



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

1-2/2018

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1-2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

COLEGIUL DE REDACȚIE

Referenți de specialitate

prof. dr. Jean-Yves Brachet OP, Universitatea DOMUNI, Toulouse, Franța
prof. dr. François Bousquet, Collège Saint Louis des Français, Roma, Italia
prof. dr. Marius Bucur, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Monique Castillo, Universitatea Paris-Est, Franța
prof. dr. Ionela Cristescu CIN, Pontificio Istituto Orientale, Roma, Italia
prof. dr. Roberto Dodaro, OSA, Istituto Patristico Augustinianum, Roma, Italia
prof. dr. Pablo Gefaell, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italia
prof. dr. Ovidiu Ghitta, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Isidor Mărtincă, Universitatea București, România
prof. dr. Paul O'Callaghan, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italia
prof. dr. Ernst Chr. Suttner, Universitatea Viena, Austria

Editor șef prof. dr. Cristian Barta, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Editori conf. dr. Dan Ruscu, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Simona Ștefana Zetea, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Secretari lect. dr. Andreea Mârza, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
conf. dr. William Bleiziffer, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Membri lect. dr. Remus Florin Bozântan, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
conf. dr. Alexandru Buzalic, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Marius Furtună, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
conf. dr. Sorin Marţian, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Ionuţ Popescu, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Anton Rus, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
conf. dr. Călin Săplăcan, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Redacţia aduce mulţumiri referenţilor care contribuie la creşterea calităţii revistei.

Autorii îşi asumă responsabilitatea în ceea ce priveşte conţinutul articolelor.

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 63 (LXIII), 2018
January – December
1-2

PUBLISHED ONLINE: 2018-12-20
PUBLISHED PRINT: 2018-12-20
ISSUE DOI: 10.24193/theol.cath.2018

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1-2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Mihály SZENTMÁRTONI

5 *Credere con il cuore / Croire avec le coeur / A crede cu inima*

Ruggero POLIERO

21 *La configurazione del presbitero a Cristo - capo, pastore e sposo della Chiesa / The Configuration of Priesthood after Christ - Head, Shepherd and Spouse of the Church / Configurația preoției după Christos – cap, păstor și soț al Bisericii*

Ivan HLOVA

49 *La famiglia cristiana – il fondamento della vocazione / The Christian Family – the Foundation of the Vocation / Familia creștină – fundamentul vocației*

Claudiu George TUȚU

79 *Le risorse presocratiche di un concetto antropologico di Massimo il Confessore: γνώμη / The Pre-Socratic Roots of an Anthropological Concept of Maximus the Confessor: γνώμη / Resursele presocratice ale unui concept antropologic al Sfântului Maxim Mărturisitorul: γνώμη*

Alexandru BUZALIC

- 87 *La « démythologisation » et la « démystification » des langages dans la théologie et les sciences des religions / “Demythologizing” and “Demystifying” Languages in Theology and Religious Sciences / „Demitologizarea” și „demistificarea” limbajelor în teologie și științele religiei*

Ioan GOȚIA

- 105 *L’Annunciazione con simboli profetici sulle Porte Regali dell’Iconostasi della Cattedrale della “Santissima Trinità” di Blaj, Romania / The Annunciation with the Prophetic Symbols. The Royal Doors of the Iconostasis of the ‘Holy Trinity’ Greek-Catholic Cathedral, Blaj, Romania / Bunavestire cu simbolurile profetice. Ușile Împărătești ale Iconostasului Catedralei Greco-Catolice „Sfânta Treime” din Blaj*

Silviu SANA

- 145 *La Chiesa Greco-Cattolica Romana e il vescovo Iuliu Hirțea sotto il regime comunista / The Romanian Greek-Catholic Church and the Bishop Iuliu Hirțea under the Communist Regime / Biserica Greco-Catolică română și episcopul Iuliu Hirțea în timpul regimului comunist*

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

- 161 *Biblia Sacra Vulgata, Ediție bilingvă, Evangheliile. Faptele Apostolilor / Evangelia. Actus Apostolorum, A. Muraru – W. Tauwinkl (ed.), vol. VII, București & Iași, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza” & Ed. Humanitas, 2015, 668 p. (Ștefan ȘUTEU)*
- 165 *Augusto Barbi, Se qualcuno vuole seguirmi Mc 8,22-10,52. Il lettore e i paradossi della croce, Padova, Ed. Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, 2017, 368 p. (Alberto CASTALDINI)*
- 171 *Ioan-Irineu Fărcaș, Omul tuturor. Monseniorul Octavian Bârlea și pătimirile exilului românesc 1946-1978, București, Editura Vremea, 2017, 463 p. (Giuseppe MUNARINI)*
- 177 *Vasile Alexandru Barbolovici, Il concilio di Ferrara – Firenze (1438-1439). Storia ed ecclesiologia delle unioni (Studi e Ricerche) Bologna, EDB, 2018, 320 p. (Roberto GIRALDO)*
- 181 *Correspondance Vladimir Ghika – Jacques Maritain, Bucarest, Archevêché Catholique de Rite Latin de Bucarest, 2018, 237 p. + 16 p. d’illustrations couleur (Liana GEHL)*
- 187 *Don Massimo Lapponi, Per una teologia rinnovata, Edizioni Sant’Antonio, 2018, 146 p. (Alberto CASTALDINI)*
- 191 **ABREVIERI**

CREDERE CON IL CUORE

MIHÁLY SZENTMÁRTONI¹

RESUMÉ. *Croire avec le cœur.* A première vue, le titre de cet article peut paraître étrange. Quand nous disons „croire”, nous pensons tout de suite à l’esprit, à la volonté, à la conviction. Pourtant, sans le cœur, l’acte de croire est incomplet. En fait, le titre de notre article reflète les mots de Saint Paul, qui encourageait ainsi les romains : „Frère, si tes lèvres confessent le Seigneur Jésus et si tu crois dans ton cœur que Dieu l’a ressuscité des morts, tu seras sauvé. Car on croit avec le cœur afin [d’obtenir] la justification, et on confesse avec les lèvres afin [d’obtenir] le salut” (Rm 10, 9-10). Au cours de cette étude, nous avons l’intention d’examiner le rôle de l’affectivité dans la vie spirituelle. L’affectivité est un concept complexe. Dans la Sainte Ecriture, l’affectivité est indiquée par le nom „cœur” ; la spiritualité parle de l’affectivité, tandis que la psychologie utilise le mot „émotions”. Notre étude s’articule en trois parties. La première partie est plutôt théologique et examine le rôle des émotions dans la croissance dans la foi. La deuxième partie se concentre sur le rôle des émotions dans la vie spirituelle. La troisième examine la dynamique des émotions du point de vue psychologique.

Mots-clés : croire, Saint Paul, l’affectivité, le cœur, l’émotion, la foi

REZUMAT. *A crede cu inima.* Titlul acestui articol poate suna ciudat la prima vedere. Când spunem „a crede”, imediat ne gândim la minte, la voință, la convingere. Fără inimă însă, actul de a crede este incomplet. De fapt, titlul articolului nostru reflectă cuvintele Sfântului Paul, care îi încuraja astfel pe romani: „Frate, dacă îl mărturisești cu gura ta pe Domnul Isus și crezi în inima ta că Dumnezeu l-a înviat din morți, vei fi mântuit. Căci cu inima se crede pentru

¹ Mihály Szentmártoni S.J. Professore di psicologia e di spiritualità nell’Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana a Roma. Email: szentmartoni@unigre.it

[a obține] justificare, iar cu gura se dă mărturie pentru [a obține] mântuire” (Rm 10, 9-10). În acest studiu intenționăm să examinăm rolul afectivității în viața spirituală. Afectivitatea este un concept complex. În Sfânta Scriptură afectivitatea este indicată cu numele de „inimă”; spiritualitatea vorbește de afectivitate, în timp ce psihologia folosește cuvântul „emoții”. Studiul nostru se articulează în trei părți. Prima parte este mai degrabă teologică și examinează rolul emoțiilor în creșterea în credință. A doua parte se concentrează asupra rolului emoțiilor în viața spirituală. A treia parte examinează dinamica emoțiilor din punct de vedere psihologic.

Cuvinte-cheie: a crede, Sântul Paul, afectivitate, inimă, emoție, credință

L'affettività nella Bibbia: Cuore

La parola “Cuore” nella Bibbia è usata quasi mille volte. Raramente (circa il 20% dei casi) viene usata per indicare il muscolo, che batte nel petto dell'uomo. Il più delle volte viene usata con un *significato simbolico*.

1. *Il cuore che comprende.* - Se noi ci chiediamo il perché Dio ci ha dato un cuore, la nostra risposta di solito è: per amare. Non troviamo così la Bibbia. L'uomo biblico risponde che Dio ci ha dato un cuore per pensare e per conoscere: “Il Signore non vi ha dato un cuore per comprendere? Occhi per vedere? Orecchi per udire?” (Dt. 9, 3). Il primo significato simbolico della parola cuore nella Bibbia è, quindi, quello di comprendere, conoscere e sapere: “Insegnaci a contare i nostri giorni, e giungeremo alla sapienza del cuore” (Sal. 90, 12). Nel Nuovo Testamento abbiamo la risposta di Gesù agli scribi che lo condannavano senza osare pronunciarsi, perché perdonava i peccati: “Gesù, conoscendo nel suo spirito che così pensavano tra sé, disse: Perché pensate queste cose nel vostro cuore?” (Mc. 2, 6-8). Dopo la risurrezione Gesù ha rimproverato i due discepoli di Emmaus con queste parole: Stolti e lenti di cuore a credere in tutto ciò che hanno detto i profeti”. (Lc. 24, 25).

Il cuore che intende, che comprende è stato studiato in modo speciale dal noto biblista Albert Vanhoye. Il suo punto di partenza è la Prima Lettera di San Giovanni che dichiara: “Sappiamo che il Figlio di Dio è venuto e ci ha dato

una mente per conoscere il Vero (cioè Dio)". (1 Gv 5, 20). Con queste parole si afferma che è stata adempiuta la promessa fatta da Dio in Ger 24, 7: "Darò loro un cuore per conoscermi". Infatti, il termine greco *dianoia*, "mente", "intelligenza", adoperato da Giovanni, traduce spessissimo, nella Settanta, il termine ebraico *leb* o *lebab*, "cuore, usato da Geremia.²

2. *Il cuore che ricorda.* - Il secondo significato che la Bibbia dà alla parola cuore è memoria. Nella Bibbia il cuore e la memoria sono legati ed hanno un forte riferimento alla vita di fede: ricordare significa essere fedeli. "Sappi dunque e conserva nel cuore che il Signore è Dio. E non ve n'è un altro" (Dt. 4, 39); "Questi precetti che oggi ti do ti stiano fissi nel cuore" (Dt. 6, 6); "Maria serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore" (Lc. 1, 66-2, 19-2, 51).

3. *Il cuore che ama.* - La parola cuore, infine, viene usata nella Bibbia anche per indicare i *sentimenti*, ma tutti i sentimenti e non solo l'amore. Gioia, desiderio, gratitudine: "Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente" (Sal. 84, 3); amarezza: "Mi si spezza il cuore nel petto... Il mio cuore geme" (Ger. 23, 9-48, 36); fiducia: "Si rinfranchi il tuo cuore e spera nel Signore" (Sal. 27); l'amore di Dio per noi ed il nostro amore per Lui: "Ascolta Israele: il Signore è il nostro Dio...Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze. Questi precetti che oggi ti do ti stiano fissi nel cuore..." (Dt. 6, 4 ss.)

Per questa ricchezza di significato spesso nella Bibbia la parola cuore rappresenta *la persona nella sua totalità*: "Il mio cuore esulta nel Signore..." "Io esulto nel Signore..." (1Sam. 2, 1). Credere con il cuore perciò significa credere con tutto il suo essere. Il cuore dell'uomo è il luogo dove l'essere umano è veramente e totalmente se stesso, senza maschere né ipocrisie: "Porrò la mia legge nel profondo del loro essere, la scriverò sul loro cuore...Allora tutti mi conosceranno" (Ger. 31, 33 ss.). In maniera antropomorfa questa visione del cuore viene, poi, applicata a Dio stesso: "Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione" (Os.11, 8).

² Al. Vanhoye, *Il Cuore di Cristo e lo Spirito Santo*, in *Il Cuore di Cristo, luce e forza*, Roma 1995, 193.

4. *Il cuore come specchio dell'anima.* - Il cuore quindi è la persona stessa nelle sue radici profonde. Il cuore buono si identifica con l'uomo buono, il cuore cattivo significa l'uomo cattivo. Nessuno potrà dire di conoscere pienamente una persona finché non avrà conosciuto e saggiato il suo cuore. Conoscere il cuore di un uomo significa infatti non solo conoscerne il nome o la faccia, ma conoscerne i pensieri, gli affetti, i progetti nascosti. Solo Dio conosce il cuore dell'uomo. Secondo la Bibbia, quindi, il cuore non è solo un'immagine letteraria che simboleggia sentimenti o emozioni, al contrario, il cuore è *il luogo dove si concentra tutto il nostro essere*, la parte interiore di noi stessi da dove hanno origine le nostre decisioni ultime e dove si vivono le nostre esperienze decisive. Il cuore è la fonte di tutto ciò che l'uomo è o decide di essere o di fare.

5) *Il cuore come fonte del bene e del male.* - Gesù nel Nuovo Testamento spiega che il bene ma anche il male hanno origine nel cuore: «Dal di dentro, infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono i propositi di male: impurità, furti, omicidi, adultèri, avidità, malvagità, inganno, dissolutezza, invidia, calunnia, superbia, stoltezza» (cfr. Mc 7, 21-13). I pensieri nascono dal cuore e, poi, si formulano nella mente. Questa connotazione di cattivi pensieri legati con il cuore viene espressa anche nel Cantico di Maria: «Ha spiegato la potenza del suo braccio, ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore». (Lc 1, 51). Gesù si autodefinisce mite e umile di cuore (cfr. Mt 11, 25-30) perché il suo essere profondo è incapace di imporsi con la violenza e le relazioni che egli stabilisce donano riposo e ristoro.

Riassumendo possiamo affermare che l'immagine biblica del cuore si riferisce alla ricchezza dell'affettività dell'uomo.

L'affettività nella Teologia: Fede

Ripartendo dalle parole di San Paolo che si crede con il cuore, cerchiamo di capire la portata di questa affermazione. Il noto esegeta N. T. Wright vede in questo proclamo di San Paolo il nuovo concetto di Cristo, *Kyrios*, che è il Signore di tutti.³ Questa affermazione ha un notevole significato per la fede del cristiano.

³ Cf. N. T. Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, London 2005, 92.

Dopo la risurrezione Gesù ha rimproverato gli apostoli soltanto per una cosa: la mancanza di fede. Ha rimproverato i due discepoli sulla via di Emmaus: “Sciocchi e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti!” (Lc 24, 25). Particolarmente forti sono le parole del evangelista Marco nella narrazione delle apparizioni di Gesù: “Risuscitato al mattino nel primo giorno dopo il sabato, apparve prima a Maria di Màgdala, dalla quale aveva cacciato sette demòni. Questa andò ad annunziare ai suoi seguaci che erano in lutto e in pianto. Ma essi, udito che era vivo ed era stato visto da lei, non vollero credere. Dopo ciò apparve a due di loro sotto altro aspetto, mentre erano in cammino verso la campagna. Anch’essi ritornarono ad annunziarlo agli altri; ma neanche a loro vollero credere. Alla fine apparve agli undici, mentre stavano a mensa, e *li rimproverò per la loro incredulità e durezza di cuore*, perché non avevano creduto a quelli che lo avevano visto risuscitato” (Mc 16, 9-14).

La Fede

Per poter capire la portata di questi rimproveri di Gesù, rileggiamo l’insegnamento del *Catechismo della Chiesa Cattolica* sulla fede.

1. *La fede è una grazia* – Quando san Pietro confessa che Gesù è “il Cristo, il Figlio del Dio vivente”, Gesù gli dice: “Né la carne né il sangue te l’hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli” (Mt 16, 17). La fede è un dono di Dio, una virtù soprannaturale da Lui infusa” (CCC 153).

2. *La fede è un atto umano* – È impossibile credere senza la grazia e gli aiuti interiori dello Spirito Santo. Non è, però, meno vero che credere è un atto autenticamente umano. Non è contrario né alla libertà né all’intelligenza dell’uomo far credito a Dio e aderire alle verità da Lui rivelate. Anche nelle relazioni umane non è contrario alla nostra dignità credere a ciò che altre persone ci dicono di sé e delle loro intenzioni, e far credito alle loro promesse (come, per esempio, quando un uomo e una donna si sposano), per entrare così in reciproca comunione. Conseguentemente, ancor meno è contrario alla nostra dignità prestare con la fede, la piena sottomissione della nostra intelligenza e della nostra volontà a Dio quando si rivela ed entrare in tal modo in intima comunione con lui (CCC 154).

3. *La perseveranza nella fede* – La fede è un dono che Dio fa all'uomo gratuitamente. Noi possiamo perdere questo dono inestimabile. San Paolo, a questo proposito, mette in guardia Timoteo: “Combatti la buona battaglia con fede e buona coscienza, poiché alcuni che l'hanno ripudiata hanno fatto naufragio nella fede” (1Tm 1, 18-19). Per vivere, crescere e perseverare nella fede sino alla fine, dobbiamo nutrirla con la Parola di Dio; dobbiamo chiedere al Signore di accrescerla; essa deve operare per mezzo della carità, essere sostenuta dalla speranza ed essere radicata nella fede della Chiesa (CCC 162).

Il Credente

Il termine “credente” indica la persona che crede, che ha fede. Nel linguaggio ordinario il verbo “credere” si usa con frequenza ed equivale a presupporre, opinare, essere convinto. Utilizzata in senso religioso la parola “credente” assume tutta la pienezza del suo significato e la ricchezza di contenuto. Molteplici sono le credenze: si distinguono secondo i principali elementi del loro contenuto. È detto credente l'induista, il maomettano, l'ebreo e, in genere, chiunque professa una determinata religione o credenza. Noi consideriamo il credente cristiano.

Il “credere” è un'attività propria dell'uomo. Nel credere possiamo scoprire tre qualità umane: apertura agli altri in quanto persone; capacità di percepire e valutare il senso di quanto ci viene detto; possibilità di accettarlo con adesione.

La capacità umana di credere ammette dei gradi, dipende da altre qualità umane (a sua volta le condiziona) e può presentare, come tutto ciò che è umano, manifestazioni difettose e anche anormali. Come si può crescere nella fede?

Crescere nella fede

Nella liturgia, la Chiesa prega con le seguenti parole: “Dio onnipotente ed eterno, accresci in noi la fede, la speranza e la carità”. L'idea di un accrescimento della fede ha solide basi nel Nuovo Testamento. Nei Vangeli, Gesù rimproverava alcuni suoi ascoltatori (fra cui Pietro e altri apostoli) di essere persone di “poca fede”. Inversamente, egli loda varie persone (come il centurione e la donna siro-fenicia) per la grandezza della loro fede. I discepoli pregano Gesù: “Aumenta la nostra fede!”

Per esprimere la crescita di fede che desidera per i convertiti di Corinto, Paolo adopera l'analogia di un neonato, che diventa capace di assumere alimenti solidi, e non più soltanto latte. Egli parla della possibilità di avere una fede talmente grande da muovere le montagne, e dell'insufficienza di tale fede se non è accompagnata dalla carità. In Rm 12, 6 Paolo insegna che Dio assegna quantità di fede differenti a individui differenti. Egli è consapevole del fatto che i cristiani possono essere "deboli nella fede". È ansioso di rivedere i Tessalonicesi per "completare ciò che ancora manca alla vostra fede". Dice ai Filippesi che desidera visitarli di nuovo "per il progresso e la gioia della vostra fede".

Ammessa la possibilità di una crescita di fede, si pone la questione dei modi in cui essa può aver luogo. Tommaso d'Aquino distingue tre aspetti: la fede può aumentare o perché si acquisisce una conoscenza più completa ed esplicita delle cose da credere, e cioè dell'oggetto materiale; oppure perché l'assenso diventa più certo e risoluto; o infine perché si crede con maggior devozione o fiducia.

Soggettivamente, la fede può aumentare nelle sue tre dimensioni: assenso, fiducia e fedeltà. La fede è tanto più perfetta quanto più pronto e fermo è l'assenso intellettuale, quanta più fiducia il credente ripone in Dio e nella sua Parola, e con quanto impegno cerca di vivere secondo le esigenze della fede.

Nei Vangeli sinottici Gesù distingue fra l'aver poca fede e l'aver molta fede, basandosi soprattutto sulla fiducia dimostrata nel suo potere di agire in nome di Dio. Altri passi del Nuovo Testamento pongono l'accento sulla fermezza della convinzione circa la verità delle affermazioni delle confessioni di fede, oppure sull'obbedienza fedele alla Parola di Dio. La Lettera agli Ebrei, dopo avere rievocato la fedeltà eroica dei santi di un tempo, rammenta ai cristiani che non hanno ancora resistito fino al sangue (Eb 12, 4). Una piena adesione comporta la disponibilità a compiere sacrifici, incluso quello della vita.⁴

Tornando alla domanda di partenza, che cosa significa crescere nella fede, la risposta è: credere con il cuore, o nel linguaggio biblico, credere con tutto il suo essere.

⁴ Cfr. Avery Dulles, *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana*, Brescia 1994, 335-337.

L'affettività nella spiritualità: sentimenti

Più di vent'anni fa il Padre Charles André Bernard ha avuto un'intuizione che a quell'epoca sembrava quasi temeraria, ma lui l'ha seguita come la sua stella ispiratrice con tenacia e convinzione: la *teologia affettiva*, ossia il ruolo positivo dell'affettività nella vita spirituale.⁵

Nel piccolo grande libro degli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio di Loyola, l'esercitante viene ripetutamente incoraggiato di chiedere un'emozione come grazia speciale.⁶ Nelle Note introduttorie per le meditazioni della Prima settimana, l'esercitante è così incoraggiato "Chiedere a Dio nostro Signore ciò che voglio e desidero. La domanda deve essere adattata alla materia della contemplazione; vale a dire: se questa è sulla resurrezione, chiedere *gioia* con Cristo glorioso; se è sulla Passione, chiedere *lacrime* e *sofferenza* con Cristo sofferente. Qui domando *vergogna* e *rossore* di me stesso, nel vedere quanti si dono dannati per un solo peccato mortale e quante volte io avrei meritato d'essere condannato per sempre a motivo di tanti miei peccati" (SE 48).

Nella Terza settimana, meditando sulla Passione di Gesù la grazia da chiedere "sarà *dolore*, *afflizione* e *confusione*, perché per i miei peccati il Signore si avvia alla Passione". (SE 193). Inoltre, "Nella Passione sarà precisamente chiedere *dolore* con Cristo addolorato, *strazio* con Cristo straziato, *lacrime* e *pena interiore* per tanta pena che Cristo ha sofferto per me" (SE 203).

Nella Quarta settimana si medita sulla resurrezione di Gesù. La grazia da chiedere è "di *rallegrarmi* e *gioire* intensamente per tanta gloria e gaudio di Cristo nostro Signore" (SE 221).

È vero che i sentimenti giocano un ruolo importante nella vita spirituale, soprattutto nel discernimento, ma gli affetti vengono anche educati, come sottolinea il noto esegeta e conoscitore degli *Esercizi Spirituali*, Francesco Rossi de Gasperis. Scrive così: "L'affetto umano è l'adesione totale della libertà di una persona, e non semplicemente dell'istinto e dell'appetito animale di un uomo o di una donna. L'affettività umana ha, di fatto, l'effetto in noi di una

⁵ Ch. A. Bernard, *Théologie affective*, Paris 1984.

⁶ S. Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali*, Edizioni CVX, Roma 1996. (I riferimenti saranno inseriti nel testo con la sigla SE e il rispettivo numero).

decisione e impostazione fondamentale di vita, e non solo si può educare, ma si può custodire”.⁷

Nel contesto degli Esercizi Spirituali di Sant’Ignazio, spicca il suo metodo di discernimento, che conta molto sugli affetti. È interessante il ragionamento di Fabrizio Pieri, professore di teologia spirituale, ma contemporaneamente un ottimo conoscitore della teologia di San Paolo, che collega l’affettività con il cuore, ovviamente nel senso biblico: “La strada maestra per il discernimento e del discernimento è, sicuramente, il cuore dell’uomo che, soprattutto in questa nostra epoca, anela con forte intensità ad esperienze di profonda interiorità”.⁸

Le emozioni tra le virtù della vita cristiana

L’affettività svolge un ruolo importante non solo nell’esperienza religiosa in generale, ma anche nello sviluppo spirituale cristiano.⁹ Una proposta interessante proviene da Robert C. Roberts, che tratta le emozioni come virtù cristiane e dimostra in modo convincente che esse sono la strada verso la crescita spirituale. Le emozioni entrano in modo naturale nella vita spirituale del cristiano. Di fatti, possiamo distinguere quattro diverse categorie delle virtù: virtù emozionali, virtù comportamentali, virtù della forza della volontà e virtù delle abitudini.¹⁰

Le emozioni possono diventare virtù attraverso due titoli: esse possono avere qualità morali e esse possono motivare buone azioni. Nella vita cristiana le emozioni svolgono un ruolo importante per il fatto che essa è essenzialmente la risposta al Vangelo. Anche il nome di molte virtù cristiane porta già il nome di qualche emozione, per es. speranza, gioia, pace, contrizione, gratitudine, compassione.

⁷ F. Rossi de Gasperis, *Sentieri di Vita. La dinamica degli Esercizi ignaziani nell’itinerario delle Scritture*, Milano 2001, 150-158.

⁸ F. Pieri, *Paolo e Ignazio. Testimoni e maestri del discernimento spirituale*, Roma, 2002, 169.

⁹ Cf. M. Szentmártoni, *Il ruolo dell’affettività nel dinamismo della crescita spiritual*”, in *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane*. (Primo Convegno Internazionale Charles André Bernard), Cinisello Balsamo 2008, 232-240.

¹⁰ Cfr. R. C. Roberts, *Emotions Among the Virtues of the Christian Life*, *Journal of Religious Ethics*, 20 (1992) 1, 37-68.

In senso stretto nessun'emozione è in sé una virtù. Azioni e emozioni sono eventi episodici, essi si verificano in determinato tempo e determinate circostanze e poi spariscono. Inoltre, un'emozione o un'azione può verificarsi in una circostanza, ma non in un'altra. Al contrario, la virtù è un tratto della personalità o del carattere e deve essere presente per un lungo periodo. Una virtù-emozione, perciò, può essere descritta come una disposizione emozionale.

Il gesuita inglese e noto scrittore spirituale Gerard W. Hughes analizza la vita interiore degli adulti mostrando l'importanza dell'affettività.¹¹ Quando il bambino è spaventato durante la notte, la madre va e lo solleva dicendo: "Tutto andrà bene" e il bambino man mano si tranquillizza. Ma se il bambino fosse un genio e chiedesse le spiegazioni metafisiche ed epistemologiche di questa assicurazione o le evidenze empiriche, la madre ovviamente sperimenterebbe una grande difficoltà nel suo abbraccio. Nella preghiera noi talvolta ci comportiamo come questo bambino impossibile, se rifiutiamo di ascoltare le assicurazioni di Dio chiedendo ulteriori prove del suo amore. Noi comunichiamo con Dio, prima di tutto, attraverso il nostro cuore. Il cuore, comunque, non è stupido, ha le sue ragioni e anche più profonde di quelle che noi possiamo immaginare alla prima vista.

Hughes esamina il ruolo delle emozioni anche in relazione con la crescita spirituale. Quando noi permettiamo a Dio di "vedere" le nostre preoccupazioni, può capitare di tutto. Se, per esempio, ci soffermiamo sulla propria situazione "caotica" e lasciamo che emergono le paure della nostra inadeguatezza, per la preoccupazione per la salute, per le tendenze peccaminose o di altre persone, noi possiamo sentirci arrabbiati, e pensiamo che non abbia senso continuare l'orazione, quasi non credendo che lo Spirito di Dio possa riassetare il nostro caos, la nostra vita, che anche sopra il nostro caos c'è lo Spirito di Dio come faceva sul caos dell'universo prima della creazione.

La nostra formazione ascetica spesso ci proibisce di ammettere emozioni negative nella nostra preghiera, in modo speciale sentimenti negativi nei confronti di Dio. Dobbiamo invece crescere fino al punto da abbandonare questa deformazione ascetica e osare liberamente esprimere i nostri sentimenti negativi nella presenza di Dio, confidando che lui sia abbastanza forte di

¹¹ Cfr. Gerard H. Hughes, *God of Surprises*, London 1985, 49.

sopportare anche i nostri turbamenti. Solo quando ci sentiamo liberi di esprimere anche sentimenti negativi possiamo scendere ad un livello ancora più profondo nella vita spirituale e sperimentare i sentimenti di tenerezza e di compassione. Dio si trova sempre nella verità, non nelle apparenze!

I messaggi dell'affettività

L'anima si può paragonare ad un gregge di pecore con il loro cane da guardia. Il cane rappresenta le regioni più profonde dell'anima, quelle che Sant'Agostino ha descritto come inquiete finché non trovano Dio. Questa regione profonda – il cane da guardia – mostra sempre dei segni di irrequietezza se l'anima smarrisce la strada verso Dio. Le pecore rappresentano gli impulsi ed i desideri che non sono ancora integrati nel cammino verso Dio. Noi erriamo qui e là in ricerca della soddisfazione della nostra fame, ma la profondità dell'anima – il cane da guardia – ci sollecita di andare avanti. Quando cerchiamo qualcosa che non conduce verso Dio, noi ci sentiamo scontenti, annoiati, vuoti e frustrati, i cosiddetti sentimenti negativi, che non sono altro che l'abbaiare del cane da guardia. Per questo motivo i sentimenti negativi svolgono un ruolo importante nella crescita spirituale. Se ignoriamo queste emozioni e sentimenti), o li sopprimiamo, possiamo rimanere bloccati in una falsa sicurezza.¹²

È importante non confondere le emozioni positive con quelle buone e le negative con quelle cattive. Anche le emozioni negative possono venire da Dio. Basta ricordare che Gesù ha sperimentato una serie di emozioni "negative": rabbia e delusione, irritazione e angoscia. I sentimenti negativi di Gesù erano infatti il rovescio del suo amore per il Padre e per gli uomini. Proprio perché il suo amore era così forte, la sua rabbia poteva anch'essa rivestire una forza inconsueta, quando ha percepito che il nome del Padre era dissacrato, come nel Tempio, o gli uomini erano sfruttati in nome della religione, quando ha denunciato i farisei. Queste emozioni negative non sono distruttive, non diminuiscono la fede, speranza e la carità, anzi, esse si nutrono proprio della grandezza della fede, speranza e della carità.¹³

¹² Cfr. Hughes, *God of Surprises* 58.

¹³ Cfr. Hughes, *God of Surprises* 95; anche: G. W. Hansen, *The Emotions of Jesu, Christianity Today*, 41 (1997) 2, 42-47.

Pensando all'affettività, c'è ancora un concetto affine ad essa: il *desiderio*. Sant'Ignazio negli *Esercizi Spirituali* menziona il desiderio più di venti volte, a dimostrazione che si tratta di una dinamica importante della vita spirituale. Non entriamo nell'analisi dettagliata della realtà del desiderio, ma ci sentiamo interpellati di offrire almeno una definizione del desiderio, come la propone Vittorio Luigi Castellazzi, insigne professore di psicologia a Roma: "Il desiderio poggia sulla memoria del passato, ma è soprattutto tensione verso il futuro. E' regressione, ma è anche meta. Si snoda da ciò che già si è conosciuto, ma è anche apertura al nuovo. Nel desiderio vi è racchiuso un progetto. Vi è sottesa una speranza che mira a rinnovare la vita. Ogni esperienza di desiderio è infatti trasformante. Nulla rimane come prima in colui che desidera. "Il desiderio investe l'intera nostra esistenza".¹⁴

Sono altrettanto forti le denunce di Castellazzi relative alle deformazioni del desiderio. Il conformista viene definito come una personalità malata di eccesso di normalità, perché i conformisti sono incapaci di desiderare in prima persona. Il nirvana è un'altra deformazione del desiderio, più precisamente si tratta del desiderio annullato, che si presenta come indifferenza emotiva per sottrarsi allo sfruttamento e alla manipolazione. Il desiderio manipolato si riconosce nella pubblicità, che si presta a essere un vero e proprio motore del desiderio: lo suscita, lo comanda, lo orienta e lo finalizza. Come conclusione l'Autore ha inserito un capitolo sulla psicoterapia nella quale vede un mezzo per la rinascita del desiderio. La descrizione dello scopo di ogni psicoterapia è stilata in parole poetiche: "Il problema del paziente è di avere il coraggio di lasciare la sponda a cui è aggrappato e che gli sembra rassicurante, mentre in realtà è solo una catena, e guardare il fiume, passando all'altra riva che gli appare sì liberatoria, ma di cui non è del tutto convinto. Richiamandoci all'etimologia del termine *desideri*, lo psicoanalista deve far sì che il paziente cessi di stare a guardare le stelle per conoscere il suo destino e decida lui stesso cosa fare".¹⁵

¹⁴ V. L. Castellazzi, *Il desiderio. Respiro della psiche*, Roma 2016, 12.

¹⁵ Castellazzi, *Il desiderio. Respiro della psiche* 204.

