³.

Che cosa significa libertà? È la libertà solo una categoria politica o nasconde un significato più largo. Per Heidegger la libertà sembra apparire come una <categoria> pre-ontologica che rende possibile l’accadere della verità. In Heidegger la stretta co-appartenenza tra *logos, physis, on, einai, aletheia*²⁴ mette in crisi l’idea del fondamento²⁵, e l’unica ragione che può giustificare tutto ciò che è -- anche la semplice presenza e l’i-rifiutabile verità logica (S-O) --, è la libertà. Ci rifacciamo alle ottime righe di Pöggeler, che illustra in maniera emblematica come la libertà

¹⁹ *Ibidem*, p. 852.

²⁰ Cfr. Heidegger, *Nietzsche*, Ed. Adelphi, Milano 1995², p. 852.

²¹ Per questo che troviamo in *Essere e tempo* termini come *Befindlichkeit* (situazione affettiva), e *Sorge* (Cura), opposizione tra categoriale e ed esistenziali (*Existentialien*). Cfr. HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1986¹⁶. Traduzione italiana a cura di P. CHIODI, HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Milano 1995¹¹ specialmente § 45.

²² Questa posizione è trassata in maniera coerente in *Essere e tempo*; introduzione, capitolo secondo, parte sesta (p. 37-46).

²³ BEIERWALTES W., *Il ritorno di Heidegger ai Greci*, in <Annuario Filosofico> 12/1996 p. 57.

²⁴ Cfr. HEIDEGGER M., *Introduzione alla metafisica*, Ed. Mursia, Milano 1996, pp. 25-30.

²⁵ Cfr. HEIDEGGER M., *Introduzione alla metafisica*, Ed. Mursia, Milano 1996, p. 15.

lascia, essere la ramificazione del fondamento, l'origine del fondamento e il fondamento del fondamento²⁶. La libertà è fondamento come assenza²⁷ di ogni fondamento, non ha più in comune niente con la ragione d'essere come causa, ma la causa, la ragione d'essere trova nella libertà la giustificazione. Per questo *l'essenza della verità è la libertà*. Una verità fondata non testimonia più l'essenza della verità, ma solo la sua utilità richiesta dall'interesse. In questa prospettiva va colta anche tutta la critica che Heidegger fa alla modernità. “[...] libero offrirsi ad una conformità che obbliga ed è possibile solo se *si è liberi* per ciò che, in una apertura, si manifesta. Questo essere-liberi esprime l'essenza della libertà che fino ad oggi è rimasta incompresa. L'apertura del rapportarsi, che rende possibile intrinsecamente la conformità, si fonda nella libertà *l'essenza della verità è la libertà*”²⁸. Ogni azione va vista in questa chiave d'apertura, che è la libertà. La verità che si manifesta nell'orizzonte della libertà, non porta con sé il libero arbitrio dell'uomo che decide della verità²⁹. Solo la non verità è alla pura decisione dell'uomo, “questa origine umana della non-verità conferma, proprio con la sua contrapposizione, che l'essenza della verità “in sé” domina e si impone “al di sopra” dell'uomo”³⁰. La libertà si scopre come il *lasciar essere*, che a un'attenta analisi si rivela connessa col $\tau\alpha\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$ ³¹, non nascosto³² che si manifesta³³. Con altre parole, l'uomo può

²⁶ „Freiheit als Waltenslassen von Welt ist der Ursprung von Grund überhaupt. Sie ist <Gründen>, und zwar 1. als stiften (als Entwurf des Unwillen, als Verstehen), 2, als Bodennehmen (als Eingenommenheit von Seiendem, Befindlichkeit) und 3, als Begründen (Artikulation oder Gliederung, Rede). Die Freiheit ist als das dreifache und doch einige Gründen das Grund-sein, der Ursprung von Grund, der <Grund des Grundes>. Sie ist aber endlich, <geworfen>:es steht nicht in ihrer Freiheit, dass sie überhaupt ist und als Transzendenz geschieht. Sie ist als Grund des Grundes das Wegbleiben des Grundes für ihr eigenes Grund-sein: der Ab-grund“. PÖGELER, O., *Der Denkweg Martin Heidegger*, Tübingen, 1963, p. 93.

²⁷ Il discorso va in modo simile quando si parla del niente come il non dell'essente, che ridica la differenza ontologica tra essere ed essente. Cfr. HEIDEGGER M., *Sull'essenza del fondamento*, in Segnavia, Milano 1994³, p. 79; Cfr. HEIDEGGER M., *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 64, p. 68. Nella prospettiva della differenza ontologica Heidegger imposta la critica al pensiero occidentale, la perdita del senso dell'essere, della verità, il finire del pensiero solo nella certezza della rappresentazione. La critica che si appella spesso allo *Schritt zuruck*, non è un annullare il pensiero sin oggi sviluppato, ma cercare di comprendere in maniera unitaria tutto. Forse è l'ultimo tentativo di inglobare nella riflessione filosofica il tutto oltre e lontano dalle specializzazioni settoriali nella filosofia stesa (logica, filosofia della storia, filosofia del linguaggio ecv.). In questo senso la filosofia riguadagna la sua inutilità. L'utile e ciò che si giustifica, che trova la sua fondazione e ragione ed il suo consumo.

²⁸ HEIDEGGER M., *Sull'essenza delle verità*, La Scuola, Brescia 1967 (sesta ristampa 1996), p. 19.

²⁹ HEIDEGGER M., *Sull'essenza delle verità*, p. 20.

³⁰ HEIDEGGER M., *Sull'essenza delle verità*, p. 20-21.

³¹ A riguardo dell'evoluzione del concetto della verità si vede l'ottimo articolo di HELTING, H. $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ *Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einen Phasen der $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ Auslegung bei Heidegger*, in Heidegger Studien, nr 13/1997, pp. 93-107, che ne fa una storia nella prospettiva etimologica della verità a partire degli anni 1850, analizza varie posizioni (Glassen, Hartmann...), e confronta i vari utilizzi e cambiamenti nell'evoluzione del pensiero di Heidegger.

³² Nel 1966 Heidegger afferma l'insostenibilità della verità con l'*Umverborgenheit* in *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (p. 77 e seguenti in HEIDEGGER M., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969), ma nella prospettiva della *verba dicendi* e dunque nella prospettiva della correttezza e

diventare l'architetto dell'ideologia della libertà, costruire sistemi politici, per esempio il nazismo o il comunismo, che non sono storicamente errate perché realmente sperimentate, ma che hanno colto la verità solo come proclamazione nel consenso dell'individuo incapace di <dubbi valorosi>, in altre parole dichiarazioni violentemente imposte. Tuttavia, una volta consumata la mera apparizione della verità (che non corrisponde all'essenza della verità), la realtà che legata a tale apparizione perde la sua consistenza, ma manifestandosi nella storia rimane ancora raccontabile. In questo contesto possiamo rammentare le parole di Heidegger: "L'uomo non <possiede> la libertà come una sua proprietà, ma tutt'al più vale il contrario: la libertà, l'esser-ci ek-sistente e disvelante, possiede l'uomo in un modo così originario da essere in grado, essa sola, di custodire e garantire ad un'umanità il rapporto all'ente come tale nella sua totalità; è questo un rapporto che distingue e sul quale solamente si fonda tutta la storia. Solo l'uomo ek-sistente è storico. La "natura" non ha storia alcuna"³⁴.

Nel pieno mondo della soddisfazione s'istaura il nichilismo come effetto della razionalità totalmente strumentalizzata in direzione della soddisfazione. Sulle orme di Nietzsche, Heidegger vede nel nichilismo non solo l'ospite inquietante ma piuttosto un vero padrone della casa d'Occidente³⁵. Questo fatto coincide anche con le profetiche espressioni della fine della filosofia³⁶: "La fine della filosofia si mostra come il trionfo dell'organizzazione pianificabile del mondo su basi tecnico-

non nel senso del *Unverborgenheit*. Cfr. HELTING, H. *α-ληθεια Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einen Phasen der α-ληθεια. Auslegung bei Heidegger*, in *Heidegger Studien* nr 13/1997, p. 104. Ma in questa prospettiva non va più ad analizzarsi il trasformarsi essenziale della verità dal *Unverborgenheit* verso la correttezza. Non è dunque più sostenibile il progressivo allontanamento della verità che finisce nella verità come certezza (Da Platone a Descartes) come un allontanamento dall'essenza stessa della verità. "All'inizio della sua opera, Heidegger usa soprattutto il termine *Unverborgenheit*. Dal 1940 fino alla fine degli anni 50, i due termini (*Unverborgenheit* e *Entberung*) sono utilizzati unitamente. A partire da questa data, specialmente in *Hegel und die Griechen* (1958) e *Zeit und Sein* (1962), la parola *Unverborgenheit*, senza essere del tutto abbandonata, risulta chiaramente sostituita dal termine *Entberung*, il cui uso, perlomeno in questi due testi, diviene prevalentemente. Qualche anno più tardi, tuttavia (*Das Ende der Philosophie ...1964*), Heidegger ritorna al termine *Unverborgenheit*. Tutto avviene come se la parola *Entberung* fosse stata introdotta in vista di una funzione precisa (chiarire il senso di *Unverborgenheit*) e, una volta assolto questo compito, non fosse più necessaria". M. ZARADER, *Heidegger e le parole dell'origine*, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 83 nota 57.

³³ Cfr. HEIDEGGER M., *Sull'essenza delle verità*, p. 22-23 In quest'orizzonte interpretativo è un dovere riportare anche l'espressione sintetica di Ferretti: "Il collegamento di sapere e libertà, che Husserl fa risalire all'antichità greca, non significa solo, secondo l'ideale illuministico, che la scienza è fattore di liberazione, ma che la scienza è l'espressione, il compimento della libertà". G. FERRETTI, *Fenomenologia-ontologia- esistenzialismo. Husserl e Heidegger nei primi scritti di Emmanuel Levinas*, in *Annuario filosofico*, nr. 8, p. 312.

³⁴ HEIDEGGER M., *Sull'essenza delle verità*, p. 27.

³⁵ Cfr. HEIDEGGER M., *Nietzsche*, , Ed. Adelphi, Milano 1995 e JUNGER E., - HEIDEGGER M., *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1995⁴.

³⁶ "Sia per Dilthey quanto per Heidegger, il carattere della filosofia di Nietzsche è determinato dal fatto di stare alla fine della metafisica" VATTIMO G., *Nietzsche interprete di Heidegger*, in *Archivio di filosofia*, 1989 N 1-3 p. 511.

scientifiche³⁷ e dell'ordinamento sociale adeguato a questo mondo. Fine della filosofia significa: inizio della civilizzazione del mondo (*Weltzivilisation*) fondata sul pensiero dell'occidente europeo³⁸. In questo contesto che cosa resta ancora dalla riflessione dell'uomo e della libertà? È possibile che la libertà salvi l'uomo e la storia dal destino del nichilismo? "Il mondo, come esso è, appare tutt'altro che un'opera della pura ragione. In essa c'è infatti molto che non pare possa essere in alcun modo mera conoscenza della ragione, ma soltanto conoscenza della libertà. Si può ancora, pertanto, dire sempre con maggior diritto che la mira della filosofia si dirige a ciò che è morale, piuttosto che al razionale"³⁹. Dove si trova l'autentica libertà? Risposta di Schelling: "Ma l'autentica libertà non consiste nel poter essere, nel poter manifestarsi in sé, ma nel poter non essere, nel potere in sé non manifestarsi, così come è facile riconoscere l'uomo prudente da ciò che egli non fa, più che da ciò che egli fa"⁴⁰. In Schelling c'è il nulla che salvaguarda la libertà⁴¹. "In altri termini: c'è libertà dove il nulla è a fondamento dell'essere"⁴². Per Heidegger è il nulla a svelare il senso dell'essere⁴³. "È il nulla, infatti, è il non essere dell'ente nella sua totalità che libera il mondo dalla pura e semplice identità con se stesso e lo apre a una dimensione di storia – storia dell'essere, storia dell'essere che *non è mai* quello che era"⁴⁴. "Senza l'originaria evidenza del niente non c'è un essere-se-stesso, né una libertà"⁴⁵. Solo nell'orizzonte del nulla mi è data la possibilità di avere il mio mondo e nello stesso tempo di trascenderlo, di decidere per una cosa o per un'altra, per lasciare o no che certe cose siano. La creazione artistica letteraria e anche quella scientifica, tecnica e calcolante, trovano la loro espressività solo perché trascendono tutto ciò che prima era. Quest'accadere è reso possibile nella libertà.

³⁷ Dopo la svolta la metafisica in Heidegger entra in scena come "l'autentico e inesorabile occultamento della questione dell'essere (*Sein-Frage*), come la storia dell'oblio dell'essere, che inizia con il pensiero greco e che, attraverso il pensiero moderno, giunge fino alla concezione del mondo e all'atteggiamento intellettuale che trova il suo compimento nel pensiero tecnico e calcolante, ossia fino ai nostri giorni". GADAMER G.H., *I sentieri di Heidegger*, p. 141.

³⁸ HEIDEGGER M., *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in *Tempo ed essere*, Ed. Guida, Napoli 1998, p. 173.

³⁹ SCHELLING F.W. *Philosophie der Offenbarung* p. 200-201 trad. Italiana Rusconi pag. 333.

⁴⁰ SCHELLING F.W. *Philosophie der Offenbarung* p. 209 trad. Italiana Rusconi pag. 347.

⁴¹ Cfr. GIVONE S., *Storia del nulla*, Ed. Laterza, Bari 2003, p. 193.

⁴² *Ibidem*, p. 193.

⁴³ Cfr. HEIDEGGER M., *Che cos'è la metafisica* (prolusione 1929) in *Wegmarken*, trad. it. Segnavia, Ed. Adelphi, Milano 2002, p. 61.

⁴⁴ GIVONE S., *Storia del nulla*, p. 196.

⁴⁵ HEIDEGGER M., *Was ist Metaphisik*, trad. it. Segnavia, Ed. Adelphi, Milano 2002, p. 71.

STUDIA HISTORICA

**DIBATTITI DIETALI SULLA LINGUA UFFICIALE DELLA
TRANSILVANIA E LA REAZIONE DELLA CHIESA RUMENA
UNITA (1842)**

OVIDIU HOREA POP

RESUMÉ. Des débats diétales en concernant la langue officielle de la Transylvanie et les réactions de l'Église Roumaine Unie. Dans cet article, on nous présente le mouvement de la renaissance nationale roumaine avant 1848. L'Église roumaine unie était à la tête de ce mouvement et allait exprimer une opinion opposée aux tendances générales de la politique de la Transylvanie par le «Proteste» du 15 février 1842. Ce geste était le miroir du changement qui était en cours, c'est-à-dire l'implication du peuple dans la politique, signe que le mouvement national roumain était dans l'avant-garde de l'idéologie politique du temps.

La Dieta transilvana aprì i suoi lavori il 25 novembre 1841 e dopo 150 anni le principali tre cariche dello Stato erano occupate di nuovo dai riformati, la confessione più nazionalista. La questione della lingua ufficiale, avanzata per la prima volta nel 1837, fu ripresa ora, quando la maggioranza votò il 31 gennaio 1842 l'articolo che ideava la sostituzione del latino all'ungherese. Però il progetto di Kemény andava molto oltre la semplice sostituzione del latino, perché il latino lo sostituivano anche i Rumeni nelle loro scuole. Quindi il progetto voleva l'ungherese non solo come lingua dell'amministrazione (invadendo così la Terra Regia, che i Sassoni intendevano riservare per loro) ma pure come lingua dell'istruzione pubblica e nazionale (usurpando così il poco spazio di agire che restava ai Rumeni). Il termine d'applicazione fu stabilito entro 10 anni.

La prima reazione - constatazione della situazione creata venne dalle pagine della *Gazeta de Transilvania*. Grazie all'esercizio nel campo del giornalismo e grazie pure alla diffusione delle riviste di Brașov la notizia vola nel mondo intellettuale rumeno. La *Gazeta* osservava il 2 Febbraio che: *Il progetto di legge per la lingua ungherese, destinato a dare il colpo mortale alla lingua e alla nazionalità rumena in Transilvania, è uscito prima dai deputati dei comitati in cui si trovano di più i Rumeni*¹. Dalla lettura dell'epistolario dell'epoca, documenti che rispecchiano abbastanza bene l'atmosfera politica, osserviamo che le reazioni sono piuttosto limitate alla Transilvania. Possiamo anche aggiungere che le reazioni sono una conseguenza all'appello che Barîțiu fece ai Rumeni di esprimere il loro parere sulle pagine delle

¹ G. Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, p. 55.

sue riviste circa i dibattiti dietali sulla lingua². Non risultano particolarmente preoccupati né A. Treboniu Laurian e né I. Maiorescu. Ambedue sono interessati della lingua rumena, ma dal punto di vista dello studio e dell'introduzione dei caratteri latini. Senz'altro questi studi avevano contribuito alla maturazione dei Rumeni, facendoli più consapevoli dello stretto legame che c'è tra la lingua e la nazionalità. Non desta meraviglia quindi l'atteggiamento della *Gazeta* quando mette in relazione la lingua con la nazionalità.

Reazioni abbiamo dunque dai Transilvani e il primo che menzioniamo è Cipariu. Questi in una lettera a Barițiu del 15/27 febbraio 1842 si lascia trascinare dalle sue convinzioni che rappresentano il parere più completo sulla situazione. *Hai visto che vogliono fare i nostri Ungheresi con i Rumeni? E questo solo per amore, come la scimmia ama i suoi piccoli, li stringe finché li ammazza di amore. Un tale caso non ci è venuto per niente a caso, le condizioni del Paese ungherese e l'indebolimento della nazione sassone, dopo che hanno perso votum senatum da tutti conosciuto, dando a intendere ciascun lungimirante che solo questo fine prenderà la cosa. Però gli Ungheresi, con tutta la loro politica, si sbagliano amaramente, non prevedendo né le conseguenze di una tale decisione, né la possibilità di realizzare il piano. Essi calcolano che i Rumeni riceveranno questa decisione come un dono prezioso da parte loro, per il quale dovrebbero essere riconoscenti che sono degnati di incarnarsi o di innestarsi nel tronco di questo grandioso popolo, la nobile e la lucente nazione ungherese (in ungherese in originale). Ma lasciando fuori e non prendendo in considerazione gli infami – i quali come prima anche ora si vergognano del loro popolo e di aprire la bocca per pronunciare alcuna parola rumena e quando la pronunciano sembra di tirarla via dalla gola strangolata e che non mancheranno mai – il corpo, il popolo rumeno, come in legge (religione) così in lingua, sempre saprà opporsi a delle ingiuste tentazioni come queste, dalle quali se si aggiungeranno delle costrizioni, senz'altro che non molto amore seguirà. D'altronde che cosa possono attendere i Rumeni da un tale cambiamento? Anche senza speranza di vantaggi accetterà così facilmente il Rumeno oppure lo abbiamo visto qualche volta accettando? Non diranno dopo che prenderanno tutto alla fine prenderanno la lingua, poi la legge e poi che cosa? L'anima? Altrimenti, (però supt rosa) subito dopo la notizia della decisione dietale uscita nelle gazzette ungheresi, il Concistoro ha mandato un energico protesto da parte sua al vescovo per condividere con l'Alta Corte³.*

In poche righe Cipariu descrive in sintesi tutta la problematica e avverte che la politica ungherese verso i Rumeni non è molto chiaroveggente. Vale a dire che per poche cose insensate si richiede la rinuncia a delle cose molto preziose e in

² In una lettera mandata all'inizio di marzo 1842, l'arciprete Maniu, scrive a Barițiu: Dalle Sue espressioni dalle riviste, sono arrivato alla convinzione che Lei vorrebbe che da più parti i rumeni ti mandino i loro sentimenti e le loro convinzioni sull'agire degli ungheresi con la loro lingua..., in *George Bariț și contemporanii săi*, III, p. 14.

³ *George Bariț și contemporanii săi*, IV, pp. 169-170.

momenti sbagliati. In pratica vorrebbe dire che non siete riuscite in altri tempi a ottenere dei risultati migliori, figuriamoci ora quando la consapevolezza della propria storia è più viva e più presente.

Poi da Blaj abbiamo il parere di Demetriu Boer, il quale esprima il suo stato d'animo e degli altri in una lettera all'arciprete di Sibiu, mandata alla fine di febbraio 1842. *Qui siamo amareggiati per l'ingiustizia che preparano gli Ungheresi alla nostra nazione. Di tutti i diritti..., solo del diritto di essere rumeni non hanno toccato ancora nessuno con mano distruttiva finora. Però siamo preoccupati per la risposta che darà l'Imperatore. Certamente, se è ben informato l'Imperatore sulle cose della Transilvania, allora non c'è la possibilità di stabilire questo. Dunque so che la cosa la conosci bene, per questo non dico più cose se non una: se sacrifica l'Austria la rumenità della Transilvania, deve perdere tutto l'influsso in Moldavia e Valacchia. Forse prevede questo l'Austria? E poi vuole? A queste non rispondo. Solo vorrei sapere: che cosa dicono i Sassoni sulla lingua ungherese? Ti scrivo ancora una: da qui hanno mandato protesto al vescovo per la lingua ungherese, a Cluj, da mandare alla Corte, nella quale si dice che la lingua ungherese non fra dieci anni, bensì mai non sia vehiculum ad culturam per i Rumeni, ma i Rumeni rimangano per la lingua rumena e latina⁴. Boer è più giovane di Cipariu, ma è meno chiaro nelle proprie idee, però la sua testimonianza è interessante in quanto rispecchia lo stato d'animo della cerchia di professori.*

Sempre dalla cerchia dei professori proviene l'articolo di Bărnuțiu, *O tomneală de rușine și o lege nedreaptă (Un patto vergognoso e una legge ingiusta)*⁵, datato 13 febbraio 1842, ma pubblicato nella *Foaie pentru minte...* soltanto nel 1853 e considerato il primo testo scritto conosciuto del professore di filosofia. Dato che non si conserva il manoscritto esistono dei problemi di datazione; noi opiniamo la possibilità che l'autore abbia aggiunto informazioni al testo, ma mantenendo la data della prima stesura⁶. Comunque il testo dell'articolo ha circolato sotto forma di manoscritto e la rivista lo ha pubblicato seguendo un manoscritto ricevuto da Ioan Dragomir, arciprete di Lăpuș. Il testo di Bărnuțiu non porta novità fondamentali rispetto a quello di Cipariu. Però egli prende di mirra la storia e dal passato sceglie argomenti ideali che gli servono per rafforzare le sue tesi. Cita però in maniera inesatta, come per esempio l'espressione presa da Cicerone: Pactum turpe est ipso

⁴ George Bariț și contemporanii săi, III, p. 15.

⁵ Bărnuțiu, art. *O tomneală de rușine și o lege nedreaptă*, in C. Bodea, *1848 la Români*, pp. 184-194; altre edizioni Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, pp. 199-209 e I. Chindriș, *Simion Bărnuțiu*, pp. 45-54.

⁶ Bărnuțiu fa l'affermazione: per questo dunque uniamoci tutti in una nazione (ungherese) per rafforzarci dato che senza nazionalità non può essere libertà e senza libertà non si può essere forti. Questa affermazione viene indicata, in una nota, come presa da un giornale ungherese *Erdélyi Híradó*, Nr. 18, 1842, numero uscito il 4 marzo. Consideriamo che ulteriormente Bărnuțiu ha rivisto l'articolo e lo ha arricchito con la rispettiva nota e non si tratta di uno sbaglio di stampa oppure di un articolo antidatato. Perché se affermiamo che il Protesto del Concistoro, redatto il 15 febbraio, è l'opera di Bărnuțiu, allora questo capolavoro doveva essere in qualche senso preparato e non apparso dal cielo sereno.

jure nullum. Jus sempre quaesitum est aequabile (Cicerone, De Officiis II.12), che in realtà esiste soltanto la seconda parte; facendo poi un paragone fra gli Ungheresi attuali che mangiano la lingua delle minoranze e si rallegrano, vedendo che non sono peggiori che i loro avi, i quali mangiavano i cuori a posto delle medicine, cita due fonti medievali tedesche, di cui la seconda accennata Annales Mettenses non parla degli Ungheresi. Egli è un maestro del discorso, come si svelerà negli anni successivi, e il violento protesto del professore di filosofia rappresenta solo l'inizio di una serie di testi travolgenti che faranno di lui il capo del movimento nazionale e l'idolo dei giovani e delle masse: *Un patto vergognoso (pactum turpe) si proietta ora, nel 19° secolo, il quale lo farà un popolo da una parte con un'altro, anzi con più popoli dall'altra*⁷... Sono parole piene di lirismo che risuonarono come le campane nelle orecchie dei suoi colleghi e degli studenti ormai quasi pronti allo scontro. Era chiaro, a suo avviso, che l'intenzione dei nobili liberali ungheresi di allargare l'uso dell'ungherese in cambio a delle agevolazioni sociali, condizione sine qua non, mirava a cancellare la pluralità nazionale della Transilvania.

Allora comincia ad argomentare contro il tentativo ungherese seguendo la *legge del diritto*. In base allo jus libertatis personalis tutti gli uomini e tutti i popoli sono uguali; nessuno è privilegiato sull'altro in base allo jus aequalitatis personalis. Da qui gli risulterà la stretta connessione tra la personalità e la nazionalità dell'individuo con la lingua: *Senza il potere della parola l'uomo sarebbe solo una bestia e senza il linguaggio più della bestia. La forza della parola, la quale fa tutti i piani di cultura, resterebbe sempre ferma se non fosse il linguaggio; mediante esso la parola umana si incarna e si manifesta nel mondo per guidare gli uomini verso la loro sublime chiamata... Il linguaggio è la ricchezza più cara dell'uomo puro e del popolo incorrotto e un tesoro talmente pregevole di modo che esistono ancora oggi uomini preparati che credono che non siano stati gli uomini in grado di considerarlo compatibile con la loro forza, ma che Dio gli ha direttamente ammaestrati... Quanto più è coltivata la lingua di un popolo, tanto più coltivato è il popolo; la lingua è la misura e il mezzo della cultura... se un popolo perdesse la lingua, perde pure il carattere e la sua nazionalità; uno come quello non gode più di onore davanti agli altri popoli, ma è oggetto di beffa di tutti..* E l'argomentazione continua. Dal punto di vista della lingua i Rumeni sono uguali agli Ungheresi. Essi non possono disporre (jus illimitatum) a loro beneplacito nemmeno sui servi di gleba. Perché fino a 87 anni fa la scuola della lingua rumena era la casa paterna e le braccia delle mamme, eredità dagli avi romani. Le caratteristiche dei Rumeni si fondano sulla lingua, intimamente legata all'animo e alla religione, che formano un tesoro di dolci ricordi indimenticabili⁸. E questo tesoro, comune a tutti i Rumeni in

⁷ Traduciamo una prima parte del testo per offrire un esempio del modo come sta argomentando, del modo in cui manovra la frase e del modo come coinvolge il lettore. Si veda l'Appendice I.

⁸ ... dimenticheranno prima gli uccelli di volare che si cancellino alcuni di questi dal cuore dei Rumeni..., in C. Bodea, *1848 la Români*, p. 188.

quanto sprovvisti di dialetti, fu guadagnato faticosamente. Ora, malgrado le sofferenze, le colonie di Traiano si svegliano, prendono coscienza di se e scoprono di essere chiamate anche esse a coltivarsi, ciò che può avvenire solo mediante la lingua materna. Quindi se gli Ungheresi credono che l'onore e la nazionalità si basa sulla lingua, altrettanto lo credono i Rumeni della loro, in quanto pure essi popolo e nazione.

A questo punto trae tre conclusioni: a) ogni popolo, quindi anche i Rumeni, hanno diritto alla lingua e alla nazionalità come alla vita e per questo devono difendere la loro lingua come la propria vita; b) ciò che minaccia la lingua e la nazionalità, minaccia pure l'umanità; quindi c) al diritto alla lingua e alla nazionalità non si può rinunciare, mercanteggiando per ottenere altri vantaggi.

Questo loro tentativo è contro la *morale vera*. L'entusiasmo nazionale merita il rispetto degli altri solo se è giusto. Perché per Bărnuțiu la giustizia e la verità sono un bene comune. E l'egoismo non dovrebbe trovare posto nello sforzo di raggiungere la felicità e la cultura dei popoli transilvani⁹. Fortunatamente, scrive Bărnuțiu, a queste cose non pensarono i Turchi. Però ciò che non era accaduto allora sta per accadere nel 19 secolo, conoscitore dei diritti e amante dell'umanità.

Il vero scopo che vogliono raggiungere, secondo lui, è la nazionalità, che rincorrono attraverso la lingua¹⁰. Si sperava di progredire per la scuola, ma d'un colpo la speranza diventa disperazione; i mezzi che altrove giovano al progresso qui giovano alla perdizione.