L'affettività nella psicologia: emozioni

Il ruolo dell'affettività nello sviluppo della personalità è sempre stato un argomento controverso. Dal punto di vista della psicologia la domanda si pone sull'utilità del controllo degli stati emotivi.

La psicologia della personalità s'interroga sull'opportunità e sui limiti del controllo delle emozioni. Dal punto di vista sociale, il controllo è importante perché inibisce *azioni* che sono spesso nocive, come l'aggressione. Dal punto di vista dell'individuo, il controllo degli *stati* emotivi è considerato come desiderabile perché lo protegge dalle distruttive conseguenze del sentimento nei suoi adattamenti all'ambiente.

Che i sentimenti a volte abbiano effetti ostacolanti sulla realizzazione di fini, è qualcosa di familiare a tutti noi. È così evidente che alcuni psicologi hanno affermato che l'effetto del sentimento è *sempre* negativo e ostacolante. Il loro ragionamento è che là dove c'è il sentimento, i processi razionali sono necessariamente disturbati, e che questo deve sempre essere considerato negativo per la realizzazione dei fini. Altri psicologi non hanno una visione così negativa sul valore dei sentimenti. Mentre sono d'accordo che i sentimenti sono spesso ostacolanti i processi razionali, essi fanno notare il loro valore di dare energia all'azione dell'organismo.

L'ipotesi di un minimo possibile controllo delle emozioni, che poggia sui cambiamenti fisici, che accompagnano i sentimenti come la rabbia e la paura sono stati definiti da Cannon (1929) come *reazioni d'emergenza*. La sua teoria è che questi cambiamenti fisici - aumento del respiro, della pressione del sangue, tensione muscolare, ecc. - mobilitano l'organismo per una pronta e vigorosa azione. L'uomo impaurito può scappare più velocemente dai suoi inseguitori, l'uomo rabbioso può attaccare il suo nemico con più ferocia. In questo modo i cambiamenti fisici, che accompagnano l'emozione possono aiutare a realizzare il fine.

C'è comunque una limitata utilità in tutto questo. Perciò, l'ipotesi dell'utilità del controllo delle emozioni invoca come argomento le conseguenze negative delle emozioni, per esempio, l'uomo impaurito, nella fretta, può non

vedere una più efficace via di fuga dal suo inseguitore; l'uomo rabbioso può essere avventatamente condotto ad attaccare un nemico più forte di lui ed essere così sconfitto, non importa quanto la sua rabbia gli permetta di lottare ferocemente.

Nell'insieme questi fatti sembrano portarci ai seguenti tratti sintetici: 1) Per sentimenti come la rabbia e la paura, il sentimento può aiutarci a rendere possibili più vigorose risposte motorie. 2) Rabbia e paura intense possono interferire con processi *razionali*. 3) Che il sentimento sia ostacolante o facilitatore dipende dal particolare carattere della situazione. Per esempio: da una parte c'è il giocatore di tennis che, essendosi arrabbiato, perde la coordinazione dei movimenti muscolari necessaria per giocare bene; dall'altra parte, abbiamo il campione olimpico dei pesi massimi che ci dice che si prepara all'incontro forzando deliberatamente se stesso a provare odio per qualcuno. Similmente, c'è il leader politico il cui odio per il paese confinante è così forte, che gli impedisce di raggiungere con esso un accordo - accordo che sarebbe di reale vantaggio per il suo paese. Opposta nei suoi effetti è la persona giustamente arrabbiata, che trascina gli altri attraverso la forza delle sue oltraggiose convinzioni su un determinato argomento.

Possiamo anche farci una domanda sulla desiderabilità o meno delle conseguenze dei sentimenti meno attivi, cioè, dei sentimenti che coinvolgono una più piccola componente di energia fisica e azione motoria. Generalmente, quando abbiamo a che fare con questi sentimenti meno attivi, ci preoccupiamo di meno delle *immediate* conseguenze (sia che siano ostacolanti che facilitanti) dell'adattamento alla situazione - come facciamo con la paura e la rabbia - mentre siamo più preoccupati dalle conseguenze più lontane nel comportamento della persona. Cosa possiamo dire delle conseguenze di sentimenti come l'amore o l'orgoglio?

L'amore può senz'altro essere di detrimento per i processi razionali della persona. L'abilità di descrivere e giudicare la persona amata in una maniera obiettiva può essere indebolita. Ma l'amore può anche aumentare la comprensione dell'altro rendendo una persona più paziente agli errori dell'altro, più interessato a conoscerla meglio. L'amore può allargare il suo spazio-vitale e ampliare le sue prospettive.

Sentimenti di orgoglio eccessivo possono condurre la persona fuori strada; a causa della vanità e dell'arroganza una persona può perdere la prospettiva di se stesso: "L'orgoglio precede la caduta." Ma all'opposto, l'orgoglio, può anche servire come un forte aiuto per sostenere uno sforzo meritevole.¹⁶

Conclusione

Abbiamo fatto un "viaggio" nell'affettività. Abbiamo visto che nella Bibbia l'affettività ha il nome del cuore che ha un significato molto ampio e praticamente significa l'essere umano in sua totalità. La teologia tratta l'affettività nel contesto della crescita della fede e giunge alla conclusione, che soltanto un'adesione totale e totalizzante può garantire la maturità nella fede. La spiritualità s'interroga sul ruolo positivo o negativo dell'affettività nel cammino spirituale e giunge alla conclusione che gli affetti, o le emozioni, siano negative o positive, giocano un ruolo decisivo nella crescita spirituale. Infine, la psicologia esamina la possibilità e l'utilità del controllo delle emozioni e conclude che tutto ciò che è umano è originalmente positivo, ma ci vuole un controllo per poter incanalare le emozioni nel cammino della maturità.

Ritornando alla domanda dell'apertura del nostro itinerario sul ruolo delle emozioni nella vita spirituale possiamo formulare la seguente risposta: le emozioni sono un grande veicolo di crescita nella fede e nella spiritualità, ma soltanto al prezzo di essere monitorate e controllate. Credere con il cuore significa credere con tutto l'essere: con la mente, con la volontà e con l'affettività. Il più bel riassunto, però, rimane il primo comandamento: "Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo! Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze". (Deuteronomio 6, 4-5; anche Matteo 22, 35-40 e Marco 12, 28-30). Questa formula immortale unisce in una meravigliosa sintesi la teologia, la spiritualità e la psicologia.

¹⁶ D. Krech / R. S. Crutchfield, *Elements of Psychology*, New York 1959, 230-264.

LA CONFIGURAZIONE DEL PRESBITERO A CRISTO - CAPO, PASTORE E SPOSO DELLA CHIESA

RUGERRO POLIERO¹

ABSTRACT. *The Configuration of Priesthood after Christ – Head, Shepherd and Spouse of the Church.* The purpose of the present paper is to fathom the mystery of the priest's identity in relation with Christ (Christological horizon) and with the Church (ecclesiological horizon). The main perspective is that of the "unifying conformation" of the priest with the priesthood of Christ, through the work of the Holy Spirit, by the intermediary of the Holy Ordination. In the same unique connection of the ordained minister with Jesus Christ his identity is inscribed and rediscovers itself in connection to the Church. The present study delineates the main characteristics of the priest as sacramental representation of the Head of the ecclesial body, as extension of the Great Shepherd of the flock, and as transparency of the heavenly Spouse, since he ontologically partakes to Christ's status as leader, shepherd, and spouse of the Church.

Keywords: conformation, identification, Holy Orders, ministerial sacerdoce, in persona Christi, shepherd, head, spouse, celibacy

REZUMAT. *Configurația preoției după Christos – cap, păstor și soț al Bisericii.* Studiul de față își propune să sondeze misterul identității preotului plecând de la raportul acestuia cu Hristos (orizontul cristologic) și cu Biserica (orizontul eclesiologic). Perspectiva fundamentală este aceea a „conformării unificatoare” a preotului cu Hristos - preotul cel veșnic - prin lucrarea Spiritului Sfânt prin intermediul Tainei Hirotonirii. În legătura unică a preotului cu Isus Hristos este înscrisă și se descoperă identitatea acestuia raportată la Biserică.

¹ Superiore generale della Congregazione religiosa "Opera Famiglia di Nazareth", Gargagnago (Verona). Email: ruggeropoliero@gmail.com.

Astfel, studiul trasează caracteristicile fundamentale ale preotului prezentându-l pe acesta ca fiind o re-prezentare sacramentală a Capului corpului eclesial, ca prelungire a Marelui Păstor al turmei și ca transparență a Mirelui ceresc, deoarece sacerdotul creștin este ontologic participant la conducerea, păstorirea și nupțialitatea lui Hristos față de Biserică.

Cuvinte-cheie: conformare, identificare, hirotonire, preoție, in persona Christi, păstor, cap, mire, celibat.

Introduzione

Il tema della configurazione sacramentale del presbitero a Cristo sacerdote pastore, capo, sposo, maestro, redentore e servo della Chiesa riveste un fascino particolare perché contribuisce all'approfondimento teologico dell'identità stessa del ministro ordinato.

Consente infatti di sondare le ricchezze del suo essere in Cristo (*dimensione cristologica*), ad opera dello Spirito di santità (*dimensione pneumatologica*), nella per e in fronte alla Chiesa (*dimensione ecclesiologica*), e insieme le profondità del suo agire ministeriale. Lo ravviva, lo rivitalizza interiormente, impreziosisce di bellezza divina la sua vocazione, migliora ed eleva qualitativamente la sua formazione permanente. Il senso vero è quello espresso dall'apostolo Paolo a Timoteo, come osserva puntualmente l'esortazione apostolica postsinodale *Pastores dabo vobis* di san Giovanni Paolo II: «Ti ricordo di ravvivare il dono di Dio che è in te» (2 Tm 1, 6). Le parole dell'apostolo al vescovo Timoteo si possono legittimamente applicare a quella formazione permanente alla quale sono chiamati tutti i sacerdoti in forza del "dono di Dio" che hanno ricevuto con l'ordinazione sacra. Esse ci introducono a cogliere la verità intera e l'originalità inconfondibile della formazione permanente dei presbiteri... L'Apostolo chiede a Timoteo di "ravvivare", ossia di riaccendere come si fa per il fuoco sotto la cenere, il dono divino, nel senso di accoglierlo e di viverlo senza mai perdere o dimenticare quella "novità permanente" che è propria di ogni dono di Dio, di Colui che fa nuove

tutte le cose (cf. Ap 21, 5), e dunque di viverlo nella sua intramontabile freschezza e bellezza originaria».²

L'argomento tocca concretamente il vissuto esistenziale del presbitero interpellando la sua mente, illuminata dalla fede, ma soprattutto stimolando il cuore, irrorato dalla grazia, ad un'adesione sempre più consapevole, vivida e totalizzante alle esigenze della grande, trascendente ed incommensurabile vocazione e del suo peculiare ministero. Arreca quindi notevole impulso spirituale, rinnovato slancio pastorale, motivi e stimoli sempre nuovi di santificazione.

Il particolare 'focus' o angolatura o cono di luce sotto cui vogliamo considerare le tematiche del presente articolo, non è l'arido nozionismo o il gonfio teologismo, ma la 'mistagogia' intesa come riflessione e investigazione orante, grata e ammirata dei misteri della fede. Si tratta di studiare contemplando e pregare scrutando, nel caso specifico il sublime dono e mistero sacerdotale, di coniugare in maniera feconda teologia dogmatica e vita spirituale come suggeriscono i Padri della Chiesa e la grande tradizione teologica medievale, nonché i santi dottori della cristianità.

A tal proposito Dionigi, detto Pseudo-Aeropagita, ripeteva del suo maestro Ieroteo che «non solo imparava (non solum discens) ma anche sperimentava le cose divine (sed et patiens divina)».³ La teologia, ammoniva il card. H. U. von Balthasar (in *Verbum Caro*, vol. I) - va fatta "in ginocchio", e non "seduti". È sempre attuale per la formazione sapienziale dei preti il monito di san Bonaventura da Bagnoregio nell'*Itinerarium mentis in Deum*, citato dal decreto conciliare *Optatam totius* sulla formazione sacerdotale e ripreso pure dalla *Pastores dabo vobis*: «Nessuno creda che gli basti la lettura senza l'unzione, la speculazione senza la devozione, la ricerca senza lo stupore, l'osservazione senza l'esultanza, l'attività senza la pietà, la scienza senza la carità, l'intelligenza senza l'umiltà, lo

² Esortazione Apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis* (25.III.1992) 70 (in seguito *PdV*): in *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1981 (in seguito *EV*) 13/1488-1489. Per un ampio approfondimento in merito al significato, alle motivazioni, al fondamento, al cuore e al fine della formazione presbiterale, vedi R. Poliero, Coordinate essenziali della formazione permanente dei presbiteri, *Divinitas* 57 (2014) 111-138.

³ Pseudo-Dionigi Aeropagita, *De divinis nominibus*, II, 9: PG 3, 674.

studio senza la grazia divina, l'indagine senza la sapienza dell'ispirazione divina (speculum absque sapientia divinitus inspirata)».⁴

1. Il mistero dell'impronta cristiforme dell'Ordine sacro (Dimensione cristologica)

Quando in seno alla chiesa nasce un presbitero, è sempre per l'ammirabile intervento della Trinità santissima. Col sacramento dell'Ordine «il sacerdote è posto in una particolare e specifica relazione col Padre, col Figlio e con lo Spirito Santo... Al Figlio mandato dal Padre, Sacerdote Sommo e Buon Pastore, siamo uniti sacramentalmente con il sacerdozio ministeriale per l'azione dello Spirito Santo».⁵

L'approfondimento in chiave trinitaria della speciale 'conformazione' e 'identificazione' del presbitero a Cristo (dottrina del carattere), ricolma il chiamato di ineffabile gioia e la chiesa di inesauribile gratitudine.

1.1. Dono dello Spirito Santo

Agli apostoli riuniti nel cenacolo di Gerusalemme Gesù risorto affida la stessa missione di salvezza che egli ha ricevuto dal Padre: «Come il Padre ha mandato me, anche io mando voi» (Gv 20, 21). E per l'effettivo espletamento dell'opera salvifica li ricolma del suo Spirito di verità e di pace, infonde in essi il suo "Respiro" (*rūāḥ*) nel segno del Dono della propria vita e intimità, della comunione e partecipazione alla sua teandricità: «Detto questo, soffiò (*ἐνεφύσησεν*) e disse loro: Ricevete lo Spirito Santo» (Gv 20, 22).

⁴ Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, Prol., n. 4, col. 1: *Opera omnia*, Ed. Quaracchi, Firenze 1891, vol. V, p. 296, col. 1; cf. Concilio Vaticano II. Decreto *Optatam totius* (in seguito *OT*) 16, nota 32: *EV* 1/805; *PdV* 53: *EV* 13/1421.

⁵ Congregazione per il Clero, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri. Nuova edizione* (11.II.2013), Città del Vaticano 2013 (in seguito *DirPr*) 3, p. 18.

La redenzione ad opera del Cristo incarnato, crocifisso e risorto e la purificazione dei peccati si realizza non a partire dalle deboli forze umane (cf. Gv 15, 5), ma dalla potenza e dalla grazia dello Spirito Paraclito. Il Nuovo Testamento attesta che lo Spirito di Cristo introduce e abilita al ministero salvifico quanti vi sono chiamati in seno alla comunità cristiana.⁶ Paolo lo rimarca chiaramente rivolgendosi ai presbiteri di Efeso: «Lo Spirito Santo vi ha costituiti come custodi per essere pastori della Chiesa di Dio» (At 20, 28).

La partecipazione all'unico sacerdozio ministeriale di Cristo nella Chiesa è «dono dello Spirito».⁷ «All'origine della vocazione sacerdotale c'è un dono della grazia divina, concretizzato poi nell'ordinazione sacramentale».⁸ Il divino Paraclito è «il supremo artefice della santa potestà sacerdotale: autorità sacramentale e ministeriale»; proprio Lui - eterna Armonia e Fecondità d'amore - genera nei sacri ministri quella nuova vita che la tradizione e il magistero designano come il sacerdozio ministeriale di Cristo.⁹ L'attuale preghiera di ordinazione presbiterale della chiesa latina, nella formula strettamente essenziale per la validità, esprime la perenne verità: «Dona, Padre onnipotente, a questi tuoi figli la dignità del presbiterato. Rinnova in loro l'effusione del tuo Spirito di santità; adempiano fedelmente, o Signore, il

⁶ Cf. 1 Tm 4, 14; 5, 22; 2 Tm 1, 6-7; At 6, 6; 14, 23.

⁷ Concilio Vaticano II, Decreto *Lumen gentium* (in seguito *LG*) 21: *EV* 1/335. Il Concilio Tridentino lo ribadisce in forma negativa (cf. CONC. TRIDENTINO, *De sacramento ordinis* [15.VII.1563], can. 4: *DS* 1774), mentre il Vaticano II lo enuncia in modo assertivo per ben tre volte nel decreto *Presbyterorum ordinis* sulla vita e il ministero dei presbiteri (cf. Concilio vaticano II, Decreto *Presbyterorum ordinis* sul ministero e la vita sacerdotale (in seguito *PO*) 2. 7. 12: *EV* 1/1246. 1264. 1283).

⁸ Congregazione per il clero, *Il dono della vocazione presbiterale. Ratio Fundamentalit Institutionis Sacerdotalis*, 8.XII.2016, n. 34.

⁹ Giovanni Paolo II, Lettera *Lo Spirito de Signore* ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (10.III.1991) (in seguito *GvS91*) 1: *EV* 13/34; cf. Giovanni Paolo II, Lettera *Veni Creator* ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (12.IV.1990) (in seguito *GvS90*) 1: *EV* 12/236. L'affermazione si riscontra pure nella *Pastores dabo vobis* (cf. *PdV* 15. 18. 21. 24. 33: *EV* 13/1230. 1248. 1257. 1272. 1316) e nel *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri* approvato agli inizi del 2013 da Benedetto XVI nella seconda edizione (cf. *DirPr* 3-5. 9-12, pp. 17-19, 23-24).

ministero del secondo grado sacerdotale da te ricevuto e con il loro esempio guidino tutti a un'integra condotta di vita».¹⁰

Per l'azione mirabile dello Spirito,¹¹ - che sempre unisce e compone in sintonia senza mai confondere o sopprimere le distinzioni, sia in ambito 'teologico-trinitario' come in quello 'economico-salvifico' -, il ministro sacro al momento dell'imposizione delle mani e della preghiera consacratrice entra in una comunione nuova, originale e radicale con Cristo redentore per divenire nella chiesa e per la chiesa, immagine reale, sostanziale, vivente e trasparente di lui, fino a identificarsi in un certo senso col divino Mediatore, ma al tempo stesso conservando la propria specificità e individualità creaturale.¹²

«Mediante l'ordine sacro l'essere teandrico del Redentore compenetra il presbitero rendendolo una sua continuazione ontologica senza sopprimere, eliminare o amputare minimamente i suoi elementi costitutivi, il suo io personale».¹³ Lo Spirito Santo avvolge e sovrasta l'essere umano dell'eletto, lo purifica e rinnova, lo trapassa totalmente di luce e potenza soprannaturale, lo ricolma della grazia e santità divine, lo ricrea, riplasma e trasforma mirabilmente a somiglianza del Cristo guida, profeta e ministro di santificazione. Si tratta di una rigenerazione assoluta della creaturalità umana,¹⁴ toccata nelle profondità dell'essere, intimamente trasfigurata e trasformata dalla potenza dello Spirito così da divenirne posseduta e risplendere per la chiesa e per il mondo della straordinaria forza e bellezza del Cristo sacerdote.

¹⁰ *Pontificale Romano. Ordinazione del Vescovo dei Presbiteri e dei Diaconi*, Edizione tipica per la lingua italiana, Città del Vaticano 1992 (in seguito *PROr*), Preghiera di ordinazione presbiterale, n. 146, p. 99.

¹¹ Cf. Gv 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7.

¹² S. I. Silvestrelli (1921-2012), un ardente apostolo del nostro tempo e valente "mistagogo presbiterale", descrive a modo di esperienza personale e con accenti vibranti il grande mistero che ciascun presbitero porta in sé per opera dello Spirito Santo: «Vivo la mia vita creaturale umana nella realtà trascendente di Cristo, il quale rimanendo Dio vive l'esperienza umana e concede a me, rimanendo uomo, di vivere l'esperienza divina. "Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (Gal 2, 20)» (S. I. Silvestrelli, *Non ridurre l'area del sacerdozio ministeriale. Itinerario verso la contemplazione*, Roma 1986, 49).

¹³ R. Lavatori - R. Poliero, *Mistero e identità del presbitero. «Ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo»*, Città del Vaticano 2002, 168.

¹⁴ Cf. Ef 4, 24; Col 3, 10.

1.2. *L'impressione del carattere*

È esattamente quanto la chiesa propone insegnando la dottrina del “carattere sacerdotale” (dal latino *character* e corrispettivo greco σφραγίς inteso come marchio di riconoscimento dei soldati e segno di appartenenza all'imperatore). Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* sintetizza la grande verità: «Il sacramento dell'Ordine conferisce un carattere spirituale indelebile e non può essere ripetuto né essere conferito per un tempo limitato... poiché il carattere impresso dall'ordinazione rimane per sempre. La vocazione e la missione ricevute nel giorno della sua ordinazione segnano il soggetto validamente ordinato in modo permanente».¹⁵

Toccando il ministro nelle profondità del proprio io o individualità personale, lo Spirito Santo lo unifica sacramentalmente al Cristo Signore e Salvatore con un vincolo originale, ineffabile, irreversibile, apportando una trasformazione ontologica che lo abilita all'esercizio permanente di un'attività soprannaturale e divina. L'azione portentosa e mirabile dello Spirito di santità nel cuore dei chiamati realizza quella riplasmazione, consacrazione e trasformazione definitiva del loro essere ed agire, che chiamiamo appunto ‘carattere’.

Quando Paolo ricorda a Timoteo di Listra, suo collaboratore nel ministero e compagno nei viaggi apostolici, il «χάρισμα τοῦ θεοῦ» (2 Tm 1, 6) o dono divino ricevuto con l'imposizione delle mani, sembra indurci a pensare all'impressione del carattere sacerdotale oltre che al conferimento della grazia sacramentale. Occorre intenderlo come un'originale inserzione, rispetto a quella battesimale e crismale, e una specifica e particolare unificazione ontologica e dinamica («*esse et agere*») del ministro a Cristo Salvatore. Si tratta di un'indelebile impronta dello Spirito che si incide nell'anima del chiamato e genera una trasfigurazione soprannaturale della sua essenza creaturale, qualificandolo “sacerdos in aeternum” (Sal 109, 4), a somiglianza perenne e irreversibile di colui del cui eterno sacerdozio redentivo è fatto partecipe.

¹⁵ *Catechismo della Chiesa Cattolica* (15.VIII.1997) (in seguito CCC) 1582-1583, Città del Vaticano 2011².

Il Concilio Tridentino si pronuncia a proposito del carattere definendolo appunto come «*signum quoddam spirituale et indelebile*» che si imprime nell'anima una volta per sempre per il sacramento dell'Ordine e non può essere per ciò stesso ripetuto.¹⁶ Oltre la pura valenza giuridica e legale, occorre cogliere il sigillo sacramentale come un vincolo d'amore indissolubile e duraturo che si stabilisce tra il presbitero e Cristo e reclama costantemente la comunione esistenziale e la reciproca donazione. L'umanità dell'eletto viene liberamente offerta a Cristo¹⁷ ed egli, nell'effusione del suo Spirito d'amore (cf. Gv 20, 22), la consacra unendola sacramentalmente ed inseparabilmente alla sua divina Persona, in modo che gli appartenga in totalità e diventi il prolungamento visibile della sua presenza e strumento eletto della sua opera salvifica (cf. At 9, 15).

Quando il presbitero contempla il suo "mistero" nella luce della fede, sussulta d'amore e trasalisce di gioia per il sacerdozio di Cristo che lo Spirito Santo ha mirabilmente realizzato nelle profondità del suo essere e impresso nei suoi elementi costitutivi sotto forma di sigillo indelebile. La *Pastores dabo vobis* ricorda che i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili (cf. Rm 11, 29): «Con l'effusione sacramentale dello Spirito Santo... il sacerdote è segnato per sempre e in modo indelebile nel suo essere come ministro di Gesù e della Chiesa ed è inserito in una condizione permanente e irreversibile di vita».¹⁸

1.3. Unificazione trasformante

L'effetto più profondo e sublime dell'incisione del carattere o sigillo spirituale negli elementi costitutivi della persona, è la speciale configurazione degli eletti a Cristo sacerdote nell'essere e conseguentemente nell'agire. Il *Catechismo*, sulla scia di Agostino d'Ipbona e dei padri cappadoci del IV secolo,¹⁹

¹⁶ Concilio Tridentino, *Decretum de sacramentis* (sessio VII, 3.III.1547), can. 9: DS 1609. È inoltre una particolare partecipazione al sacerdozio di Cristo e una deputazione al culto divino (cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 63, a. 3).

¹⁷ Cf. Mt 4, 18-22; Lc 5, 27-28.

¹⁸ PdV70: EV 13/1491.

¹⁹ San Gregorio di Nissa parla di una trasformazione interiore del presbitero: «Tutto ciò si produce mentre nulla viene mutato nel suo corpo... poiché è lo stesso di prima, quanto al suo aspetto esterno; si muta solo l'anima invisibile trasformata da una invisibile forza e grazia» (Gregorio Nisseno, *In Diem Luminum*: PG 46, 581-582). Agostino per parte sua offre una

ma anche degli approfondimenti della teologia Scolastica medievale, illustra il mistero di santificazione e grazia che il sacramento dell'Ordine produce: «Questo sacramento configura a Cristo in forza di una grazia speciale dello Spirito Santo, allo scopo di servire da strumento di Cristo per la sua Chiesa. Per mezzo dell'ordinazione si viene abilitati ad agire come rappresentanti di Cristo, Capo della Chiesa, nella sua triplice funzione di sacerdote, profeta e re».²⁰

Trattandosi di realtà soprannaturale, occorre accostarsi al “mistero” in punta di piedi e umiltà, come Mosè sull'Oreb di fronte alla Presenza divina nel roveto ardente (cf. Es 3, 5), per immergersi, contemplarne e sondarne le profondità. La configurazione è un termine tecnico, adoperato in teologia per designare la trasformazione sacramentale o trasfigurazione mistica o assimilazione e identificazione ontologica a Cristo sacerdote, realizzata dallo Spirito Santo nell'Ordine sacro.

Per l'ineffabile e portentosa azione del Paraclito, si verifica l'inclusione sacramentale dei chiamati in Gesù Cristo, unico e sommo sacerdote della Nuova Alleanza. Attratti da lui, assunti dentro lui, congiunti a lui a nuovo e speciale titolo rispetto al battesimo e alla confermazione - seppur sul fondamento dei segni sacri dell'iniziazione cristiana -, sono resi una cosa sola con lui.

nozione completa del carattere battesimale e dell'ordinazione come impronta indelebile che permane in chi lo riceve e lo consacra: «Utrumque sacramentum est et quodam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, illud cum ordinatur, ideoque in Catholica utrumque non licet iterari» (Agostino, *Contra epistulam Parmeniani*, 2, 13, 28; in M.J. Rouet De Journei, *Enchiridion Patristicum* (in seguito *EP*) 1617, Herder, Roma, 1959²¹). Collega questa dottrina alla tradizione apostolica e attesta che è vissuta ovunque nella Chiesa, nonostante non si trovi nella Scrittura e nei Padri: «Quam consuetudinem credo ex apostolica traditione venientem, sicut multa quae non inveniuntur in litteris eorum neque in conciliis posterorum, et tamen, quia per universam custodiuntur ecclesiam, non nisi ab ipsis tradita et commendata creduntur» (Agostino, *De Baptismo*, 2, 7, 12; in M.J. Rouet De Journei, *Enchiridion Patristicum* 1623).

²⁰ CCC 1581. La teologia a partire dal XII secolo giunge ad una approfondita elaborazione della dottrina del carattere, definendone caratteristiche ed effetti. Ecco in sintesi le sue note essenziali in rapporto a Cristo, alla Chiesa e alla grazia: si tratta di un *signum configurativum, distinctivum, deputativum, dispositivum, exigitivum, obligativum* (cf. J. Saraiva Martins, *I sacramenti della Nuova Alleanza*, Roma 1991², 285-294).

L'unificazione con Cristo è radicale e totalizzante perché trasfigura completamente l'ordinato. La forma stessa (*con-formazione*) di Cristo sacerdote e redentore lo raggiunge e pervade modificando interiormente la strutturazione del suo essere e agire. «Segnato ontologicamente dal sacro carattere per la potenza dello Spirito Santo, (il presbitero) viene misteriosamente configurato a Cristo Signore, trasfigurato a sua immagine; in lui si imprimono i lineamenti stessi del Verbo incarnato mediatore, capo e pastore della Chiesa; tutto il suo essere personale risplende della più profonda somiglianza con lui. Si attua una nuova plasmazione dell'anima umana, che, irrorata dallo Spirito di verità e di amore di Cristo, acquista delle impronte simili al plasmatore, rivive in sé gli stessi sentimenti, lo stesso volere, la stessa dinamicità interiore; soprattutto è toccata dall'amore che la fa sussultare di esultanza ed è illuminata dalla sapienza che l'apre alla conoscenza profetica».²¹

1.4. Icona di Cristo sacerdote

Nel vangelo di Marco la chiamata, l'elezione e costituzione dei Dodici come gruppo compatto e distinto rispetto al più vasto numero dei discepoli, è descritta con l'espressione verbale che rimanda al libro della Genesi (1, 1): «καὶ ἐποίησεν δώδεκα (e fece i dodici)» (Mc 3, 14. 16), per evidenziare l'intenzione efficace e creatrice di Gesù.²²

Il sacerdozio ministeriale è davvero il mistero di una nuova creazione e rigenerazione dell'essere umano che, rimanendo perfettamente se stesso, viene raggiunto, unificato, assimilato e identificato sacramentalmente al Cristo, tanto da realizzare con lui una vera simbiosi comunionale, agire nella sua persona e parlare con il suo 'Io'.

²¹ R. Lavatori - R. Poliero, *Il prete: identità e missione. Squarcio sul suo mistero*, Frigento-AV 2013, 237. Il carattere «configura la persona umana al Cristo, imprime in essa la sua somiglianza. Si tratta di un'impronta scolpita nell'essere, destinata a comandare tutta un'attività che perciò potrà portare anch'essa la somiglianza col Signore» (J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, Firenze 1981, 224; cf. 226-228).

²² Cf. J. Galot, *Teologia del sacerdozio* 66-67; cf. J. Saraiva Martins, *Il sacerdozio ministeriale* 77-79; M. Grilli, "Paradosso" e "mistero". *Il Vangelo di Marco*, Bologna 2012, 43-44.

Il Segretario della Commissione conciliare che ha coordinato l'elaborazione del Decreto sui presbiteri, puntualizza opportunamente: «L'esistenza sacerdotale, creata dal sacramento dell'Ordine, appare come un'esistenza nuova, diversa da quella che si realizza nella vita degli altri fedeli. Perché alla consacrazione battesimale del cristiano si sovrappone nel sacerdote una nuova consacrazione, cioè una nuova conformazione ontologica della sua persona, che adesso è totalmente e irrevocabilmente assunta da Cristo, Pastore del suo popolo, e destinata al compimento di una missione propria e specifica».²³

«Ogni sacerdote in virtù del suo carattere è un Cristo sacramentale, in tutta la forza della parola»; «il suo incancellabile carattere lo ha trasformato in una replica sacramentale di Gesù sommo Sacerdote».²⁴ Il presbitero «riceve... la propria identità da Cristo... Il suo 'io' diventa totalmente relativo all'io' di Gesù».²⁵

Egli costituisce quindi «la presenza misterica di Cristo»,²⁶ diventa «l'icona di Cristo sacerdote»,²⁷ la sua «immagine viva e trasparente», lo rappresenta

²³ A. del Portillo, *Consacrazione & Missione del Sacerdote*, Milano 2009, 79.

²⁴ C. Dillenschneider, *Il nostro sacerdozio nel sacerdozio di Cristo. I fondamenti dogmatici della spiritualità sacerdotale*, Bologna 1966, 151, 323.

²⁵ Benedetto XVI, Omelia per l'Ordinazione sacerdotale in S. Pietro-Roma (3.V.2009): *Insegnamenti di Benedetto XVI*, Città del Vaticano, vol. V/1 (2009) 706. «Il Signore ci rende suoi amici: ci affida tutto; ci affida se stesso, così che possiamo parlare con il suo Io - in persona Christi capitis. Che fiducia! Egli si è davvero consegnato nelle nostre mani» [Idem, Omelia per la Messa del Crisma in S. Pietro-Roma (13.IV.2006): *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II/1 (2006) 446].

²⁶ B. Gherardini, *Il prete presenza misterica di Cristo*, in: *Il sacerdozio ministeriale: l'Amore del Cuore di Gesù*, Napoli 2010, 56. L'ordinazione presbiterale «tocca l'essenza ultima dell'ordinato e la trasforma una volta per sempre radicalmente profondamente e definitivamente. Il prete diventa così il Cristo sacramentato». «Quelle mani [episcopali] sono state imposte sopra una testa, sopra la nostra persona. Non hanno inteso eliminarla, hanno inteso raggiungerla... Dio ha raggiunta la nostra persona per unirsi ad essa in maniera misteriosa, sacramentale, da fare con noi perfetta unità. Tanto perfetta che noi parliamo le parole di Dio, le parliamo in persona propria, in prima persona, la mia persona: "Questo è il mio corpo... Questo è il calice del mio sangue"» (S. I. Silvestrelli, *Non ridurre... 15-16*; cf. A. Favale - G. Gozzelino, *Il ministero presbiterale. Fenomenologia e diagnosi di una crisi. Dottrina. Spiritualità*, Torino 1969, 81; J. Galot, *Teologia del sacerdozio* 226).

²⁷ CCC 1142; cf. 1549.

effettivamente²⁸ e lo ripresenta sacramentalmente come capo, pastore e sposo della Chiesa²⁹.

È quanto i santi Padri testimoniavano fin dall'antichità cristiana, designando il sacerdote come «σύμβολον» di Cristo,³⁰ ossia un rappresentante reale, un segno vivente di lui,³¹ ed è ciò che il Magistero ecclesiastico ha sempre ribadito fino ai nostri giorni.

Giovano alcune significative esemplificazioni.

Pio XII nell'esortazione apostolica *Menti Nostrae* ricorda che «il sacerdote... è insignito del carattere indelebile che lo configura quasi viva immagine al nostro Salvatore; il sacerdote rappresenta Gesù Cristo che disse: “Come il Padre ha mandato me, così io mando voi” (Gv 20, 21); “chi ascolta voi ascolta me” (Lc 10, 16)».³²

Il Concilio Vaticano II sottolinea come i presbiteri siano consacrati «in virtù del sacramento dell'ordine, a immagine di Cristo, sommo ed eterno sacerdote».³³ San Paolo VI illustra: «Tu ti sei degnato d'imprimere un'impronta nuova, interiore, indelebile, nell'essere personale di questi tuoi eletti; un'impronta che a Te li assimila, per cui ognuno di loro è e sarà chiamato: un altro Cristo. Tu hai stampato in ciascuno di loro il Tuo volto umano e divino, conferendo ad essi, non solo una Tua ineffabile somiglianza, ma altresì una Tua potestà,

²⁸ Cf. Gv 14, 9; Lc 10, 16; Mt 10, 40.

²⁹ *PdV* 12: *EV* 13/1217; cf. *PdV* 15. 22. 42: *EV* 13/1228. 1263. 1366. Coloro che sono insigniti del sacerdozio, ribadisce san Giovanni Paolo II, «sono resi conformi alla immagine sublime di Cristo, eterno Sacerdote e Ostia santissima del sacrificio salvifico» [Giovanni Paolo II, *Catechesi all'udienza generale* (9.VI.1993), n. 1: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano (in seguito *Ins.*) XVI/1 (1993) 1457].

³⁰ Giovanni Crisostomo, *In Epistulam II ad Timotheum*, hom, 2, 4: *PG* 62, 612.

³¹ Teodoro di Mopsuestia considera il sacerdote come «immagine (εἰκών) del pontefice celeste» [Teodoro di Mopsuestia, *Homiliae catecheticae*, XV, 21: R. Tonneau - R. Devresse (ed.), *Les homélies cathéchétiques de Théodore de Mopsueste*, in *StT* 145, 497]. Per Esichio di Gerusalemme i sacerdoti sono coloro che «portano l'immagine di Cristo (figuram ferunt Christi)» (Esichio di Gerusalemme, *In Leviticum*, II, 9, 23: *PG* 93, 894B.).

³² Pio XII, Esortazione apostolica *Menti Nostrae* (23.IX.1950), Introd.: *Enchiridion delle Encicliche* (in seguito *EE*) 6/1806, Bologna, 1995 ss.

³³ *LG* 28: *EV* 1/354; cf. Sinodo dei Vescovi, *Ultimis temporibus* (30.XI.1971), I, 5: *EV* 4/1168-1170.

una Tua virtù, una capacità di compiere azioni, che solo la divina efficacia della Tua parola attesta, e la Tua volontà realizza».³⁴ Pure san Giovanni Paolo II con i suoi successori asserisce la mirabile assimilazione degli ordinati a Cristo Signore per l'originale dono di grazia dell'ordine sacro: «L'identità del sacerdote è Cristo. Riprodurre Cristo, permettere a Cristo di vivere e operare in lui e attraverso di lui... Se ogni battezzato è un "alter Christus", il sacerdote lo è a un titolo ulteriore, in quanto ha il potere "in persona Christi capitis" di consacrare..., e di rimettere i peccati nel sacramento del perdono».³⁵

**2. L'identità del presbitero come "capo",
"pastore" e "sposo" della comunità ecclesiale
(Dimensione ecclesiologica)**

Per definire la specifica qualificazione o peculiare tipologia di assimilazione a Cristo che si attua nell'essere sacerdotale del presbitero con l'impressione del carattere ad opera dello Spirito Santo, il Magistero autentico si esprime in termini di configurazione e partecipazione ontologica alla 'capitalità', 'pastoralità' e 'sponsalità' del Redentore in rapporto alla sua chiesa.

La *Pastores dabo vobis*, sulle tracce dell'insegnamento conciliare, a più riprese richiama la verità secondo cui il prete «mediante il sacramento dell'Ordine... è configurato nel suo essere a Gesù Cristo capo e pastore»³⁶ e «sposo» della chiesa.³⁷ Il sacerdote in effetti «ha come sua relazione fondamentale quella con Gesù Cristo capo e pastore... Ma, intimamente intrecciata con questa relazione,

³⁴ Paolo VI, Omelia per l'ordinazione sacerdotale a Bogotà-Colombia (22.VIII.1968): *Insegnamenti di Paolo VI*, Città del Vaticano (in seguito *InsP*) VI (1968) 364; Idem, Omelia per l'Ordinazione sacerdotale in S. Pietro-Roma (29.VI.1975): *InsP*. XIII (1975) 703. 702.

³⁵ Giovanni Paolo II, Discorso ai sacerdoti a Nepi-Italia (1.V.1988), n. 2: *Ins*. XI/2 (1988) 1110. Cf. Idem, Omelia per il Giubileo dei presbiteri in S. Pietro-Roma (18.V.2000), n. 4: *Ins*. XXIII/1 (2000) 879; Cat. (31.III.1993), n. 6: *Ins*. XVI/1 (1993) 788; Benedetto XVI, Omelia per la Messa del crisma in S. Pietro-Roma (5.IV.2012): *OR* (6.IV.2012), p. 7, col. 1.

³⁶ *PdV* 18: *EV* 13/1247; cf. *PdV* 21. 22. 29. 35. 70: *EV* 13/1256. 1262. 1297. 1327. 1491.

³⁷ *PdV* 3. 16. 22. 23. 25. 29. 50: *EV* 13/1171. 1233. 1263. 1269. 1279. 1297. 1405.

sta quella con la chiesa... Il riferimento alla chiesa è iscritto nell'unico e medesimo riferimento del sacerdote a Cristo, nel senso che è la "rappresentanza sacramentale" di Cristo a fondare e ad animare il riferimento del sacerdote alla chiesa».³⁸

Documenti magisteriali successivi quali *Il Presbitero, Maestro della Parola, Ministro dei Sacramenti e guida della comunità in vista del Terzo Millennio cristiano* (19.III.1999), la Regola di vita *Scelto da Dio per gli uomini* (9.XI.2011) e la nuova edizione del *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri* (11.II.2013), illustrano i molteplici risvolti teologici e le implicanze spirituali e pastorali degli orientamenti di fondo dell'esortazione postsinodale di Giovanni Paolo II, ma sempre a partire dal doppio presupposto che «il sacerdozio è una vocazione, un invito, un dono... di Dio per mezzo della chiesa... e un grande mistero, che si svela sperimentandolo ogni giorno»,³⁹ e che «la radice autentica dell'identità sacerdotale» si trova compiutamente nell'«assimilazione con Cristo, Pastore e Capo».⁴⁰

2.1. Ripresentazione di Cristo "Capo"

Il Concilio Vaticano II asserisce che «il sacerdozio dei presbiteri, pur presupponendo i sacramenti dell'iniziazione cristiana, viene conferito da quel particolare sacramento per il quale i presbiteri, in virtù della unzione dello Spirito santo, sono segnati da uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in nome e nella persona di Cristo capo».⁴¹ Un nuovo testo inserito nel *Codice di Diritto Canonico* a seguito del Motu proprio *Omnium in mentem* (26.X.2009) di Benedetto XVI, precisa che soltanto i chierici

³⁸ PdV 16: EV 13/1232.

³⁹ Diocesi di Roma, *Scelto da Dio per gli uomini*, Milano 2012, 22.

⁴⁰ Congregazione per il Clero, *Il Presbitero, Maestro della Parola, Ministro dei Sacramenti e guida della comunità in vista del Terzo Millennio cristiano* (19.III.1999), Città del Vaticano 1999 (in seguito PrMMg) IV, 3, p. 52.

⁴¹ PO 2: EV 1/1246. Per una dettagliata presentazione dell'inciso: "In persona Christi capitis" nei documenti del Concilio Vaticano II, cf. P. J. P. de M. Dantas, *In Persona Christi Capitis. Il ministro ordinato come rappresentante di Cristo capo della Chiesa nella discussione teologica da Pio XII fino ad oggi*, Siena 2010, 161-210.

«costituiti nell'ordine dell'episcopato o del presbiterato ricevono la missione e la facoltà di agire nella persona di Cristo Capo». ⁴² Il decreto *Presbyterorum Ordinis* (7.XII.1965) per parte sua specifica che i presbiteri sono «ministri Capitis» per l'edificazione della chiesa; esercitano il «munus Christi Capitis»; vengono consacrati per agire «in persona Christi Capitis». ⁴³

La caratteristica principale, la peculiarità essenziale, il nucleo specifico del sacerdozio ministeriale è dunque quello di rappresentare e ripresentare al vivo nella chiesa Cristo Capo (*repraesentatio Christi Capitis*). In virtù del sacro carattere e dell'unzione spirituale che plasma e vivifica permanentemente il loro essere, i preti rendono visibile e presente nell'oggi della comunità Cristo Capo. «Nel servizio ecclesiale del ministero ordinato - ricorda il *Catechismo della Chiesa Cattolica* - è Cristo stesso che è presente alla sua chiesa in quanto Capo del suo corpo». ⁴⁴

L'immagine biblica del capo (Cristo) unito al corpo (Chiesa) è desunta dall'epistolario paolino ⁴⁵ e permette non solo di cogliere l'intima relazione esistente tra i ministri ordinati e l'organismo ecclesiale ma pure di considerare e comprendere in tutta la sua profondità e originalità il sacerdozio ministeriale rispetto al sacerdozio comune dei fedeli.

Gesù Signore «è il capo (ἡ κεφαλή)» dal quale «tutto il corpo (πᾶν τὸ σῶμα), ben compaginato e connesso, con la collaborazione di ogni giuntura... cresce in modo da edificare se stesso nella carità» (Ef 4, 15-16; cf. Col 2, 19). Dal Redentore - spiega il Concilio - «come da Fonte e Capo, promana ogni grazia e la vita dello stesso popolo di Dio». ⁴⁶ Il corpo vive la vita trinitaria, è

⁴² *Codice di Diritto Canonico* (25.I.1983), Testo ufficiale e versione italiana, Ed. U.E.C.I., Roma 1984² (in seguito *CJC*) 1009 § 3; cf. CCC 875.

⁴³ *PO* 12. 6. 2: *EV* 1/1282. 1257. 1246.

⁴⁴ CCC 1548; cf. 1549.

⁴⁵ Cf. Ef 1, 22-23; 1 Cor 12, 12.

⁴⁶ *LG* 50: *EV* 1/422; cf. *LG* 7: *EV* 1/299-301; *PO* 5: *EV* 1/1256. Agostino di Ippona spiega: «È nel nostro capo, Cristo, che si trova la sorgente della grazia, da cui essa si diffonde per tutte le sue membra, secondo la capacità di ciascuno» (Agostino, *De praedestinatione sanctorum*, 15, 30: *PL* 44, 981). E Tommaso d'Aquino chiarisce il significato della 'capitalità' di Cristo: «Nell'anima di Cristo la grazia si trova nella massima eccellenza. Perciò l'abbondanza della grazia che ha ricevuto gli consente di comunicarla agli altri. E questa è la sua funzione di capo (quod pertinet ad rationem Capitis)» (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 5, resp.).

ricolmato della grazia divina, cresce, si sviluppa e realizza la sua missione unicamente e necessariamente “ex capite” cioè grazie all’influsso che solo dal Capo può ricevere.

Configurato e assimilato a Cristo mediante l’Ordine sacro, il prete è reso sacramentalmente partecipe della “gratia Capitis” per la quale «Cristo continua a dare vita alla sua Chiesa»,⁴⁷ «come origine permanente e sempre nuova della salvezza, “lui che è il salvatore del suo corpo” (Ef 5, 23)». ⁴⁸ La “grazia del Capo” è il torrente impetuoso della santità di Dio che raggiunge l’umanità attraverso l’incarnazione, passione, morte e risurrezione del Verbo; è la pienezza di grazia di Gesù Salvatore (cf. Gv 1, 16), posta nelle mani del sacerdote per la purificazione del mondo; è il carisma portentoso e multiforme del Cristo che diventa «parte di eredità» (Sal 16, 5) dei presbiteri e sta all’origine di ogni «dono perfetto» (Gc 1, 17) nella comunità ecclesiale.⁴⁹

Un’espressione breve ma pregnante adoperata da papa Francesco nella *Evangelii gaudium* (24.XI.2013) chiarisce il significato della «configurazione del sacerdote con Cristo Capo - vale a dire, come fonte principale della grazia». ⁵⁰ Unicamente dal Salvatore promana l’identità e missione della chiesa, da lui il popolo di Dio riceve costantemente l’influsso di grazia e verità, di guida e sostegno per essere luce e sale della terra (cf. Mt 5, 13-16). Per mezzo dei vescovi e dei presbiteri ad essi congiunti nel sacerdozio apostolico e insigniti della “grazia del Capo”, Gesù continua a dare vita alla sua chiesa e ad esercitare in mezzo alla comunità cristiana quell’attività che soltanto a lui appartiene in quanto Capo del suo Corpo. Pertanto - conclude il *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri* - «il sacerdozio ministeriale rende tangibile l’azione propria di Cristo Capo e testimonia che Cristo non si è allontanato dalla sua Chiesa, ma continua a vivificarla col suo perenne sacerdozio». ⁵¹

⁴⁷ *DirPr* 12, p. 13; cf. G. Vodopivec, “Chiesa”, in S. Garofalo, T. Federici (ed.), *Dizionario del Concilio Vaticano II*, Roma 1969 (in seguito *DCV*), col. 763.

⁴⁸ *PdV* 16: *EV* 13/1237.

⁴⁹ Cf. S. I. Silvestrelli, *Non ridurre* 155. 166; 47-48. 51. 98. 250. 256.

⁵⁰ Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24.XI.2013), n. 104: *EV* 29/2210.

⁵¹ *DirPr* 1, 7-8; cf. *DirPr* 4. 7, 9. 12.

I presbiteri per la mirabile conformazione a Cristo che si opera nell'Ordine sacro, partecipano veramente, realmente ed essenzialmente dell'«autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio corpo».⁵² Rimangono perciò 'nella Chiesa' quali membri del sacerdozio comune come tutti gli altri battezzati e cresimati, ma anche e soprattutto vengono costituiti 'di fronte ad essa', come «servi del sacerdozio regale di tutto il popolo di Dio».⁵³ Detengono infatti un particolare dono di grazia per poter aiutare efficacemente i fratelli e le sorelle nella fede a esercitare con pienezza e fedeltà il comune sacerdozio battesimale e crismale.

2.2. Prolungamento sacramentale del "Pastore supremo"

Mediante l'imposizione delle mani e la preghiera consacratoria del vescovo, nella potenza dello Spirito Santo e per meravigliosa disposizione del Padre si realizza «un legame ontologico specifico che unisce il sacerdote a Cristo Sommo Sacerdote e Buon Pastore», per cui l'ordinato diventa nella e per la Chiesa una continuazione e una ripresentazione viva, un'immagine reale di Cristo Pastore del suo gregge.⁵⁴

Nella pienezza dei tempi Gesù stesso si è attribuito la qualifica di pastore per manifestare al meglio l'essenza del suo unico ed eterno sacerdozio, rispetto a quello giudaico. È pure il "principio di unità" per comprendere ed esprimere l'insieme delle mansioni sacerdotali esercitate da Gesù e non limitate, come nell'Antico Testamento, alla sola sfera culturale, ma estese pure alla dimensione profetica e regale.⁵⁵ Si tratta altresì di una qualità che continua a definire, nel

⁵² PO 2: EV 1/1246; cf. CCC 1591.

⁵³ Giovanni Paolo II, Lettera *Gesu Cristo* ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (08.IV.1993) (in seguito *GvS93*) 2: EV 13/2513; cf. CCC 1547. 1551; PdV 21: EV 13/1258. Argomenta il Direttorio: «La specificità del sacerdozio ministeriale si definisce a partire non da una supposta 'superiorità' nei confronti del sacerdozio comune, bensì dal servizio, che esso è chiamato a sviluppare a favore di tutti i fedeli, perché questi possano aderire alla mediazione e alla signoria di Cristo, resa visibile dall'esercizio del sacerdozio ministeriale» (*DirPr* 6, p. 20).

⁵⁴ PdV 11: EV 13/1212.

⁵⁵ Per una esposizione chiara sulla natura e i connotati del sacerdozio di Cristo in discontinuità col sacerdozio giudaico, e soprattutto per lo studio sulla qualità di pastore che Gesù si è attribuito, cf. J. Galot, *Teologia del sacerdozio* 32-44, 142-144.

linguaggio ecclesiale, la posizione dei ministri ordinati e insigniti del sacerdozio di Cristo nella comunità cristiana.

I presbiteri pertanto «sono chiamati a prolungare la presenza di Cristo, unico e sommo pastore, attualizzando il suo stile di vita e facendosi quasi sua trasparenza in mezzo al gregge loro affidato» (cf. 1 Pt 5, 1-4).⁵⁶

L'immagine del pastore e del gregge ha il suo fondamento nella Sacra Scrittura e si incontra tanto nell'Antico che nel Nuovo Testamento. Viene adoperata nella Bibbia sempre con un'accezione teologica, per designare Jahvè come l'unico, vero, grande pastore di Israele e per dare rilievo al particolare rapporto che l'unisce al suo popolo.⁵⁷

Agli inizi dell'era cristiana i pastori in quanto tali non godono buona reputazione: al pari dei pubblicani vengono annoverati tra i ladri e i truffatori e sono disprezzati come le prostitute.⁵⁸ Ciononostante il Nazareno li annovera tra i "piccoli" aperti alla buona novella (cf. Lc 2, 8-20) e in continuità con la tradizione biblica, descrive la sollecitudine misericordiosa, affettuosa e gioiosa di Dio per l'uomo perduto sotto i tratti del pastore che va in cerca della pecora smarrita.⁵⁹ Nell'economia neotestamentaria la novità sorprendente è che Gesù stesso assume le prerogative divine e in qualità di uomo-Dio viene riconosciuto come «il pastore grande delle pecore (τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν)» (Eb 13, 20), il «pastore supremo (τοῦ ἀρχιποίμενος)» (1 Pt 5, 4; cf. 2, 25; Ap 7, 17). Egli stesso dice di sé: «Non sono stato mandato se non alle pecore perdute della casa d'Israele» (Mt 15, 24). Nell'ultima cena, citando il profeta Zaccaria, preannuncia lo sbandamento dei discepoli: «Tutti rimarrete scandalizzati, perché sta scritto: Percuoterò il pastore e le pecore saranno disperse» (Mc 14, 27). Nel contesto poi del giudizio finale si descrive come il pastore che «separa le pecore dalle capre » (Mt 25, 32).

⁵⁶ *PdV* 15: *EV* 13/1228; *DirPr* 2, p. 16.

⁵⁷ Cf. Gen 48, 15; Sal 23, 1; 80, 2; 95, 7; Ger 23, 3; Ez 34, 11-22; Is 40, 11.

⁵⁸ Nel Kittel si cita un testo rabbinico in cui ci si domanda con meraviglia come mai Dio nei Salmi sia chiamato pastore, dal momento che nessuna condizione al mondo è così disprezzata come quella dei pastori (cf. J. Jeremias, "ποιμήν", in G. Kittel (diretto da), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1971 (in seguito *GLNT*), vol. X, coll. 1201-1202).

⁵⁹ Cf. Lc 15, 4-7; Mt 18, 12-14.

Nel quarto vangelo, attribuendosi il “nome” del Dio d’Israele mediante la formula: «io sono (ἐγὼ εἰμι)» (Gv 10, 7. 9. 11. 14), si autorivela come il «buon pastore (ὁ ποιμὴν ὁ καλός)» (Gv 10, 11. 14) vero, legittimo e perfetto in contrapposizione al mercenario prezzolato «che non è pastore» e al quale il bene delle pecore non interessa. Egli conosce le sue pecore, le pasce, le difende e protegge dal lupo, le ama col dono totale di sé e si sacrifica per loro così che godano della sua stessa vita (cf. Gv 10, 10-15).⁶⁰ Inoltre il suo amore redentivo è universale, va oltre le pecore che sono già del suo ovile: «Ho altre pecore che non provengono da questo recinto: anche quelle io devo guidare. Ascolteranno la mia voce e diventeranno un solo gregge, un solo pastore» (Gv 10, 16).

La divina rivelazione attesta molto chiaramente che all’interno del «piccolo gregge» (Lc 12, 32) di Cristo, alcune fra le sue ‘pecore’, restando tali (quindi discepoli-fratelli-missionari in forza del battesimo) assumono per varia partecipazione la qualifica e missione di ‘pastori’ (quindi maestri-padri in forza dell’ordine). È la dimensione che in teologia si designa come “pastoralità ministeriale” e non è universalmente distribuita a tutto il popolo di Dio, ma è riservata a quanti sono investiti del ministero apostolico e come tali sono liberamente scelti e costituiti dal Nazareno⁶¹ «per mezzo dello Spirito Santo» (At 1, 2; cf. Gv 20, 21-22): «Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga» (Gv 15, 16). I Dodici ricevono perciò, entro il gregge di Cristo, l’investitura di pastori, come si evince dal momento in cui Gesù li manda per la prima volta in missione: «Rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa di Israele» (Mt 10, 6), oppure quando affida a Pietro dopo la risurrezione il compito di pascolare gli agnelli e pascolare le pecore (cf. Gv 21, 15-17).

⁶⁰ Nella pericope di Gv 10, 11-18 gli esegeti rilevano per 4 volte la presenza del verbo greco τίθημι (porre) con prefissi diversi ad indicare sfumature molteplici dell’attività del buon Pastore. Egli si “es-pone” con coraggio per il gregge (cf. Gv 10, 11); “dis-pone” della propria vita a loro favore (cf. Gv 10, 15); “de-pone” la vita volontariamente e per amore per poi riprenderla di nuovo (cf. Gv 10, 17-18) (cf. S. Fausti, *Una comunità legge il vangelo di Giovanni*, Bologna 2008, 250-254; P. Di Luccio, Il buon pastore. Alcune caratteristiche della “leadership” di Gesù, *La Civiltà Cattolica* 169 (2018) IV, 417-423).

⁶¹ Cf. Mc 3, 13-14; Lc 6, 12-13.

Dopo la Pentecoste, gli apostoli - a loro volta, per volontà del Signore - costituiscono nelle Chiese i 'presbiteri' e gli 'episcopi' con un preciso compito pastorale (cf. Ef 4, 11). Paolo raccomanda ai presbiteri di Efeso: «Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha costituiti come custodi (ἐπισκόπους) per essere pastori della Chiesa di Dio, che si è acquistata con il sangue del proprio Figlio» (At 20, 28).

E Pietro, il com-presbitero («πρεσβυτέρους ἐν ὑμῖν») a sua volta scrive: «Pascete il gregge di Dio che vi è affidato, sorvegliandolo (ἐπισκοποῦντες) non perché costretti ma volentieri, come piace a Dio, non per vergognoso interesse, ma con animo generoso, non come padroni delle persone a voi affidate, ma facendovi modelli del gregge. E quando apparirà il Pastore supremo (ὁ ἀρχιποιμήν), riceverete la corona della gloria che non appassisce» (1 Pt 5, 2-4).

Si assiste in pratica ad «uno "scivolamento" del titolo di "pastore": da Dio a Cristo, ai dodici, agli episcopi-presbiteri. A questo punto lo scivolamento si arresta; cioè il titolo non è mai attribuito genericamente ai cristiani che non hanno funzioni di capi permanenti della comunità». ⁶² Solo coloro che vengono scelti da Dio di mezzo ai fratelli e sono introdotti nel ministero dallo Spirito di Cristo attraverso il gesto dell'imposizione delle mani, ⁶³ sono abilitati a continuare lo stesso ministero sacerdotale-salvifico di Cristo Capo e Pastore insegnando, riconciliando e pascolando il suo gregge. ⁶⁴

Il sacramento dell'Ordine opera per la potenza del Paraclito il portentoso "inserimento" del chiamato nell'unico e supremo Pastore della Nuova Alleanza, la sola «porta (ἡ θύρα)» di salvezza (Gv 10, 7) attraverso cui passare per essere associati al suo sacerdozio redentore. «Il sacerdote mediante il Sacramento viene totalmente inserito in Cristo affinché, partendo da Lui e agendo in vista di Lui, egli svolga in comunione con Lui il servizio dell'unico Pastore Gesù, nel quale Dio, da uomo, vuole essere il nostro Pastore». ⁶⁵

⁶² G. Biffi, *Pecore e pastori. Riflessioni sul gregge di Cristo*, Siena 2008, 34; cf. 16-23. Vedi C. Lesquivit - X. Léon-Dufour, "Pastore e gregge", in X. Leon-Dufour (diretto da), *Dizionario di Teologia Biblica*, Torino 1980⁵ (in seguito *DTB*), coll. 866-870.

⁶³ Cf. At 6, 6; 1 Tm 4, 14; 5, 22; 2 Tm 1, 6.

⁶⁴ Cf. *PdV* 15: *EV* 13/1227.

⁶⁵ Benedetto XVI, Omelia per l'Ordinazione sacerdotale in S. Pietro-Roma (7.V.2006): *Insegnamenti di Benedetto XVI*, Città del Vaticano (in seguito *InsB.*) II/1 (2006) 551.

L'imposizione delle mani e l'epiclesi consacratrice realizza altresì la specifica configurazione sacramentale e ontologica dell'eletto a Cristo sacerdote, abilitandolo a significare, rappresentare, personificare nella chiesa il «pastore grande» e a servire il popolo di Dio, gregge del suo pascolo, nella diaconia della parola (*munus docendi*), della liturgia (*munus sanctificandi*) e della carità pastorale (*munus regendi*). Agostino vescovo di Ippona vede appunto i «pastori d'anime» come la trasparenza di Cristo buon Pastore. Infatti «vi è egli solo, perché tutti sono in lui». ⁶⁶ «Tutti i buoni pastori si identificano con la persona di uno solo, sono una sola cosa (in uno sunt, unum sunt). In essi che pascolano è Cristo che pascola». ⁶⁷

È sorprendente e fonte di intima gioia per la chiesa constatare come l'assoluto, unico, indispensabile, insostituibile mistero e ministero di Cristo buon pastore, via verità vita e luce del mondo, mediatore di salvezza, sacerdote grande sopra la casa di Dio (cf. Eb 10, 21), si renda visibile, trasparente, palpitante nel tempo, per un sublime disegno d'amore, attraverso il sacerdozio ministeriale. Il Vaticano II lo ricorda per il conforto di tutti i fedeli: «La chiesa è l'ovile, del quale Cristo è la porta unica e necessaria (cf. Gv 10, 1-10). È il gregge, di cui Dio stesso si è preannunziato pastore (cf. Is 40, 11; Ez 34, 11ss.); le pecore, anche se governate da pastori umani, non cessano però di essere guidate e nutrite da Cristo stesso, buon pastore e principe dei pastori (cf. Gv 10, 11; 1 Pt 5, 4), che per le sue pecore ha dato la vita (cf. Gv 10, 11-15)». ⁶⁸

La vera identità dei sacri ministri, per il «dono di Dio» (2 Tm 1, 6) elargito tramite l'Ordine nella potenza dello Spirito, è quella di rendere presente e operante nella comunità cristiana il buon Pastore che dona totalmente se stesso per amore. «In forza della loro consacrazione, i presbiteri sono configurati a Cristo buon pastore e sono chiamati a imitare e a rivivere la sua stessa carità pastorale». ⁶⁹

⁶⁶ Agostino, *Sermo*, 47, 12: *CChrL* 41, 582, rr. 326-327.

⁶⁷ *Ibid.*, 46, 30: *Corpus Christianorum. Serie latina*, Turnhout 1953 ss. (in seguito *CChrL*) 41, 556, rr. 758-759.

⁶⁸ *LG* 6: *EV* 1/292.

⁶⁹ *PdV* 22: *EV* 13/1262.

La virtù che anima e guida la vita spirituale del prete identificato al buon Pastore, abbraccia due aspetti tra loro inseparabili: da una parte è un «dono gratuito» effuso dallo Spirito Santo nell'ordinazione; dall'altra è un «compito e appello alla risposta libera e responsabile» di ognuno.⁷⁰ I due elementi, la grazia divina e la corrispondenza umana, costituiscono la ricchezza e l'efficacia della carità pastorale. L'amore viene da Dio e fruttifica nel cuore del ministro ordinato in base alla costante accoglienza del dono divino. Se ha il cuore aperto a ricevere l'eterna carità in profondità e pienezza, egli si rende idoneo a trasmetterla e diffonderla tra i fratelli. In questo senso il presbitero ama con l'amore che proviene da Dio, con la misericordia, la pedagogia e la pazienza di Dio; il suo allora diventa amore penetrante, che tocca il cuore dei fratelli, li converte, li vivifica e li rinnova.⁷¹

Sant'Agostino evidenzia come la missione pastorale dei presbiteri, sull'esempio di Cristo, debba tradursi in un vero e proprio «ministero di amore (sit amoris officium)»,⁷² le cui determinazioni fondamentali debbono essere quelle dell'umiltà⁷³, della compassione⁷⁴ e della sponsalità.⁷⁵

⁷⁰ *PdV* 22, 23: *EV* 13/1262, 1264; cf. *PO* 14: *EV* 1/1292.

⁷¹ Papa Francesco mette spesso in guardia i pastori del gregge di Cristo dal pericolo della mondanità spirituale (o narcisismo autoreferenziale) e dalle tentazioni dell'individualismo e dell'egocentrismo che possono aggredirli, snaturandone la fisionomia e riducendoli a "chierici di stato" o "funzionari". «La radice della malattia è la perdita della comunione con Cristo, il raffreddamento dei cuori nella relazione con il Signore. Quando il cuore si raffredda, perché ha dimenticato l'amore che aveva sperimentato nel suo rapporto personale con Dio, perde tutte le difese e si predispone a manifestare tutti quei sintomi che provengono dalla logica dello spirito del mondo» (cf. Francesco, Discorso per la presentazione degli auguri natalizi alla Curia romana, 22.XII.2014). Per un approfondimento in merito, vedi: J. L. Narvaja, "Specchio delle mie brame...". Narcisismo e mondanità spirituale, *La Civiltà Cattolica* 169 (2018) IV, 599-606; D. Fares, Chi è il "cattivo pastore"? Le caratteristiche e le immagini bibliche proposte da papa Francesco, *La Civiltà Cattolica* 168 (2017) III, 345-359.

⁷² «Pascere il gregge del Signore sia un servizio d'amore» (Agostino, *In Ioannis evangelium*, tr. 123, 5: *PL* 35, 1967).

⁷³ Cf. Mt 11, 29; Mc 10, 45.

⁷⁴ Cf. Mc 9, 35-36; Mt 20, 34; Eb 2, 17-18; 5, 2.

⁷⁵ Cf. R. Lavatori - R. Poliero, *Mistero e identità del presbitero* 265-268.

2.3. Trasparenza dello “Sposo” divino della chiesa

L'Autore della Lettera agli Ebrei definisce con tre aggettivi simili Cristo sommo Sacerdote della Nuova Alleanza: «Questo era il sommo sacerdote che ci occorreva: santo, innocente, senza macchia (ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος)» (Eb 7, 26). Il qualificativo greco ἀμίαντος, a detta degli studiosi, indica immacolatezza, purezza fisica, purità cultuale ma anche designa la castità verginale.⁷⁶

Alla luce del testo sacro risulta legittimo accostare il celibato al sacerdozio nuovo, e parlarne come una condizione o stato di vita peculiare abbracciato da Gesù Cristo per meglio incarnarlo ed esplicitarlo. «Il Signore stesso - ricorda il *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri* -, andando contro quella che si può considerare la cultura dominante del suo tempo, ha scelto liberamente di vivere celibe. Alla sua sequela i discepoli hanno lasciato “tutto” per compiere la missione loro affidata (cf. Lc 18, 28-30). Per tale motivo la Chiesa, fin dai tempi apostolici, ha voluto conservare il dono della continenza perpetua dei chierici e si è orientata a scegliere i candidati all'Ordine sacro tra i celibi (cf. 2 Ts 2, 15; 1 Cor 7, 5; 9, 5; 1 Tm 3, 2. 12; 5, 9; Tt 1, 6. 8)».⁷⁷

La Scrittura conosce al suo interno due personaggi celibi famosi: nell'Antico Testamento il profeta Geremia, che ha vissuto il celibato per imposizione divina a simboleggiare la desolazione di Israele (cf. Ger 16, 1-4) e nel Nuovo Testamento Giovanni Battista, il precursore penitente ed itinerante del Messia di Israele (cf. Mc 1, 4-8).