Il tentativo degli Ungheresi è ancora contro la *prudenza* e la *ragione di Stato* in quanto la politica si deve sottomettere di fronte alla giustizia. L'argomento che l'unione nazionale farà la forza non regge perché i popoli sono vissuti insieme nel passato senza danni, anzi acquistando una faccia più bella. La paura dei Russi è davvero fondata a causa della loro politica: *prima proteggono e poi invadono* e arrivando, troveranno i Rumeni della loro stessa religione e gli Slavi della loro stirpe. In Polonia invece la storia dimostra il contrario, benché i Polacchi e i Russi fossero della stessa stirpe. Risulta che in questi casi non è raccomandata l'unione con la forza in quanto stuzzica l'odio delle altre nazionalità contro gli Ungheresi.

Il desiderio degli Ungheresi è egoistico; vogliono rafforzarsi per una via ingiusta e apolitica. Essi non solo non considerano cittadini davanti alla legge tutti gli abitanti, ma neanche persone. A questi politici il cristianesimo non è servito, in quanto il cristianesimo insegna ovunque che tutti gli uomini sono persone e la costituzione della Transilvania sostiene che alcuni uomini non sono persone

⁹ E a questi scopi gli Ungheresi tendono per via ungherese, i Sassoni per via tedesca, i Rumeni per via rumena, ognuno per la propria via naturale. Queste vie sono tutte giuste...e chi dirà che la felicità e la cultura di tutta la Transilvania dipende solo da una lingua qualsiasi? *Ibidem*, pp. 189.

¹⁰ Vogliono introdurre l'ungherese perfino nelle scuole dei Rumeni di Blaj; e non solo come uno studio linguistico particolare, del quale mai ci siamo guardati, ma come un mezzo, tramite cui si insegneranno tutte le scienze; e poi questo vuol dire rispettare i diritti altrui?... Non pensino i Rumeni se qualcuno dirà: Non vogliamo allontanarvi la lingua dalla casa e dalla chiesa, ma solo dalla scuola; no, perché scuola con casa e chiesa sono legate con legame inscindibile..., *Ibidem*, p. 190.

davanti alla legge. *Quindi: o non è costituzionale il cristianesimo, insegnando che tutti gli uomini sono persone, o non è cristiana la costituzione della Transilvania, la quale tiene che gli ignoranti¹¹ non sono persone... secondo il cristianesimo anche gli ignoranti sono figli di Dio, ma secondo la costituzione della Transilvania neanche persone, figuriamoci figli della patria¹². Finora, parlando diverse lingue, nessuno fu impedito di pagare le tasse, di lavorare e di difendere il Paese, d'ora in poi perché non lo si potrà fare? E se gli Ungheresi non considerano i Rumeni degni dell'alleggerimento, in quanto hanno sopportato i pesi del Paese e li sopportano, li considerano degni se abbandonassero la lingua e la loro nazionalità? Allora davvero non sarebbero degni¹³.*

Abbiamo insistito sul testo di Bărnuțiu perché fornirà il materiale basilare per la redazione del protesto ufficiale del Concistoro di Blaj. Mentre il vescovo Lemeni partecipava ai lavori dietali, a Blaj si organizzò la resistenza. Simion Crainic, il vicario generale, convocò i canonici e i professori, tutti per *non impedire il buon consiglio a causa del timore di alcuni, i quali sotto il lungo despotismo si abituassero a credere che anche la difesa del diritto sarebbe un crimine¹⁴*. Due giorni dopo si arrivò alla redazione¹⁵ del protesto¹⁶ che fu mandato da Lemeni, a Cluj. Indirizzato al vescovo, dal tono più pacato, ma con la stessa argomentazione e fermo in fondo, doveva fornire motivi e fonti per una supplica da rivolgere all'Imperatore. Generalmente è stato attribuito a Bărnuțiu oppure considerato il suo contributo maggiore. Noi siamo dell'opinione che il *Protesto del Concistoro di Blaj contro la lingua ungherese del 1842* sia un lavoro di gruppo, in quanto troviamo idee esposte qui anche nei pensieri di altri membri del Concistoro. Poi non dobbiamo dimenticare che il documento è firmato dal vicario generale, Crainic, un sostenitore di Bărnuțiu, e in questo senso il ruolo di questi crediamo che sia stato decisivo nel determinare la redazione, nell'impiego di alcuni concetti fondamentali, nel mandarlo a Cluj dal vescovo; però è piuttosto diverso nella forma se lo paragoniamo all'articolo di due giorni prima¹⁷.

¹¹ Il linguaggio di allora intendeva dire le persone senza istruzione, semplici contadini.

¹² *Ibidem*, p. 192.

¹³ *Ibidem*, p. 193.

¹⁴ A. Papiu-Ilarianu, *Istori'a Romaniloru din Daci'a superioare*, I, Vienna, 1851, pp. 134-135.

¹⁵ Analizzando lo stile del protesto gli storici sono concordi ad attribuire la redazione a Bărnuțiu, ma venne firmato da Crainic, e Manfi, in O. Bârlea, *Metropolia Bisericii Române Unite*, p. 60.

¹⁶ Il testo in rumeno si trova in: G. Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, pp. 209-211.

¹⁷ Prendiamo come esempio la prima frase del Protesto: Primum e publicis Ephemeridibus de projectato proximis diebus in Comitiiis Diaetalibus articolo circa introducendum non modo in civilibus...e la compariamo con una frase dalla lettera di Cipariu a Barțiu circa questa problematica: Altrimenti, (però supt rosa) subito dopo la notizia della decisione dietale uscita nelle gazzette ungheresi, il Concistoro ha mandato un energico protesto da parte sua al vescovo per condividere con l'Alta Corte. Poi Demetriu Boer è interessato del mantenimento dell'influsso austriaco nel mondo rumeno, argomento stabile nel testo del Protesto per mantenere la lingua come strumento di promozione della cultura fra i Rumeni. Accenniamo anche al fatto che l'unico posto dove viene indicato l'autore del testo è una lettera di Papiu Ilarian, del 6 febbraio 1852, nella quale prega Cipariu di mandarle il testo scrivendo: Come ho saputo proprio Lei lo a composto... I. Pervain – I. Chindriș, *Corespondența lui Alexandru Papiu Ilarian*, I, 1972, p. 152.

I concistoriali dicevano, d'altra parte di agire convinti di essere nell'assentimento del vescovo e doverosi¹⁸ di salvaguardare i diritti dell'eparchia. In conclusione diedero la loro risposta al progetto dietale¹⁹ e offrirono al vescovo anche una soluzione pratica per rafforzare questa posizione, cioè la convocazione del Sinodo e *sentire su quest'argomento il parere del clero*²⁰.

Sembra che Lemeni abbia tentato all'inizio dei lavori dietali una captatio benevolentiae, dichiarando che *depuis 1791, mille classe ni mille personnes valaques n'ont été opprimées ni évincées de la fonction publique en raison de leur appartenance ethnique*²¹. Egli proseguì su questa strada, scegliendo di non rompere i ponti con gli Ungheresi, anche quando era chiaro che questi minacciavano l'esistenza nazionale dei Rumeni. Questo era anche il parere dell'arciprete di Sibiu, Maniu. In una lettera mandata a Barițiu, nel mese di maggio 1842, confessava che: *qui siamo saziati con i suoi articoli sulla lingua, nazionalità! Ti sei guadagnato il nome del più preparato rumeno e patriota. Però con gli Ungheresi non dobbiamo inimicarci, perché noi siamo tanto attaccati con essi pure nel sangue. Però neanche ciuffo a loro non lasciamoci! Meglio morti! Potius leo mortuus, qum asinus vivus!*²²

Tuttavia Lemeni non stette del tutto inattivo. Da una sua lettera, del 10 febbraio, indirizzata a Moga, possiamo farci il quadro della situazione. Il vescovo è piuttosto impaurito dall'atmosfera incandescente²³ della Dieta. Nondimeno prese in considerazione il *Protesto* del suo Concistoro e lo allegò²⁴ alla sua lettera indirizzata

¹⁸ E spaventato dalle gravi conseguenze dell'introduzione di una tale innovazione che danneggia i più sacri diritti naturali, questo Concistoro, in forza del dovere di sovraguardare sui diritti e i privilegi di questa diocesi, la cui amministrazione interna in parte gli è stata affidata e nella piena convinzione che il modo di vedere di Vostra Eccellenza in questa questione è lo stesso., G. Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, p. 209.

¹⁹ Confessiamo però sinceramente che non dopo dieci anni, ma neanche dopo dieci secoli, anzi mai, nei secoli dei secoli, noi e la nostra nazione non possiamo essere obbligati mediante una legge, la quale, per le abitudini e per la nostra fede, prepara un pericolo e un ostacolo, e per la nostra nazionalità distruzione e perdizione ..., *Ibidem*, p. 211.

²⁰ *Ibidem*, p. 211.

²¹ *Histoire de la Transylvanie*, p. 456.

²² *George Bariț și contemporanii săi*, III, p. 24.

²³ Li ho trovati disputando sulla lingua ungherese, cioè che tutti diventino Ungheresi. I vescovi dei Rumeni sono pregati di sistemare le cose di modo che entro dieci anni tutto scorra ungherese e quelli che non sapranno ungherese non si ordinino, che i processi del Concistoro, le matricole, ecc. siano in ungherese. A questo proposito fecero opposizione i Sassoni e in quattro giorni li ridussero a tacere. Si vede che gli stati vorrebbero però tutti abbiano i loro diritti, ma come Ungheresi. Ecco la pietra di scandalo, i Croati risposero che saranno meglio servi di gleba invece di abbandonare il sangue e la lingua, la quale, davvero anche io dico, che solo la lingua ci è rimasto e se anche questa ce la potranno togliere, restiamo morti... cfr. C. Suci, *Preambulă la Procesul Lemenian*, in *Cultura Creștină*, N. 8-9, 1938, p. 502.

²⁴ Nella lettera mandata al suo agente aulico Marusi che accompagnava il dossier da consegnare alla Corte: Accludo le due umili richieste a Sua Maestà; la prego che le consegni immediatamente nelle mani di Sua Maestà. - Come vedrà, come nella Dieta, anche ora mi oppongo all'idea che la lingua ungherese sia lingua comune. Però non possiamo essere costretti che gli affari ecclesiastici avvengano in ungherese - e che nelle nostre scuole di Blaj l'insegnamento sia impartito in ungherese non lo possiamo accettare, e non ce lo potete chiederci. Confesso meravigliato che ora quando desiderate da noi di unirvi, tuttavia si

all'Imperatore. La lettera²⁵, datata 8 marzo, fu inviata a Vienna l'11 marzo 1842. Nella sua motivazione fece cenno in modo molto marginale all'argomentazione del *Protesto*, riducendo la validità dei diritti naturali solo alle questioni che riguardavano i propri affari ecclesiastici. Scelse di continuare con l'atteggiamento difensivo, rinunciando a qualsiasi pretesa di eredità per il rumeno alla sostituzione del latino. Per la verità non era molto glorioso tenendo conto che perfino fra i Sassoni si elevò una "voce" a favore della lingua rumena²⁶ durante i dibattiti sulla lingua ufficiale del Paese.

E' vero che nel suo intimo non credeva che un tale progetto potesse andare in porto benché ufficialmente concedeva che l'ungherese diventasse lingua diplomatica e questo lo vediamo da una sua lettera²⁷ mandata ad Alexandru Șterca Șuluțiu, il vicario della Silvania. Qui svela la convinzione che il ritardo del popolo rumeno fosse causato dal fatto che nel passato l'ufficio liturgico si celebrava in una lingua estranea e di conseguenza era un non senso tornare ad una situazione uguale a quella di prima, motivo affermato anche dal *Protesto*. Riguardo al fatto che passò sotto silenzio la proposta del *Protesto* circa la convocazione del Sinodo nazionale si accontenta di paragonare la situazione odierna con quella del 1790, quando le autorità respinsero una simile richiesta.

Mentre infuriavano i dibattiti, il vescovo non unito Vasile Moga riprese un vecchio piano di ottenere, con l'appoggio dei deputati ungheresi, l'emancipazione dei Rumeni nella Terra Regia, dove risiedevano il grosso dei Rumeni non-uniti, ma dove prevalevano i Sassoni²⁸. In questa direzione era spinto dal segretario del Concistoro non unito, l'attivo Aron Budai. Come nei precedenti casi l'iniziativa non ebbe un percorso facile, anche se si sperava un appoggio ungherese, la riuscita dipendendo

lavora contro quest'idea. Ogni nazione ha il diritto di perfezionarsi, ma non conviene e non c'è una legge che permetta la privazione della lingua materna; dunque, se pensano di privarci della lingua materna, il risultato sarà solo una alienazione, benché per parte mia sono stato fedele al principio che anche nelle province più povere non ho avuto un prete che non parlasse pure l'ungherese. Riguardo l'idea che i Rumeni imparando l'ungherese diventerebbero Ungheresi si pensa solo in teoria - theoretice - di fatto non può essere applicata - per chi conosce la Transilvania - ammetterà che non è possibile dato che noi i Rumeni siamo più numerosi che le tre nazioni insieme..., l'originale ungherese cfr. C. Suci, *Preambule la Procesul Lemenian*, in *Cultura Creștină*, N. 8-9, 1938, p. 508.

²⁵ Per il testo latino e la traduzione italiana rimandiamo all'Appendice II.

²⁶ Die Herrn auf dem Landtage in Clausenburg mogen eine Canzleisprache gebaret haben, und sich nun freuen, dass das Kind zur Welt gebracht ist - eine Sprache zur Landessprache zu erklären, hat nicht Noth. Denn eine Landessprache haben wir schon. Es ist nicht die Deutsche, aber auch nicht die Madjarische, sondern die Walachische! in C. Bodea, *1848 la Români*, pp. 197-199.

²⁷ Per il testo rumeno e la traduzione italiana rimandiamo all'Appendice III.