Gesù di Nazareth, costituito mediatore tra Dio e gli uomini in virtù dell'incarnazione (cf. 1 Tm 2, 5), pur vivendo in una società che non aveva la consuetudine celibataria tra i valori riconosciuti, non si è sposato per manifestare e significare la sua assoluta dedizione alla missione affidatagli dal Padre e per esprimere la totalità del suo amore all'umanità universalmente chiamata ad entrare in un rapporto nuziale col suo Salvatore.⁷⁸ Potremmo considerare il celibato come il presupposto della donazione profonda, intima,

⁷⁶ F. Hauck, “ἀμίαντος”, in *GLNT*, vol. VII, coll. 222ss.

⁷⁷ *DirPr* 81, p. 110.

⁷⁸ Sul celibato di Gesù A. Amato riporta i risultati della sua approfondita ricerca garantendo che «c'è concordia su questo punto tra gli studiosi del Nuovo Testamento» (A. Amato, *Il celibato di Gesù*, Città del Vaticano 2010, 12; cf. J. Galot, *Teologia del sacerdozio* 248-251).

integrale, assoluta, totalizzante, tipicamente “sponsale” di Cristo per l’umanità. «Il celibato di Cristo ha senza dubbio un’indole manifestativa... In Gesù è la prova che l’umanità non è rimasta preda dell’abbandono e della solitudine, ma al contrario è chiamata a entrare in una comunione sponsale con il suo Signore. Gesù dunque è apparentemente celibe, in realtà è in senso assoluto lo “Sposo”: non si sposa perché è già sposato».⁷⁹

Il Nuovo Testamento ci presenta con grande insistenza il tema del “Cristo Sposo”. I sinottici lo esplicitano nelle parabole del banchetto nuziale del figlio del re (cf. Mt 22, 2), delle dieci vergini-damigelle d’onore ad un matrimonio (cf. Mt 25, 1) e del padrone che torna dalle nozze nel cuore della notte (cf. Lc 12, 38). Fondamentale il *loghion*, riferito da Matteo, Marco e Luca, in cui Gesù è indicato come lo «sposo» e i suoi discepoli come gli «invitati a nozze» (Mt 9, 15; cf. Mc 2, 19; Lc 5, 34). Nel quarto vangelo, alle nozze di Cana di Galilea, Gesù traspare come il vero sposo che offre il vino della salvezza e della grazia alla chiesa-sposa (cf. Gv 2, 11). Giovanni Battista inoltre, identifica Gesù come «lo sposo... al quale appartiene la sposa», e si proclama «l’amico dello sposo» che «esulta di gioia» alla sua voce (Gv 3, 28-29). L’Apocalisse parla dell’instaurazione del regno di Dio nelle «nozze dell’Agnello»; la sposa si prepara a parteciparvi cingendosi con la «veste di lino puro e splendente», a rappresentare «le opere giuste dei santi» (Ap 19, 7-8).

Paolo nel suo epistolario si avvale dell’immagine sponsale per additare la comunità cristiana come “sposa” (cf. 2 Cor 11, 2) unita nell’amore a Cristo “sposo” (cf. Ef 5, 25-32). Egli è «capo della Chiesa» e il «salvatore del corpo», essa perciò non può che abbandonarsi e rimanere a lui «sottomessa» (Ef 5, 23. 24). Cristo l’ha amata al punto che «ha dato se stesso per lei» (Ef 5, 25), e ora continuamente la purifica e rigenera per mezzo dei sacramenti e della parola (cf. Ef 5, 26). Si adopera per santificarla perché sia «tutta gloriosa, senza macchia né ruga» (Ef 5, 27), e infine con instancabile dedizione «la nutre e la cura» (Ef 5, 29) senza farle mancare cibo e medicinali.⁸⁰

⁷⁹ G. Biffi, *Pecore e pastori* 170. «Il Verbo incarnato veniva ad avvicinare Dio all’umanità, a manifestare a tutti gli uomini l’amore divino. Se avesse preso la via del matrimonio, avrebbe introdotto nella sua esistenza un amore particolare che avrebbe velato e ostacolato il suo amore universale» (J. Galot, *Teologia del sacerdozio* 249).

⁸⁰ Cf. I. de La Potterie, “Verginità”, in *DTB*, coll. 1352-1354.

Ora per l'effusione dello Spirito e il dono di grazia del sacramento dell'Ordine, il presbitero configurato «a Cristo capo e pastore, servo e sposo della chiesa»,⁸¹ partecipa sostanzialmente delle sue prerogative nuziali, diventa una specie di “sacramento del Cristo-Sposo” nell'atto della sua multiforme donazione alla chiesa (magisteriale, santificatrice, pastorale, sacrificale) e per mirabile iniziativa divina ridonda del suo stesso amore sponsale per il bene del popolo santo. Per la comunità cristiana esiste e vive; per essa prega, studia, lavora, lotta, si sacrifica profondendosi cure, attenzioni e anche tutto il suo apprezzamento.

La *Pastores dabo vobis* contribuisce autorevolmente ad arricchire il mirabile e complesso mosaico dell'identità presbiterale ribadendo che «il sacerdote è chiamato ad essere immagine viva di Gesù Cristo sposo della chiesa: certamente egli rimane sempre parte della comunità come credente, insieme a tutti gli altri fratelli e sorelle convocati dallo Spirito, ma in forza della sua configurazione a Cristo capo e pastore si trova in tale posizione sponsale di fronte alla comunità... È chiamato, pertanto nella sua vita spirituale a rivivere l'amore di Cristo sposo nei riguardi della chiesa sposa».⁸²

Il celibato o perfetta e perpetua continenza per il regno dei cieli, raccomandata da Cristo Signore (cf. Mt 19, 12), pur non essendo richiesta dalla natura stessa del sacerdozio, «è sempre stata considerata dalla chiesa come particolarmente confacente alla vita sacerdotale. È infatti segno e allo stesso tempo stimolo della carità pastorale, e fonte speciale di fecondità spirituale nel

⁸¹ *PdV* 3: *EV* 13/1171.

⁸² *PdV* 22: *EV* 13/1263. R. Bonetti specifica che il prete «vive in e di questo amore sponsale. Egli è sacramento di Cristo Sposo, sta di fronte alla chiesa per farla *una caro* con Cristo e con se stesso, in quanto sacramento di lui. Ma l'amore unitivo di Gesù è rivolto all'intera umanità: in questo senso, il prete deve sentirsi sposo donato per l'intera umanità» (R. Bonetti - L. Pedroli, *Il prete: uno sposo. L'identità nuziale del presbitero*, Assisi 2015, 71). Altrove definisce il prete «“l'ostensione” di Gesù Sposo, perché la comunità possa comprendersi come Sposa» (*ibid.*, 80). Anche G. Mazzanti spiega il ministero sacerdotale come «una forma sacramentale di Cristo sposo» (G. Mazzanti, *I sacramenti simbolo e teologia. 3/1. Ordine*, Bologna 2010, 476). «Avendo ricevuto di vivere e agire *in forma sponsi*», l'apostolo/ministro «partecipe delle nozze con Cristo... può rappresentare lo Sposo per la Chiesa/umanità sposa» (*ibid.*, 475. 476). L'autore quindi conclude: «La finalità intima e ultima del sacerdozio è quella di condurre l'umanità, ogni persona umana, a essere pienamente sposa del suo Dio/sposo, di cui il sacerdote è chiamato ad essere ministro e “sacramento”» (*ibid.*, 476; cf. anche G. Biffi, *Pecore e pastori* 170-174).

mondo».⁸³ Permette di «consacrarsi con cuore indiviso al Signore e alle “sue cose” (1 Cor 7, 32)»,⁸⁴ di donarsi interamente a Dio e agli uomini, di vivere ed esprimere al meglio l'amore totalizzante ed esclusivo in Cristo, con Cristo e per Cristo alla chiesa sposa.⁸⁵

Per questo motivo, almeno dal IV secolo col Concilio di Elvira (305), è condizione necessaria per essere ordinati presbiteri nella chiesa latina e in alcune chiese orientali.

La diversa disciplina delle altre chiese orientali cattoliche che ammettono il sacerdozio uxorato, non è comunque in contrapposizione alla prassi della chiesa latina e non denota nemmeno scarsa stima o poca considerazione per il valore del celibato. Proprio tra le opere dei padri greci si trovano gli scritti più belli sull'argomento. Le stesse chiese orientali esigono il celibato dei vescovi; inoltre confermano la congruenza del celibato con il sacerdozio non consentendo il matrimonio dopo l'ordinazione dei diaconi, presbiteri e vescovi e non permettendo successive nozze a quelli rimasti vedovi.⁸⁶

⁸³ PO 16: EV 1/1296. L'enciclica *Sacerdotalis caelibatus* (24.VI.1967) di san Paolo VI, ricorda anzitutto che si tratta di una «scelta esclusiva, perenne e totale dell'unico e sommo amore di Cristo» (*motivazione cristologica*). In secondo luogo «manifesta l'amore verginale di Cristo per la chiesa e la verginale e soprannaturale fecondità di questo connubio, per cui i figli di Dio “né dalla carne né dal sangue” sono generati» (*motivazione ecclesiologica*). Infine rende anticipatamente visibile su questa terra la meta ultima del pellegrinaggio umano e la vita senza fine del paradiso dove «non si prende né moglie né marito» (Mt 22, 30) (*motivazione escatologica*) (cf. Lettera enciclica *Sacerdotalis caelibatus* (24.VI.1967) (in seguito *SCae*) 14; 26. 34: EV 2/1428; 1440; 1448).

⁸⁴ CCC 1579.

⁸⁵ «La chiesa, come sposa di Gesù Cristo, vuole essere amata dal sacerdote nel modo totale ed esclusivo con cui Gesù Cristo capo e sposo l'ha amata. Il celibato sacerdotale, allora, è dono di sé in Cristo e con Cristo alla sua chiesa ed esprime il servizio del sacerdote alla chiesa in e con il Signore» (*PdV* 29: EV 13/1297).

⁸⁶ Recita il *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*: «Il celibato dei chierici, scelto per il regno dei cieli e tanto conveniente per il sacerdozio, dev'essere tenuto ovunque in grandissima stima, secondo la tradizione della Chiesa universale; così pure dev'essere tenuto in onore lo stato dei chierici uniti in matrimonio, sancito attraverso i secoli dalla prassi della Chiesa primitiva e delle Chiese orientali» (*CCEO* 373; cf. CCC 1580; *DirPr* 82, p. 114). Per studi più accurati sull'argomento, rimandiamo a P. Goyret, *Chiamati, consacrati, inviati. Il sacramento dell'Ordine*, Città del Vaticano 2003, 180-186; N. Cuccia, *In ascolto delle Chiese orientali*, in S. Cipressa (ed.), *Celibato e sacerdozio*, Roma 2008, 126-159.

La norma universale del celibato manifesta comunque sopra tutto e nonostante tutte le difficoltà e obiezioni sollevate lungo i secoli, la ferma volontà della chiesa, pervasa dall'unzione dello Spirito di verità, di assicurare con una disposizione giuridica il permanere nella vita ecclesiale della “preferenza di Cristo” per la castità celibataria, che esprime sempre totale appartenenza a Dio e universale-salvifica-sponsale relazionalità all'umanità.

Alcune pregiate considerazioni sintetiche tratte dalla ‘Regola di vita’ per i preti della Diocesi di Roma del 2012, aiutano nella luce della fede ad apprezzare e gustare la bellezza della vocazione celibataria, presupposto indispensabile per la divina ordinazione nella chiesa latina. Coloro che hanno il dono di capirlo nella prospettiva del regno dei cieli (cf. Mt 19, 12) possono affermare col concilio Tridentino che sceglierla è «migliore e più felice (melius ac beatius) che unirsi in matrimonio».⁸⁷

«Il celibato sacerdotale nasce dall'amore e guida verso la pienezza dell'amore: Dio Trinità di amore illumina e nutre il mistero della castità consacrata. Non è un'imposizione della Chiesa, motivata da esigenze funzionali, ma un dono che Dio ti ha fatto e da te riconosciuto e liberamente scelto come condizione per essere eletto all'ordine sacerdotale. Custodire questo dono dello Spirito che ti conforma a Cristo casto, esprime la singolare partecipazione alla paternità di Dio e mette la tua vita intera al servizio della chiesa e del mondo rendendoti segno di quello futuro. Il celibato vissuto con gioia è sicuramente un grande richiamo a Dio e al suo primato nella vita personale. Non sempre è compreso, ma con la tua vita casta sarai un appello della presenza del Dio invisibile in un mondo distratto e del tutto orientato alla terra».⁸⁸

⁸⁷ Concilio Tridentino, *Doctrina et canones de sacramento matrimonii*, (sessio XXIV, 11.XI.1563), can. 10: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Denzinger-Hünermann 1810.

⁸⁸ Diocesi di Roma, *Scelto da Dio* 89-90.

LA FAMIGLIA CRISTIANA – IL FONDAMENTO DELLA VOCAZIONE

IVAN HLOVA¹

ABSTRACT. *The Christian Family – the Foundation of the Vocation.* Family is a deep communion of life and love, established by the Creator and regulated by His laws. It is the strongest bond that can exist between a woman and a man. The concept of family is closely connected with its monogamous nature. In the sacrament of marriage spouses receive a grace from Christ, which is intended for the perfecting of love and for strengthening their indissoluble unity. Nowadays, marriage is experiencing a crisis. It would be worth showing the marriage not only as a covenant, communion or institution, but as a vocation (the act of summoning which is connected with the mission of fulfilling a specific task). The essence of the Christian vocation deriving from baptism; is a dialogue between the freedom of God and of the man, preceded by the choice of a person and commissioned by his mission. It is the sacramental marriage that is the way to connect with God, follow Christ, which is the most appropriate way for a married couple to walk to holiness. Therefore, an important message for the contemporary is to show marriage as a vocation that is addressed to two people and should be accepted and implemented by them.

Keywords: family, marriage, vocation, Church, sacrament, community, married, love.

¹ Rev. Ivan Hlova – STL: alumnus of the Ukrainian Catholic University (2009) and Lviv Holy Spirit Seminary (2010), earned a licentiate at the Pontifical Lateran University of Rome (Italy, 2012), teacher of pastoral theology at Catechetical-Pedagogical Institute of UCU. Since 2014 - prefect of Lviv Holy Spirit Seminary and teacher of seminarians in Lviv and Kyiv; responsible for pastoral care of vocations of the Lviv Archeparchy. E-mail: ivanhlova@ukr.net

REZUMAT. Familia creștină – fundamentul vocației. Familia este o comuniune profundă de viață și iubire, stabilită de Creator și reglementată prin legile sale. Este cea mai puternică legătură care poate exista între un bărbat și o femeie. Conceptul de familie este strâns legat de natura sa monogamă. În Taina căsătoriei soții primesc un har de la Cristos, care este destinat să perfecționeze iubirea și să consolideze uniunea lor indisolubilă. În zilele noastre, căsătoria trece printr-o criză. Este util să arătăm căsătoria nu doar ca pe un legământ, comuniune sau instituție, ci ca pe o vocație (actul de a fi chemat, legat de misiunea de a îndeplini o anumită sarcină). Esența vocației creștine este rezultatul botezului sfinților. Există un dialog între libertatea lui Dumnezeu și a omului, precedată de alegerea unei persoane și de încredințarea unei misiuni. Căsătoria sacramentală este calea pentru a fi în legătură cu Dumnezeu, a-l urma pe Cristos, ceea ce reprezintă calea cea mai adecvată pentru un cuplu căsătorit pentru a ajunge la sfințenie. Ca urmare, un mesaj important pentru contemporani este să arătăm căsătoria ca pe o vocație care este adresată către două persoane și care trebuie acceptată și pusă în aplicare de ele.

Cuvinte-cheie: familie, căsătorie, vocație, Biserică, sacrament, comunitate, căsătorit, dragoste.

Nessuno vorrà negare che la famiglia è la fonte della vita. Infatti è famiglia proprio perché genera, perché dà inizio alla vita di un nuovo uomo, perché protegge questa vita e la cura, perché la garantisce ed è sollecita per essa. L'uomo viene concepito mediante la famiglia e nasce nella famiglia.

È attraverso la famiglia che egli entra in una nazione come famiglia delle famiglie, e infine nella famiglia delle nazioni, che chiamiamo umanità, genere umano, stirpe umana, oppure – forse in modo più bello – famiglia dell'uomo.²

In questo modo la famiglia diventa la prima scuola della vocazione. In essa il giovane impara a guardare così se stesso da scoprire la verità sulla propria grandezza in tutto il suo splendore – come dice l'enciclica di Giovanni Paolo II «Veritatis splendor», ed impara il coraggio di portare tutto il peso di questa verità come peso della propria grandezza. Impara, con altre parole, l'arte di generare se stesso includendovi a priori la disponibilità alla sofferenza a questo unita e al dolore. E qui di nuovo si tratta delle vocazioni.

² Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, Warszawa 2000, 192.

Il sacramento del matrimonio come base della famiglia cristiana

Il matrimonio è un rapporto umano unico, che richiede un impegno totale. Non consente di rifiutare o riservare alcuna parte di sé, né la possibilità di modificare la decisione in futuro.³ Cominciando la vita nel matrimonio il seminarista dovrebbe essere consapevole che «l'intimo rapporto tra la vita coniugale e l'amore è stato stabilito dal Creatore e qualificato dalle Sue leggi, ed è radicato nell'alleanza coniugale del consenso personale irrevocabile».⁴ In tal modo, secondo la volontà di Dio, nel contrarre matrimonio viene creata un'istituzione permanente nella società.⁵

Il matrimonio sta attualmente attraversando una crisi che è stata aumentata a causa dello sviluppo di una teoria che separa l'uomo da Dio, il Creatore. La teoria si manifesta nel fatto che l'uomo rifiuta la legge di Dio anche se non lo distrugge, né lo priva di alcuna libertà, ma al contrario la restituisce a lui e gli mostra il mondo dei valori. Come risultato del rigetto della legge di Dio, sempre più matrimoni e famiglie vengono infrante, sebbene debbano costituire la garanzia dell'educazione integrale dei bambini e dei giovani, a causa dell'indissolubilità del matrimonio. Pertanto, in tale realtà, la dottrina sul matrimonio e sulla famiglia dovrebbe essere proclamata «Dal momento che il Creatore di tutte le cose ha stabilito il partenariato coniugale come principio e base della società umana,» la famiglia è «la prima e vitale cellula della società».⁶

Una delle caratteristiche peculiari della vocazione matrimoniale è che è destinata a due persone ed è accettata e realizzata da loro. Per uomo e donna la consapevolezza del matrimonio e della vocazione familiare significa la profonda comunità di vita e di amore, costituita da Dio e regolata dalle sue leggi. La vocazione del matrimonio è inscritta nella natura dell'uomo e della

³ Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica «Familiaris consortio» (FC) (22 Novembre 1981), 11-13.

⁴ «Gaudium et spes», Pastoral Constitution on the Church in the Modern World (GS) (December 7, 1965), 48.

⁵ P. Donati, Famiglia, in: *Nuovo Dizionario di Sociologia*, San Paolo, Milano 1987, 849.

⁶ G. Witaszek, *Kryzys solidarności rodziny*, Lublin 1995, 116.

donna che sono creati da Dio stesso. È confermata nella Costituzione dogmatica della Chiesa che proclama che «l'uomo fu creato» ad immagine di Dio, «[egli] è capace di conoscere e amare il suo Creatore» (GS 12). Il dialogo di libertà tra Dio e l'uomo, che procede dalla scelta volontaria dell'uomo fornendogli la sua missione, costituisce l'essenza della vocazione cristiana.⁷

La vocazione, cioè l'atto di chiamare, è connessa alla missione. Consiste nel compimento di un determinato compito da parte della persona chiamata, dopo averlo equipaggiato con abilità e abilità adeguate. Nell'esortazione apostolica «*Amoris laetitia*», Papa Francesco sottolinea che: «Il matrimonio è una vocazione, in quanto risposta a una specifica chiamata a sperimentare l'amore coniugale come segno imperfetto dell'amore tra Cristo e la Chiesa».⁸ Pertanto, la risposta alla chiamata dovrebbe essere una libera scelta dell'uomo chiamato e dovrebbe essere accompagnata da un'azione responsabile, che porti alla realizzazione della vocazione.⁹

La presentazione della vocazione al matrimonio non deve escludere la sua grandezza, santità e bellezza, soprattutto perché il mistero dell'uomo è spiegato nel mistero del Verbo incarnato. Nel sacramento del matrimonio, Cristo conferisce agli sposi un'adeguata grazia che ha lo scopo di migliorare il loro amore e rafforzare la loro unità indissolubile. «Con questa grazia essi si aiutano l'un l'altro a raggiungere la santità nella vita coniugale e ad accogliere ed educare i loro figli».¹⁰ Gli sposi sono anche chiamati da Cristo a cooperare costantemente con la grazia che ricevono nei sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia. La relazione nuziale di Cristo e della sua Chiesa, realizzata nello Spirito Santo, è il modello spirituale per il matrimonio (Ef 5, 21-33).¹¹

Il matrimonio è inteso come un mistero attraverso la sua connessione con l'amore di Cristo e della sua Chiesa. Pertanto, Cristo è lo Sposo, che ha sposato la Chiesa per il potere dello Spirito Santo. L'amore e l'unità del matrimonio

⁷ F. Adamski, *Rodzina między sacrum a profanum*, Poznań 1987, 33.

⁸ «*Amoris laetitia*», The post-conciliar apostolic exhortation of Pope Francis, About love in the family (AL) (April 8, 2016), 72.

⁹ P. Barberi/ D. Tettamanzi, *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, Milano 1986, 48.

¹⁰ Witaszek, *Krzyżys solidarności rodziny* 117.

¹¹ L. Melocchi/ B. Maggi, *Formazione: analisi dei bisogni e verifica dei risultati // Sviluppo e Organizzazione* 27 (1975) 47-69, 61.

sono attuati attraverso l'amore e l'unità di Cristo e della sua Chiesa.¹² In Cristo Dio rivela e attua la vocazione comunitaria dell'uomo, che è la vocazione del matrimonio e della vita familiare (GS 32). È il matrimonio sacramentale che è il modo di essere in una relazione con Dio, seguendo Cristo: il modo più appropriato per gli sposi di avvicinarsi alla santità.

Per un cristiano che sta imparando i misteri del matrimonio e che tratta il matrimonio come una vocazione, l'aspetto teologico di questa realtà è di grande importanza. Il Creatore chiama l'uomo all'esistenza, che diventa un modo di vivere e di unirsi a Lui. In tal modo Dio concede all'uomo la natura umana che dà particolare risalto alle relazioni intime della femminilità e della mascolinità, nonché alla vocazione diretta a creare una famiglia.¹³

Nella Sacra Scrittura questo aspetto è presentato in due descrizioni della creazione dell'uomo. La prima descrizione sottolinea che Dio, pur chiamando un essere umano all'esistenza, lo distinse dalle altre creature (Gen 1, 26-28). Nell'esortazione apostolica «Amoris laetitia» Papa Francesco sottolinea che il Libro della Genesi presenta la coppia umana, nella sua realtà fondamentale «Così Dio ha creato l'umanità a sua immagine, a immagine di Dio li ha creati, maschio e femmina li ha creati» (Gen 1, 27). E così, inaspettatamente, è la coppia di «maschi e femmine» che spiega il parallelo «l'immagine di Dio» (AL 10).

Come risultato di essere creati a immagine di Dio e nell'essere orientati verso di Lui, l'uomo fu messo al centro della creazione. La seconda descrizione (Gen 2,4-25) ricorda che l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà [a sua moglie].¹⁴ Il matrimonio contratto tra un uomo e una donna è il simbolo dell'alleanza stipulata tra Dio e le persone. L'uomo creato «a immagine di Dio» (Gen 1,27; 2-7) fu chiamato all'esistenza per cooperare con Dio nel trasmettere la vita e rendere la terra sottomessa. Dio, mentre crea l'uomo per amore, lo chiama ad amare e non alla solitudine (vedi GS 12). Questa è la «fondamentale e innata vocazione di ogni essere umano».¹⁵ Creando uomo e donna, Dio Creatore li ha resi uguali nella loro dignità, ma diversi in alcuni

¹² C. Rocchetta, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, Bologna 2011, 40.

¹³ R. Knox, *The Hidden Stream: Mysteries of the Christian Faith*, London 2002, 49.

¹⁴ G. Campanini, *Realtà e problemi della famiglia contemporanea*, Cinisello Balsamo 1989, 12.

¹⁵ The Catechism of the Catholic Church, Rome 1994, 1642.

aspetti. Le differenze tra uomo e donna li rendono complementari l'uno all'altro, poiché, tra le altre creature, solo l'uomo e la donna si riconoscono come pari capaci di sostenersi a vicenda. Tuttavia, la somiglianza con Dio non assolutizza né l'uomo né la donna. Si rivela nella coesistenza e nella complementarità e li aiuta a raggiungere la pienezza dell'umanità. Secondo il piano di Dio, l'uomo e la donna diventano responsabili del proprio sviluppo e si sforzano di creare una relazione preziosa. Può essere fatto solo attraverso il giusto riconoscimento della propria vocazione.¹⁶

Presentando il matrimonio come vocazione, dovremmo anche fare riferimento ai testi del Nuovo Testamento. Sebbene siano stati creati in diversi contesti culturali e religiosi, la prospettiva della salvezza riguarda lo stesso «homo historicus». C'è, dopo tutto, un piano di Dio per l'uomo e per il matrimonio. Si realizza nell'impegno per l'unità, e riguarda in particolare l'uomo, poiché si distingue tra le altre creature. Nel suo insegnamento, Cristo ricorda le caratteristiche fondamentali del matrimonio come l'unità e l'indissolubilità. Questo è l'ordine stabilito all'inizio, quindi, queste funzionalità non devono essere modificate. Sebbene il peccato originale abbia contribuito alla distorsione del piano di Dio verso il matrimonio, non è stato modificato e ne ha mantenuto la rilevanza e la validità.¹⁷ Come leggiamo nel Catechismo della Chiesa cattolica «l'ordine della creazione persiste, benché seriamente disturbato».¹⁸

Inoltre, la vocazione matrimoniale è anche finalizzata alla creazione di una famiglia. La famiglia è vista come fondamento della società in quanto costituisce una comunità che combina le funzioni sociali e che dovrebbe implementarle. Nella sua esortazione apostolica «Amoris laetitia», Papa Francesco presta attenzione al fatto che «La famiglia è l'ambiente primario per la socializzazione, poiché è qui che impariamo a relazionarci con gli altri, ad ascoltare e condividere, ad essere pazienti e mostrare rispetto, ad aiutarci l'un l'altro e vivere come uno».¹⁹ In una famiglia ben funzionante, un ragazzo condivide la responsabilità della cooperazione con gli altri. È anche nella famiglia dove il ragazzo sviluppa la gentilezza e l'empatia quando è amato e adeguatamente educato.²⁰

¹⁶ J. Perez-Soba, *Il bene e la persona nell'agire*, Roma 2002, 133-136.

¹⁷ W. Gasidło, *Z zagadnień etyki małżeńskiej i rodzinnej*, Kraków 1990, 48-49.

¹⁸ The Catechism of the Catholic Church 1604.

¹⁹ AL 276.

²⁰ J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'évangile*, Bruges 1959, 220-221.

La vocazione del matrimonio dovrebbe fare riferimento al ruolo dell'amore nel matrimonio. I documenti del Concilio Vaticano II insegnano il valore dell'amore coniugale personale. Indicano la sua dimensione personalistica, poiché è diretta da una persona all'altra sia a livello spirituale che a livello fisico (vedi GS 49). Dio ha creato l'uomo per amore e a sua immagine (vedi FC 11). Pertanto, l'amore risulta dalla fonte divina ed è confermato nella descrizione della prima coppia umana esistente. È così forte che «un uomo lascia suo padre e sua madre e si aggrappa a sua moglie, e diventano una sola carne» (Gen 2,24). Gesù Cristo è diventato l'araldo dell'amore di Dio e ha dato l'esempio perfetto all'uomo su come unire il suo amore al bene di Dio e dell'uomo.²¹

Il concetto di amore è collegato a un'ampia varietà di significati. In modo simile possiamo esprimere l'amore coniugale, che è per lo più inteso nel senso organico, come una relazione basata sulle emozioni. Tuttavia, avendo in mente la crescente piaga del divorzio e «il cosiddetto amore libero e altre deformazioni», il Concilio Vaticano II chiama fidanzate e spose per rianimare e rafforzare il loro impegno con il puro amore e il loro matrimonio con l'amore indivisibile (GS 49). Per gli sposi l'amore dovrebbe essere reale, eminentemente umano, in quanto è interpersonale ed è pensato per il bene dell'intera persona. L'amore, che contiene sia fattori umani che soprannaturali, è superiore alla «semplice inclinazione erotica, che, perseguita egoisticamente, svanisce abbastanza presto sventatamente».²²

Nel matrimonio, inteso come vocazione dell'uomo, l'attenzione è rivolta all'amore umano che è sia sensuale che spirituale. Queste due aree dell'attività dell'amore sono molto importanti nel plasmare l'atto di libero arbitrio dell'uomo. L'amore riconosce l'uguaglianza delle persone e rispetta la dignità umana, escludendo la possibilità di usare la persona per raggiungere i propri obiettivi.²³ L'amore che è creato in questo modo è maturo e permette di accettare l'altra persona come lui o lei realmente è, prendersi cura di lui o di lei al fine di attuare insieme i compiti della vita intrapresi.²⁴

²¹ Dupont, *Mariage et divorce* 223-226.

²² Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985, 265-266.

²³ J. M. Velasco, *Non credenza ed evangelizzazione. Dalla testimonianza al dialogo*, Assisi 1990, 68.

²⁴ Benedict XVI, «Deus Caritas Est» 5. To bishops, priest and deacons, consecrated persons and all the lay faithful on Christian love, Dublin 2008, 16-18.

Nella sua esortazione apostolica «Amoris laetitia» papa Francesco afferma che l'amore coniugale combina tutti gli aspetti della vita coniugale. Come processo dinamico, si arricchisce gradualmente con i doni di Dio, e in questo modo è duraturo e «La sua essenza deriva dalla nostra natura umana e dal carattere sociale».²⁵ L'amore rende l'uomo simile a Dio. Gli sposi che hanno bisogno l'uno dell'altro per raggiungere l'unità fisico-spirituale, sono un'espressione d'amore intesa in questo modo e diventano l'immagine dell'amore di Dio e, come Lui, la fonte di una nuova vita.²⁶

Principi cristiano-morali per formare una famiglia

Tra le funzioni della famiglia, c'è una funzione di socializzazione ed educazione. Il bisogno di questa funzione deriva dal fatto che la persona, quando nasce, non porta con sé alcun modello, perché è equipaggiata dalla natura stessa. Acquisisce questi schemi modellati nel processo di socializzazione - educazione attraverso l'influenza di agenzie socializzanti. La famiglia è una di loro: la prima e la più importante.

Nel processo di socializzazione la persona acquisisce competenze che saranno necessarie nella sua vita, impara la disciplina e interiorizzare norme morali prevalenti in gruppi, a cui partecipa attivamente e da cui apprende valori ad essi applicabili. Si può dire che l'intera sfera dell'uomo è un «dono» della società trasmessogli da specifici programmi di socializzazione.

Una caratteristica della società moderna è la divisione del lavoro molto avanzata nell'ambito di più specializzazioni, che si svolgono nel processo di produzione, gestione o altre forme di attività sociale. Questo fenomeno è una conseguenza del rapido accumulo di conoscenza, impossibile da controllare da parte dell'individuo. Non c'è area della vita i cui segreti non sia in grado di assimilare una persona.

L'adempimento di alcuni ruoli sociali ha anche un servizio speciale. In tali casi, il compimento del bene comune - il bene degli altri - è il ruolo principale. In questo caso, esiste una relazione adeguata per una deontologia

²⁵ J. Granados/ S. Kampowski/ J. Perez-Soba, *Amoris Laetitia. Accompagnare, discernere, integrare. Vademecum per una nuova pastorale familiare*, Siena 2016, 52-55.

²⁶ Granados/ Kampowski/ Perez-Soba, *Amoris Laetitia* 56.

rigorosa, che è caratterizzata da obblighi e doveri a favore del bene comune.²⁷ E questo ruolo «professionale» è chiamato vocazione.

Il classico esempio della vocazione è quella sacerdotale e religiosa. Il lavoro «professionale» di un sacerdote e di un religioso è *per eccellenza* una deontologia rigorosa, perseguendo prima di tutto, il bene di qualcun altro.²⁸ Un'espressione e un segno di ciò sono la vocazione dei sacerdoti e l'inganno delle persone religiose. Cristo stesso, che era il Figlio di Dio, ha detto di sé che non è venuto per essere servito, ma per servire. Se un prete e un monaco devono imitare il Maestro in qualcosa, è nel servire gli altri, specialmente la sua famiglia.²⁹

La preparazione degli individui per i ruoli associati con la vocazione delle fede deve essere duplice: è da un lato l'acquisizione di abilità, come in tutte le altre competizioni, e dall'altro - le qualifiche morali che consentiranno di svolgere tali ruoli. Il ruolo della famiglia in questo senso è unico e insostituibile. Si può anche dire che è il seminario originario in cui la vocazione sacerdotale e religiosa è risvegliata e plasmata.

Nel Codice del matrimonio e della famiglia, firmato da quasi tutti i paesi, si dice: «I genitori, perché hanno dato alla luce bambini, hanno come priorità un primario ed inalienabile diritto di educare la posterità, e quindi devono essere considerati come i primi e principali educatori dei loro figli» (CMF, 5). Questo diritto alla famiglia di allevare figli è stato sostanzialmente rispettato per secoli anche prima della sua registrazione ufficiale. Pochi oserebbero interrogarli. Sono stati apertamente interrogati da due sistemi totalitari: comunismo e fascismo. Parte dell'ideologia del primo era l'annientamento della famiglia, perché, secondo questa ideologia, è il cardine del reazionismo, che è il più grande ostacolo sulla strada verso la società comunista. Il secondo trattava l'utilitarismo familiare come ambiente di parto, che lo stato avrebbe curato con l'educazione.³⁰ Un classico esempio di questa situazione fu il fascismo tedesco degli anni 30. Facendo riferimento a questa ideologia, Papa Pio XI ha scritto nella sua enciclica *Con*

²⁷ J. T. Fraser, *Il tempo: una presenza sconosciuta*, Milano 1993, 17-22.

²⁸ P. Poupard, *Condividere la nostra esperienza di Dio*, Roma 1995, 43-45.

²⁹ Poupard, *Condividere la nostra esperienza di Dio* 48.

³⁰ A. Lopez Trujillo, *La grande sfida. Famiglia, dignità della persona e umanizzazione*, Roma 2004, 266-267.

viva preoccupazione: «I genitori, coscienti e consapevoli della loro missione educativa, hanno, prima di ogni altro, il diritto essenziale all'educazione dei figli, loro donati da Dio, secondo lo spirito della vera fede e in accordo con i suoi principi e le sue prescrizioni. Leggi, o altre simili disposizioni, le quali non tengono conto nella questione scolastica della volontà dei genitori o la rendono inefficace colle minacce o colla violenza, sono in contraddizione col diritto naturale e, nella loro intima essenza, immorali».³¹

Nelle società preindustriali, la formazione nella famiglia aveva non solo un carattere olistico, dato che anche la famiglia ne aveva il monopolio. L'unica agenzia coinvolta in questo processo era la Chiesa, che integrava la socializzazione con la famiglia. Poi - osserva C. Palazzini - «è una fusione di istituzioni civili ed ecclesiastiche, quasi completa e che ha effettuato principalmente attraverso la rete di collegamenti e le influenze, le pressioni, le interferenze con le istituzioni religiose nella sfera economica, politica e socio-educativa».³² La famiglia preindustriale era un «forum» conveniente dove altre istituzioni «si incontravano» per creare un sistema educativo ben costruito. Le pratiche religiose in famiglia hanno lasciato il segno sul lavoro a casa e persino hanno impostato il ritmo della giornata. Tutte le strutture avevano una doppia dimensione: religiosa e civile. Lo spazio della vita «civile» era saturo di valori religiosi e regolato dalle norme dei modelli di comportamento cristiani. La loro interiorizzazione, da parte degli individui, non ha incontrato grosse difficoltà per il fatto che hanno penetrato tutti gli elementi della società preindustriale.³³ L'importanza della famiglia, come agenda di socializzazione è grande anche oggi. Deriva dalle sue due caratteristiche. Prima di tutto, è cronologicamente il primo che significa che non incontra alcun modo di comportamento, sistemi di valori, costumi o abitudini acquisiti in precedenza; è facile «salvare» tutti i contenuti sulla tabella della personalità pura della persona, perché non incontrano nessun altro di natura competitiva. La seconda ragione per cui la socializzazione familiare è di grande importanza è la sua natura olistica. «A livello di socializzazione primaria,

³¹ Pio XI, *Con viva preoccupazione*, Lettera enciclica (14.03.1937),

http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge.html

³² C. Palazzini, *Per essere famiglia. Appunti di psicopedagogia familiare*, Città del Vaticano 2010, 14-22.

³³ Lopez Trujillo, *La grande sfida. Famiglia, dignità della persona e umanizzazione* 268-269.

che si svolge in famiglia e attraverso la famiglia, la persona acquisisce le abilità di base e coglie i modelli comportamentali necessari. Impara la lingua della società, i ruoli, assimila corrette aspirazioni di una data società, modi di raggiungere i valori cari e la disciplina necessaria».³⁴ Inoltre, la caratteristica della socializzazione della persona nella famiglia è spesso il risultato dell'impatto della molteplicità degli attori della socializzazione: madre, padre, fratelli e nonni. Questo non significa che la forza di ognuno di essi sia la stessa. La priorità a questo riguardo è indubbiamente la madre per il ruolo protettivo che svolge in relazione alla persona. Man mano che il ragazzo cresce, il ruolo socializzante della famiglia inizia a diffondersi agli altri membri.

È innegabile che la formazione religiosa di una persona è opera della socializzazione precoce e, quindi, dell'ambiente familiare.³⁵ Una dimensione importante della socializzazione e della funzione educativa nella famiglia è il suo aspetto educativo e formativo. La famiglia inoltra il contenuto religioso della persona, ma lo forma anche trasmettendo uno specifico sistema di valori.

La conoscenza religiosa è parte della conoscenza della famiglia in famiglia. Come parte di questo processo, il ragazzo acquisisce le conoscenze di base sul buon Dio, Creatore dell'uomo e del mondo. Dio si prende cura dell'uomo e del mondo. Quest'ultimo nella sua ricchezza - sole, luna, fiori, uccelli, pesci - è stato dato all'uomo, perché Dio lo ama. In questo modo, «un ragazzo di Dio realizza gradualmente che tutto ciò che ci circonda, il mondo intero ha qualcosa a che fare con un Dio grande e buono».³⁶ Man mano che il ragazzo, anche come futuro sacerdote cresce, impara anche che l'uomo, creato da Dio, gli ha disobbedito e ha commesso peccato. Questo peccato fu cancellato via da Gesù Cristo, che nacque a Betlemme, e sua madre era Maria. Al ragazzo viene data la conoscenza del paradiso, dove un Dio amorevole attende tutte le brave persone.³⁷ La stessa visione di Dio, che ha un ragazzo, è spesso un riflesso della visione di suo padre. Così inteso, «il ministero evangelico dei genitori cristiani - dice Giovanni Paolo II

³⁴ A. Antonietti, *Psicologia dell'apprendimento: processi, strategie e ambienti cognitive*, Brescia 1998, 83-86.

³⁵ A. Di Fabio, *Bilancio di competenze e orientamento formative*, Firenze 2002, 46-49.

³⁶ Palazzini, *Per essere famiglia. Appunti di psicopedagogia familiare* 26-29.

³⁷ P. Bassani, *Navigare a vista: i primi anni di vita insieme della giovane coppia*, Cinisello Balsamo 2004, 38-42.

nella Familiaris Consortio - è specifico e insostituibile: assume le caratteristiche tipiche della vita familiare stessa, che deve essere intessuta di amore, di semplicità, di praticità e di testimonianza quotidiana» (FC 53).

Questa gamma di conoscenze è chiaramente correlata alla famiglia e sarà aumentata nella catechesi a scuola, specialmente come parte della preparazione del ragazzo alla confessione e, dopo, alla vocazione sacerdotale.

Se è vero che anche nella vita quotidiana le parole imparano e gli esempi insegnano, in relazione alla trasmissione della fede è assolutamente una linea di principio collaudata. Un messaggio religioso vestito con le parole più belle e adattato al livello intellettuale del ragazzo non diventa un messaggio di fede. Il contenuto del messaggio può essere appreso dal ragazzo, ma rimarrà vuoto per lui, a meno che non sia supportato dall'esempio della vita dei genitori e dell'intera famiglia.³⁸ Quindi, incoraggiare un ragazzo a pregare o a partecipare a una Messa domenicale avrà scarso effetto se i genitori stessi non praticano ciò che i ragazzi sono incoraggiati a fare. La ricerca conferma che il livello di regolarità delle pratiche religiose dei ragazzi riflette la regolarità delle pratiche religiose dei genitori. «Solo dando al ragazzo un esempio, seguendo i requisiti e gli standard riconosciuti - i genitori possono essere un'autorità morale per il ragazzo, cioè renderli rappresentati dagli ordini e divieti per i propri obblighi morali».³⁹ Una correlazione simile è stata osservata esaminando le opinioni religiose delle madri e delle loro figlie. E così: mentre le figlie di madri che credono profondamente erano altamente religiose 80%, e le credenti solo il 7%, le figlie di madri indecise erano fortemente religiose solo nel 29% e 51% erano credenti.⁴⁰ «Di qui, come sottolineato dai Padri del Concilio Vaticano II, i ragazzi e anche tutti i membri della cerchia familiare, troveranno più facilmente la strada della salvezza e della santità, se prevenuti dall'esempio dei genitori e dalla preghiera in famiglia. I coniugi, insigniti della dignità della paternità e della maternità, diligentemente adempiranno il dovere dell'educazione, soprattutto religiosa, che spetta loro prima che a chiunque altro» (GS 48).

³⁸ Bassani, *Navigare a vista: i primi anni di vita insieme della giovane coppia* 43-45.

³⁹ G. Chiaretti, *Interni familiari: relazioni e legami d'amore*, Milano 2002, 101-107.

⁴⁰ G. Gobbi, *Coppia e famiglia: crescere insieme*, Verona 2000, 43-44.

Le relazioni sacramentali come pegno della riuscita esistenza della comunità familiare

Dio è il creatore del matrimonio monogamo, cioè un'unione indissolubile di un uomo e una donna, che durerà fino alla fine della vita.⁴¹ Nei piani di Dio, contrarre il matrimonio era possibile grazie all'ordinato amore nuziale dell'uomo e della donna. Il peccato originale distorceva i piani originali di Dio per il matrimonio. La debolezza degli umani ha distorto le leggi di Dio, sia nel campo della monogamia che dell'indissolubilità. Pertanto Cristo, nel suo insegnamento, ha chiesto alle persone di ritornare alla natura originaria del matrimonio e alle sue qualità. Ha elevato il matrimonio alla dignità di un sacramento della Nuova Alleanza. Sin dall'inizio Cristo mostrò il ruolo del matrimonio e della famiglia nel suo piano di salvezza (vedere Ef. 5,32).

Il battesimo degli sposi è il fondamento della dignità del sacramento del matrimonio, in quanto li rende irrevocabilmente parte dell'alleanza nuziale di Dio e della sua Chiesa (cfr. Rm. 11,29). Nel sacramento del matrimonio Cristo consegna l'uomo alla donna e la donna all'uomo per far loro realizzare il mistero della salvezza che gli sposi devono diffondere in tutto il mondo. Pertanto, il Concilio Vaticano II ha descritto il sacramento del matrimonio come una vocazione intesa a chiamare gli sposi a mantenere l'impegno battesimale adottato.⁴² Durante il battesimo una persona viene individualmente introdotta nella relazione nuziale di Cristo con la sua Chiesa. Mentre la natura del sacramento del matrimonio consiste nel chiamare alla comunità («come una coppia») la realizzazione delle promesse fatte durante il sacramento del battesimo.⁴³ Papa Giovanni Paolo II ha sottolineato che il matrimonio è l'unico sacramento che non si riferisce all'attività finalizzata al raggiungimento di obiettivi direttamente soprannaturali. A causa della natura di questa relazione si intende mirare alla procreazione.⁴⁴

Quando ci si riferisce alla vocazione e alla sua realizzazione nella vita dell'uomo, si deve sottolineare che il matrimonio e la famiglia sono percepiti non solo nella realtà umana. Nel documento i vescovi ucraini prestano

⁴¹ Gobbi, *Coppia e famiglia: crescere insieme* 46.

⁴² C. Miglietta, *La famiglia secondo la Bibbia: i fondamenti biblici della vita familiare*, Milano 2000, 72.

⁴³ Chiaretti, *Interni familiari: relazioni e legami d'amore* 112.

⁴⁴ S. Nicolli, *La casa cantiere di santità*, Roma 2004, 62-64.

attenzione al fatto che «la decisione di contrarre il matrimonio sacramentale non è e non deve essere la scelta di un luogo appropriato per rendere la cerimonia più spettacolare, ma dovrebbe corrispondere alla scelta di uno stile di vita, perché è la risposta alla chiamata di Dio per l'uomo e la donna».⁴⁵ Gli sposi sono i ministri del sacramento e il matrimonio ne è il segno sacramentale dal momento in cui viene creato il contratto.⁴⁶ Il primo e immediato effetto del matrimonio (*res et sacramentum*) non è la grazia soprannaturale stessa, ma il legame coniugale cristiano (FC 13).⁴⁷ Con il potere del sacramento, il legame coniugale diventa un legame sacro e non solo un legame naturale come era una volta (vedi GS 48). Ignorare il legame dei battezzati con il mistero di Dio significa ignorare le basi del matrimonio.⁴⁸ Pertanto, le qualità essenziali del legame sono dotate di un potere particolare. Con il potere del sacramento del matrimonio, gli sposi cristiani esprimono il mistero dell'unità e dell'amore fertile, si rendono aiuto e servizio reciproci nella loro vita coniugale, nella procreazione e nell'educazione della prole per la loro santificazione (LG 11). Pertanto, invece di chiamare la relazione dei due sposi «un matrimonio in chiesa», dovremmo piuttosto chiamarlo «il sacramento del matrimonio».⁴⁹

Nella sua esortazione apostolica «*Amoris laetitia*», Papa Francesco sottolinea che «il matrimonio non è qualcosa che accade una volta per tutte: l'unione è reale, è irrevocabile, ed è stata confermata e consacrata dal sacramento del matrimonio. Ma nell'unirsi gli sposi diventano protagonisti, padroni della propria storia e creatori di un progetto che occorre portare avanti assieme» (AL 218). La condizione fondamentale per l'uomo e la donna di perseverare nel sacramento del matrimonio è di prendersi cura dei loro legami con Dio e con l'altro coniuge. Era Dio che gli sposi chiamavano il testimone e il difensore del loro legame coniugale: «ciò che Dio ha unito, nessun essere umano deve separare» (Mt 19, 6).⁵⁰

⁴⁵ Nicolli, *La casa cantiere di santità* 65.

⁴⁶ P. Bastianoni/ L. Fruggeri, *Processi di sviluppo e relazioni familiari*, Milano 2005, 117-122.

⁴⁷ Nicolli, *La casa cantiere di santità* 68-71.

⁴⁸ A. Marcoli, *Passaggi di vita: le crisi che si spingono a crescere*, Milano 2003, 152-156.

⁴⁹ Marcoli, *Passaggi di vita: le crisi che si spingono a crescere* 159.

⁵⁰ Bastianoni/ Fruggeri, *Processi di sviluppo e relazioni familiari* 124-129.

Sebbene la trasmissione della conoscenza religiosa ai ragazzi in famiglia sia un compito molto importante per i genitori, non è un fine in sé. La conoscenza religiosa è una condizione necessaria per credere, ma non è sufficiente essere un religioso. Sarebbe difficile entrare in un contatto religioso con un Dio, del quale non si sa nulla. In contatto con Dio, si entra attraverso la preghiera. È una forma di dialogo con Dio, che viene appreso dal ragazzo, prendendo parte alla preghiera familiare. La preghiera familiare, come dice Giovanni Paolo II, ha le sue caratteristiche specifiche. «È una preghiera comune tra marito e moglie, genitori e figli. La comunione nella preghiera è sia il frutto che l'esigenza di quella comunione ricevuta nei sacramenti del battesimo e del matrimonio (...). La preghiera familiare ha il suo contenuto originale nella vita familiare stessa, che in tutte le sue diverse circostanze viene vista come una chiamata di Dio e vissuta come risposta filiale alla sua chiamata».⁵¹

Una speciale forma di preghiera per ogni cattolico è la Santa Messa domenicale. Quindi, l'attuazione della preghiera di un ragazzo non può in alcun modo bypassare questa forma di preghiera. Partecipando alla santa messa con i genitori, il ragazzo diventa consapevole dell'appartenenza alla comunità della parrocchia e della Chiesa universale e preparato per la sua piena partecipazione all'Eucaristia quando riceverà la Prima Comunione.

La partecipazione della famiglia alla vita e alla missione della Chiesa trova forma nella preghiera, espressione privilegiata ed irrinunciabile del compito sacerdotale della famiglia. La preghiera è espressione e fonte permanente dell'identità della «Chiesa famiglia» e della «famiglia piccola chiesa».⁵² Nella preghiera la comunità vive l'incontro con il Dio Unitrino e si lascia plasmare dallo Spirito che prega in lei. La preghiera consente alla comunità di diventare sempre più una comunità di grazia. È preghiera della famiglia e preghiera in famiglia: preghiera fatta in comune, marito e moglie insieme, genitori e figli insieme; e che ha «come contenuto originale la stessa vita di famiglia, che in tutte le sue diverse circostanze viene interpretata come vocazione di Dio e attuata come risposta filiale al suo appello».⁵³

⁵¹ Bastianoni/ Fruggeri, *Processi di sviluppo e relazioni familiari* 131-133.

⁵² Miglietta, *La famiglia secondo la Bibbia: i fondamenti biblici della vita familiare*, 91-95.

⁵³ V. Fusco, *Oltre la parabola*, Roma 2000, 59-62.

La preghiera comune apre la porta di casa a una speciale presenza di Gesù: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro» (Mt 18, 20). La preghiera trasforma ed eleva progressivamente la vita personale e familiare, facendo crescere l'amore reciproco e la vocazione sacerdotale. Attiva la trasmissione della fede e delle virtù cristiane dai genitori ai figli. Fa della famiglia un soggetto di evangelizzazione nel suo ambiente. Le forme della preghiera possono essere molto varie. Soprattutto va promossa con idonei sussidi la preghiera di ascolto della Parola di Dio per viverla: leggere, ascoltare, riflettere insieme, mettere in pratica, per diventare sempre più una famiglia che appartiene a Cristo (Lc 8, 21). Per collegare più facilmente le parole scritte con Gesù Cristo, la Parola vivente, è bene seguire l'anno liturgico, scegliendo i testi da meditare, soprattutto le letture bibliche della domenica.⁵⁴ Può bastare anche un tempo abbastanza breve una volta alla settimana; si prega insieme e si ascolta, si fa discernimento sulla propria vita, si prende qualche impegno da attuare nel vissuto quotidiano, si richiama alla mente e si fa qualche verifica al momento opportuno nel dialogo familiare.⁵⁵

La famiglia è, per sua natura, una comunità di vita e amore e una scuola di amore. «Nella famiglia si impara a dimenticare se stessi, innescando un continuo coinvolgimento di se stessi, aprendosi ai bisogni degli altri, prendendo l'atteggiamento di provvedere, sacrificare per coloro che ami».⁵⁶ Si presume che i coniugi si siano sposati per amore, di cui il figlio ne è il frutto. Gli sposi si amano e amano il frutto della loro unione - un ragazzo, che sperimentando l'affetto dei genitori, è educato all'amore e sviluppa la sensibilità verso i bisogni degli altri, specialmente dei poveri e di coloro che hanno bisogno di sostegno. In questo modo si crea una casa con una positiva atmosfera familiare intesa come un «sistema di relazioni, di legami affettivi, di trattamento reciproco da parte dei membri della famiglia stessa, e in primo luogo l'atteggiamento dei genitori tra loro e verso i ragazzi».⁵⁷ L'amore familiare si riflette nella solidarietà familiare come parte della collaborazione di gruppo e dell'aiuto reciproco. Nella comunità

⁵⁴ Marcoli, *Passaggi di vita: le crisi che si spingono a crescere* 168-173.

⁵⁵ Vedi a questo proposito L. Alonso Schökel, *I nomi dell'amore*, Casale Monferrato 1997, 116-119.

⁵⁶ Schökel, *I nomi dell'amore* 121-122.

⁵⁷ R. Infante, *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini*, Cinisello Balsamo 2004, 169-173.

familiare, dire «uno per tutti, tutti per uno» non è solo una frase vuota, è un'esperienza quotidiana. Il campo più importante su cui si manifesta questa solidarietà è la realizzazione degli obiettivi di tutta la famiglia che diventano gli obiettivi dei singoli membri, gli obiettivi individuali - gli obiettivi di tutta la famiglia. Quindi, la vita familiare crea una serie quasi infinita di opportunità per offrire amore ai propri cari e per sperimentarli con loro. Si può dire che la famiglia sia in primo luogo come la madre e il capofamiglia di questa educazione; i suoi figli, circondati da amore, «apprendono più facilmente la gerarchia dei valori, mentre collaudate forme culturali vengono quasi naturalmente transfuse nell'animo dell'adolescente, man mano che si sviluppa».⁵⁸

Quando il Concilio Vaticano II parla della somiglianza con Dio, usa termini quanto mai significativi, facendo riferimento non soltanto all'immagine e somiglianza divina che ogni essere umano già possiede in sé, ma anche e soprattutto ad «una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità».⁵⁹ È una formulazione che innanzitutto conferma ciò che decide dell'intima identità di ogni uomo e di ogni donna.

«Tale identità consiste nella capacità di vivere nella verità e nell'amore; anzi, e ancor più, consiste nel bisogno di verità e di amore quale dimensione costitutiva della vita della persona. Tale bisogno di verità e di amore apre l'uomo sia a Dio che alle creature: lo apre alle altre persone, alla vita "in comunione", in particolare al matrimonio e alla famiglia. Nelle parole del Concilio la "comunione" delle persone è, in un certo senso, dedotta dal mistero del "Noi" trinitario e quindi anche la "comunione coniugale" viene riferita a tale mistero. La famiglia, che prende inizio dall'amore dell'uomo e della donna, scaturisce radicalmente dal mistero di Dio. Ciò corrisponde all'essenza più intima dell'uomo e della donna, alla loro nativa ed autentica dignità di persone».⁶⁰

Abbiamo già visto come la paternità e la maternità umane, pur essendo biologicamente simili a quelle di altri esseri in natura, hanno in sé in modo essenziale ed esclusivo una «somiglianza» con Dio, sul quale si fonda la famiglia,

⁵⁸ Fusco, *Oltre la parabola* 67-69.

⁵⁹ Fusco, *Oltre la parabola* 70-72.

⁶⁰ Schökel, *I nomi dell'amore* 122-124.

intesa come comunità di vita umana, come comunità di persone unite nell'amore. È la scelta consapevole e libera dei due - intesa adeguatamente solo nella «piena verità» della persona - che dà origine al matrimonio, rendendo marito un figlio e moglie una figlia. Fin dall'inizio della storia è stato costituito questo «primordiale sacramento», vale a dire un segno che trasmette efficacemente nel mondo visibile il mistero invisibile nascosto in Dio dall'eternità: «è il mistero della Verità e dell'Amore, il mistero della vita divina, alla quale l'uomo partecipa realmente».⁶¹ Veramente ogni matrimonio è segno speciale della vocazione che Dio nutre verso l'essere umano!

È un dato di fatto che l'elemento costitutivo di ciascun gruppo è il sistema di valori e di norme condivisi dai suoi membri. In relazione alla famiglia, tuttavia, questo elemento ha un peso eccezionale. La famiglia è una comunità economica, psicologica, ma anche - e probabilmente soprattutto - una comunità morale. Tuttavia, prima che ciò accada, i genitori allevano i loro figli, cioè cercano di trasmettere alla prole le loro norme di comportamento e il sistema di valori. In questo senso, si può dire che i genitori danno alla luce i figli per la seconda volta. «L'educatore - come dice Papa Giovanni Paolo II nella Lettera alle famiglie - è una persona che «dà alla luce in senso spirituale»».⁶²

Il sistema morale è un insieme di modelli comportamentali che serve a valutare le azioni morali. Si compone di «tutte immagini di ciò che è buono, e così gli standard ideali modelli di comportamento personali (...) che governano il comportamento delle entità, le relazioni tra gli individui, tra individui e tra gruppi pubblici e sociali».⁶³ Le norme morali di base della morale cristiana sono contenute nel Decalogo. È una raccolta di norme religiose che regolano il riferimento dell'uomo a Dio, ma anche le relazioni tra persone che vanno oltre la vita umana sulla terra. La loro caratteristica fondamentale è la loro interiorizzazione e il senso del dovere di agire in accordo con loro come parte della coercizione interna.⁶⁴ In questo caso, il comportamento non conforme sarà gravato dal rimorso, indipendentemente dalla valutazione di questo comportamento da parte di altri.

⁶¹ Schökel, *I nomi dell'amore* 126.

⁶² M. Malagoli Togliatti/ A. Cotugno, *Psicodinamica delle relazioni familiari*, Bologna 2003, 81-83.

⁶³ Schökel, *I nomi dell'amore* 126-129.

⁶⁴ R. Iafrate/ C. Giuliani, *Enrichment familiare*, Roma 2006, 131-136.

Un elemento importante della formazione morale dell'individuo nella famiglia sono i valori passati, che di solito formano un sistema: sono correlati, si completano a vicenda e sono strutturati. Esiste una correlazione tra la norma e il valore. Il valore diventa il criterio per la selezione di procedure specifiche; le norme morali regolano i modi per ottenere valore. «Il valore si riferisce alla comprensione di un bene, per un individuo o per la società, che è considerato degno di implementazione. La norma si riferisce al metodo e ai limiti entro i quali è possibile una realizzazione concreta di valori (...). La norma specifica un valore, mentre il valore impone alcuni limiti alla norma».⁶⁵ Osservando la famiglia il ragazzo interiorizza gli standard, e ciò è un sistema di trasmissione e di condivisione dei valori dei genitori (famiglia), che permette di sottolineare che l'ambiente familiare agisce come un archetipo di condotta, punto cruciale della differenza tra la percezione del bene e del male. Il ragazzo assume un codice di condotta dei genitori sul principio della fiducia illimitata. Secondo il ragazzo, ciò che è coerente con le raccomandazioni dei genitori è buono, e viceversa, ciò che è incompatibile con loro è cattivo. La moralità del ragazzo è molto eteronoma. In questo modo, la famiglia diventa l'istituzione educativa più importante. I ragazzi guardano e imitano i loro genitori e, nel modo previsto dalle interazioni con loro, acquisiscono dalle loro prestazioni ciò che è più importante: la morale per distinguere il bene dal male, la bellezza dalla bruttezza, la verità dalla menzogna, la giustizia dall'ingiustizia ...⁶⁶ In riferimento a questo aspetto della famiglia, Papa Giovanni Paolo afferma nell'Esortazione Familiaris consortio: «in effetti, la famiglia che è aperta ai valori trascendenti, che serve i fratelli nella gioia, che adempie con generosa fedeltà i suoi compiti ed è consapevole della sua quotidiana partecipazione al mistero della Croce gloriosa di Cristo, diventa il primo e il miglior seminario della vocazione alla vita di consacrazione al Regno di Dio» (FC 53).

La famiglia - una scuola di servizio e di apostolato

Il carattere della famiglia come gruppo di base e comunità di vita e di amore è una scuola di servizi altruistici. La vicinanza fisica dei membri della famiglia e la ricchezza dell'interazione creano molte opportunità quotidiane

⁶⁵ Malagoli Togliatti/ Cotugno, *Psicodinamica delle relazioni familiari* 89-94.

⁶⁶ E. Scabini/ G. Rossi, *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali* Milano 2000, 155-158.

per praticare atteggiamenti altruistici.⁶⁷ Il primo piano per tali atteggiamenti è l'aiuto reciproco. La fattoria di famiglia, anche la più piccola, richiede ai membri della famiglia di cooperare e aiutarsi a vicenda. Un ragazzo, secondo le sue capacità, può e dovrebbe anche parteciparvi. Un padre che dà esempio ai bambini aiutando la sua moglie nel suo lavoro è di particolare importanza in questa materia. La cooperazione nella conduzione di una famiglia non solo migliora il suo funzionamento, ma unisce anche la famiglia, rendendola una comunità di persone solidali.⁶⁸ Il secondo livello per creare e consolidare servizi altruistici è condividere i beni materiali della famiglia. In ogni società ci sono poche famiglie che sarebbero in grado di soddisfare tutti i bisogni e i desideri dei ragazzi. A prescindere dal fatto che, pur trattandosi di una situazione educativa ottimale, è necessario ricordare che alcune carenze materiali in famiglia sono normali; naturalmente, nelle famiglie numerose più spesso, che nelle famiglie con un ragazzo.⁶⁹ Considerando questo fatto, la famiglia, soprattutto quella grande, crea molteplici possibilità e la necessità per il ragazzo di condividere con gli altri membri, in particolare con i fratelli. Un'opportunità per farlo è condividere i regali ricevuti da uno dei membri della famiglia. Un'altra sembra essere abbastanza comune per esercitare un atteggiamento del genere ed è quella di dare i beni che non sono necessari o permettere la soddisfazione di una cosa di qualità inferiore, in modo che gli altri membri della famiglia, a causa di questo, non vengono privati di niente.⁷⁰

La vocazione sacerdotale e religiosa di solito non appare come *deus ex machina*.⁷¹ Viceversa, quasi sempre ha una storia relativamente lunga modellata sul chicco di grano: viene gettato nel terreno, germoglia, cresce e porta solo frutto. Se la Chiesa deve sopravvivere fino alla fine dei secoli, le condizioni devono essere soddisfatte affinché ciò accada. Uno di questi è il ministero sacerdotale. La chiesa non può esistere senza il sacerdozio. Ciò significa che Cristo chiama un numero sufficiente di dipendenti a lavorare nella sua vigna. Il nucleo di vocazioni sacerdotali, dice Giovanni Paolo II nell'Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis*, si basa sul dialogo «tra Dio e l'uomo, tra l'amore di Dio

⁶⁷ Scabini/ Rossi, *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali* 161-166.

⁶⁸ Scabini/ Rossi, *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali* 170-176.

⁶⁹ Nicolli, *La casa cantiere di santità* 81-87.

⁷⁰ Dupont, *Mariage et divorce* 244-247.

⁷¹ Dupont, *Mariage et divorce* 254-256.

che chiama e la libertà dell'uomo che nell'amore risponde a Lui» (PDV 36). Quindi, se oggi c'è carenza di lavoratori nella pianura alluvionale del Signore, si può presumere che non tutti hanno risposto positivamente alla chiamata «Seguimi», o non sono state create tutte le condizioni per il fiorire della loro vocazione, soprattutto in famiglia.⁷² Per lo sviluppo della vocazione, il ciclo di vita della famiglia di origine è della massima importanza. In esso, il giovane acquisisce le informazioni di base su Dio, si apre a Dio, attraverso la preghiera fa amicizia con Lui, impara a servire gli altri. In tutto questo, genitori e fratelli amorevoli lo aiutano. I genitori influenzano intenzionalmente o involontariamente le decisioni dei bambini riguardo alla loro vita futura, preparando il terreno per la scelta giusta. Questo vale praticamente per tutti gli aspetti della loro vita: studio, lavoro ... così come vita matrimoniale, sacerdozio o vita religiosa.⁷³ I genitori, tuttavia, non dovrebbero mai costringere il loro ragazzo ad adottare uno specifico stile di vita, e in particolare il percorso della vita sacerdotale o religiosa. Inoltre, non devono proibire o interferire con tale scelta.⁷⁴

La famiglia, come comunità, partecipa alla natura della Chiesa. Si chiama «la comunità della fede, della speranza e dell'amore» che indica la natura profondamente teologica della comunità delle persone nella Chiesa (LG 8). Inoltre, la Chiesa costituisce una comunità familiare chiamata comunità di vita e amore (GS 48). Parlando della comunità di persone, dovremmo fare riferimento alla Santissima Trinità come l'esempio di base della perfetta unità delle persone. Ne consegue che non è possibile comprendere il significato della comunità di persone nelle categorie strettamente contemporanee.

Discutendo sulla questione del matrimonio come vocazione è necessario indicare la comunione delle persone. Sulla base degli incarichi biblici sulla creazione dell'uomo e della donna, Giovanni Paolo II ha usato il commento che sviluppa la visione di chiedere la «comunione delle persone». Chiamò questo rapporto *communio personarum*.⁷⁵ La nozione *communio* esprime la forma di un'unione personale che è diversa da una comunità nel modo in cui nella comunità tutto è comune, mentre nell'altra comunità, la *communio* tratta

⁷² B. Bettelheim, *Un genitore quasi perfetto*, Milano 1987, 82-89.

⁷³ Bettelheim, *Un genitore quasi perfetto* 91.

⁷⁴ Bettelheim, *Un genitore quasi perfetto* 93-95.