²⁸ Dalla lettera del 7 maggio dell'arciprete mandata a Barițiu: Ha terminato il vescovo Moga, essendo ancora a Cluj, un grande lamento e tanto duro contro i Sassoni, per le persecuzioni e le ingiustizie che le fanno con i Rumeni. Chiede che la religione non unita sia la 5-a riconosciuta, che abbiano nelle *Sedes* i preti il diritto alle decime ecc. Mercanteggia sulla lingua tedesca, che per niente non sia accettata come diplomatica, bensì piuttosto si accetti quella ungherese. E, tramite un ungherese, lo ha tradotto secondo il nuovo ungherese. Tutti a Cluj conoscono il contenuto. E ha voluto di darlo alla Dieta perché fosse letto pubblicamente cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, III, p. 21.

da tante sconosciute. Il prolungamento dell'agire causava malcontento²⁹ e pressioni da parte dei collaboratori³⁰, soprattutto laici. Questo piano fu assunto anche da Lemeni, benché gli uniti prevalsero nei comitati, il quale fece le sue annotazioni al primo abbozzo³¹ della *Supplica*, ricevuta da Budai il 6 gennaio e decise di aspettare³². D'altronde il vescovo non aveva il temperamento³³ di Inochentie Micu Klein e, di più, si sentiva anche isolato³⁴. Il motivo dell'isolamento non è chiaro, però questo stato d'animo lo fece incerto. Temeva che aggregandosi ad altri saranno questi ad approfittarsene, ma non riusciva neanche a liberarsene da certi schemi. Questa politica si allontanava dalla linea classica di lotta: diritti per tutti i Rumeni della Transilvania. D'altronde non teneva conto del cambiamento in corso che tendeva sottolineare sempre di più il principio rappresentativo, ma continuava nell'antico stile che premeva sul concetto feudale di diritto territoriale, tenendo in scacco le nazioni.

Dopo lunghe tergiversazioni che dureranno tutto il 1842, manderanno finalmente la *Supplica*³⁵ contro i Sassoni, che però la Dieta non metterà neppure in discussione³⁶ e i Sassoni potranno rispondere tranquillamente per la mano di Trausch in una pubblicazione tedesca. Il testo della *Supplica* verrà pubblicato nello stesso anno da Barițiu, a Brașov con il titolo: *Rugămintea celor doi episcopi românești, a celui gr. unit Ioan Lemeni de Eadem și a celui gr. neunit Vasile Moga, așternută Dietei de la 1842, în cauza românilor locuitori pe Pământul Crăiesc numit și săsesc (Brașov, 1843).*

²⁹ Sempre dalla testimonianza di Maniu, che cita un anonimo: Temo, dai segni che vedo, che questi nostri vescovi neanche la supplica fatta nel 1834 da dare alla Dieta per ricevere i Rumeni riconoscenza come nazione, no lo hanno data. Per questo neanche questa supplica non la danno, ma solo trascurano il lavoro. Nessuno è secondo i nostri desideri... *George Bariț și contemporanii săi*, III, p. 21.

³⁰ La lettera di Maniu del mese di maggio: Ho inteso che il vescovo Moga, costretto da uni e altri ha ripreso ha lavorare la supplica contro i Sassoni, di nascosto intendendosi con giuramento gli arcipreti, parroci e i fedeli cfr. *Ibidem*, III, p. 24.

³¹ Maniu ci spiega come Lemeni ha ricevuto il testo della *Supplica* e le correzioni fatte: Lo hanno mandata (la *Supplica*) dal vescovo Lemeni, perché pure lui la firmi. Il quale ha desiderato che sia ammorbidita e più precisamente l'attacco contro la lingua tedesca e l'espressione che col tempo più volentieri si accetterà la lingua ungherese sia cancellata dato che quelli di Blaj hanno protestato espressamente contro la lingua ungherese. E così corretta la firmerà cfr. *Ibidem*, III, p. 21.

³² Io in verità non mi sono fatto avanti calcolando che se beffano in questa maniera i Sassoni, essendo di più, con me cosa faranno cfr. C. Suci, *Preambule la Procesul Lemenian*, in *Cultura Creștină*, N. 8-9, 1938, p. 502.

³³ Io sono pronto per la mia Nazione anche a morire, ma solo allora quando per la mia morte potrei giovare...

³⁴ Ho nessuno con chi intendermi, perché quelli di qui dicono che vano sarà lo sforzo, benché io sento che sarà consolazione, però se solo aggregandoci ad altri la riceveremo, mi pare che gli altri e non noi la avremo, sulla quale cosa se gradirà scrivermi, volentieri riceverò, cfr. *Ibidem*, p. 502.

³⁵ Ebbe due varianti, di cui una breve e in quanto possibile inoffensiva e realizzata dopo lunghi tormenti, essendo preoccupato che volendo aiutare in realtà più danneggi cfr. C. Suci, *Preambule la Procesul Lemenian*, in *Cultura Creștină*, Nr. 8-9, 1938, p. 503.

³⁶ Lemeni, in una lettera del 5 gennaio 1843 indirizzata a Moga, lo informa: ieri ho parlato agli stati del Paese per prendere in considerazione la nostra supplica, e ha benvoluto la Provvidenza a costituire i cuori, perché avendo sostegno si decida la data e si è deciso che per il lunedì prossimo i Sassoni facessero le loro riflessioni... Spero che avremo sostegno in quanto ieri ci hanno sostenuti oltre le attese cfr. *Ibidem*, p. 509.

La tattica della lotta, scelta da Lemeni, non fu apprezzata e a Blaj sin dall'estate del 1842 corsero voci di un profondo malcontento. Ai lavori dietali i Rumeni non partecipavano per mancanza di rappresentanza politica. L'unico loro connazionale presente ai lavori, il vescovo unito, non era considerato il rappresentante del popolo rumeno, ma partecipava come regalista, cioè nominato dal monarca in quanto proprietario terriero. Dall'altra parte il fatto che partecipava ai lavori delle Diete lo faceva responsabile per ciò che si decideva nei dibattiti e soprattutto veniva fatto responsabile³⁷. La stampa di Barițiu e soprattutto lui insisteva per la neutralità. Sotto la maschera della fedeltà alla Casa imperiale egli chiedeva ai Rumeni di non intrappolarsi nelle lotte intestine dei privilegiati transilvani. *Lasciate accapigliarsi gli altri fra di loro; noi sappiamo chiaramente e senza nascondere i chiodi nel sacco, che abbiamo a fronteggiare 34 milioni di austriaci e tre, quattro, cinque cento mila baionette austriache e non una mano di nobili, nemmeno una nazione come i Sassoni. Teniamo questo bene in mente!*³⁸ Perciò approfittare dalle dissensioni esistenti fra i privilegiati per ottenere dei vantaggi locali sembrò poco convincente. Poi la convinzione era che nella Terra Regia i Rumeni si trovavano meglio che nei comitati ungheresi. In realtà la nobiltà ungherese si sentiva abbastanza forte e riuscì ad attirare dalla sua parte i vescovi rumeni nel suo tentativo di annientare tutte e due queste realtà: sassone e rumena. L'agire di Lemeni sembra strano in quanto si uniscono due deboli per resistere al più forte e non al contrario per diventare una preda sicura del più forte. Sicuramente il suo pensiero andava oltre i dibattiti politici e vedeva le cose dal punto di vista confessionale. La ragione di questa idea ce la dà Maniu, l'arciprete di Sibiu, quando scrive a Barițiu³⁹. Pensando in questa maniera ci rendiamo ancora conto che Lemeni restava fuori dal modo di pensare dei contemporanei e si faceva testimone di un'epoca tramontata, difensore di un ordine senza speranza.

³⁷ Dalla lettera di Maniu a Barițiu, spedita nel mese di maggio 1842, risulta il malcontento di un anonimo di Sibiu, circa l'operato di Lemeni: Il vescovo Lemeni, quando si è trattato del vescovo latino in Dieta, per diventare consigliere, ha alzato la voce: *En is pãrtolom, akarom!* (Anche io sono d'accordo). Un altro gli ha risposto: *Az olãh pũspök magãcrt beszãljen!* (Il vescovo valacco parli per se), e quando si schiacciava la testa della lingua e della nazionalità rumena non ha voluto gridare "Guai". Si dice che neanche il protesto del Capitolo di Blaj sulla lingua ungherese non lo ha mandato all'Imperatore, forse perché si dice che neanche la decisione della Dieta sulla lingua ungherese non è stata mandato all'Imperatore, ma si trova a Cluj. Gli Ungheresi si sono tanto ammolati con le pretese della loro lingua. Cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, III, p. 21.

³⁸ L'appello di Barițiu, Ai rumeni di Transilvania, è stato pubblicato in *Gazeta de Transilvania*, V, Nr. 11, 1842, p. 41-42, e più recentemente in *George Bariț și contemporanii săi*, III, pp. 18-19.

³⁹ La lettera dell'arciprete unito di Sibiu è più lunga. Sostanzialmente corrisponde a ciò che scrive il prete unito Iosif Many a Barițiu, in *George Bariț și contemporanii săi*, III, 311-312; 313-314. Qui citiamo solo la lettera di Maniu a Barițiu: «Ha terminato il vescovo Moga (1842), essendo ancora a Cluj, una supplica grande e dura contro i Sassoni, per l'oppressione e le ingiustizie fatte ai Rumeni. Chiede che la religione non-unita sia la 5° riconosciuta [...] L'ha mandata al vescovo Lemenyi perché la firmi anche lui [...] Hanno lavorato alla stesura ma adesso sottintende che non vuole consegnarla per timore che farà arrabbiare i Sassoni e perché solo i Sassoni trattengono i Rumeni nella non-unione. Arrabbiandosi i Sassoni incominceranno a proteggere gli uniti e così lui resterà senza vescovado. Perché nei Comitati l'anno scorso 60 villaggi si sono dichiarati uniti [...]», cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, III, 21.

Nei dibattiti dietali si scontravano per la questione della supremazia della lingua. Si trattava di un problema che riguardava tutta la Transilvania, ma che riceveva forti appoggi dalla Ungheria propriamente detta. Lo scrive Cipariu in una lettera del 19 novembre 1842: *Per quanto riguarda l'ungherismo, considero che gli è passato il tempo per discutere su. Gli Ungheresi, come sentito anche dagli altri, neanche essi non credono di poter fare qualcosa. Però quelli della Transilvania devono fare qualcosa anche essi, per non rimanere considerati più freddi dei loro esaltati d'oltre la pusta per "la santa causa". Poi si mostreranno addolorati che non sono riusciti a combinare niente*⁴⁰. Il pericolo era reale anche se il tentativo ungherese troppo sbilanciato. Il fenomeno della ungherizzazione era cominciato prima senza grandi dichiarazioni e non pochi ci credevano nella sua vittoria e non senza argomenti. Rusu, il professore di geografia, in una lettera del 6 luglio 1840, scriveva a Barițiu: *Sul magiarismo giudico che, benché più tardi, nondimeno vincerà: a) Perché ha ragione la Dieta, desiderando che le scienze vengano insegnate in una lingua viva, che non sarà che la lingua della classe dominante, cioè quella ungherese; b) che questo lo desiderano anche gli stati ora con tanto zelo; c) che hanno mezzi forti da convincere l'Imperatore, che sono i contributi finanziari e i soldati. Alla Corte servono tanti soldi e tanti soldati, i quali avuti compierà il desiderio degli stati, domani o dopodomani, perché là funziona come dice Martialis: Tu morbum curas illus, ille tuum. In Croazia e Schiavonia tuttavia, come nelle frontiere militari, non credo che realizzeranno il loro scopo*⁴¹.

Il desiderio degli Ungheresi di introdurre la loro lingua in tutta la Transilvania scontentò i Sassoni e questo dissidio fra gli stati privilegiati diede la possibilità a Barițiu di pubblicare degli articoli molto coraggiosi e mai visti fino ad allora. La scesa in pubblico con argomenti sulla lingua rallegra il vescovo Lemeni e lo accontenta il fatto che *può mostrare alcune verità che finora nessun Rumeno non ha osato mostrare*⁴². L'articolo *I Rumeni e il magiarismo*, uscito su *Foaie pentru minte*, nella primavera del 1842, critica la misura presa dalla Dieta il 31 gennaio contro la lingua rumena, dicendo che da tre secoli in poi la nazionalità rumena non era riconosciuta, anche se viveva e vive in Transilvania. Si combatte la teoria di quelli che sostengono che la lingua ungherese darebbe accesso ai Rumeni alla cultura e agli uffici, dicendo che l'aristocrazia conserverà sempre per essa i privilegi. In seguito dimostra che la nazione rumena non può essere più cancellata nella situazione dell'Europa del XIX secolo, dimostrando *il diritto storico dei Rumeni ad una nazionalità a se stante*⁴³.

Sopra questi problemi si aggiunge anche quello creato dalla *Supplica* di Moga, il vescovo non unito, mandata da Lemeni per fare delle osservazioni, firmarla e poi per presentarla alla Dieta. Le osservazioni sono molte e la decisione

⁴⁰ George Bariț și contemporanii săi, IV, p. 178.

⁴¹ *Ibidem*, III, p. 377.

⁴² *Ibidem*, III, p. 311.

⁴³ G. Bariț, art. *Românii și maghiarismul*, in *Foaie pentru minte inimă și literatură*, V, 1842, Nr. 9, pp. 65-69; Nr. 10, pp. 73-77; Nr. 11, pp. 81-86.

viene presa con difficoltà: *Almeno che molto mi sono sbattuto la testa come separare 200.000 da 1.000.000, che si trovano sotto un giogo più pesante, tuttavia filtrando il lavoro in ogni modo e parlando con l'avvocato Alexandru Bohățel, ho calcolato di realizzarsi e in sintesi e quanto possibile senza disturbo, in modo come si vedrà messa sotto A la supplica chiusa. Mando pure la D realizzata sotto B perché mettendoti d'accordo con quelli di là amici nostri, se giudicherete quella sotto A ad essere più chiara, più breve e tuttavia con alcune aggiunte rafforzata, quella si purifichi e firmata da tua eccellenza si mandi da me per la firma. Se giudicherete qualcosa necessario da aggiungere oppure da togliere, come giudicherà anche sua eccellenza Budai così sia. Per il ritardo sia perdonato, perché davvero con difficoltà mi sono deciso, essendo preoccupato, perché desiderando vantaggio per caso danneggi di più. Desiderando che sia in un momento benedetto rimango con sommissione⁴⁴*

L'edizione della *Supplica* fatta da Barițiu a Brașov con caratteri slavi è stata sequestrata in quanto le richieste superavano il limite ammesso. Parlando della voce svegliante e sacra di Dio, della nazione e dell'umanità: *che l'uomo libero non domini su uomo libero e non sottometta il suo prossimo, dotato altrettanto di diritto, neanche lo spogli dei suoi diritti*. In un altro punto successivo si accennava allo "spirito del secolo" *Ora quando in tutto il mondo illuminato suona la voce sacra della libertà...per liberare i non liberi, per ricevere dentro agli scudi costituzionali quelli di fuori*. Per quanto riguardano i Rumeni non uniti si diceva che *dovunque si rallegrino pure i non uniti di tutte quelle salvifiche beneficenze di cui si rallegra il popolo e i preti delle altre Chiese*. Oltre al fatto che l'edizione della *Supplica* venne sequestrata, anche la rivista *Gazeta de Transilvania*, ha dovuto accettare un secondo censore⁴⁵.