⁷⁵ F. Montuschi, *Costruire la famiglia*, Assisi 2004, 128-133.

del modo di essere e di agire delle persone. Il Papa lo definisce un'unità in cui le due persone sono vicendevolmente doni reciproci. Significa che ogni persona esiste disinteressatamente per l'altra persona attraverso la sua vita.⁷⁶

L'amore di Dio e l'amore dell'uomo per la donna sono il fondamento della comunione coniugale. L'uomo e la donna sono predestinati a creare *communio personarum*. Ha le dimensioni spirituali e corporee e grazie a essa i coniugi diventano «una sola carne» (Gen 2,24). La comunione delle persone consiste nella comunità della vita degli sposi e nella comunità dell'amore coniugale.⁷⁷ La prima è realizzata attraverso la convivenza, i doveri parentali ed educativi, lavorare e passare il tempo libero insieme ecc., mentre la comunità dell'amore coniugale arricchisce la comunità di persone con aiuto e cura reciproci, con presenza scambievolmente e con l'espressione esterna di sentimenti, amore e gentilezza.⁷⁸

Con la celebrazione del matrimonio, la coppia e la famiglia iniziano un cammino di attuazione progressiva dei valori e dei compiti del matrimonio. È un cammino che si snoda in diverse tappe: «questo processo provoca la sollecitudine pastorale dell'intera comunità cristiana, chiamata ad accompagnare con saggezza e con amore paziente gli sposi e le famiglie e a saper diversificare le proposte ad essi rivolte. La coppia e la famiglia diventano così oggetto e termine della cura pastorale della Chiesa».⁷⁹

Giovanni Paolo II raccomandava particolarmente l'accompagnamento delle coppie dopo il matrimonio, «la cura pastorale della famiglia regolarmente costituita».⁸⁰ È evidente che una attenzione particolare va data alle coppie e alle famiglie giovani, che vengono a trovarsi di fronte a nuove e pesanti responsabilità, con difficoltà che possono giungere dalla stessa vita in comune o dalla nascita dei figli.

«I primi anni di matrimonio, oltre ad essere determinanti per l'intero cammino coniugale e familiare, sono tempo di avvio e insieme di assestamento per quanto riguarda sia l'esperienza dell'amore coniugale

⁷⁶ P. Milani, *Manuale di educazione familiare*, Trento 2001, 86-92.

⁷⁷ Montuschi, *Costruire la famiglia* 141-144.

⁷⁸ B. Rossi, *Pedagogia degli affetti: orizzonti culturali e percorsi formative*, Roma-Bari 2002, 44-47.

⁷⁹ Montuschi, *Costruire la famiglia* 143-147.

⁸⁰ Montuschi, *Costruire la famiglia* 149.

sia l'incontro con la nuova vita del figlio. Spesso sono anche attraversati da problemi e difficoltà circa il lavoro e l'abitazione».⁸¹

Una comunità parrocchiale dovrebbe avere una cura tutta speciale nell'accoglienza delle famiglie giovani, apprezzando il messaggio di vita e di speranza che è in loro. Spesso bisogna però andare alla loro ricerca, perché è facile che si rinchiudano in se stesse e facciano fatica ad aprirsi alla comunità e alle sue iniziative. Gli itinerari di fede proposti alle giovani coppie dovrebbero essere impostati come «riflessione mistagogica», per fare memoria del dono e della grazia ricevuti nel giorno del matrimonio. Nell'ambito della cura pastorale delle giovani coppie riveste poi una importanza particolare la pastorale battesimale.

«Se scopo fondamentale dell'azione pastorale della Chiesa verso la coppia e la famiglia è quello di aiutarle a scoprire e a vivere la loro vocazione e missione in ogni fase della loro esistenza, anche dopo i primi anni di matrimonio, sarà necessario mettere in atto ogni attenzione e iniziativa per favorire in ogni famiglia la formazione di un'autentica comunità di persone».⁸²

L'impegno dovrà dirigersi particolarmente: alla promozione della procreazione responsabile per un autentico servizio alla vita; a sostegno del compito educativo, proponendo incontri e riflessioni sui problemi pedagogici; alla cura della spiritualità coniugale e familiare.⁸³

«Un impegno pastorale ancor più generoso, intelligente e prudente, sull'esempio del Buon Pastore, è richiesto nei confronti di quelle famiglie che - spesso indipendentemente dalla propria volontà o premute da altre esigenze di diversa natura - si trovano ad affrontare situazioni obiettivamente difficili».⁸⁴

⁸¹ L. Pati, *Progettare la vita. Itinerari di educazione al matrimonio e alla famiglia*, Brescia 2004, 87-92.

⁸² Milani, *Manuale di educazione familiare* 107.

⁸³ Rossi, *Pedagogia degli affetti: orizzonti culturali e percorsi formative* 63-66.

⁸⁴ Rossi, *Pedagogia degli affetti: orizzonti culturali e percorsi formative* 73.

Alcune categorie hanno maggiormente bisogno non solo di assistenza, ma di una azione più incisiva sulla pubblica opinione, e soprattutto sulle strutture (culturali, economiche, giuridiche), per eliminare il più possibile le cause dei loro disagi. Si tratta delle famiglie dei migranti per motivi di lavoro; di coloro che sono costretti a lunghe assenze (militari, naviganti...); dei carcerati, dei profughi, degli esiliati; di coloro che non hanno casa; di coloro che hanno figli con gravi handicap o tossicodipendenze.⁸⁵ Ci sono poi coloro che vivono in situazioni matrimoniali irregolari. Perché l'azione pastorale possa essere vissuta nella carità e nella verità, sono necessarie chiarezza e fermezza nella presentazione dei contenuti e dei principi del messaggio cristiano. Il matrimonio è indissolubile; però i cristiani che vivono in situazioni matrimoniali irregolari appartengono alla Chiesa in forza del battesimo, e quindi «la comunità cristiana può e deve prendersi cura di questi suoi membri».⁸⁶ Essi non sono però in «piena» comunione con essa, in quanto la loro condizione di vita è in contraddizione con le esigenze del Vangelo, e ciò rende problematico l'accostarsi ai sacramenti. Certamente va messa in atto un'azione pastorale accogliente e misericordiosa. Essa richiede un'attenta opera di discernimento e un'azione di assistenza e di prevenzione. Si tratta di situazioni assai diverse, così elencate da FC 79-84: il «matrimonio per esperimento», le unioni libere di fatto, i cattolici uniti col solo matrimonio civile, i separati e divorziati non risposati, i divorziati risposati. Tali situazioni vanno affrontate con estrema prudenza pastorale, alla luce degli insegnamenti del magistero a questo riguardo.⁸⁷ Anche il numero crescente di matrimoni fra cattolici e altri battezzati richiede una peculiare attenzione pastorale. Ancor più lo richiedono i matrimoni fra cattolici e non battezzati.

L'apostolato dei laici significa la partecipazione dei laici alla missione salvifica della Chiesa attraverso l'attuazione di questa missione nella Chiesa e nel mondo.⁸⁸ Il matrimonio e la famiglia sono anche presenti tra gli obiettivi dell'apostolato perchè «il Creatore di tutte le cose ha stabilito la società coniugale come principio e base della società umana e, per sua grazia, ne ha fatto un grande mistero in Cristo e nella Chiesa (cfr Ef 5,32) [pertanto,]

⁸⁵ Miglietta, *La famiglia secondo la Bibbia: i fondamenti biblici della vita familiare* 109-114.

⁸⁶ R. Regni, *Viaggio verso l'altro: comunicazione, relazione, educazione*, Roma 2003, 38-43.

⁸⁷ Bettelheim, *Un genitore quasi perfetto* 97-99.

⁸⁸ Bettelheim, *Un genitore quasi perfetto* 137.

l'apostolato delle persone sposate e delle famiglie è di un'importanza unica per la Chiesa e la società civile». ⁸⁹ Continuando il pensiero, la Costituzione dogmatica sulla Chiesa indica che la vita nel matrimonio e nella famiglia costituisce una perfetta scuola di apostolato che permea la vita umana con la pietà cristiana. Pur conoscendola, i coniugi si rendono conto di dover «trovare la propria vocazione per essere testimoni della fede e dell'amore di Cristo gli uni verso gli altri e verso i loro figli» (LG 35).

I coniugi sono preoccupati di non accogliere i valori più preziosi del matrimonio e quindi hanno bisogno di aiuto e testimonianza di coppie cristiane sposate. Papa Paolo VI ha indicato questo aspetto della vita coniugale nel suo insegnamento. ⁹⁰ Inoltre, nel documento la Conferenza episcopale ucraina sottolinea che la famiglia sacerdotale dovrebbe dare l'esempio alle famiglie che non credono come a quelle famiglie cristiane che non vivono secondo la loro fede. Il documento aggiunge che «tutti quelli che guardano gli sposi e le loro relazioni con i loro figli e con i nonni dovrebbero sempre essere colpiti dalla grandezza di una famiglia cristiana. La vita familiare dovrebbe portare speranza e potere alle famiglie in crisi e dovrebbe chiamare gli erranti al pentimento». ⁹¹

Inoltre, nel loro insegnamento i papi Giovanni Paolo II e Papa Francesco indicano anche l'apostolato per i giovani sposi. Nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio* Giovanni Paolo II ha sottolineato che fornire aiuto alle coppie sposate nella scoperta e nella sperimentazione della loro nuova vocazione e missione è uno dei compiti più importanti dei membri della comunità ecclesiale locale. Queste indicazioni del Papa sono state rivolte a giovani coppie sposate che, in un contesto di nuovi valori e nuove responsabilità, sono esposte «a possibili difficoltà, come quelle create dall'adattamento alla vita insieme o dalla nascita di bambini» (FC 69), ⁹² specialmente nei primi anni di matrimonio. L'assistenza di sposi esperti sarà efficace nell'aiutare le giovani coppie sposate. ⁹³

Continuando l'insegnamento di Giovanni Paolo II sull'argomento, Papa Francesco indica la necessità di un accompagnamento pastorale che dovrebbe essere assunto dopo la celebrazione del sacramento del matrimonio. Il Santo

⁸⁹ Regni, *Viaggio verso l'altro: comunicazione, relazione, educazione* 45-46.

⁹⁰ Bastianoni/ Fruggeri, *Processi di sviluppo e relazioni familiari* 124-129.

⁹¹ Bastianoni/ Fruggeri, *Processi di sviluppo e relazioni familiari* 132.

⁹² D. W. Winnicott, *Colloqui con i genitori*, Milano 2001, 88.

⁹³ Lopez Trujillo, *La grande sfida. Famiglia, dignità della persona e umanizzazione* 279.

Padre Francesco indica la parrocchia come il luogo in cui «coppie esperte possono aiutare le coppie più giovani, con l'eventuale cooperazione di associazioni, movimenti ecclesiali e nuove comunità» (AL 223).

I coniugi sono chiamati ad attuare l'apostolato all'interno della comunità familiare-coniugale. Devono essere apostoli l'uno per l'altro e per i ragazzi, dovrebbero interagire attraverso la parola, ma in particolare attraverso l'esempio della vita cristiana espressa nel lodare Dio, praticare la propria fede, l'amore e il servizio nelle situazioni quotidiane. Pertanto, si può affermare che la famiglia è costruita sul sacramento del matrimonio, che consente ai genitori cristiani e ai loro figli di vivere la vita secondo l'apostolato dei laici e di proclamare il Regno di Dio nella Chiesa e nel mondo (FC 47).⁹⁴

Vocazione alla santità nella famiglia cristiana

La «famiglia» che sorge dal coniugio si completa pienamente e in modo specifico con la generazione dei figli. Si chiede papa Giovanni Paolo II: «Ci può essere, sul piano umano, un'altra «comunione» paragonabile a quella che viene a stabilirsi tra la madre e il figlio, da lei prima portato in grembo e poi dato alla luce?». ⁹⁵ È così che la «famiglia dei coniugi dà inizio alla «comunità» familiare, pervasa radicalmente e fondamentalmente da ciò che costituisce l'essenza propria della «comunione». Nella famiglia così costituita si manifesta una nuova unità, nella quale trova pieno compimento il rapporto «di comunione» dei genitori. La famiglia è stata sempre considerata come la prima e fondamentale espressione della natura sociale dell'uomo.

«Ai nostri giorni, però, si preferisce mettere in rilievo quanto nella famiglia, che costituisce la più piccola e primordiale comunità umana, viene dall'apporto personale dell'uomo e della donna. La famiglia è infatti una comunità di persone, per le quali il modo proprio di esistere e di vivere insieme è la comunione: comunione di persone [communio personarum]». ⁹⁶

⁹⁴ Lopez Trujillo, *La grande sfida. Famiglia, dignità della persona e umanizzazione* 281-286.

⁹⁵ M. De Beni, *Comunicare: percorsi di formazione per la coppia*, Verona 2004, 170-173.

⁹⁶ M. Zattoni, *Genitori nella tempesta: le relazioni familiari e l'adolescenza*, Cinisello Balsamo 2005, 79.

La famiglia è una comunità di persone fondata sull'amore e il suo primo impegno è quello di vivere fedelmente la comunione, per poter sviluppare una autentica comunità di persone. L'amore è principio e forza della comunione. Senza l'amore la famiglia non può vivere, crescere e perfezionarsi come comunità di persone. L'amore è, dunque, principio interiore, forza permanente e meta ultima del compito che la famiglia ha di vivere la realtà della comunione.⁹⁷ Tale compito coinvolge i coniugi, in attuazione del loro patto originario. Paternità e maternità rappresentano in se stesse una particolare conferma dell'amore dei coniugi, permettendo di scoprire quando e quanto esso sia profondo ed esteso. Questo però non avviene automaticamente. È piuttosto un compito affidato ad ambedue i coniugi, e che coinvolge poi anche i figli. Costoro, infatti, in virtù del vincolo di generazione, dovrebbero contribuire a consolidare il patto nuziale, arricchendo ed approfondendo la comunione coniugale dei loro genitori. Quando ciò non avviene, è necessario chiedersi se l'egoismo, che a causa dell'inclinazione al male si nasconde in ogni forma di amore umano, non sia più forte di questo amore.⁹⁸ Per poter rendersene conto, è necessario rivolgersi continuamente a quel Dio che è Amore, affinché ogni paternità e maternità e figliolanza attingano a quella fonte la forza di rinnovarsi continuamente nell'amore. Tale possibilità è data, per la famiglia cristiana, nella Chiesa madre e maestra. La famiglia cristiana, in quanto chiesa domestica, è partecipe della comunione ecclesiale e lo è per l'amorosa e gratuita iniziativa di Dio. Fatta salva l'assoluta trascendenza del Creatore rispetto alla creatura, emerge il riferimento esemplare al «Noi» divino. Solo le persone sono capaci di esistere «in comunione».

Ad imitazione e alla sequela di Colui che ha dato tutto se stesso è la famiglia di coloro che sono stati convocati. La salvezza è offerta e donata in una famiglia e attraverso una famiglia.⁹⁹ Per essere segno e strumento dell'amore di Dio e per poter realizzare un autentico servizio alla famiglia, i coniugi sono dunque chiamati alla consapevolezza che «l'amore coniugale deve essere pienamente umano, esclusivo e aperto alla nuova vita».¹⁰⁰ Il servizio alla vita, loro ministero specifico, va vissuto con generosità e responsabilità: sia trasmettendola e

⁹⁷ De Beni, *Comunicare: percorsi di formazione per la coppia*, 178-179.

⁹⁸ M. Zattoni, *Genitori nella tempesta: le relazioni familiari e l'adolescenza*, 81-83.

⁹⁹ C. M. Martini, *Il lembo del mantello*, Milano 2012, 21-22.

¹⁰⁰ Zattoni, *Genitori nella tempesta: le relazioni familiari e l'adolescenza* 92-94.

riconoscendo nei figli il «preziosissimo dono del matrimonio»,¹⁰¹ sia assumendosi e vivendo fino in fondo il proprio compito educativo.

E così, nell'enciclica *Humanae vitae*, papa Paolo VI chiarisce le note e le esigenze caratteristiche dell'amore coniugale: amore integralmente umano, nello stesso tempo sensibile e spirituale; amore totale; amore fedele ed esclusivo; amore fecondo.¹⁰² Nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio*, pur nella condanna di ogni offesa alla dignità umana e alla giustizia, viene detta una parola di speranza contro l'angoscia del mondo: la Chiesa, infatti, «sta dalla parte della vita».¹⁰³ E più oltre vengono opportunamente ricordati i nodi della morale coniugale nella visione integrale dell'uomo e della sua vocazione: il principio di inscindibilità, il valore di segno dell'atto coniugale e il suo linguaggio («tutto proprio», della persona, di «donazione totale», di «fecondità»¹⁰⁴).

La chiamata alla santità è rivolta a tutti, e tuttavia, allo stesso tempo, è una vocazione personale. Pertanto, ogni battezzato può e deve trattare la sua vita come un'occasione per rispondere alla chiamata di Dio.¹⁰⁵ La famiglia è una prova della vocazione cristiana alla grazia del sacramento del matrimonio. Pertanto, nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa possiamo leggere che «i coniugi e i genitori cristiani sono inclusi nella chiamata universale alla santità, per loro questa chiamata è specificata dal sacramento che hanno celebrato e si realizza concretamente nelle realtà proprie delle loro vita coniugale e familiare» (LG 41).

Nel documento il Consiglio episcopale ucraino indica che «Non è possibile comprendere il matrimonio, la famiglia, né alcun problema riguardante la vita umana se la verità, che l'uomo e la sua vocazione coinvolgono non solo il naturale ma anche il soprannaturale e l'ordine eterno, è omessa».¹⁰⁶ Per

¹⁰¹ Zattoni, *Genitori nella tempesta: le relazioni familiari e l'adolescenza* 97-98.

¹⁰² Paolo VI, *Humanae vitae*, Lettera enciclica (25.07.1968), https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html

¹⁰³ A. Visalberghi, *Pedagogia e scienze dell'educazione*, Milano 1980, 49-52.

¹⁰⁴ V. Cigoli, *Il vello d'oro: ricerche sul valore famiglia*, Cinisello Balsamo 2000, 183-188.

¹⁰⁵ De Beni, *Comunicare: percorsi di formazione per la coppia* 181-184.

¹⁰⁶ Svyatoslav Shevchuk, La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nella società moderna (6.10.2015), http://news.ugcc.ua/documents/dopov%D1%96d_blazhenn%D1%96

comprendere la dimensione vocazionale del matrimonio, dovremmo ricordare che gli sposi non costituiscono due, ma una sola carne. Il matrimonio unisce le persone che lo costituiscono in ogni aspetto del rapporto coniugale, incorporato nella vocazione all'amore. La risposta personale di ciascun coniuge alla chiamata del battesimo non deve respingere le identità separate di marito e moglie. Ogni coniuge mantiene la sua natura individuale davanti a Dio, per questo ognuno dovrebbe rispondere personalmente alla chiamata alla santità. È necessario notare diversi tipi di pietà degli sposi o il loro modo di mantenere tradizioni spirituali diverse. Può comportare la cura di un coniuge per il costante approfondimento della formazione cristiana, mentre l'altro coniuge sperimenta una fede debole o assente.¹⁰⁷ Nell'esortazione apostolica *Amoris laetitia* Papa Francesco aggiunge che «mostrare amore per un coniuge che non è un credente, che dona felicità, fa male e condividere la vita insieme rappresenta un vero cammino di santificazione. L'amore è sempre un dono di Dio. Ovunque sia riversato, fa sentire la sua presenza trasformante, spesso in modi misteriosi, persino al punto che «il marito non credente è consacrato tramite sua moglie e la moglie non credente è consacrata per mezzo del marito».¹⁰⁸ Pertanto, la missione degli sposi è di aiutare il coniuge non credente a scoprire l'amore di Dio, mentre sperimenta la loro comune realtà coniugale.¹⁰⁹

La famiglia è una profonda comunità di vita e di amore, stabilita dal Creatore e regolata dalle Sue leggi. È il legame più forte che può esistere tra una donna e un uomo. Il concetto di famiglia è strettamente connesso alla sua natura monogamica. Gli sposi nella famiglia ricevono una grazia da Cristo, che è intesa per il perfezionamento dell'amore e per rafforzare la loro unità indissolubile.

Al giorno d'oggi, la famiglia sta vivendo una crisi. Vale la pena mostrarla non solo come un'alleanza, una comunità o un'istituzione, ma come una vocazione. Una vocazione è un atto di convocazione che è collegato alla missione di adempiere a un compito specifico. L'essenza della vocazione cristiana derivante dal battesimo, è un dialogo tra la libertà di Dio e l'uomo, preceduta dalla scelta di una persona

shogo_svyatoslava_glavi_ugkts_p%D1%96d_chas_hv%D0%86_zagalnoi_asamblei_sinodu_iepiskop%D1%96v_katolitskoi_tserkvi_na_temu_poklikannya_%D1%96_m%D1%96s%D1%96ya_s%D1%96mi_v_tserkv%D1%96_ta_suchasnomu_sv%D1%96t%D1%96_74999.html

¹⁰⁷ E. Butturini, *Famiglia contemporanea e educazione ai valori*, Milano 2008, 122-127.

¹⁰⁸ L. Migliarese, *Come vivere insieme i conflitti familiari*, Padova 1981, 79-81.

¹⁰⁹ Palazzini, *Per essere famiglia. Appunti di psicopedagogia familiare* 90-93.

e commissionata dalla sua missione. È la famiglia sacramentale che è il modo di connettersi con Dio, seguire Cristo, cioè il modo più appropriato per gli sposi di camminare verso la santità. Pertanto, un messaggio importante per un uomo moderno è quello di mostrare la famiglia come una vocazione indirizzata a due persone che dovrebbero accettarla e attuarla.

Conclusione

I cambiamenti di civiltà negli ultimi decenni hanno portato alla crisi della famiglia. È il risultato del rifiuto della legge di Dio che causa ulteriormente l'aumento del numero di matrimoni e famiglie infrante. La Chiesa, essendo la custode della famiglia sacramentale, la mostra come la comunità della vita e dell'amore coniugale costituita da Dio. Pertanto, mostrare la famiglia come una vocazione, che è pensata per due persone e che dovrebbe essere accettata e realizzata da loro, è una missione per l'uomo contemporaneo. Per di più, la situazione richiede il cambiamento dell'approccio pastorale e una nuova apertura non solo agli sposi per i quali la relazione coniugale è un modo di creare un legame con Dio, di seguire Cristo e di avvicinarsi alla santità, ma è anche necessario essere aperti a coloro per i quali la relazione coniugale significa solo l'adempimento delle richieste stabilite dalla Chiesa per contrarre matrimonio.

Chiesa e famiglia, famiglia ecclesiale e chiesa familiare, sono in un rapporto vicendevole, che si conserva e si perfeziona solo nella reciprocità. La Chiesa madre genera, santifica e promuove la famiglia dei battezzati, ed insieme chiama la famiglia cristiana ad essere soggetto attivo e responsabile della missione salvifica. Così la famiglia cristiana si pone come un «segno efficace» della Chiesa, cioè «rivelazione» che la manifesta e la annuncia, e «attualizzazione» che ne ripresenta ed incarna il mistero salvifico.¹¹⁰ Può farlo, e deve farlo, solo perché partecipa della comunione ecclesiale per l'amorosa e gratuita iniziativa di Dio. Alla fine la Gerusalemme celeste «pronta come una sposa adorna per il suo sposo» (Ap 21,2) costituirà la riunione di tutte le famiglie della terra in un'unica grande famiglia, già prefigurata nella Chiesa santa: la famiglia dei figli di Dio che, da lui illuminati, adorano l'Agnello in eterno, facendo festa per le sue nozze.

¹¹⁰ R. Bonetti, *Famiglia, sorgente di comunione: nuove catechesi su matrimonio e famiglia*, Cinisello Balsamo 2004, 152-157.

LE RISORSE PRESOCRATICHE DI UN CONCETTO ANTROPOLOGICO DI MASSIMO IL CONFESSORE: γνώμη

CLAUDIU GEORGE TUȚU¹

ABSTRACT. *The Pre-Socratic Roots of an Anthropological Concept of Maximus the Confessor: γνώμη.* The theological anthropology of Saint Maximus the Confessor is closely related to his christological thinking. A thorough understanding of the mystery of Christ's human nature helps Saint Maximus unveil the idea that every human will is partly similar and partly different from the will of the Son of God. The fundamental difference between the human will, actualised in all human being, and human-God's will resides exactly in its *gnomic* dimension. It is important, therefore, that we should seek St. Maximus' philosophical, biblical and patristic sources, especially if we wish to better understand the *gnomic* dimension of the human existence. Consequently, the aim of the research hereunder is to explore the pre-socratic world of philosophy, strictly highlighting the concept of *gnome*, within all pre-socratic works/texts we have got so far.

Keywords: Maximus Confessor, human will, Christ's human will, gnomic will, christology, anthropology, pre-socratic philosophy, gnome.

¹ Sacerdote greco-cattolico, consultore culturale della Diocesi Romana Unita con Roma, Greco-Cattolica, di Cluj-Gherla, dottore in filosofia (Università Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca), ricerche dottorali presso il Pontificio Istituto Orientale (Roma), licenza in teologia patristica (Istituto Patristico Augustinianum, Roma), baccalaureato in teologia presso la Pontificia Università Gregoriana (Roma), anno integrativo di teologia presso il Pontificio Istituto Orientale, studi di filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana (Roma), studi di teologia presso la Facoltà di Teologia Greco-Cattolica (Università Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca). Interessi: patristica, filosofia antica e medievale, storia dell'arte. Email: tutuclaudiu@yahoo.com

REZUMAT. *Resursele presocratice ale unui concept antropologic al Sfântului Maxim Mărturisitorul: γνῶμη.* Antropologia teologică a Sf. Maxim Mărturisitorul se află într-un profund raport de interdependență cu gândirea sa cristologică. O adâncă înțelegere a misterului naturii umane a lui Hristos vine în sprijinul ideii că voința fiecărui om este în parte asemănătoare și în parte diferită de voința Fiului lui Dumnezeu. Diferența radicală dintre voința umană, așa cum este prezentă în fiecare om, și voința umană a lui Dumnezeu constă tocmai în dimensiunea *gnomică*. Din acest motiv considerăm ca fiind importantă analiza izvoarelor filosofice, biblice și patristice ale lui Maxim, dorind astfel să înțelegem specificitatea dimensiunii gnomică a oricărei existențe umane. În ceea ce privește textul de mai jos, vor fi explorate textele pre-socratice, încercând să evidențiem sensurile conceptului de *gnome* în toate fragmentele presocratice ajunse până în zilele noastre.

Cuvinte-cheie: Sf. Maxim Mărturisitorul, voința umană, voința umană a lui Isus Hristos, voință gnomică, cristologie, antropologie, filosofie presocratică, gnome.

L'antropologia teologica di Massimo il Confessore è in stretta connessione con il suo pensiero cristologico. Dall'altra parte, l'approfondimento del mistero della persona di Cristo porta San Massimo a scoprire quello che accomuna l'essere umano e quello che differenzia in fondo l'essere umano dall'essere umano del Figlio di Dio. Lo spartiacque, secondo Massimo è la dimensione gnomică dell'essere umano che differenzia, nel bene e nel male, l'uomo-Dio da tutti noi.

È importante, dunque, cercare di scoprire quali sono le fonti filosofiche, bibliche e patristiche del Confessore, specialmente quando vogliamo approfondire la dimensione gnomică dell'esistenza umana. Per questa ragione, l'analisi che sarà svolta in seguito si propone di esplorare il mondo filosofico presocratico, prettamente in ciò che riguarda la sfera semantica del concetto γνῶμη in tutte le sue ricorrenze testuali, arrivate fino ai nostri giorni.

Ci possiamo altrettanto chiedere quanto in verità dei testi presocratici abbia influito il pensiero massimiano, in modo diretto? A questa domanda, per il momento, non esiste una risposta univoca. Tuttavia, siamo sicuri che il pensiero presocratico stia alla base del pensiero platonico ed aristotelico, riflessi che si ritrovano profondamente nei testi massimiani. Consideriamo dunque sia utile esplorare l'universo pre-platonico e pre-aristotelico, per poter cercare di scoprire la novità massimiano a livello di antropologia cristiana.

Prima di procedere con l'analisi dei diversi frammenti dei filosofi presocratici, conviene fare una precisazione puntuale.

Tradizionalmente, tutte le ricerche storiche e filosofiche sugli esordi della filosofia iniziano con i primi *grandi filosofi greci*, ossia con Talete, Anassimandro ed Anassimene. Evidentemente, anche noi ci siamo immessi sulla stessa strada, tuttavia, data la mancanza della ricorrenza del termine γνώμη nei testi dei pensatori prima citati, abbiamo dovuto iniziare la ricerca senza menzionarli. Inizieremo dunque subito con Eraclito.

a. Eraclito

Il filosofo d'Efeso, soprannominato anche Eraclito l'Oscuro, visse a cavallo fra il VI ed il V secolo a.Cr. Sembra che durante tutta la sua vita non volle partecipare alla vita pubblica per avversione ai suoi concittadini efesini. Mal sopportando la presenza degli uomini intorno a sé, visse gran parte della sua vita nella solitudine. Dato che non ebbe alcun maestro diretto, gli piaceva vantarsi di aver scoperto da sé la sua sapienza. Il soprannome di *Oscuro* nacque dopo che scrisse *Sulla Natura*, opera composta con stile originale, audace, ma soprattutto oscuro.²

Ragione

Il primo brano che riporta il concetto di γνώμη è un frammento con delle sfumature mistiche. Eraclito enuncia ciò che la scuola di Mileto (Talete, Anassimandro ed Anassimene) non aveva osato dire:

« Mentre nei Milesi al principio divino non era attribuita, almeno in maniera esplicita, intelligenza, risulta invece chiaramente che Eraclito gliela attribuisce ».³

Uno dei brani che riporta esplicitamente ciò che il Reale ed l'Antiseri affermarono è il seguente:

« Esiste una sola sapienza: riconoscere la ragione (γνώμη) che governa tutte le cose attraverso tutte le cose ».⁴

² G. Reale / D. Antiseri, *Storia della Filosofia dalle origini a oggi*, Vol. I, Milano 2008, 65.

³ Reale / Antiseri, *Storia della Filosofia dalle origini a oggi* 70.

⁴ H. Diels / W. Kranz, *I Presocratici – Testimonianze e frammenti*, Tomo primo, Bari 2002, 205.

b. Filolao

Sulla figura di Filolao abbiamo poche notizie, alcune delle quali incerte. Nella breve presentazione che ne fa Diogene Laerzio, veniamo a sapere:

« Filolao di Crotone fu un Pitagorico. Platone scrisse a Dione di comperare da lui i libri pitagorici. Morì condannato, in quanto sospetto di aspirare alla tirannide. (...) Sua opinione filosofica è che tutto avvenga secondo necessità e armonia. Per primo asserì che la terra si muove in un'orbita circolare; altri invece, dicono che fu Iceta di Siracusa ad affermarlo per primo ».⁵

Sempre secondo Laerzio, Filolao fu il primo dei Pitagorici a scrivere libri, mettendo per iscritto il trattato d'ispirazione pitagorica *Sulla Natura*.⁶

Volere

L'unico brano di Filolao in cui ricorre il concetto di γνώμη è un testo in cui si parla dell'immoralità del suicidio, visto come un affronto agli dei:

« (...) le anime di tutti gli uomini sono legate al corpo e alla vita di quaggiù per espiazione; e che il dio ha disposto che, se esse non rimangano nel loro stato fino a che egli di sua volontà le disciolga, precipitino in calamità più numerose e più grandi. E perciò tutti, temendo la minaccia dei potenti, paventano di togliersi di propria mano la vita e accolgono con piacere soltanto la morte in vecchiaia, persuasi che la liberazione dell'anima sarà allora conforme al volere (γνώμη) dei celesti ».⁷

c. Parmenide

Parmenide nacque ad Elea nella Magna Grecia nella seconda metà del VI secolo e morì verso la metà del V secolo. Il filosofo di Elea fu iniziato alla filosofia dal Pitagorico Aminia, dopodiché fondò una sua scuola filosofica destinata ad avere un grande influsso su tutto quanto il pensiero greco.⁸

⁵ D. Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano 2006, 1019.

⁶ Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi* 1019.

⁷ H. Diels / W. Kranz, *I Presocratici* 471.

⁸ Reale / Antiseri, *Storia della Filosofia dalle origini a oggi* 91.

Opinione

Arrivati a questo punto possiamo dire che ci troviamo davanti ad un testo che, lungo i millenni, contribuì alla nascita del pensiero europeo in modo decisivo e definitivo – *Sulla Natura*.

Il poema verte sulla rivelazione divina fatta a Parmenide, rivelazione che illumina le tre vie della ricerca e della conoscenza: la via assolutamente verace (che è anche l'unica via certa), la via assolutamente fallace (le opinioni dei mortali) e l'ultima via, quella del verosimile (in cui le cose, che appaiono e sono, hanno tutti i sensi ed i significati, sono ambigue).

In questo contesto γνώμη appare verso la fine del brano nel momento in cui al poeta-filosofo gli si auspica di stare lontano dalle opinioni dei mortali e dalle mezze verità del verosimile:

« Questo ordinamento del mondo, veritiero in tutto, compiutamente ti espongo, così che nessuna opinione (γνώμη) dei mortali potrà fuorviarti ».⁹

d. Democrito

Personaggio di grandissima cultura, nacque ad Abdera intorno al 460 a.C. Fu discepolo di Leucippo, il fondatore della scuola Atomista, e poi il suo successore alla guida della stessa scuola. Compì lunghi viaggi in Oriente, visitando l'Egitto, l'Asia Minore e la Persia a scopo di conoscenza, spendendo quasi interamente l'eredità affidatagli dal padre. Morì vecchissimo, secondo alcuni autori dopo la morte di Socrate stesso.¹⁰

Mente

Il filosofo atomista indaga sul come si potrebbe trovare la tranquillità dell'animo (εὐθυμία) in questa vita, dato il continuo scontro tra l'armonia di vita ed il piacere da una parte e dall'altra parte l'eccesso ed il difetto che portano all'instabilità. Per trovare la tranquillità bisogna guardare alla vita di chi è tormentato dai guai meditando i problemi con cui gli altri si scontrano, così apprezzerai di più le tue calme e serene realtà in confronto a coloro che ti stanno intorno. Il filosofo consiglia in seguito:

⁹ H. Diels / W. Kranz, *I Presocratici* 277.