La pubblicazione della corrispondenza di Barițiu, ha evidenziato un fatto sconosciuto. La *Supplica*, che la Dieta del 1842/43 non ha voluto prendere in considerazione, verrà presa in studio nella Dieta del 1846. In una lettera da Aiud, del 10 dicembre 1846, Iosif Many scrive a Barițiu: *La Supplica data dai vescovi alla Dieta passata fu presentata al presidente degli stati. Questi la diede alla Commissione di giuria, la quale ha già dato la sua opinione davanti alla Dieta, dopo che aveva provocato il vescovo Lemeni il presidente degli stati due volte e confrontandosi⁴⁶*. Questi dibattiti hanno causato la pubblicazione di un articolo favorevole ai Rumeni sulle pagine del giornale ungherese di Cluj, *Erdélyi Hiradó*, articolo che verrà ripreso da Barițiu nel suo giornale *Gazeta*. Questa volta anche Barițiu si lascia rapire dalle idee del giornale: *Mai una pena di Rumeno abbia potuto scrivere con grande interesse e non ha potuto dipingere la povertà e tutte le disgrazie dei Rumeni con vivacità più grande di Erdélyi Hiradó, questa volta. Per la verità quel articolo non ha tante idee che non fossero conosciute e pubblicate*

⁴⁴ C. Suci, *Crâmpie din procesul profesorilor de la Blaj cu episcopul Lemeni (1843-1846)*, in *Cultura Creștină*, 1938, p. 10.

⁴⁵ Bariț, *Părți alese din Istoria Transilvaniei...* I, p. 826.

⁴⁶ *George Bariț și contemporanii săi*, III, p. 337.

*finora anche da altri. Noi però calcoliamo anche la maniera e il tempo in cui qualcuno scrive. Soltanto, ecco, Erdélyi Hiradó ci critica, come molti altri, che fra noi ci sono tanti uomini servili, anime striscianti, i quali senza mettere la mano aspettano con le braccia incrociate di venire qualsiasi cosa verrà. Sempre là si propongono pure alcuni mezzi con i quali si potrebbe aiutare la rumenità di sfuggire alla totale perdizione, alla quale dice lo scrittore non manca che un solo passo⁴⁷. Tuttavia Barițiu pubblicherà anche lui l'articolo sulla *Gazeta* aggiungendo alla fine *Una breve smentita alla Causa rumena*, dove preciserà che nell'articolo esistono intenzioni provocanti⁴⁸.*

Analizzando nell'insieme i fatti non si può dire che il vescovo abbia tradito la causa nazionale e che non abbia fatto niente. La situazione della sua Curia vescovile, la non accortezza politica con i tempi e le idee, il mancato appello al sinodo, auspicato e tanto desiderato in seguito saranno motivi sufficienti per criticarlo. In conclusione bisogna però dire che le critiche avevano radici che andavano aldilà del semplice dibattito dietale, per quanto questo fosse risentito e il malcontento generato da più motivi. Da una parte non voleva governare la Chiesa come il predecessore, con mano forte, ma non aveva neanche la forza e l'intelligenza di guidare questo movimento. Eloquenti le parole di Cipariu: quam dispar in omnibus a praedecesore!⁴⁹

APPENDICI

APPENDICE I – *La prima parte dell'articolo di Bărnuțiu O tomneală de rușine și o lege nedreaptă (Un patto vergognoso e una legge ingiusta). L'articolo è stato pubblicato da Bogdan-Duică, Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu, București, 1924, pp. 199-209 e da Bodea, 1848 La Români, București, 1982, I, pp. 184-194.*

Pactum turpe est ipso jure nullum.
Jus semper quaesitum est aequabile.
(Cic. De Off. II. 12)

Un patto vergognoso (pactum turpe) si proietta ora nel secolo 19, il quale lo farà un popolo, da una parte, con un altro, bensì (si diis placet) pure con più popoli dall'altra parte. Vale a dire certi ungheresi dalla classe nobile, i quali si considerano i più coltivati di mente, cuore, gusto, conoscendo con la loro mente illuminata che fosse il tempo di alleggerire anche lo stato degli altri uomini che si chiamano ignoranti, hanno cuore abbastanza buono di chinarsi per costituire questo modo di alleggerimento. Hanno pure un gusto troppo corrotto a pretendere che, se vogliono i Rumeni di ottenere alleggerimento e diritti cittadini per grazia degli ungheresi nobili, si ungherisino anche essi (conditio sine qua non), cioè rinuncino alla lingua rumena pian piano e ricevano quella ungherese, poi col tempo saranno

⁴⁷ *Gazeta de Transilvania*, IX, Nr. 72, 1846, p. 286.

⁴⁸ *Ibidem*, Nr. 81, pp. 321-323.

⁴⁹ *George Bariț și contemporanii săi*, IV, p. 179.

i Rumeni cittadini, figli della patria, alleggeriti, coltivati, felici! Questo pensiero ha penetrato sino in casa dei legislatori (legifer, legislator), nella cui mano sono le chiavi della felicità e della infelicità dei popoli transilvani e la fusione dei popoli di questo grande principato non sarà pensiero vano d'ora in poi, bensì in breve si metterà in opera per la legge.

Si fondino dunque tutte le lingue della Transilvania nella caldaia politica della rinascita ungherese, come si fondono i buoi nei mattatoi della România, di modo che da tutte si nasca solo una lingua, quella ungherese, che da qui in avanti, finché esisterà il mondo, nelle città e per le strade della Transilvania e in qualsiasi luogo pubblico non si sentano più: "Buon giorno, fratello!" e ancora non "Guten Morgen, Bruder!", ma solo "Jò napot, foldi!" Maledette siano le madri che oseranno chiamare d'ora in poi i loro figli dicendoli "figlio mio!" Le une come queste siano giudicate come seppelletrici della felicità dei loro figli e quelli che hanno avuto la sfortuna di essere chinati ed elevati da madre romana, con odio si ricordi la sua madre perché gli ha insegnato a parlare in una lingua dalla quale dipende tutta l'infelicità loro di adesso e quella futura, in quanto non hanno dato i figlioletti alla lingua ungherese, e se non altrimenti, almeno con la forza siano stati tenuti là finché si guadagnassero quel tesoro portatore di tanta felicità, che ecco, è apparsa una stella meravigliosa (stella mirabilis) sul cielo politico dell'Ungheria e della Transilvania, la quale dice ai magi che la Transilvania non sarà forte e felice finché non diventeranno ungheresi tutti, cioè finché non abbandoneranno tutti il loro popolo, la lingua, la nazionalità e in conseguenza anche dalla coscienza della dignità umana; solo allora il Paese sarà forte e i popoli felici, se rinnegheranno tutte queste! E chi è quel famoso mago, il quale ha visto per primo questa stella meravigliosa che si chiama fusione per elevargli monumento di sdegno perenne e di scrivergli il nome nel libro dei immortali, accanto a Erostrat, perché questo ha incendiato il tempio di Diana e si è guadagnato nome immortale e quello è più degno di immortalità in quanto pensa di fondere alcune nazionalità, forse in onore di Armányos oppure Urdung, in quanto il Dio vero un sacrificio come questo senz'altro non vuole? Tuttavia non fonderci ancora poco, e se fossimo condannati senza essere ascoltati, ci sia ancora perdonato di bagnare con lacrime di morte i campi non riconoscenti e ignoranti nell'apprezzare i meriti veri, i quali i nostri avi nei tempi di pace li hanno bagnati col loro sudore e in tempo di guerra con il sangue versato per difenderli; ce ne si dia anche a noi del tempo, come secondo la legge si dà al condannato a morte, per accorgerci delle ingiustizie fatte per non essere degni più di essere annoverati fra gli innumerevoli popoli della terra, e finché noi ci renderemo conto quelli che ci vogliono fondere fabbrichino le caldaie, radunino il materiale necessario al processo chimico di fondere, elevino gli altari sui quali brucino il sacrificio idolatra e poi si dilettono con l'odore del sacrificio e quando ci mangeranno la lingua si rallegriano che non sono per niente più bassi dei loro antenati, i quali mangiavano i cuori degli uomini al posto delle medicine e mostrino che il secolo 19 non è migliore per niente e non più avanti del 9. Così, finché c'è tempo, cerchiamo con attenzione, se hanno diritto gli ungheresi di sacrificarci la lingua e la nazionalità a quel svergognato idolo Armányos, che si chiama anche egoismo, mettiamo accanto il loro desiderio sanguinario con la legge del diritto, della moralità, della saggezza e della prudenza che guida gli stati, per poter giudicare se siamo obbligati a rispondere a quel desiderio. Non vanno insieme.

1. Con la legge del diritto,....

APPENDICE II - *La Supplica mandata da Lemeni l'8 marzo 1842 alla Corte di Vienna circa la questione della lingua ufficiale del Paese. Il testo originale fu pubblicato da Coriolan Suciu nella rivista Cultura Creștină, Blaj, 1938, N. 8-9, pp. 506-507.*

Sacratissimae Suae Majestati

Visum est Inclytis Statibus et ordinibus M. hujus Nationis Hungaricae et Siculicae, Saxinicae Nationis deputatis dissentientibus, communi voto suam sententiam in eo depromere ut, lingua Hungarica non modo pro Diplomatica quo ad omnes officiosas correspondentias, et Legum ferendorum authentico textu statuatur, verum ejus usus in ipsis etiam Ecclesiasticis negotiis, nec non scientiis pertractandis post decennium ut introducatur, conclusum exit prout ex articulo projectato et Vestae Mtti Sacratissimae, ut credo jam submisso conspicitur.

Quod ubi e publicis Ephemeridibus meum Capitulum rescivisset, isthuc homagiali cum submissione acclusam ad me prostetit requisitionem cujus quidem desiderium totius et afflictae Nationis desiderium esse ipsemet conscius sum, nec potest huic Nationi quidquam gravius accidere posse, quam ut eo ipso tempore, dum a Vestrae Majestatis in omnium subditorum felicitatem promovendam clementia, et II. Statuum aequanimitate consolationem, et suae conditionis ameliorationem avide expectare, unico eoque Naturali suo jure privendum decerni experiretur.

Non diffitemur quidem II. Status et Ordines in sua penes projectatum articulum de lingua Hungarica ad Vestram Majestatem relatione declarasse, haud eam se habere intentionem, ut Valachos cogere ad linguam Hungaricam addiscendam, verum projectati articuli puncta Nationem Valachicam respicientia non alio tendere cognoscuntur.

Statuitur namque ut non modo in correspondentiis cum Jurisdictionibus, sed in ipsis Ecclesiarum protocoliis ducendis, in scholis Balásfalvensibus et aliis in locis erigendis Hungaricae linguae usus post decennium introducatur.

Nos non adversamur, imo si Vestrae Majestatis benignus accesserit consensus volumus, ut pro desiderio II. Statuum et Ordinum leges lingua Hungarica condantur et correspondentiae officiosae eadem lingua fiant, imo ut ipse Clerus Valachicus eadem in propriam suam utilitatem quoad correlationem cum Natione Saxonica, et Inclytis Regiminibus nec non Excelsa Armorum Praefectura familiarem reddat desideramus, et mea ex parte in quantum per adjuncta licuit ad hunc finem assequendum nihil intentatum reliqui: pro statu tamen et conditione praesenti hujus Nationis optimum et tutissimum culturae promovendae vivam reperio ut lingua materna juventus in Scholis trivialibus donatur, in Normalibus autem linguae Hungaricae et Germanicae ratio habeatur: In negotiis autem Ecclesiasticis, uti Consistoriis, sedibus Archidiaconalibus causae materna eaque Valachica prout hactenus, eo potiori retineatur, quod Divinus etiam cultus materna lingua peragatur.

Dein connaturale cuique Nationi jus est semet perficiendi, Vestrae Majestatis Sacratissimae et II. Statuum desiderium est, ut Natio Valachica excolatur, cujus cultura a linguae maternae cultura initium summere debet, et ruditis populi Valachici fons in eo praecipue cognoscitur, quod post Schisma Ecclesiae orientalis, linguae Valachicae usum, Illyricam obtrudendo excluserint et Sacerdotes praeprimis Episcopos Illyricae Nationis obtinuerint. - Atque hoc ex motivo emanasse cognoscitur ipsis Donationalibus Domini Episcopalis adjuncta conditio, ut e fundo Basilitarum sensim fundus evalescat pro schola Valachis Albae-Carolinae, Fogarasiensi et in Hatzeg erigenda.

Quibus rationum momentis inductus, vi incumbentis muneris Vestrae Majestati Sacratissimae meo, totius cleri, et nationis Valachicae plus quam medietatem populi Transylvanici efficientis nomine de genu supplico: dignetur projectati articuli tenorem, ea ratione moderari, ut Nationis Valachicae Ecclesiastici Suam Sphaeram respicientia objecta prout hactenus ita in posterum nazionali lingua tractari et in suis scholis pro vehiculo scientiarum adhibere valeant.

Quod a Vestrae Majestatis Sacratissimae Benigna erga omnes suos subditos propensione, dum nos obtenturos confidimus, in profundissimo eoque subiectali venerationis cultu emorior.

E in traduzione italiana:

Sua Maestà Sacratissima

Sembrò opportuno agli illustri Stati e Ordini M(aggiori?) della nazione ungarica e siculice, della nazione sassonica con deputati di opinione diversa, con voto comune pubblicare la sua decisione di usare la lingua ungherese, non solo per la diplomazia, nella quale è stabilita per tutte le corrispondenze ufficiali e per il testo autentico delle leggi da proclamare, ma anche negli stessi affari ecclesiastici, introducendola dopo un decennio di esperimenti, secondo quanto esposto nel progettato articolo che, come credo, è già stato sottoposto all'esame di Vostra Maestà Sacratissima.

Essendo di ciò stato informato il mio capitolo, codesto, con sottomissione piena di omaggio, mi presentò la richiesta acclusa che, io stesso ne sono consapevole, rappresenta il desiderio di tutto il clero e dell'afflitta nazione; né può a questa nazione accadere qualcosa di più grave che sperimentare di essere privata dell'unico e naturale diritto, proprio nel momento in cui, dal desiderio di Vostra Maestà di promuovere la felicità di tutti i sudditi, aspettava avidamente la consolazione del II Stato per l'equanimità e il miglioramento delle sue condizioni.

Non dubitiamo che il II Stato e gli Ordini nei loro poteri circa il progettato articolo sulla lingua ungherese abbiano fatto relazione a Vostra Maestà, ma di certo non le è stato fatto presente che hanno intenzione di costringere i Valacchi ad imparare la lingua ungherese, poiché si sa che i punti degli articoli riguardanti la nazione Valacca non tendono ad altro.

Si stabilisce infatti che non solo nelle corrispondenze con le Giurisdizioni, ma anche nella redazione degli stessi protocolli delle chiese, nelle scuole di Blaj e negli altri luoghi da erigersi sia introdotto l'uso della lingua ungherese dopo un decennio.

Noi non siamo contrari, anzi, se Vostra Maestà benignamente concedesse il consenso, vogliamo che, per il desiderio del II Stato e degli ordini, le leggi circa la lingua ungarica siano promulgate e quella stessa divenga la lingua della corrispondenza ufficiale; anzi, desideriamo che lo stesso clero valacco la usi nella sua stessa utilità per rendere familiari i rapporti con la nazione sassone, con gli illustri regimi, nonché con l'eccellentissima Prefettura delle Armi, e io, da parte mia, di quanto è possibile aggiungere affinché questo scopo sia raggiunto, niente lascerò di intentato; tuttavia, per lo stato e la condizione presenti di questa nazione, trovo che la via migliore e più sicura per promuovere la cultura sia che la lingua materna sia offerta nelle scuole di base; nelle Normali, poi, si abbia un programma di lingua ungherese e tedesca; negli affari ecclesiastici, come le questioni per i concistori e le sedi arcidiaconali, sia mantenuta la lingua valacca come finora, poiché anche il culto divino è condotto nella lingua materna.

Inoltre è diritto di ogni nazione di perfezionare se stessa, ed è desiderio di Vostra Maestà Sacratissima e del II Stato che sia coltivata la nazione valacca, la cui cultura deve prendere inizio dalla cultura della lingua materna e si sa che la fonte della rozzezza del popolo valacco sta soprattutto in ciò, che dopo lo scisma della chiesa orientale i sacerdoti ottennero soprattutto vescovi della nazione illirica ed esclusero l'uso della lingua valacca e spinsero a forza per l'uso di quella illirica. Si sa che proprio per questo motivo nacque la condizione che, poco alla volta, dal fondo delle basiliche prendesse corpo un fondo per la scuola valacca di Alba-Carolina, di Făgăraș e per quella da erigersi in Hațeg.

Indotto da queste ragioni, con la forza dell'incombente dovere, mi rivolgo a Vostra Maestà Sacratissima e La supplico in ginocchio in nome di tutto il clero e della nazione valacca, più che mediatore dell'efficiente popolo transilvano: si degni per quella ragione di moderare il tenore del progettato articolo affinché gli ecclesiastici della nazione valacca possano trattare le cose, presentate nel rispetto della sua autorità, nella lingua nazionale come finora, così in futuro, ed usarla nelle loro scuole per comunicare le scienze.

Mentre confidiamo di ottenere grazia dalla benigna propensione di Sua Maestà verso tutti i suoi sudditi, rimaniamo in profondissimo e sottomesso culto di venerazione.

APPENDICE III - *La lettera di Lemeni del 11 aprile 1842 al vicario Alexandru Șterca-Șuluțiu, circa la lingua del paese. Fu pubblicata da Coriolan Suciu nella rivista Cultura Creștină, Blaj, 1938, N. 8-9, pp. 504-505.*

Cele de lipsă în rândul limbei Naționale venind și de la Capitlu remonstrație le-am scris la Î(nalta) Curte. Noi credem, că proiectatul articol nu va zemisli, cu atât mai puțin va putea naște fiul de capetele vântoase întru atâta dorit. - Însuși în Țara Ungurească în loc de a-și dobândi scopul au făcut și înstreinare între națiile, care până acuma trăia(u) ca Frați. Iară între aceste peristazuri ca să putem dobândi Național Synod, cu atâta mai puțin putem spera, cu cât Înaltul Tron pofind de aici informație, aceia nu va fi părtinitoare, că și în (1)790 au cerut, și nu au dobândit. Încât se atinge de ceialaltă parte, aceștia mai puternici fiind între Sași, în tot tipul ar vre(a) a se linguși la celelalte două nații, numai ca pe Sași să-i poată înfrâna întru atâta, cât era gata Supplica la Statuti, în care era, că dânșii doresc a se slei cu Ungurii, mai mult decât cu Sașii și încă cu mare emphasis scriind aceasta. Multe sunt care nu le putem pune pe hârtie ci le citești în inima noastră. - Rugarea către Înaltul Tron a fost pe scurt: Că noi voim ca limba ungurească să fie diplomatică, dacă Monarhului se va vedea folositor, însă ca în lucrurile noastre cele dintru noi să o primim a ne îndatori socotim a fi împotriva drepturilor firii, și fiindcă a fost vreme când numai șerbirea Besericească a fost pe limbă străină, și din acel izvor se trage toată întunecarea, ne-am rugat ca să nu ne lase a ne băga în întuneric togma atunci când toți doresc de lumină și să nu ne lipsească de dreptul firesc togma când dorim ca să ni se dea îndărăpt drepturile, de care nepărtinirea vremilor ne-a dezbrăcat. - La care cu atâta mai cu încredințare așteptăm dorit răspuns, cu cât și Sașii au trimis deputație împotriva a aceluiași articol. - Care voind a le face cunoscute rămânem...

E in traduzione italiana:

Le cose necessarie riguardo la lingua nazionale, ricevendo anche dal Capitolo rimostranza, le ho scritte ad Alta Corte. Noi crediamo che il progettato articolo non concepirà e tanto meno potrà partorire il figlio assai desiderato dalle tempestose teste. - Nel Paese Ungherese stesso, invece di raggiungere lo scopo, alienò le nazioni che finora vivevano come fratelli. E fra queste circostanze poter ottenere Sinodo Nazionale tanto meno possiamo sperare, quanto più l'Alto Trono richiedendo da qui informazione, questa non sarà favorevole, dato che pure nel 1790 chiesero e non ottennero. Perché tocca l'altra parte, questi essendo più forti fra i sassoni in ciascun modo vorrebbero adulare le altre due nazioni solo per poter frenare i sassoni, tanto prepararono la Supplica agli Stati, nella quale dicevano che essi vogliono unirsi più con gli ungheresi che con i sassoni e lo scrivevano ancora con enfasi. Sono tante le cose che non possiamo mettere per iscritto ma si leggono nel nostro cuore. - La supplica per l'Alto Trono fu in sintesi: noi vogliamo che l'ungherese sia diplomatico, se al Monarca risulterà utile, ma che sia doveroso riceverlo nelle cose fra di noi lo consideriamo contro i diritti naturali e siccome esistette un tempo in cui solo la schiavitù ecclesiastica ci fu in lingua straniera e da quella fonte arriva tutta l'oscurità, abbiamo pregato di non lasciarci a metterci nelle tenebre proprio allora quando tutti desiderano la luce e di non privarci dal ovvio diritto proprio quando desideriamo di riavere i diritti dai quali l'ostilità dei tempi ci ha svestiti. - Alla quale tanto più fiduciosi attendiamo gradita risposta quanto anche i sassoni hanno inviato messaggeri contro lo stesso articolo. Le quali volendo farle conosciute rimaniamo...

DER DIENST DER KIRCHE FÜR DIE RUMÄNISCHE GESELLSCHAFT AUS DER SICHT DES BUKARESTER ERZBISCHOFS RAYMUND NETZHAMMER UND DES RUMÄNISCHEN PATRIARCHEN JUSTINIAN MARINA

ERNST CHRISTOPH SUTTNER

RIASSUNTO. *Il Servizio ecclesiale nella società rumena dalla prospettiva dell'arcivescovo di Bucarest Raymund Netzhammer e da quella del Patriarca rumeno Justinian Marina. A tutti e due i gerarchi su di cui abbiamo parlato lì si è fatta una grande ingiustizia. Uno di loro fu tradito dai suoi fratelli di professione perché a loro era più importante la nazione che la Chiesa di Cristo, però lui è rimasto generoso e calmo ma esiliato. L'altro all'inizio innocente ma col tempo si è rafforzato diventando un forte capo di Chiesa. La grande ingiustizia che si è fatta con lui proviene dal fatto che alcuni suoi confratelli non si sono preoccupati a chiedergli le ragioni del suo agire ma lo catalogarono "Patriarca comunista".*

Es mag verwegen erscheinen, zwei Hierarchen von der Unterschiedlichkeit eines Erzbischofs Raymund Netzhammer und eines Patriarchen Justinian Marina miteinander zu vergleichen.

- Sie gehörten zu verschiedenen Konfessionen und traten das Amt an, als in Rumänien höchst unterschiedliche politische Verhältnisse herrschten: der eine tat es 1905 im Königreich Rumänien, das sich anschickte, demokratisch zu werden; der andere tat es 1948 in einem Rumänien, das man gerade zur Volkdemokratie, d.h. zur Diktatur, umformte.
- Der eine war vor seiner Berufung ins Bischofsamt Gymnasiallehrer und Wissenschaftler gewesen, der andere Dorfpfarrer mit eben jenen Studien, die man zu seiner Zeit in der orthodoxen Kirche Rumäniens bei der Vorbereitung auf den Dienst eines Pfarrers durchlief.
- Der eine beherrschte mehrere Sprachen und hatte, ehe er Bischof wurde, verschiedene Länder kennen gelernt; der andere sprach und verstand nur Rumänisch und hatte vor seinem Amtsantritt keine Auslandserfahrung.
- Die römischen kirchlichen Autoritäten, die Raymund Netzhammer zum Bukarester Erzbischof wählten, wollten der katholischen Kirche Rumäniens eine Führungspersönlichkeit mit hohem Ansehen in seiner Kirche geben; die rumänischen Machthaber hingegen, die sich Justinian Marina als Vikarbischof, dann als Metropolitan von Iași, und bald danach als rumänischen Patriarchen wünschten, wollten einen Außenseiter in den Episkopat einführen, von dem sie hofften, er finde bei den Mitbischöfen wenig Anklang, lasse leicht mit sich umspringen und werde bald zum "nützlichen Idioten" werden - was allerdings eine recht irriige Erwartung war.

Aber auch auf Ähnlichkeiten zwischen ihnen läßt sich verweisen:

- Beide waren ihrer Kirche zutiefst ergeben, von spirituellen Anliegen geleitet und von dem Wunsch erfüllt, für die Ihren gute Hirten zu sein.
- Als "westlicher Christ" aus der Zeit nach "*Rerum novarum*" war Raymund Netzhammer sich seiner Verantwortung für das soziale Leben im Land bewußt, und Papst Pius X. hatte ihm, ehe er im Dezember 1905 zum Dienstantritt nach Bukarest reiste, noch ausdrücklich auf die Seele gebunden: "Sei ein guter Rumäne!"

Schon als Dorfpfarrer und Dorflehrer war auch Ion Marina (wie er hieß, ehe er Witwer und dann Mönch und Bischof wurde,) für soziale Fragen offen gewesen, hatte sich um die Gründung von Genossenschaftskassen für die Geistlichen und ihre Familien sowie um die geistige und soziale Hebung der armen Landbevölkerung gekümmert, war sozialreformerischen politischen Parteien zugeneigt und hatte in der Zeit der rumänischen Rechtsdiktatur mitgeholfen, verfolgte Führer von Linksparteien zu retten.

- König Karl, das Staatsoberhaupt Rumäniens bei Raymund Netzhammers Dienstantritt, war praktizierender Katholik und gehörte zu Netzhammers Erzdiözese, und aus dem Tagebuch des Erzbischofs ist zu entnehmen, daß sein Einfluß auf den König beträchtlich war; Nikolaus Netzhammer konnte in der Schrift "In verbo tuo" hinsichtlich der Nähe, die der Erzbischof zum König hatte, formulieren: "Netzhammer, der sich sehr schnell in die politische und gesellschaftliche Welt Rumäniens eingelebt und eingearbeitet hatte, war dem König ein kompetenter Gesprächspartner, der durch seine vielen Kontakte zu diplomatischen, politischen und wissenschaftlichen Kreisen, aber auch zu den unteren Schichten ... über die aktuellen Probleme und die politischen Strömungen im Land überaus gut informiert war."¹

Ein Nahverhältnis zum ersten Ministerpräsidenten der Volksrepublik Rumänien, zu Petru Groza, bestand wegen dessen Verankerung im rumänischen orthodoxen Kirchenleben auch für Patriarch Justinian; dies erlaubte die Hoffnung auf ein fruchtbares Zusammenwirken mit ihm zum Wohl Rumäniens. Denn im kommunistischen Rumänien wurde keine Trennung zwischen Kirche und Staat verfügt;² der Regierungschef Groza war im Gegenteil "ein ergebener geistlicher Sohn der orthodoxen Kirche" und ist es bis zu seinem Tod geblieben.³ Sowohl als Ministerpräsident, als welcher er bis 1952 amtierte, wie auch anschließend bis zu seinem Tod im Jahr 1958 als Staatsoberhaupt der Rumänischen Volksdemokratie blieb Petru Groza Mitglied der Nationalen Kir-

¹ N. Netzhammer, *In verbo tuo*, Bukarest 2003, S. 56.

² Erst die Revolutionsregierung, die nach Absetzung und Hinrichtung von Nicolae Ceauşescu das Amt antrat, hat eine solche Trennung verfügt.

³ So hieß es im zweifellos streng zensurierten Nachruf auf ihn im Amtsblatt des rumänischen Patriarchats, *Biserica Ortodoxă Română* 76(1958)5. Sein Staatsbegräbnis am 10.1.1958 wurde mit großem Zeremoniell vom Patriarchen zelebriert, vgl. ebenda S. 15-35.

chenversammlung, eines höchsten kirchlichen Beratungsgremiums für den rumänischen Patriarchen, das aus Bischöfen, Priestern und Laien besteht. Schon vor dem 1. Weltkrieg, noch in Österreich-Ungarn, hatte sich der Jurist Petru Groza, der 1884 in Siebenbürgen als Sohn und Enkel orthodoxer Priester geboren worden war, der Politik verschrieben und sich in die kirchlichen Gremien der Siebenbürgener Orthodoxie, das heißt: in die politisch aktiven Gremien der orthodoxen Rumänen der Donaumonarchie, wählen lassen.⁴ Da also der neue Regierungschef seit Jahrzehnten in kirchlichen Gremien mit den Bischöfen zusammenarbeitete, erscheint es begreiflich, daß ein rumänischer Hierarch, der keine zulänglichen Kenntnisse von der internationalen Politik besaß, meinen konnte, zum Besten der rumänischen Nation bei den anstehenden Aufbauarbeiten nach dem Zweiten Weltkrieg seinerseits mit ihm zusammenwirken zu sollen.