¹⁰ Reale / Antiseri, *Storia della Filosofia dalle origini a oggi* 117.

« si deve allora rivolgere la propria mente (γνώμην) alle cose possibili e bisogna accontentarsi di ciò che è alla propria portata, curandosi poco degli uomini che sono invidiati e stimati e tanto meno tormentandosi per la loro condizione ». ¹¹

Andando sempre alla ricerca della tranquillità dell'animo (εὐθυμία), Democrito insegna ai suoi uditori e lettori in che modo gli sforzi inutili, le sofferenze e la vita penosa possono essere allontanate dalla nostra quotidianità:

« ciò di cui il corpo ha bisogno è a portata di mano di ognuno senza sforzo e senza sofferenze; invece, di tutti quei desideri che, per essere soddisfatti, implicano sforzi e sofferenze e che rendono penoso il vivere, avvertiamo la necessità non in quanto ne ha desiderio il corpo, ma per la frivolezza della nostra mente (γνώμη) ». ¹²

Conoscenza

La teoria epistemologica di Democrito è una che differenzia nettamente tra due tipi di conoscenza:

« Due sono le forme di conoscenza (γνώμη): quella autentica e quella inautentica; rientrano nella seconda – la vista, l'udito, l'olfatto, il gusto, il tatto e tutte le cose di questo tipo; invece la prima differisce nettamente da questa ». ¹³

Dopo che siamo stati testimoni, dunque, della differenza gnoseologica del filosofo Atomista, cerchiamo di indagare adesso un altro aspetto controverso e dibattuto all'interno delle dispute filosofiche del tempo e cioè lo scontro tra la riflessione ed il caso. In che rapporto stanno le due realtà, si chiede il filosofo? Quale è, tra le due, la necessaria e quale la contingente? Può la riflessione circoscrivere il caso?

« Infatti, per natura il caso si contrappone alla conoscenza (γνώμη): per questo motivo danno la preminenza al caso e affermano che a dominare sulla riflessione è esattamente ciò che è più avverso ad essa, o

¹¹ H. Diels / W. Kranz, *I Presocratici – Testimonianze e frammenti*, Tomo secondo, Bari 2002, 788.

¹² H. Diels / W. Kranz, *I Presocratici* 793.

¹³ H. Diels / W. Kranz, *I Presocratici* 749.

piuttosto sopprimevano ed eliminavano quest'ultima, rimpiazzandola col caso ».¹⁴

e. Gorgia

Di Gorgia, uno degli ideatori della Sofistica insieme a Protagora, sappiamo che nacque in Sicilia a Leontini intorno al 485 a.C. Viaggiò per tutta la Grecia e visse per un periodo di tempo ad Atene in qualità di Ambasciatore. Dopo il 427 a.C. fu mandato dalla sua città in Grecia per ottenere dagli Ateniesi aiuti per Leontini contro Siracusa. La sua opera più importante fu *Sulla natura o sul non-essere*, un vero e proprio manifesto del nichilismo antico.¹⁵ Secondo gli studiosi,

« mentre Protagora muove dal relativismo, e su questo impianta il suo metodo dell'antilogia, Gorgia parte invece da una posizione di nichilismo ».¹⁶

Senno

Secondo le testimonianze di Dionigi il Vecchio, uno dei più famosi tiranni di Siracusa in quanto molto crudele, le dotti retoriche di Gorgia erano insuperabili da parte dei filosofi del tempo. Infatti, il tiranno riporta un discorso in forma epidittica del sofista in cui gli ateniesi sono elogiati per essersi distinti nelle guerre. Sono questi guerrieri, infatti, la personificazione della virtù perché sanno quando:

« dire e tacere, compiere ed omettere, ciò che si deve nel momento in cui si deve, esercitando due cose più di tutte quelle altre che bisogna esercitare: senno (γνώμη) ed audacia, l'una per decidere, l'altra per mettere in pratica ».¹⁷

E l'elogio gorgiano degli ateniesi continua nella stessa forma:

« sprezzanti rispetto all'utile, pacati rispetto al decoro, capaci di temperare con la moderazione del senno (γνώμη), la smodatezza dell'audacia ».¹⁸

¹⁴ H. Diels / W. Kranz, *I Presocratici* 773.

¹⁵ G. Reale / D. Antiseri, *Storia della Filosofia dalle origini a oggi* 161.

¹⁶ G. Reale / D. Antiseri, *Storia della Filosofia dalle origini a oggi* 161.

¹⁷ H. Diels / W. Kranz, *I Presocratici* 926.

¹⁸ H. Diels / W. Kranz, *I Presocratici* 926.

Un'ultima ricorrenza di γνώμη incontriamo in un altro registro tematico, anche se all'interno dello stesso genere retorico epidittico (*genus demonstrativum*). Stavolta il sofista non elogia più le virtù guerresche degli ateniesi, ma l'importanza della retorica e dei suoi mezzi persuasivi. In questo modo Gorgia cerca di convincere i suoi uditori di congedarsi alla retorica e ai metodi della persuasione:

« la persuasione, aggiungendosi alla parola, modella anche l'anima come vuole; bisogna imparare in primo luogo i ragionamenti degli studiosi di cose celesti, i quali, ponendo un'opinione in luogo di un'altra, eliminandone una e proponendone un'altra, fanno apparire chiare agli occhi della mente cose incredibili e oscure; in secondo luogo, le competizioni di discorsi necessarie, nelle quali un solo discorso, scritto con arte e detto non secondo verità, riesce a dilettere e a persuadere una folla numerosa; in terzo luogo, le discussioni dei discorsi filosofici, nelle quali si mostra come la rapidità del senno (γνώμη) renda facilmente mutevole la convinzione dell'opinione ».¹⁹

Siamo arrivati alla fine della ricerca sul senso della γνώμη nei testi presocratici. A questo punto ci possiamo domandare: γνώμη è un concetto univoco, chiaramente definito e definibile negli scritti presocratici?

Γνώμη appare come un concetto molto *largo*, non del tutto afferrabile o definibile. Possiamo affermare, nonostante tutto, che principalmente γνώμη sorprende il mondo antropologico piuttosto intelligibile, ossia, nei testi presocratici, tocca il senso della razionalità umana in quanto potrebbe essere tradotto in italiano come: ragione, volere, mente, senno, conoscenza ed anche opinione. Sono costoro i sensi del concetto che troverà un vero approfondimento nei testi di San Massimo il Confessore.

In vista di una conclusione approfondita della nostra ricerca, possiamo affermare l'idea che i testi presocratici non costituiscono la base del linguaggio antropologico tecnico, preciso, che Massimo conferirà al concetto di γνώμη molti secoli dopo gli scritti dei grandi pensatori presocratici e preplatonici.

¹⁹ H. Diels / W. Kranz, *I Presocratici* 931.

LA « DÉMYTHOLOGISATION » ET LA « DÉMYSTIFICATION » DES LANGAGES DANS LA THÉOLOGIE ET LES SCIENCES DES RELIGIONS

ALEXANDRU BUZALIC¹

ABSTRACT. *“Demythologizing” and “Demystifying” Languages in Theology and Religious Sciences.* In the perspective of a new anthropological model proposed by Mircea Eliade, anthropology of *homo religiosus*, we can talk about a new dimension of “demythologization”. In his vision, *homo religiosus* emerges from prehistory and becomes “man” at the moment of the perception of the sacred in the world, that is to say at the moment of the discovery of an ultimate meaning of the existence of all beings. This capacity is specific, even fundamentally constitutive of the human being. Myths are not simply imaginary productions. The mythological language is symbolic, behind the linguistic structures being a real historical event. The anthropological conception of Eliade, linking the study of religions, the philosophy of religion and the human sciences, leads us to an integral anthropology which can become one of the foundations, among others, for Christian theological discourse and especially for fundamental theology. In a desecrated world like ours, the sacred is especially present and active in imaginary universes. In order to reach the discovery of the sacred, it is necessary to demystify and demythologizing the categories used today in theology and religious sciences.

Keywords: anthropology, démystification, démythologisation, fundamental theology, profane, sacré, religious sciences, Rudolf Bultmann, Mircea Eliade, theology.

¹ Prêtre gréco-catholique, PhD Professeur associé à l'Université Babeş Bolyai de Cluj-Napoca, Faculté de théologie gréco-catholique, Département d'Oradea. Thèmes de recherche: théologie fondamentale, anthropologie, démonologie, psychologie de la religion. Études à Papiieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzcziciela, Université Babeş Bolyai de Cluj-Napoca, Université de Bucarest. Publication: Crépuscule des civilisations. La méta-analyse de la spiritualité des transitions culturelles (2017), Migration et religion (2016), La Démonologie Chrétienne. Révélation, tradition et raison (2010), La Psychologie de la religion (deuxième édition 2010), etc. e-mail: alexandrubuzalic@yahoo.com.

REZUMAT. „Demitologizarea” și „demistificarea” limbajelor în teologie și științele religiei. În perspectiva noului model antropologic propus de Mircea Eliade, antropologia lui *homo religiosus*, putem aborda „demitologizarea” dintr-o altă perspectivă. În viziunea sa, *homo religiosus* emerge din preistorie și se „umanizează” din momentul percepției sacrului în lume, adică din momentul în care descoperă sensul existenței tuturor lucrurilor în lume. Aceasta este o potență specifică, chiar fundamental constitutivă ființei umane. Miturile nu sunt simple afabulații. Limbajul mitologic este simbolic, în spatele structurilor lingvistice sunt evenimente istorice reale. Concepția antropologică eliadiană, reunind studiul religiilor, filosofia religiei și științele umaniste, ne conduce spre o antropologie integrală care poate deveni o fundamentare pentru teologie creștină, în special pentru teologia fundamentală. Într-o lume desacralizată, cum este lumea actuală, sacrul este prezent în universul nostru imaginar. Pentru redescoperirea sacrului este necesară „demitologizarea” și „demistificarea” limbajelor utilizate în teologie și științele sociale.

Cuvinte-cheie: antropologie, demistificare, demitologizare, teologie fundamentală, profan, sacru, științele religiei, Rudolf Bultmann, Mircea Eliade, teologie.

Introduction

Alliant l'interprétation philosophique et les bases des sciences des religions, Mircea Eliade nous offre la définition de l'homme comme *homo religiosus*. Dans sa vision, *homo religiosus* émerge dès la préhistoire et il est omniprésent dans l'histoire de l'humanité sous des traits divers, façonnés par la spécificité du milieu géoculturel concret dans lequel il vit. L'espèce humaine est unique, une unité prouvée par les données paléoanthropologiques et génétiques, par l'unité de l'histoire, par l'émergence de la culture et de l'esprit humain dans une progression constante.² Le processus de l'anthropogenèse, l'apparition des cultures humaines et la manifestation historique de l'homme sont étroitement liées à la capacité du psychisme humain de percevoir le sacré dans le milieu cosmique, de reconnaître les symboles et de les enchaîner dans

² J. Ries, *L'homo religiosus et son expérience du sacré. Introduction à une nouvelle anthropologie religieuse*, Paris 2009, 137.

des représentations qui ont une fonction conceptuelle. Les symboles qui dévoilent le sacré sont l'interface immanente d'une réalité transcendante, d'un autre ordre, qui se cache dans l'au-delà de la voûte céleste, « la hiérophanie primordiale »³ de la Transcendance et d'une *Réalité Ultime*.⁴

La capacité de percevoir le sacré accompagne l'existence humaine et mène vers une expérience religieuse, l'esthétique et la connaissance étant des prises de conscience de l'existence des choses, c'est-à-dire leur appartenance à un cosmos qui a une signification, un devenir, un sens d'exister. Les nombreux rituels du *homo religiosus* marquent la liaison entre l'aspect historique de l'existence humaine et le sens sacré du cosmos. Les tombes et les sépultures, accompagnées d'une symbolique religieuse riche, témoignent de la croyance en une survie dans la dimension transcendante du Monde qui exige une doctrine anthropologique, cosmologique, sotériologique et eschatologique claire. La fonction conceptuelle est désormais remplie par la religion qui réunit toute l'expérience du sacré dans un système cohérent de mythes, de rituels et d'initiations dans la logique symbolique spécifique du sacré.

Pour Eliade, la perception du sacré est liée à des structures mentales présentes dans tout esprit humain et l'herméneutique du sacré devient une exégèse du langage symbolique par lequel il s'exprime.⁵ Pour cette raison « l'herméneutique totale » d'Eliade appliquée sur les données religieuses émerge d'une situation concrète, pour arriver aux structures universelles présentes dans la conscience de l'homme, matérialisées à leur tour dans la culture de l'humanité entière.

Eliade affirme que l'homme entame la connaissance par la perception empirique des signes et des symboles du sacré pour arriver à une réalité spirituelle qui a une fonction unificatrice, une sorte d'ontologie pragmatique l'intégrant au réel.⁶

³ Ries, *L'homo religiosus* 89.

⁴ A. Codoban, Eliade's Idea of Ultimate Reality and Meaning: A Disanthropomorphized, 'Weakened' Transcendence, in: *Ultimate Reality and Meaning*, University of Toronto Press, Volume 21 Issue 2, June 1998, 90.

⁵ P. Ursache, Hermeneutica totală, in : M. Eliade, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie. Antologie*, București 2012, 4.

⁶ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1974, 41.

Pour l'*homo religiosus* « connaître » est l'équivalent d'« exister ».⁷ Eliade définit « le sacré ontologique » comme la capacité humaine à reconnaître le sacré et à déchiffrer les symboles par qui la réalité transcendante se manifeste, celui-ci étant pour lui le phénomène primordial, originaire, qui donne la vraie dimension humaine de *homo religiosus*.

Le langage mythologique et la logique symbolique

Partant de l'analyse de la culture moderne, Eliade va identifier un langage commun et une logique symbolique commune et pérenne en général, se trouvant à la base de toute création artistique ou culturelle de tous les temps. Dans la mesure où il est *homo religiosus*, donc ontologiquement lié à la perception du sacré, l'homme exprime cet attribut tout au long de son histoire, qu'il s'agisse de l'homme des sociétés archaïques, ou bien de l'homme contemporain. Si la méthodologie des sciences positives s'arroge la prétention de saisir la valeur absolue de la vérité de la connaissance, cherchant par un langage profane avec ses définitions, à se méfier de la philosophie, voire de la théologie, ainsi l'*homo religiosus*, camouflé dans les sociétés les plus désacralisées - jusqu'à la négation de soi-même et de sa propre essence - va « refouler » ses capacités ontologiques constitutives, comme la perception du sacré, dans des univers imaginaires.⁸ Comme les sciences positives tendent à « démystifier » le langage mythologique, Eliade parlait de la « démystification » des langages, que la culture contemporaine considère apparemment profanes : « Dans notre cas, il nous faut entreprendre une démystification à rebours; autrement dit, il nous faut démystifier les univers et les langages apparemment profanes de la littérature, de la peinture, du cinéma, et montrer tout ce qu'ils comportent de sacré – évidemment d'un sacré ignoré, camouflé ou dégradé. Certes, dans un monde désacralisé comme le nôtre, le sacré est surtout présent et actif dans les univers imaginaires. »⁹

⁷ Ursache, *Hermeneutica* totală 5.

⁸ J.-J. Boutaud, *Sensible et communication: du cognitif au symbolique*, Londres 2015, 101.

⁹ M. Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris 1971, 247.

On observe la même démystification de la valeur du langage des sciences positives appliquée aussi bien à l'analyse des données des sciences empiriques.¹⁰ A force de progresser, on touche aux limites d'observation de l'Univers physique, et cependant les « constantes » physiques qui servaient de repère hier, perdent leur valeur quasi-absolue devant de nouveaux systèmes d'interprétation – comme dans le cas de la physique quantique. Les sciences positives révèlent leur incapacité de saisir « totalement » les mystères de l'Univers et d'élaborer des interprétations rationnelles exhaustives, déçiquetant par cela l'aura mythique dont la culture moderne les a affublées. La physique newtonienne coexiste avec la physique relativiste d'Einstein, mais aussi avec la physique quantique. En conséquence, les conclusions valables dans un certain contexte historique sont constamment remises en question, deviennent relatives le lendemain, ce qui conduit à une « démystification » de la position absolue que le positivisme du XIX^{ème} siècle accordait à la connaissance empirique. Il faudrait accorder une plus grande attention aux interprétations offrant un sens à toutes les données de l'astronomie, de la chimie, de la physique et de la biologie, mais surtout s'impose le besoin de réintégrer la dimension spirituelle qui accompagne l'existence humaine, dans un système cohérent dans lequel « scientifique » et « spirituel » n'entrent pas en contradiction. Ce qui est abstrait, ce qui est difficile à comprendre, car l'individu ne peut pas l'expérimenter d'une façon ordinaire, a besoin d'un système de signes et symboles le rendant intelligible à tous. On véhicule par exemple le « modèle » schématique de l'atome, on utilise des signes graphiques spécifiques – les notes musicales – pour exprimer un son, on a toute sorte de « modèles standard » pour telle ou telle réalité de l'univers observable. On arrive ainsi à des systèmes de signes et symboles cherchant à réaliser une méta-interprétation universelle. Or, comme l'observait Camille Tarot, c'est le propre de la pensée mythique de projeter sur le monde ses catégories sensibles pour dire des choses plus abstraites.¹¹

¹⁰ G. Isaye, *L'affirmation de l'être et les sciences positives*, Paris 1907, 18.

¹¹ C. Tarot, « Religion, faut-il avoir peur de qui et de quoi ? Quelques remarques sur les critiques de François Gauthier sur le Symbolique et le Sacré », (7 novembre 2008)
<http://www.journaldumauss.net/spip.php?article424>

On observe aussi une diffusion dans l'espace et le temps des principaux systèmes d'idées offrant à l'homme une conception du monde. Et même si aujourd'hui nous utilisons un langage catégoriel différent de celui des époques passées, en exprimant dans un contexte culturel sécularisé tout ce qui préoccupe la pensée humaine : cosmogénèse, biogénèse, anthropogénèse, il reste bien une exception – l'impossibilité des sciences positives à réaliser un discours sotériologique ! Eliade affirmait : « on sait maintenant que certains mythes et symboles ont circulé à travers le monde répandus par certains types de culture ; c'est-à-dire, que ces mythes et ces symboles ne sont pas pour autant des découvertes spontanées de l'homme archaïque, mais des créations d'un complexe culturel bien délimité, élaboré et véhiculé par certaines sociétés humaines ; de telles créations ont été diffusées très loin de leur foyer originel et ont été assimilées par des peuples et sociétés qui autrement ne les auraient pas connues. »¹²

A l'Epoque Moderne le langage mythologique et la logique symbolique qui s'y attache ont été remplacés par le langage abstrait des sciences positives, mais au niveau des interprétations, et surtout de point de vue existentiel pour le vécu quotidien de la vie, on rencontrera les mêmes archétypes moulés dans des formes catégorielles différentes.¹³ Cela s'explique par la dialectique du sacré ; ce dernier est de plus en plus camouflé dans le profane, jusqu'à son apparente dissolution, mais selon une autre règle de l'évolution du sacré, *coincidentia oppositorum*, cette situation implique nécessairement la redécouverte de la sacralité, évidemment dans un nouveau cadre culturel, en rapport avec l'évolution des connaissances du moment. Eliade considérait que : « Les mythes se dégradent et les symboles se sécularisent, mais ils ne disparaissent jamais, fût-ce dans la plus positiviste des civilisations, celle du XIX^e siècle. Les symboles et les mythes viennent de trop loin : ils font partie de l'être humain et il est impossible de ne pas les retrouver dans n'importe quelle situation existentielle de l'homme dans le Cosmos. »¹⁴

¹² M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 2004, 47.

¹³ J. Ries, Science des religions et sciences humaines L'œuvre de Mircea Eliade (1907-1986), *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, 331.

¹⁴ Eliade, *Images* 36.

L'analogie entre le contenu catégoriel d'un récit mythologique et le contenu dogmatique des religions monothéistes est due au fait que les symboles et les mythes font partie de l'être humain, expression de la situation existentielle de l'homme en Cosmos. Les religions ont comme plateforme commune aussi bien une conception anthropologique, mais surtout une phénoménologie anthropologique universellement valable.

Selon la conception anthropologique définissant l'homme comme *homo religiosus*, et conformément à l'herméneutique éliadienne, le discours sur la démythologisation (en allemand *Entmythologisierung*) ouvert par le théologien protestant Rudolf Bultmann (1884-1976) gagne une nouvelle signification.¹⁵ Pour Bultmann, la science remplace la conception « mythologique » du monde en tant que représentation objective du monde. Mais Dieu est toujours au-delà des signes empiriquement perceptibles, d'où un conflit naissant entre l'image mythologique du monde et l'image du monde forgée par la pensée scientifique.¹⁶

La démythologisation dans l'interprétation bultmannien est une exigence de la foi elle-même, parce qu'il s'agit d'une rupture de toute image du monde projetée par la pensée rationnelle, aussi bien que de la pensée du mythe ou de la pensée de la science. Bultmann considère que la transcendance et le caractère caché de l'action divine n'ont pas besoin d'être traduites par la conceptualisation d'une pensée objective. En conséquent, les approches anthropomorphiques de la Bible gardent un caractère « naïf » et « mythique », c'est pourquoi la foi contemporaine doit se délivrer par nécessité de ce lest rajouté par la tradition par-dessus l'événement originaire, Bultmann visant par cela notamment le Nouveau Testament. Cette démythologisation a comme conséquence première le clivage entre science et foi, dans le reniement de la nécessité d'harmonisation entre *fides et ratio*.¹⁷

¹⁵ W. Schmithals, Zum Problem der Entmythologisierung bei Rudolf Bultmann, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Vol. 92, No. 2 (Juni 1995), 170-172.

¹⁶ Cf. A. Malet, *Mythos et Logos*, Genève 1962, 391-393.

¹⁷ Foi et raison: lettre encyclique Fides et ratio du souverain pontife Jean-Paul II aux évêques de l'Eglise catholique sur les rapports entre la foi et la raison: 14 septembre 1998, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.

A partir de la spécificité d'*homo religiosus*, la capacité de percevoir le sacré, la naïveté, ou le caractère mythique apparent de certains récits du Nouveau Testament ne devraient pas occulter le sens profond du message transmis par la situation concrète respective. Le lecteur d'aujourd'hui doit-il s'arrêter sur le langage archaïque ou sur la profondeur du message révélé qui peut être compris dans tous les temps. Comme Jésus affirmait qu'il n'est pas venu pour modifier la loi ancienne, mais pour la parfaire (Mt. 5, 17-19), de même ses faits et ses mots s'intègrent dans la continuité d'un message de hiérophanies transmettant par des signes et symboles archétypaux, selon la logique symbolique, une situation originaire pour nous diriger vers un message profondément ancré dans l'homme.

Ainsi, le langage mythologique interprété à sa juste valeur, loin d'être « naïf », contient la force de transmettre au-delà les mots un message parfaitement adapté à la compréhension de *homo religiosus* de tous les temps, voire dans les sociétés les plus sécularisées. L'homme est essentiellement *homo religiosus* et a besoin d'expériences religieuses.¹⁸

« Mais si l'histoire est capable de promouvoir ou de paralyser de nouvelles expériences religieuses, elle ne réussit jamais à abolir définitivement la nécessité d'une expérience religieuse. Ce n'est pas assez dire. La dialectique des hiérophanies permet la redécouverte spontanée et intégrale de toutes les valeurs religieuses, quelles qu'elles soient et à quelque niveau historique que puisse se trouver la société ou l'individu qui réalise cette découverte. L'histoire des religions se voit ainsi ramenée, en dernière analyse, au drame provoqué par la perte et la redécouverte de ces valeurs, perte et redécouverte qui ne sont jamais, qui ne sauraient même jamais être définitives. »¹⁹

En ce qui concerne le christianisme, à la place d'une « démythologisation » du langage biblique, c'est une analyse des significations profondes que celui-ci transmet qui s'impose, au-delà des mots et des similitudes avec les formes d'expression mythologiques communes au milieu culturel du Proche Orient,

¹⁸ P. Barthel, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique; étude de quelques étapes de l'évolution du problème de l'interprétation des représentations d'origine et de structure mythiques de la foi chrétienne*, Leiden 1963, 44-50.

¹⁹ Eliade, *Traité* 390.

acceptant le langage archétypal et la logique symbolique comme moyen complémentaire de transmission de la Révélation divine, situation spécifique pour les premiers douze chapitres de la Genèse. Ce qui est « mythologique » ne doit pas être démythologisé, mais interprété selon la valeur positive du mythe. Ainsi, l'herméneutique biblique traditionnelle peut s'enrichir avec les significations profondes des textes, découvertes d'ailleurs par la théologie spirituelle lorsqu'elle analyse les expériences mystiques de certaines personnes. La logique symbolique dévoile par son propre dynamisme le même message « codifié » par tout genre de langage catégoriel.²⁰

Du point de vue critique, de même que les différents courants psychothérapeutiques analytiques peuvent générer des interprétations différentes concernant le même processus, étant de surcroît confirmées par l'efficacité pratique, toute « métapsychanalyse » de l'esprit humain matérialisé dans l'histoire peut engendrer des nuances différentes. Aussi, une telle démarche implique une formation spécifique - de type « initiatique » - permettant la compréhension profonde des phénomènes, chose impossible à transmettre par la méthodologie spécifique aux sciences positives ou de type pédagogique, car il ne s'agit pas d'éléments « vérifiables intersubjectivement ». Dans ce cas, le théologien se trouve dans la situation d'une comparaison des données positives avec les interprétations de la théologie spirituelle (ascétique et mystique) comme discipline autonome, autrement dit, à mon avis la théologie dogmatique serait confrontée à l'étude des religions, et aux données apportées par les sciences positives concernant un problème spécifique (de l'archéologie à la psychologie), pour prendre appui sur la herméneutique biblique et à l'expérience de la vie de foi qui offrent une « théologie totale » contenant la complexité phénoménologique liée à l'expérience du sacré, la Révélation divine concrétisée dans la Bible et le discernement ecclésial exprimé par le Magistère.

Et ce n'est pas la démythisation d'un récit catégoriel d'un événement religieux qui s'impose, mais au contraire, la démythisation de la valeur absolue accordée au langage des sciences positives, car toute méta-interprétation des données empiriques faite dans le but d'intégration de celles-ci dans une image unitaire fera appel inévitablement à des nouveaux systèmes de signes et

²⁰ Boutaud, *Sensible et communication* 102.

symboles ayant le même rôle que le langage mythologique archaïque. Dans ce sens, la démythologisation de type bultmannien devient un autre mode de raisonner les données positives de la foi pour la sauvegarde de la vérité de l'acte de foi.²¹ De l'autre côté, le langage mythologique apparemment archaïque et les images anthropomorphiques agencées au fil du temps dans une religion doivent être transmises au plus près de leur forme d'origine,²² car c'est surtout ce langage symbolique enchaîné selon la logique spécifique à la pensée mythologique, qui contient au-delà des catégories de la raison ces approfondissements qui disent « tout » sur un mystère révélé. Cette vision peut être appliquée dans l'analyse des contenus des tous les textes sacrés par l'étude comparée des religions ainsi que par les théologiens. C'est aussi grâce à cet aspect « mythologique » que la révélation biblique et les codifications de celle-ci par le Magistère restent toujours valables, l'une des tâches de la théologie étant celle de la « traduction » du message transhistorique dans le langage culturel spécifique à l'homme de chaque époque.

La compréhension du mythe dans le monde d'aujourd'hui

Actuellement, les mythes des différents milieux religieux archaïques et de souche populaire sont considérés généralement comme des productions d'un mode naïf d'interprétation de la réalité. Or, le mythe est une forme originelle de manifestation de l'esprit humain.²³

Sans nulle dévalorisation de la vérité d'un récit mythologique, l'herméneutique éliadienne saisit analytiquement les profondeurs historiques et les significations enfouies dans les abîmes du psychisme collectif de l'esprit humain matérialisé dans la culture.²⁴ Il y a une continuité du phénomène humain entre l'homme archaïque et l'homme moderne, même si des clivages se sont produits au niveau cognitif entre des stades différents de transmission

²¹ Schmithals, *Zum Problem der Entmythologisierung* 170.

²² Eliade, *Traité* 390.

²³ Eliade, *Images* 79.

²⁴ Ursache, *Hermeneutica totală* 4.

des informations – devenues patrimoine de toute l’humanité. Finalement, le langage évolue selon la dialectique du sacré, processus qui conduit le sacré à un camouflage progressif dans le profane jusqu’au point extrême : *coincidentia oppositorum*, c’est-à-dire que ce qui est perçu comme sacré perd peu à peu sa signification d’origine jusqu’à la dissolution apparente dans le profane, étape qui fait démarrer la redécouverte du sens sacré initial. Vue la continuité du phénomène humain au long de l’histoire, les formes spécifiques resteront toujours les mêmes pour *homo religiosus*, jusqu’à l’identification dans « les mythes du monde moderne », surtout dans l’environnement artistique ou dans l’interprétation « à la mode » dans tel ou tel milieu culturel.²⁵ Tout cela s’inscrit dans la logique symbolique présente dans les mythes, aussi bien du point de vue de la structure de la conscience humaine, que dans la perspective de la pérennité des formes de manifestations spécifiques à l’esprit humain, dans la mesure où l’homme est *homo religiosus*.

Si nous acceptons que les mythes – interprétés selon une herméneutique adéquate – ont une valeur positive, alors il faudrait bien accepter également que les formes particulières d’expression qui évoquent le « tout » impliquent perpétuellement un effort de compréhension et approfondissement du message transmis. Car le sacré – à la limite entre transcendant et immanent – est une manifestation dans l’histoire d’une *Réalité ultime*, transcendante, dans le cadre d’une connaissance expérimentale et d’une communication au-delà de tout langage catégoriel verbal. Néanmoins, cette transmission non-verbale des informations concernant le monde transcendant, a besoin nécessairement d’une transposition analogique dans un langage intersubjectif communicable faisant appel à l’expérience catégorielle commune à tous les humains.²⁶

Les mythes racontent des événements qui ont eu lieu *in principio*, c’est-à-dire aux commencements, dans un instant primordial et atemporel, un instant sacré.²⁷ Eliade affirme que « *le mythe est censé se passer dans un temps –*

²⁵ Marc-Alain Descamps, « Analyse de livres », *Imaginaire & Inconscient*, vol. n° 7, no. 3, 2002, 129-133.

²⁶ C. Duterme, « Le « non-verbal » dans l’organisation définie comme système de communication », *Communication et organisation* (01.10 2015), <http://journals.openedition.org/communication-organisation/2472>; DOI: 10.4000/communicationorganisation.2472.

²⁷ Eliade, *Images* 79.

si on nous permet l'expression – intemporel, dans un instant sans durée, comme certains mystiques et philosophes se représentent l'éternité. »²⁸

Le temps « des origines », quand l'homme va homologuer le monde en lui conférant une signification, coïncide avec la période de fin de l'anthropogénèse, le moment quand ontologiquement apparaît l'homme en tant que *homo religiosus*, c'est-à-dire le moment d'origine du phénomène humain dans l'histoire. Il fallait, en effet, qu'un « Adam » existe, le premier des humains dans l'enchaînement ontogénétique de toute l'humanité, c'est-à-dire que, recevant « le souffle divin » lui permettant la perception du sacré, il est devenu une entité matérielle-spirituelle unique parmi les autres « êtres ». Capable de percevoir le sacré, l'homme a donné un sens au monde en l'homologuant et par cela intégrant le monde spirituel à l'Univers jusqu'alors expérimenté seulement sous son aspect immanent.²⁹

L'ancienneté immémoriale des événements décrits dans les mythes dépasse toute démarche psychologique de projection dans un temps historique ; ils appartiennent à une période ou étape de manifestation d'*homo religiosus* tenant du néant préhistorique, restant authentiques en dépit de l'impossibilité à les situer sur l'échelle d'une chronologie positive.

Mais l'immersion dans le passé historique est à la fois une immersion dans les abîmes de la conscience de l'humanité. Autrement dit, les mythes viennent de la profondeur de l'histoire, mais également des profondeurs de l'inconscient humain : « On a trop vite conclu que l'authenticité d'une existence dépend uniquement de la conscience de sa propre historicité. Cette conscience historique joue un rôle assez modeste dans la conscience humaine, pour ne rien dire des zones de l'inconscient qui, elles aussi, appartiennent à l'être humain intégral. Plus une conscience est éveillée, plus elle dépasse sa propre historicité. »³⁰

Ce n'est pas par hasard que le rôle des mythes est d'agencer une conception du monde offrant réponse aux principales questions existentielles et surtout d'offrir une interprétation intelligible de la réalité.

²⁸ Eliade, *Images* 79.

²⁹ M. Eliade/ R. Pettazzoni, *L'Histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, Paris 1994, 220-225.

³⁰ Eliade, *Images* 79.