Die Vorstellungen beider Hierarchen von ihrem Dienst

(a) Raymund Netzhammer war hellhörig gewesen für die Nöte der Zeit. Als er 1905 sein Amt antrat, war seine Erzdiözese so gut wie insgesamt eine Ausländerkirche. Vielsprachigkeit war in ihr charakteristisch, und das Rumänische wurde von den einfachen Katholiken in der Regel nur insoweit beherrscht, daß sie sich dieser Sprache im Alltag bedienen konnten; rumänische Predigten wären für sie unverständlich gewesen, und an geistliche Gespräche oder Beichten auf Rumänisch war überhaupt nicht zu denken. Der Bischof und seine Priester mußten sich verschiedener Sprachen bedienen, vor allem des Deutschen und des Ungarischen, weil dies die Sprachen der großen Mehrheit der Katholiken in der Erzdiözese waren, dazu auch des Italienischen, des Französischen, des Bulgarischen und des Polnischen, und nach Möglichkeit noch anderer Sprachen.

In der Zeit der übermächtigen Nationalismen an der Wende zum 19. Jahrhundert war es eine Großtat des Bischofs gewesen, gegen alle Anfeindungen - besonders von italienischer und französischer Seite und auch durch einen fanatisch anti-ungarischen rumänisch-unierten Geistlichen - sowohl die völkerverbindende Einheit der katholischen Kirche betont als auch keine Einschränkungen der Vielsprachigkeit in der Seelsorge zugelassen zu haben.

Auch ließ er sich nicht davon abhalten, für die mehreren Tausend unierter Rumänen, die in seinem Bistum lebten, ein eigenes Gotteshaus zu errichten - weder durch seine Freundschaft zum König und zum Ministerpräsidenten Dimitrie Sturdza,

⁴ Möglicherweise geht es - wenigstens teilweise - auf den nachhaltigen Einfluß zurück, den die Siebenbürgener kirchliche Gremien auf das gesellschaftliche Leben der Rumänen hatten, daß die kommunistische Partei Rumäniens eine von der Politik aller übrigen kommunistischen Parteien abweichende Haltung zur Kirche einnahm. Die Mitgliedschaft in ihr war nämlich auch für Gläubige, sogar für amtierende Geistliche möglich.

die regelmäßig zur Aussprache in seinem Palais zu Gast waren und beide das Vorhaben zu verhindern suchten, noch durch seine respektvolle Einstellung zur orthodoxen Kirche Rumäniens, deren Gegnerschaft zum Bau einer unierten Kirche auf der Hand lag. Seine Sorge um die rechte Beheimatung aller Katholiken und ihrer Muttersprachen in der katholischen Kirche veranlaßte ihn auch, über die Karpaten hinweg zu blicken, als Budapester Behörden in Rom die Errichtung einer ungarisch-sprachigen griechisch-katholischen Diözese betrieben, um durch sie möglichst viele rumänische und ruthenische Gläubige zu magyarisieren.⁵ Er tat, was er tun konnte, um dem Verlangen nach möglichst weiter Ausdehnung des neuen Bistums entgegen zu wirken, denn er durchschaute den unkirchlichen, nationalistischen Charakter der Planung.

Die Mitverantwortung der Kirche für das soziale Leben hob Raymund Netzhammer hervor, als er - nach nur kurzem Aufenthalt im Land - anlässlich des Bauernaufstandes von 1907 die Obrigkeit der orthodoxen Kirche Rumäniens kritisierte, weil sie untätig blieb, obgleich sie die Möglichkeit gehabt hätte, die Lage zu entschärfen und die hohe Zahl von Opfern vermeiden zu helfen. Als einen Ausländer, der sich eingemischt hätte, hat man ihn deshalb angegriffen; doch inhaltlich vermochte man dem, was er in seinem kritischen Aufsatz niederlegte, nicht zu widersprechen. Seine eigene Bereitschaft zur Mitverantwortung für die Bedürfnisse der Menschen stellte er unter Beweis, als er - nachdem er die bei seinem Amtsantritt zerrütteten Finanzen des Bistums geordnet hatte - seine Aufmerksamkeit mit Erfolg dem Schulwesen zuwandte und auch auf die Gründung eines Krankenhauses hinarbeitete.

Solange er in Bukarest weilte, war sein Haus ein Treffpunkt und Gesprächszentrum, das gerne aufgesucht wurde vom König und vom Thronfolger, von Politikern und Intellektuellen, von Amtsträgern und prominenten wie auch von einfachen Gläubigen seiner Kirche. Sein geschätzter Rat hat den Gästen zu mancherlei Einsichten verholfen, und aus seinen Tagebuchaufzeichnungen ist zu entnehmen, daß es bei ihm bisweilen zu Begegnungen zwischen Persönlichkeiten kam, die sich sonst kaum trafen. Insbesondere erwies er sich als ein wichtiger und neutraler Vermittler, als Rumänien in den Ersten Weltkrieg eingetreten war, eine militärische Katastrophe und die Besetzung Bukarests durch deutsche Truppen erlebte und einen Separatfrieden eingehen mußte, und als die Kriegslage sich änderte, so daß die Mittelmächte Rumänien zu verlassen hatten; als der Erzbischof in dieser Situation eine Übergabe der Ordnungsmacht an die rumänische Polizei vermitteln und zur Rückkehr des Königs beitragen konnte.

(b) In einer Grundsatzrede zu Ostern 1962 vor dem Bukarester Klerus bekannte sich Patriarch Justinian ausdrücklich zur geistlichen Grundlage allen Wirkens der Kirche und führte aus, daß die Erlösung durch Jesus Christus zur Selbstverleugnung und zur Überwindung der Sünde befähige, von der er - im Gegensatz zur Ideologie

⁵ Für diese Vorgänge in Ungarn vgl. den Abschnitt "Unierte mit ungarischer Muttersprache" bei Suttner, Kirche und Nationen, Würzburg 1997, S. 295-300.

der Regierungspartei - betonte, daß in ihr die wirkliche Ursache für alle soziale Unordnung in der Welt gesehen werden müsse. Dann fuhr er fort: "Man sagt oft ... ich hätte die Theologie aus dem Elfenbeinturm steriler Überlegungen heruntergeholt und sie im Leben, in der sozialen Wirklichkeit verankert, indem ich die Lehrer der Theologie und die Diener unserer heiligen Altäre aufrief, die soziale Seite der Botschaft des Evangeliums zu vertiefen. Ich will nicht bestreiten, daß mich stets ein solcher Gedanke beherrschte, aber ich will mir deswegen kein Verdienst anrechnen, denn den Anfang dazu haben unser Heiland Jesus Christus selbst, seine hl. Jünger und Apostel und die hl. Kirchenväter in der gesamten patristischen Zeit gesetzt. Die Sorge für den Menschen, für seine irdische und überirdische Bestimmung, für die Erfordernisse seines gegenwärtigen Lebens und für sein überzeitliches Lebensziel sind nicht neu für die christliche Theologie, sondern zweitausendjährige Probleme, deren rechte Lösung viel zu lange verzögert wurde. Mein Aufruf, die soziale Seite der Botschaft des Evangeliums zu vertiefen und diese in unser alltägliches Leben zu übersetzen, darf also nicht als eine theologische Neuerung betrachtet werden, sondern als ein Aufdecken alter Schätze, die unbeachtet und zwischen den Buchdeckeln der hl. Schriften und der heiligen Tradition der Christen vergessen waren. Die Wiederaufnahme dieser Sorge war auch ein Erfordernis der Zeit. Nie wurden wie in den letzten Jahrzehnten die Diener der Kirche mit solchermaßen vitalen Problemen konfrontiert, die den Wert der Lehren des Evangeliums für den Aufbau einer auf das gleiche Anrecht aller Menschen auf Wohlstand und Glück begründeten menschlichen Existenzform in Frage stellen. Die sozialen Umgestaltungen, die sich in den letzten Jahrzehnten in aller Welt ereigneten, die Befreiung der seit Jahrhunderten unterworfenen Kolonialvölker, das Verlangen, den Krieg als Mittel zur Lösung internationaler Differenzen auszuschließen, sind Probleme, zu denen die christlichen Kirchen klare und entschiedene Antworten geben müssen; daran haben sich ihre Lehre und ihre Praxis im Leben zu verifizieren".⁶ Auch bezeichnete es Patriarch Justinian als einen Anstoß zur Ausarbeitung des von ihm vertretenen "sozialen Apostolats",⁷ daß er unter den neuen Verhältnissen eine ebensolche Harmonie zwischen dem staatlichen und dem kirchlichen Leben der Rumänen erstrebe, wie dies in früheren Zeiten andere Hierarchen unter anderen Bedingungen taten.

Als er 1945 als neugeweihter Vikarbischof (in seiner damaligen Außenseiterrolle) zum ersten Mal an der Vollversammlung der heiligen Synode teilnahm, führte er unter anderem aus: "Ich fühle mich fast erdrückt von der ungeheuren Verantwortung derer, die berufen sind, in diesem hohen kirchlichen

⁶ Patriarch Justinian, *Apostolat social* (9 Bde., Bukarest 1949-1968), Bd. VIII, 54-58; Zitat S. 56f.

⁷ In der Festschrift zum 75. Geburtstag für Erzbischof Franz Kard. König faßten wir unter dem Titel "Das *soziale Apostolat* in der rumänischen Orthodoxie der Nachkriegszeit bis zu den Kirchenverfolgungen der Enstalinisierungskampagne" (Leiturgia - Koinonia - Diakonia, Wien 1980, S. 461-496) zusammen, "daß es Patriarch Justinian beim Aufruf zum *sozialen Apostolat* um eine Kirchenreform ging, bei der durch größere Treue in dem vom Evangelium geforderten Dienst für den Nächsten und für die Welt die überzeitlichen Ziele kirchlichen Seelsorgsdienstes verstärkt erstrebt werden sollten" (S. 462 f).

Gremium zu arbeiten in diesen Zeiten, in denen von den Führern der Völker eine neue Welt aufgebaut wird auf den Ruinen einer alten, die durch Waffengewalt und durch die Gewalt einer politisch-gesellschaftlichen Ideologie zerstört wurde."⁸ Doch, fuhr er fort, Christus sagte, daß er die Welt überwand; also könne man getrost ans Werk gehen.

Die Wahl Justinians zum Patriarchen erfolgte am 24.5.1948 im Plenarsaal des rumänischen Parlaments, und das Amtsblatt der Kirche hob hervor, daß zum ersten Mal ein Wahlgremium von solcher Größe, das "alle Führer des Volkes" umfaßte, einen rumänischen Patriarchen gewählt habe.⁹ Die politischen "Führer des Volkes" waren in diesem Fall im Gremium zahlreich genug gewesen, daß seine kirchlichen Mitglieder nur eine Minderheit bildeten.

In der Funktion des Staatsoberhauptes der neu errichteten Volksrepublik Rumänien überreichte Prof. Parhon dem Patriarchen am 6.6.1948 den Hirtenstab und führte aus: "Wie auch Eure Seligkeit stellen wir mit Befriedigung fest, daß das religiöse Leben unseres Landes unauflösbar in den demokratischen rumänischen Staat eingebunden ist, und wir glauben wie auch Eure Seligkeit, daß der Staat und die Kirche sich gegenseitig helfen müssen, denn, 'jedes Reich, das in sich gespalten ist, verödet, und jede Stadt, die in sich gespalten ist, stürzt'. Suchen wir also, was den Frieden fördert und dazu dient, daß wir einander helfen."¹⁰

Patriarch Justinian antwortete in seiner Dankesrede: "Die nationale Rumänische Orthodoxe Kirche und der demokratische rumänische Staat sind untrennbar verbunden, denn die gläubigen Söhne der Kirche sind Bürger des Staates, und die Führer der Rumänischen Volksrepublik sind die größten Beschützer unserer Kirche."¹¹ Er skizzierte auch sein Programm, welches - man beachte dies gut - in erster Linie geistliche Züge aufwies: "Zur Verwirklichung dieser großen Ideale muß die Rumänische Orthodoxe Kirche vier große und schwerwiegende Probleme lösen, damit sie dem rechtgläubigen rumänischen Volk zu Hilfe eilen kann bei der Arbeit für den Aufbau eines neuen sozialen Lebens." Erstens bedürfe es einer Umerziehung des Klerus, der in der untergegangenen Welt von gestern ausgebildet wurde und nun die Befähigung zu einem Apostolat erwerben müsse, das den neuen Bedingungen gerecht wird. Zweitens sei eine Reform des Klosterlebens erforderlich, damit die Klöster zum Dienst an der Welt, an der Kultur und an der Gesellschaft tauglich und zu Pflanzstätten echter evangelischer Lebensweise würden. Drittens müßten die geistlichen Waffen der Missionare erneuert und Predigtwesen und kirchliches Schrifttum neu geordnet werden. Viertens sei das Augenmerk auf die Heranbildung eines künftigen Klerus und auf den dabei erforderlichen theologischen Unterricht zu richten. "Dies alles",

⁸ Justinian, *Apostolat social*, I,35.

⁹ *Alegerea, Înmănarea cărjei și înscănarea I.P.S.Patriarh Justinian*, in: *Biserica Ortodoxă Română* 67(1949)7/10, 45-49.

¹⁰ Ebenda, S. 48.

¹¹ Die Rede des Patriarchen ist zu finden in *Apostolat social*, I, 125-132; Zitat auf S. 128.

sagte er zum Präsidenten, der ihn investierte, "wird nicht leicht zu verwirklichen sein, sondern nur mit Ihrer Unterstützung und mit der Hilfe der Regierung und der hl. Synode, auf die ich mein volles Vertrauen setze."

Ein historischer Schritt schien getan. Eine kommunistische Regierung und eine orthodoxe Kirche planten, sich gegenseitig zu stützen beim Aufbau eines Gemeinwesens, das in gemeinsamer Verantwortung getragen werden und beiden Partnern Entfaltungsmöglichkeiten bieten sollte. Die zitierten Reden wurden gehalten im Juni 1948. Doch noch im August desselben Jahres ergingen ein neues Kultusgesetz und ein Gesetz, das die Kompetenzen des Kultusministeriums festlegte. Darin machte die Regierung der Volksrepublik deutlich, daß sie sich auf jeden Fall die volle Kontrolle über alle Aktivitäten der Kirche zu sichern gewillt war.¹²

Der Patriarch arbeitete unverzüglich für das von ihm angekündigte "aggiornamento" im Klerus. Als in Bukarest im Mai 1949 bereits ein zweiter dreimonatiger Fortbildungskurs für ca. 500 Priester eröffnet werden konnte,¹³ legte er seine Vorstellung vom Unterrichtsziel dar und machte deutlich, daß es ihm beim Reformprogramm zuerst um geistliche Anliegen ging: "Was unsere Predigt anbelangt und unsere Katechese und überhaupt alle Ratschläge und Unterweisungen, die wir unseren Gläubigen geben, so wäre unseres Erachtens zu sagen, daß sie auf das Ziel konzentriert sein müssen, unsere Gläubigen das Beten zu lehren, damit sie unsere Gottesdienste kennenlernen, damit sie sie erlernen und durchführen in allen Umständen, unter denen der Priester zelebriert. Dann erwächst die gesamte seelsorgerische Tätigkeit unserer Priesterschaft aus einer Wirklichkeit, die zutage tritt, seitdem es die Menschheit gibt, nämlich aus der Wirklichkeit jenes religiösen Durstes, der seit Jahrhunderten die Menschheit zu den gottgeweihten Heiligtümern treibt und zu den Geistlichen, die Gottesdienste feiern, Segen erteilen und die Seelen im Namen Gottes nähren."

Ein hoher Vertreter des Kultusministeriums, Prof. Nistor, umriß in derselben festlichen Eröffnung hingegen ein anderes Unterrichtsziel. Er sagte den Versammelten zunächst auf den Kopf zu, daß die Priester nicht einmal in der Lage seien, den wahren Gang der Geschichte zu erkennen, weil eine solche Erkenntnis nur denen möglich sei, die sich der kommunistischen Bewegung angeschlossen haben: "Diese Kurse haben den Zweck, die hochwürdigen Priester aufzuklären über die sozialen Tatsachen, die sich abspielten und sich vor unseren Augen weiterhin abspielen. Ihr werdet sagen, daß Ihr sie kennt. Nein, die meisten kennen sie nicht. Nur jene kennen sie, die sich mutig Seite an Seite mit den fortschrittlichen Kräften des Landes in den Kampf gestürzt haben. Alle anderen kennen sie nicht, denn sie

¹² Für die Kompetenzbeschreibungen von 1948 und für die fortlaufende Verschärfung der Aufsicht in den folgenden Jahren vgl. Suttner, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, Wien 1978, S. 52 und 105, Anm. 151 und 152.

¹³ Ein Bericht von der Eröffnung und der Text beider nachfolgend zitierter Reden in: Biserica Ortodoxă Română 67(1949)5/6, 58-72; die Rede des Patriarchen auch in Apostolat social I, 185-188 (Zitat S.187 f).

kennen eine falsche Geschichte, eine irrige Soziologie und sind daher nicht in der Lage, die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu verstehen."¹⁴

Eine andere Vorstellung meldete sich an als jene von der Partnerschaft beim Aufbau eines Gemeinwesens, das in gemeinsamer Verantwortung getragen werden soll, wie sie Prof. Parhon und Patriarch Justinian vorschwebte. Nach der von Prof. Nistor vorgelegten Konzeption beanspruchte die eine Seite, allein das Ziel zu kennen und auch allein die richtigen Wege zu wissen; der anderen Seite ist in dieser Vorstellung die Rolle der Erfüllungsgehilfin zgedacht.

Hindernisse für den Dienst beider Hierarchen an Rumänien

(a) 19 Jahre amtierte Raymund Netzhammer als Erzbischof von Bukarest. Sein Weitblick und seine Klugheit ermöglichten es ihm, vor und auch während des Ersten Weltkriegs der Hetze zu widerstehen, die nationalistische Kreise (Italiener, Franzosen und ein griechisch-katholischer rumänischer Priester) gegen ihn als gegen einen "Deutschen" betrieben. Dabei war er schon 1880, als 18jähriger, um ins Kloster Maria Einsiedeln eintreten zu können, Schweizer Staatsbürger geworden und ist es bis ans Lebensende geblieben. Der Haß seiner Widersacher achtete auf solches aber nicht.

Im Sommer 1924 mußte er schließlich auf Wunsch und Drängen von Papst Pius XI. auf sein Amt verzichten. Denn ungeachtet seiner Schweizer Staatsbürgerschaft steigerte sich die Hetze gegen ihn mehr und mehr, als Deutschland den Krieg verloren hatte. Zwar trat der König selbst vor hohen Gästen ausdrücklich für ihn ein, wie dem Erzbischof von Zeugen bestätigt wurde.¹⁵ Dennoch erreichten es die Intrigen der französischen Diplomatie, daß Raymund Netzhammer zu weichen hatte. Möglich wurde dieser Sieg durch die Mithilfe des Päpstlichen Nuntius Francesco Marmaggi, der seit Oktober 1920 in Bukarest amtierte und dort sogar Gast war im erzbischöflichen Palais, und des Sekretärs der römischen Sacra Congregatio de Propaganda Fide, des Titularerzbischofs Fumasoni-Biondi - beide zuerst Italiener und erst dann Angehörige der katholischen Kirche. Raymund Netzhammer wurde in Rom nicht einmal die Möglichkeit eingeräumt, den beiden Bischöfen, die seine Ankläger waren, entgegenzutreten und sich gegen die falschen Anschuldigungen zur Wehr zu setzen. Nach langem, erniedrigendem Antichambrieren vor Dienststellen der römischen Kurie und ohne daß seiner Bitte um eine Papstaudienz nachgekommen worden wäre, durfte er schließlich auf einer Bodenseinsel des Klosters Maria Einsiedeln bis an sein Lebensende gärteln,¹⁶ und sein Tagebuch konnte er dort für die Publikation überarbeiten, die aber erst nach einem halben Jahrhundert erfolgte.

¹⁴ Das Zitat aus Prof. Nistors Rede in: *Biserica Ortodoxă Română* 67(1949)5/6, S. 67.

¹⁵ Vgl. den Eintrag im Tagebuch Netzhammers unter dem Datum vom 6.3.1920.

¹⁶ Siehe das Photo gegen Ende des Nachworts von Nikolaus Netzhammer zum Tagebuch des Erzbischofs, S. 1759.

(b) Länger währte die Amtszeit von Patriarch Justinian, doch wurde sein Amtieren recht bald nach der Rede von einer Partnerschaft mit der Volksdemokratie arg überschattet. Im Februar 1950, als 25 Jahre vergangen waren seit dem Beschluß, die Rumänische Orthodoxe Kirche zum Patriarchat zu erheben, beriet die heilige Synode über Reformen, welche die geistliche Kraft der Kirche neu beleben sollten. Man verlangte nach Maßnahmen zur katechetischen Unterweisung der Jugend, nach einer neuen Regel für das Leben in den Klöstern und nach einem weiterführenden Fortbildungsprogramm für jene Priester, die bereits durch die Kurse zur Neuorientierung gegangen waren; man befaßte sich mit Vorschlägen zur Kanonisation rumänischer Heiliger; und man überlegte, welche Bücher vordringlich publiziert werden sollten.¹⁷

Doch bald danach, noch im gleichen Jahr 1950 - nur ein Jahr nach der oben zitierten Eröffnungsrede des Patriarchen Justinian beim Fortbildungskurs für Kleriker - ging ein "frostiger Mai" durch Rumänien, und um die im Februar 1950 gefaßten Pläne wurde es still. Denn den Rumänen wurde deutlich gemacht, daß der "große Bruder" in Moskau nicht gewillt war, die innere Entwicklung Rumäniens so geschehen zu lassen, daß der Kirche, die in Rumänien zunächst unentbehrlich war für den Aufbau des Sozialismus, eine Möglichkeit eingeräumt würde zu ihrer freien geistlichen Erneuerung. Nicht Kreise, die - wie es aus den Worten von Prof. Parhon herausgeklungen war - eine echte Partnerschaft zwischen sozialistischer Regierung und Kirche erstrebten, sondern die andere Gruppe, die in der von Prof. Nistor angesprochenen Weise die Kirche nur zur Festigung der eigenen Macht in Dienst nehmen wollte, fand das Wohlwollen des "großen Bruders". Ein solches aber war ausschlaggebend im damaligen Rumänien, das bekanntlich zusammen mit Deutschland gegen die Sowjetunion Krieg geführt hatte und der Sowjetarmee beim Friedensvertrag von 1947 ausdrücklich das Recht hatte einräumen müssen, solange als Besatzungsmacht zu verbleiben, als es in Österreich eine sowjetische Besatzung gab. Erst 1958 verließen die sowjetischen Truppen das Land.

Wer sich wundert, daß Patriarch Justinian den verheißungsvollen Worten der kommunistischen Parteiführer überhaupt Glauben schenkte, übersehe nicht, daß er keine fremdsprachlichen Texte lesen konnte, und daß nur sehr wenig Scharfsinn erforderlich war, um als überzogene Propaganda zu entlarven, was in der Zeit der Rechtsdiktatur in Rumänien auf Rumänisch zu lesen war über die Politik der Linksparteien ganz allgemein und über jene der Sowjetunion im besonderen. Warum hätte er den Führern seines Volkes sofort mißtrauen sollen, als sie von Zusammenarbeit redeten?

Wenig später wurde er allerdings schlagartig eines besseren belehrt. Als nach fast 20 Jahren ein Gast aus dem Westen bei ihm weilte, mit dem er auf Rumänisch sprechen konnte und der über Rumänien zu publizieren plante, bediente er sich einer sich bietenden Gelegenheit, daß höchstens 2 - 3 Minuten lang keiner

¹⁷ Vgl. Suttner, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, S. 67f.

von den Dolmetschern nahe war, die ihm die Behörden stets schickten, und daß auch keine "Wanze" vorhanden sein konnte, um seinen Gast in aller Eile und unter noch immer deutlich spürbarer Erregung auf das hinzuweisen, war ihm 1950 in Moskau widerfahren war. Dort war ihm ein Vertragsabschluß mit dem russischen Patriarchat abgenötigt worden, dessen Hintergrund für einen Ausländer wegen widersprüchlicher Aktenpublikationen¹⁸ nur schwer zu erfassen ist. Der Vertrag beschnitt die Eigeninitiative der rumänischen Kirche. Die Rumänen wurden gezwungen, uneingeschränkt die Linie der russischen Kirche zu vertreten.¹⁹ Was die rumänische Synode im Februar 1950 vorbereitet hatte, gehörte nicht zu den in Moskau erwünschten Themen und hatte "vergessen" zu werden.

Es kam sogar noch schlimmer. Im November 1954 verabschiedete das Zentralkomitee der kommunistischen Partei der Sowjetunion eine Resolution, die Mängel in der Atheismuspropaganda rügte. Der Kampf sei zu lässig geführt worden; es bleibe aber für die Partei notwendig, eine systematische Propaganda für den "wissenschaftlichen Atheismus" fortzusetzen, denn diese sei ein integrierender Teil der kommunistischen Erziehung der Arbeiterschaft.²⁰ Dies veranlaßte, daß bei der von Chrusčev eingeleiteten "Entstalinisierung" der Sowjetunion auch jegliches Paktieren mit Kirchenführern verworfen wurde, wie es Stalin während des Krieges eingeleitet hatte, und daß 1958 in der Sowjetunion eine neue Welle der Kirchenverfolgung begann.²¹ Auch die rumänische Regierung änderte ihre Haltung in der Kirchenfrage. Ein schwerer Verlust war es für die Rumänische Orthodoxe Kirche, daß Petru Groza am 7.1.1958 gestorben war, kurz vor dem Zeitpunkt also, zu dem sein Schutz dem Patriarchat dringlich nötig geworden wäre. Eine schwere Zeit mit drastischen Maßnahmen brach im Sommer 1958 über die rumänische Kirche herein. Die Opfer waren groß und zahlreich. Zeitweise stand sogar der Patriarch unter Hausarrest. Die großen Worte von der Partnerschaft waren vergessen, und der erste Akt in der Entfaltung des "sozialen Apostolats" der rumänischen Orthodoxie, das Patriarch Justinian am Herzen gelegen hatte, war beendet.

Doch ein zweiter sollte folgen, als sich Rumänien nach dem Ende der sowjetischen Besatzung größere Bewegungsfreiheit erlauben konnte, und besonders als Ceauşescu im Jahr 1968, anlässlich der Besetzung Prags und der CSSR durch Truppen des Warschauer Paktes, die Unterstützung der Kirchen benötigte, um seinen berühmt gewordenen Ausspruch wagen zu können, daß geschossen werde,

¹⁸ Vgl. Suttner, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, S. 66f. mit den entsprechenden Hinweisen auf die Aktenpublikationen in den Anmerkungen.

¹⁹ Nimmt man den Vertragstext ernst, bedeutete das Abkommen streng genommen sogar, daß die rumänische Kirche auf ihre Autokephalie zu verzichten hatte; sie ist wie eine Metropole des Moskauer Patriarchats mit eingeschränkter Autonomie behandelt worden.

²⁰ Das ganze Dokument findet sich in deutscher Übersetzung bei N. Struve, Die Christen in der UdSSR, Mainz 1965, 407-411.

²¹ Vgl. den Beitrag "Sowjetische Religionspolitik von 1917 bis 1989" bei Suttner, Kirche und Nationen, S. 347-365.

wenn fremde Soldaten Rumäniens Grenzen überschreiten.²² In den folgenden Jahren, in denen Ceaușescu zu Hause sehr wohl beliebt war, unternahm er viele Reisen ins westliche Ausland, um seine und seines Landes Position zu stärken. In der Regel warb Patriarch Justinian jeweils vorher durch eine ökumenische Besuchsreise zu den Kirchen des betreffenden Landes um "günstiges Wetter" für den Staatschef.²³ Er war allerdings durch den Ausgang des "ersten Aktes im Drama" belehrt worden und ließ sich diesmal seine Mithilfe vom Staat durch Erleichterungen für seine Kirche "teuer bezahlen". Als sich Ceaușescu schließlich zu jenem Diktator entwickelte, den das Volk 1989 stürzte, war es ihm nicht mehr möglich gewesen, alles zurückzunehmen, was er in der Zeit der Zusammenarbeit mit Patriarch Justinian hatte geben müssen.

Aus der wohlwollenden Partnerschaft, von der 1948 beim Festakt die Rede war, ist ein beinhartes Geschäft geworden. Für ein solches war auch ein Linksdiktator von der Art eines Nicolae Ceaușescu offen, und Patriarch Justinian konnte sein Amt bis zum Tod am 26.3.1977 ausüben.²⁴

²² Aus rumänischen Publikationen, insbesondere aus der parteiamtlichen Zeitung "Scinteia" wird dies erhoben bei Suttner, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, S. 73 ff.

²³ Vgl. den Abschnitt "Zwischenkirchliche Kontakte" bei Suttner, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, S. 140 ff.

²⁴ Unser Nachruf auf ihn "In memoriam Patriarch Justinian" in: Kirche im Osten 21/22(1978/79)288-292.