En parlant de la morphologie et la fonction des mythes, Eliade affirme que les mythes cosmogoniques sont des mythes exemplaires car ils remplissent une fonction de modèle et de justification de toute action humaine, formant l'archétype de tout un ensemble de mythes et de systèmes rituels.³¹ « Le mythe, quelle qu'en soit sa nature, est toujours un précédent et un exemple, non seulement par rapport aux actions (sacrées ou profanes) de l'homme, mais encore par rapport à sa propre condition ; mieux : un précédent pour les modes du réel en général. »³²

La valeur des mythes est sauvegardée seulement s'ils sont transmis de génération en génération et s'ils génèrent des rites spécifiques qui complètent le contenu du message transmis par des signes et symboles voués à la compréhension exhaustive de la réalité codifiée selon les règles de la logique symbolique.³³ Les moments de transmission sont à la fois des ruptures de niveau, car ils impliquent d'un côté le relais d'un bagage de connaissances, mais laisse place à la créativité selon la personnalité de chacun. C'est seulement par la transmission spécifique des rites initiatiques que les mythes atteignent leur but de révéler la face cachée de la réalité, le « mystère ». Eliade observait que : « Le mythe est assumé par l'homme en tant qu'être total, il ne s'adresse pas seulement à son intelligence ou à son imagination. Lorsqu'il n'est plus assumé comme une révélation des mystères, le mythe se dégrade, il s'obscurcit, devient conte ou légende. »³⁴

Les contes et légendes dévoilent souvent le caractère initiatique initial ou, par transparence, la logique symbolique se trouvant à la base de l'expression mythologique du milieu d'origine. La fonction psychologique du mythe originaire est reprise par d'autres interprétations et pratiques, jusqu'à sa réduction à un geste rituel ou un acte social dépourvu de toute signification religieuse. Mais, vue la nécessité de l'expression mythologique initiale de bâtir une conception du monde et que les mêmes archétypes et enchaînements de

³¹ Eliade, *Traité* 346.

³² Eliade, *Traité* 349.

³³ J. Pouillon, L'analyse des mythes, *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 1966, tome 6 n°1, 100-105.

³⁴ M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1997, 14.

symboles seront à la bases de tout substitut du mythe, les nouvelles expressions auront tendance à revendiquer la même autorité au niveau psychologique, car constitutives à la connaissance et à la base de l'action consciente, responsable de l'homme dans le monde, tel qu'il le comprend et l'interprète.³⁵

Les mythes ont une morphologie typique ; selon Mircea Eliade ils révèlent la polarité de deux éléments issus d'un seul et même principe (créateur-destructeur, solaire-manifeste et ophidien-virtuel), généralement destinés à se réconcilier dans un *ilud tempus* eschatologique, une vraie *coincidentia oppositorum* au-dessus de tous les attributs réunissant les contraires. Une conclusion pareille ne serait possible par l'expérience rationnelle, la *coincidentia oppositorum* exprimant, en effet, le paradoxe de la réalité divine.³⁶

Coincidentia oppositorum c'est l'unification des termes opposés, selon Eliade le symbole le plus important de l'humanité primordiale et de l'état primordial, paradisiaque, d'un Monde avant la chute. La réunification sera possible seulement dans l'unité avec le Créateur, le seul capable de réunir, même si seulement dans un futur eschatologique, le sacré et le profane, la transcendance et l'immanence, l'éternité et le temps, la vie et la mort.

Dans la continuité du phénomène humain on distingue la fonction unificatrice du langage mythologique,³⁷ même si au niveau des interprétations culturelles ce qui est sacré – saint se dégrade, gardant seulement le caractère « absolu » qui se laisse réduit à une expression de type positiviste où le sacré se confond avec le profane. La prétendue évolution de la connaissance : du mythologique, par le métaphysique, vers la pensée positive est en effet une dégradation de la perception du sacré, une involution sur le plan spirituel, inversement proportionnelle à la sécularisation et au développement technologique de la société. Mais l'analyse de la religiosité contemporaine nous permet de déchiffrer les mythes du monde moderne.

³⁵ J. Pouillon, *L'analyse des mythes* 103.

³⁶ Eliade, *Traité* 351.

³⁷ A. J. Greimas, La description de la signification et la mythologie comparée, *L'Homme*, 1963, tome 3 n°3, 51-53.

« Les mythes du monde moderne »

Même dans les sociétés les plus sécularisées, affirme Eliade, l'homme continue d'être le même *homo religiosus* de toujours. Toute manifestation de l'esprit humain se matérialise à travers la culture, c'est pourquoi lorsque les préoccupations religieuses disparaissent de l'activité de l'individu ou se retirent dans la sphère du privé, il y aura des succédanés qui tenteront de remplacer la fonction de l'Eglise et de se substituer au rôle social de la religion.

Le mythe se dégrade en légende épique, en ballade ou en roman, ou encore survivra sous la forme de superstitions, d'habitudes, de nostalgies.³⁸ Mais l'archétype qui dévoile le mythe, même le plus dégradé, continue d'être créateur.³⁹

Le monde moderne de type européen refuse les structures mentales des religions - non seulement celles du christianisme - poussant ainsi la perception du sacré, pourtant constitutive de l'homme en tant que *homo religiosus*, en dehors de soi-même. Le problème consiste en ce qui remplace la logique symbolique spécifique à la religion. Eliade dit que la crise des religions dans le monde moderne a des racines profondes dans la « démythisation » des symboles et des valeurs universellement valables.⁴⁰

*« On est en train de comprendre aujourd'hui une chose que le XIX^e siècle ne pouvait même pas pressentir : que le symbole, le mythe, l'image appartiennent à la substance de la vie spirituelle, qu'on peut les camoufler, les mutiler, les dégrader, mais qu'on ne les extirpera jamais. »*⁴¹

La « superstition suprême » de la modernité demeure dans les explications visant l'homme lui-même.⁴² Il est utopique de croire que l'homme arrivera à une connaissance de soi sans arriver – par nécessité – à Dieu, l'Absolu. D'autant plus qu'on ne peut accéder à la dignité humaine et à la plénitude de la vie autrement que par la transcendance de notre condition purement biologique

³⁸ Eliade, *Traité* 361.

³⁹ Eliade, *Traité* 362.

⁴⁰ Ursache, *Hermeneutica totală* 4.

⁴¹ Eliade, *Images* 16.

⁴² F. Turcanu, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, Paris 2003, 206.

et la manifestation comme entité personnelle, matérielle-spirituelle douée d'un type unique d'existence dans le monde. Visiblement, l'homme manifeste sa transcendance dans la mesure où il est *homo religiosus*, et non pas uniquement par le « vécu » de sa propre corporalité.

Eliade voit « la superstition suprême »⁴³ dans le « hégélianisme », marxisme ou freudisme, comme dans n'importe quelle théorie essayant d'évacuer le mystère. Le réductionnisme de type matérialiste, nihiliste ou psychanalyste veut offrir une définition exhaustive de l'homme en effaçant le spirituel. C'est pourquoi Eliade considère que l'étude des religions conduit vers un nouvel humanisme et que la technologisation et l'évolution naturelle de la société contemporaine ont besoin d'un sens théologique destiné à les humaniser et à les harmoniser avec les aspirations normales de l'humanité. L'homme est appelé à prendre conscience de la dignité tenant à la spécificité de son être, à son potentiel spirituel. Même dans les sociétés sécularisées, l'homme reste intéressé par la spiritualité. Conscient de sa position dans le Monde, l'homme est un être nostalgique : « Nous voulons dire que l'homme, échappât-il à tout le reste, est irréductiblement prisonnier de ses intuitions archétypales, créées au moment où il a pris conscience de sa situation dans le Cosmos. La nostalgie du Paradis se laisse déceler dans les actes les plus banals de l'homme moderne. L'absolu ne saurait être extirpé : il est seulement susceptible de dégradation. Et la spiritualité archaïque survit, à sa manière, non pas comme acte, non pas comme possibilité d'accomplissement réel pour l'homme, mais comme une nostalgie créatrice de valeurs autonomes : art, sciences, mystique sociale, etc. »⁴⁴

Le mythe a une valeur sociale, car il transmet « une vérité absolue » et il sert de modèle.⁴⁵ Le comportement mythique est présent dans la pensée collective des sociétés modernes par la dimension symbolique des idéologies politiques et des interprétations scientifiques se prévalant d'une valeur quasi-absolue de vérité. Le caractère mythologique des « mythes » des sociétés modernes est difficilement reconnaissable dans une société fortement sécularisée, mais on peut observer au niveau profane la revalorisation des anciens symboles révélateurs du sacré.

⁴³ Turcanu, *Micea Eliade* 206.

⁴⁴ Eliade, *Traité* 363.

⁴⁵ G. Bouchard, « Pour une nouvelle sociologie des mythes sociaux », *Revue européenne des sciences sociales*, (02 octobre 2017), <http://journals.openedition.org>

Les idéologies du monde moderne cherchent à nous offrir un modèle transhumain de vie, tandis que la société civile cherche des comportements d'ersatz à la mystique religieuse, afin d'obtenir des ruptures plus ou moins réussies du temps profane. L'homme moderne construit sa propre mythologie, il se forge des modèles à imiter en s'efforçant d'échapper au temps profane afin de vivre dans un temps qualitativement différent transcendant sa condition historique.⁴⁶ L'homme des sociétés profanes recourt avec obsession aux distractions pour échapper au temps profane, il « s'évade » dans des réalités virtuelles créées par lui-même (les jeux sur console, les blogs, le « chat »), ou bien il cherche un sens de son existence dans les « mythes » ou idéaux politiques et sociaux. La pensée mythique est consubstantielle à la condition humaine, c'est pourquoi : « à travers l'étude des traditions religieuses, l'homme moderne ne retrouverait pas seulement un comportement archaïque, mais il prendrait en outre conscience de la richesse spirituelle qu'un tel comportement implique. »⁴⁷

D'ici la nécessité de la revalorisation du rôle social de la religiosité et de la présence de la religion dans la vie de l'homme moderne, mais aussi de la redécouverte d'un sens sacré de la « technologisation » même, c'est-à-dire de l'effort humain de transformer la nature d'après une finalité correspondant au besoin humain de dépasser sa propre condition biologique. Tout simplement : ce qui est spirituel doit revenir dans les préoccupations de l'homme. L'homme moderne devrait redécouvrir sa propre condition particulière qu'il occupe dans le Cosmos. Cette prise de conscience de soi va de pair avec l'actualisation de la spiritualité humaine sur le plan religieux.⁴⁸ Sortant des fausses mythologies du monde moderne, l'homme peut redécouvrir la profondeur du message révélé par le symbolisme religieux avec sa valeur pérenne. L'homme est au croisement du monde spirituel avec le monde de la matière inerte, une synthèse de la finitude et de l'historicité, de l'aspiration vers l'infini et de la condition mortelle. L'homme a été créé avec une place privilégiée dans cet Univers qu'il comprend en percevant sa sacralité, donc le sens transcendant de l'existence.

⁴⁶ J. Ries, *Les origines des religions*, Paris 2012, 134-152.

⁴⁷ Eliade, *Images* 49.

⁴⁸ Cl. Geffré, Révélation et expérience historique des hommes, *Révélation et herméneutique, Laval théologique et philosophique*, 46 (1) février 1990, 16.

Conclusion

Si l'homme n'existait pas en tant qu'être intelligent, il n'y aurait ni perception rationnelle de l'Univers ni questions concernant l'origine et le destin du monde dans lequel l'homme se réveille coparticipant pour une certaine période historique. Faute de l'homme – ou faute de tout autre récepteur intelligent – un Univers si grandiose et si merveilleux, gouverné par des lois dévoilant l'harmonie du monde, ne serait-il pas absurde ? Car l'Univers existe parce que nous existons et le percevons comme tel (c'est le principe anthropique participatif). Le Cosmos « est » tel que nous le décrivons parce que nous y sommes aussi, les humains qui le percevons. Le monde est à notre mesure et correspond à notre mission dans cette existence qui découvre son sens surnaturel uniquement grâce à la Révélation.⁴⁹ Eliade dit : « En reprenant conscience de son propre symbolisme anthropocosmique – qui n'est qu'une variante du symbolisme archaïque – l'homme moderne obtiendra une nouvelle dimension existentielle, totalement ignorée par l'existentialisme et l'historicisme actuel : c'est un mode d'être authentique et majeur, qui le défend du nihilisme et du relativisme historiciste sans pour cela le soustraire à l'histoire. Car l'histoire elle-même pourrait un jour trouver son véritable sens : celui d'épiphanie d'une condition humaine glorieuse et absolue. »⁵⁰

L'humanité se dirige vers son modèle originaire, parfait, de la communion harmonieuse entre l'homme-nature et le Dieu-Créateur, quand l'histoire aboutira à son accomplissement.⁵¹ Cela est justement le sens de l'histoire offert par la Révélation chrétienne et c'est à la théologie qu'incombe de rendre le message divin accessible à l'homme contemporain.

⁴⁹ J.-P. Resweber, La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel, *Revue des Sciences Religieuses*, tome 46, fascicule 1, 1972, 20-27.

⁵⁰ Eliade, *Images* 50.

⁵¹ J.-P. Resweber, *La relation de l'homme* 37.

L'ANNUNCIAZIONE CON SIMBOLI PROFETICI PORTE REGALI DELL'ICONOSTASI DELLA CATTEDRALE DELLA "SANTISSIMA TRINITÀ" DI BLAJ, ROMANIA

IOAN GOȚIA¹

ABSTRACT. *The Annunciation with the Prophetic Symbols. The Royal Doors of the Iconostasis of the 'Holy Trinity' Greek-Catholic Cathedral, Blaj, Romania.* The restoration in 2011 of the paintings of the Iconostasis of the Greek-Catholic Cathedral in Blaj, see of the Greek-Catholic Major Archbishopric in Romania, allowed the deepening of the iconographic studies of this iconostasis. In the line of the former iconographical studies, especially those of prof. Cornel Tatai Baltă, the present research aims at bringing new light for a better understanding of the meaning of the decorative program of the Royal Doors of this iconostasis, which presents unique iconographic and structural formulas.

Indeed, the decoration of these Royal Doors, centered on the mystery of the Annunciation, surrounded by ten sun-flower shaped medallions containing Old Testament prophetic symbols, is the first example of this kind within the Romanian Byzantine area.

After a brief description of the iconographic program of the iconostasis as a whole, and of the Royal Doors in particular, the reader is offered a careful researching of the iconographical and liturgical resources, which leads to an original interpretation of the meaning of the iconographical formula used for the Royal Doors of the Romanian iconostasis from Blaj.

Keywords: Romanian XVIIIth century Iconostasis, Royal Doors, Annunciation, Marian prophetic symbols.

¹ Ioan Goția, dcjm, tesi dottorale in Scienze Ecclesiastiche, con specializzazione in Iconografia mariana bizantina, col titolo "L'Annunciazione - Porta della Salvezza nell'iconografia monumentale del santuario". Direzione posta elettronica: ionut.gotia@gmail.com.

REZUMAT. *Bunavestire cu simbolurile profetice. Ușile Împărătești ale Iconostasului Catedralei Greco-Catolice “Sfânta Treime” din Blaj.* Restaurarea în anul 2011 a picturii iconostasului Catedralei Greco-Catolice din Blaj, sediul Arhiepiscopiei Majore a Bisericii Greco-Catolice din România, a permis aprofundarea studiilor iconografice despre programul decorativ al iconostasului. Reluând firul discursului domnului profesor Cornel Tatai Baltă, care a dedicat numeroase articole studierii acestui iconostas, studiul de față își propune să aducă noi lumini pentru mai buna înțelegere a semnificației programului iconografic al Ușilor Împărătești ale iconostasului blăjean, ce prezintă formule iconografice și compoziționale inedite.

Într-adevăr, decorația acestor Uși Împărătești, centrată pe reprezentarea scenei Bunavestirii, înconjurată de zece medalioane în formă de floarea-soarelui ce cuprind simboluri profetice vechitamentare, este primul exemplu de acest tip în spațiul românesc.

După o succintă descriere a programului iconografic al iconostasului în ansamblul său și apoi a Ușilor Împărătești în particular, se oferă cititorului o cercetare a izvoarelor iconografice și liturgice, care permite formularea unei interpretări originale a semnificației acestei compoziții iconografice specifice a Ușilor Împărătești blăjene.

Cuvinte-cheie: Iconostasul în spațiul românesc transilvănean de secol XVIII, Uși Împărătești, Bunavestire, simboluri profetice mariane.

In seguito al restauro dei dipinti dell'iconostasi della Cattedrale Greco-Cattolica di Blaj, in Romania, sede dell'Arcivescovato Maggiore della Chiesa Greco-Cattolica Romana, nel 2011 è stato pubblicato un inedito catalogo,² che offre una importante documentazione fotografica dei dipinti e che sintetizza gli studi iconografici precedenti dell'autore, il professore Cornel Tatai Baltă. Nel capitolo dedicato alla descrizione del programma iconografico delle Porte Regali l'autore evidenzia l'unicità di tale programma, riferendosi ai medaglioni a forma di fiore di girasole che attorniano la scena centrale dell'*Annunciazione* e che racchiudono raffigurazioni di dieci simboli mariani tratti dall'Antico Testamento. Nella sua presentazione il professore non approfondisce il tema

² C. Tatai-Baltă / I. Fărcaș, *Iconostasul Catedralei Greco-Catolice “Sfânta Treime” din Blaj (Sec. XVIII)*, Alba Iulia 2011.

dell'origine di questa composizione (dato lo specifico del libro), ma suggerisce alcune possibili vie di ricerca. In questo studio vorrei riprendere il filo del discorso dello studioso e proporre alcune osservazioni che possano gettare luce sull'origine e il significato di tale rappresentazione.

Nella presentazione vorrei offrire una breve descrizione del programma iconografico della iconostasi romena e particolarmente di quello delle Porte Regali, per poi indagare sulle fonti iconografiche e liturgiche dell'uso di simboli mariani sulle Porte regali; in seguito vorrei soffermarmi sul significato di tale composizione iconografica delle Porte.

I. Il programma iconografico delle Porte Regali dell'Iconostasi della Cattedrale di Blaj

La bella iconostasi lignea della cattedrale di Blaj, databile al settimo decennio del secolo XVIII, è stata intagliata dal capomastro Aldea di Târgu-Mureș,³ mentre la pittura delle icone è stata eseguita nella maggior parte dall'iconografo macedo-romeno Ștefan Tenetchi din Arad⁴ (tav. 1). Scolpita in legno di tiglio, dorato e policromo, l'iconostasi è eseguita secondo lo stile della corte del principe Brâncoveanu di Valacchia, sviluppato nel periodo che va dalla fine del secolo XVII fino ai primi decenni del XVIII secolo, ed esteso sempre di più in Transilvania, con una forte impronta barocca.⁵

³ L'iconostasi di Blaj è considerata la iconostasi più grande di Romania. Vedi Tatai-Baltă / Fărcaș, *Iconostasul Catedralei* 14.

⁴ L'ordine delle icone con i profeti, come pure le icone che compongono la scena della Crocifissione nella parte superiore della iconostasi, sono state dipinte dall'iconografo romeno Grigorie Ranite di Craiova. Vedi Tatai-Baltă / Fărcaș, *Iconostasul Catedralei* 15. Per una presentazione del contesto storico-ecclesiale della realizzazione dell'iconostasi vedi I. Goția, L'Annunciazione, porta della salvezza, *SOC* 19.1, 2015, 134-164. Vedi anche M. Porumb, Blaj, in *DPRT*, 44; M. Berger, Un edificiu nou pe temelii vechi – Catedrala din Blaj, *Perspective*, 83/2009, 34; C. Tatai-Baltă, Ușile împărătești ale iconostasului catedralei din Blaj, *CultCr* 7/ 3-4, 2004, 206.

⁵ N. Sabău, *Metamorfoze ale Barocului transilvan*, I: *Sculptura*, Cluj-Napoca, 2002, 184. Vedi anche A. Dobianski, Arta în Țările Române în a doua jumătate a secolului XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea, in *GAMR*, 121.

Caratteristiche specifiche di questo stile sono le forme lavorate a traforo, con disegno tormentato e chiaro al tempo stesso, in altorilievo, con un repertorio botanico molto variato, combinato armonicamente con profili di uccelli ed animali, figure umani ed insegne araldiche.⁶ Sia per quanto riguarda la struttura che per le caratteristiche stilistiche e ornamentali dell'intaglio, si possono stabilire corrispondenze rilevanti tra l'iconostasi di Blaj e altre iconostasi di impronta barocca realizzate tra la fine del XVII secolo e la fine del XVIII secolo in diversi ambiti: quello italo-cretese,⁷ quello greco-atonita,⁸ quello balcanico, come pure quello romeno valacco, moldavo e transilvano.⁹

Un architrave aggettante separa l'ordine delle icone locali – che raffigurano il Cristo Sommo Sacerdote in trono, la Vergine in trono col Bambino, San Nicola, san Basilio Magno, san Giovanni Battista e la Santissima Trinità (l'icona dedicatoria) - dagli ordini superiori:

- quello delle Grandi Feste nel quale compare una seconda volta, qui in posizione centrale, l'icona della Santissima Trinità;
- quello della *Deesis* con il Cristo benedicente in trono;
- quello dei profeti intorno alla Vergine Orante.¹⁰

⁶ N. Sabău, *Sculptura barocă în România, secolele XVII-XVIII*, București 1992, 128, citato da Tatai-Baltă / Fărcaș, *Iconostasul Catedralei* 15.

⁷ G. Passarelli, *Le iconostasi di Livorno*, Livorno 2001, 172, tavv. 5B/6B.

⁸ N. Nikonanos, Wood-carving on Mount Athos, in B. Atsalos *et al.*, *Treasures of Mount Athos. Catalogue of the exhibition*, Museo della Cultura Bizantina, Thessaloniki, 1997², 306, tavv. 8.8.a. Le Porte Regali dell'iconostasi della cella di Hagios Georgios Kalathas in Karyes (1760) si trovano attualmente nella sacrestia del Monastero Simonopetra a cui appartiene la cella. Vedi anche D. Bogdanovic / V. J. Djuric / D. Medakovic, *Chilandar²*, Belgrad 1997, 176.

⁹ Per l'area romena valacca significative sono l'iconostasi della chiesa del Monastero Cotroceni (1682) e quella della chiesa Șerban Vodă di București (fine secolo XVIII), per menzionare solo alcuni esempi, mentre in ambito transilvano ricordiamo quella della cattedrale greco-cattolica San Nicola di Oradea (1768), lavorata con grande probabilità nello stesso *atelier* che l'iconostasi di Blaj, e quella della chiesa della Dormizione della Vergine di Tiur della fine del XVIII secolo. Vedi A. Lăzărescu *et al.*, *Capodopere din Evului Mediu românesc în Muzeul Național de Artă al României*, București 2006, 28, 159. Sabău, *Metamorfoze* 184; M. Porumb, Un valoros ansamblu de pictură și sculptură din secolul al XVIII-lea la Vadu Crișului, *AMN* 21, 1984, 562. Attualmente l'iconostasi della cattedrale greco-cattolica di Oradea si trova nella chiesa ortodossa dei Santi Arcangeli di Vadu Crișului. Vedi anche Goția, *L'Annunciazione, porta della salvezza* 107-164.

¹⁰ Tatai-Baltă / Fărcaș, *Iconostasul Catedralei* 21.

Esaminando adesso le Porte Regali si nota che ogni battente è costituito da due parti separate da un elemento orizzontale; ognuna delle due, oltre agli elementi vegetali, ospita due nicchie ad arco con figure dipinte: nel registro superiore dei battenti, la scena spartita dell'*Annunciazione* è affiancata dalle figure di Anna e Gioacchino, i genitori della Vergine, mentre nel registro inferiore compaiono le figure dei quattro Evangelisti, raffigurati insieme ai quattro Viventi alati. Inoltre, come già menzionato, intorno alle nicchie arcate l'accanto descrive delle volute che comprendono all'interno dieci piccoli medaglioni a forma di fiore di girasole, dipinti con simboli mariani tratti dall'Antico Testamento:¹¹ il Vello di Gedeone, la Verga fiorita di Aronne, il Candelabro con *tre* braccia,^{12*} lo Specchio, la Scala di Giacobbe, le Tavole della Legge, il Roveto ardente, la Porta del cielo, l'Urna con la manna e l'Arca dell'Alleanza (tavv. 2-4).

La presenza di questi medaglioni sulle Porte Regali richiama lo schema compositivo e tematico del registro superiore delle icone dei profeti intorno alla figura della Vergine Orante sulla stessa iconostasi. C'è però una differenza significativa: se nell'ordine superiore i tralci di acanto formano tredici medaglioni a forma di girasole che racchiudono le figure a mezzo busto dei profeti dell'Antico Testamento con i rotoli spiegati dei loro vaticini (tavv. 1, 6 a, b), i medaglioni sulle Porte Regali non riproducono le effigie dei veggenti messianici, ma solo le immagini profetiche da loro annunciate. Inoltre, non c'è una corrispondenza esatta tra le due composizioni iconografiche né per quanto riguarda il numero (il numero dei simboli vetero-testamentari è ridotto a dieci, mentre nel ordine superiore ci sono tredici profeti), né per quanto riguarda la scelta "tradizionale" delle immagini profetiche corrispondenti a ciascun profeta.¹³ Si analizzeranno più avanti queste particolarità.

Questa forte caratterizzazione mariana del programma iconografico delle Porte accompagna l'altra sottolineatura, trinitaria, legata alla dedicazione della

¹¹ Tatai-Baltă / Fărcaș, *Iconostasul Catedralei* 22-23, 150-156.

^{12*} Esamineremo più avanti questa particolarità della raffigurazione della *Menorah*, il candeliere giudaico con sette braccia.

¹³ Vedremo in seguito quale è questa scelta "tradizionale" di figure di profeti e dei simboli che li accompagnano.

chiesa alla Santissima Trinità.¹⁴ Entrambi gli aspetti troveranno eco nella decorazione di altre iconostasi che prenderanno quella di Blaj a modello, in particolare l'iconostasi di Tiur (presso Blaj) della fine del XVIII secolo (tav. 6) che presenta anch'essa medaglioni con simboli mariani attorno all'*Annunciazione* e ai quattro Evangelisti.¹⁵

II. Origini del tema iconografico

Si osserva che già dagli inizi dell'iconografia cristiana la raffigurazione del mistero dell'Incarnazione è stata associata ai vaticini profetici messianici, come compimento di tale profezie. Infatti, la più antica immagine conservata della Vergine Madre col Bambino, dipinta nella catacomba di Priscilla a Roma e attribuita alla fine del II secolo o agli inizi del III secolo, introduce accanto alla coppia madre-figlio la figura del vegente (tav. 8). La Madre seduta su un sedile senza spalliera regge in grembo il Bambino nudo dopo averlo allattato;¹⁶ a sua destra è raffigurato un profeta stante che con la sinistra regge un rotolo chiuso, mentre con la destra indica una stella a otto raggi, collocata sopra la figura della Vergine Madre. La stella è il segno del suo vaticinio, fatto che ha condotto gli studiosi a ipotizzare che si trattasse o del profeta Balaam che aveva predetto: "Una

¹⁴ La duplice raffigurazione esplicita del tema della Santissima Trinità sull'iconostasi è completata dalla rappresentazione del simbolo trinitario dell'*Occhio Divino che scruta la terra*, racchiuso dentro della forma di un triangolo. Inoltre, lo stesso tema della Santissima Trinità compare anche nella cupola come l'Ospitalità di Abramo. Questa forte sottolineatura trinitaria è spiegabile con la dedicazione della cattedrale al mistero della Santissima Trinità. Ricordiamo che la raffigurazione dell'Occhio Divino sull'architrave aggettante dell'iconostasi di Blaj sostituisce la figura dormiente di Iesse della composizione dell'Albero di Iesse, presente su numerose iconostasi barocche contemporanee nel ambito romeno, slavo e greco. Per un approfondimento di questo tema vedi I. Goția, *Quale è la nostra origine? L'Albero di Iesse e l'Iconostasi della Cattedrale della Santissima Trinità di Blaj*, Romania, *SOC* 22.1, 2018, 143-169.

¹⁵ Sulle Porte Regali dell'iconostasi di Tiur ci sono soltanto otto medaglioni che attorniano l'Annunciazione spartita. Sfortunatamente solo due simboli sono individuabili, ovvero le Tavole della Legge e il Vello di Gedeone.

¹⁶ M. G. Muzj, La prima iconografia mariana, in E. Toniolo, *La Vergine Madre nella Chiesa delle origini (sec. I-V). Itinerari mariani dei due millenni*, I, Centro di Cultura Mariana "Madre della Chiesa", Roma 1996, 216-218. Vedi anche I. Calabuig, Liturgia, *NDM*, 777-778.

stella sorgerà da Giacobbe” (Nm 24, 17) o del profeta Isaia, oppure che sia una figura generica del profeta che annuncia il mistero della maternità verginale di Maria.¹⁷ A volte, la figura del profeta sarà ripresa nell'iconografia paleocristiana anche per la raffigurazione della scena della Natività di Cristo e per quella dell'Adorazione dei magi, come testimoniano i rilievi sulle facciate di vari sarcofagi del IV e V secolo.¹⁸

Questo è chiaramente un riflesso di quella rilettura che i Padri della Chiesa (già a partire del II secolo) hanno fatto dei passi vetero-testamentari, per scoprire profezie e riferimenti al mistero dell'Incarnazione.¹⁹ E grazie al modello del parallelo Adamo – Cristo Nuovo Adamo, presente nelle lettere paoline (soprattutto in *Rm* 5, 12-21, 1 *Cor* 15, 21-22, 45-49), i Padri preniceni hanno sviluppato il parallelismo Eva - Maria Nuova Eva e hanno interpretato numerosi vaticini dell'Incarnazione in riferimento alla Vergine Madre.²⁰ Questa rilettura, accolta in seguito nella liturgia, ha fatto emergere un ricco repertorio della tipologia mariana, che si è diffuso in tutta la Chiesa, tanto in Oriente come in Occidente, durante i primi cinque secoli.²¹ Ricordiamo alcune delle più importanti immagini tipologiche: la terra vergine non lavorata da mano d'uomo (*Gen* 2, 5; *Sal* 67, 6); il talamo nuziale (*Sal* 19, 6); la pietra staccatasi dal monte (*Dn* 2, 45); la nube leggera (*Is* 9, 11); l'Arca dell'Alleanza (*Es* 25, 10-16); la verga di Iesse (*Is* 11, 1); il rovetto che arde senza consumarsi (*Es* 3, 2-4); la porta chiusa del tempio (*Ez* 44, 2); la verga di Aronne che fiorisce prodigiosamente (*Nm* 17, 1-8); la scala di Giacobbe (*Gn* 28, 10-22); il vello di Gedeone imbevuto di ruggiada (*Gdc* 6, 36-40); il giardino chiuso e la fontana sigillata riservati esclusivamente all'amato (*Ct* 4, 12).²²

Come era d'aspettarsi, la liturgia e la composizione omiletica hanno dedicato una attenzione particolare alle immagini tipologiche mariane durante il tempo natalizio, periodo liturgico proprio per la contemplazione del compimento della

¹⁷ Muzj, *La prima iconografia mariana* 217, n. 12.

¹⁸ G. Schiller, *Iconography of Christian Art*, Greenwich 1972, I, 13, tav. 148.

¹⁹ Calabuig, *Liturgia* 773, 781.

²⁰ R. Laurentin, Nuova Eva, *NDM*, 1018. Sembra che questo parallelismo Eva – Maria Nuova Eva fu esplicitato per la prima volta dal martire san Giustino (+ 165) nel *Dialogo con Trifone*. Vedi anche L. Gambero, Patristic intuitions of Mary's role as Mediatrix and Advocate: the invocation of the faithful for her help, *Marian Studies* 52, 2001, 81.

²¹ Calabuig, *Liturgia* 775-776.

²² Calabuig, *Liturgia* 775-776.

promessa salvifica di Dio trasmessa di generazione in generazione. La rappresentazione più antica conservata di quattro delle prefigurazioni più comuni risale al IX secolo: si tratta del manoscritto delle Omilie di Gregorio di Nazianzo, che raffigura il Roveto ardente, la Verga fiorita di Aronne, la Porta Chiusa e il Vello di Gedeone sulla stessa pagina dove compare la scena della Natività.²³ La composizione delle prefigurazioni vetero-testamentarie intorno al mistero dell'Incarnazione si sviluppa soprattutto a partire dall'XI secolo, come testimoniano, per l'Occidente, le illustrazioni dell'Evangelario di Vysehrad, Praga, del 1085-1086, quelle del Leggendaro di Citeaux del 1110-1120 (tav. 10),²⁴ o quelle del Messale di Stammheim (1160-1180) (tav. 12).²⁵

Alla diffusione nel mondo occidentale di questo tipo compositivo, in particolare nell'iconografia monumentale dei portali e delle facciate delle chiese, contribuì in modo significativo anche il dramma liturgico dell'*Ordo prophetarum*, del XII secolo, interpretato proprio nel tempo natalizio e per l'Epifania.²⁶ Seguendo il lezionario d'Avvento, il dramma consisteva nel chiamare uno dopo l'altro il nome dei profeti, ed i personaggi proclamavano le profezie messianiche, servendosi a volte anche di alcuni oggetti identificativi.²⁷ L'ampia divulgazione di questa

²³ Schiller, *Iconography I*, 13, 71. S. der Nersessian, Program and Iconography of Paraccesion, in P. Underwood, *The Kariye Djami*, New York 1966, 311.

²⁴ Schiller, *Iconography I*, 18, tav. 26.

²⁵ Schiller, *Iconography I*, 71. Il Messale di Stammheim raffigura attorno la Natività di Cristo le seguenti prefigurazioni vetero-testamentarie: Mosè e il rovetto ardente; Ezechiele e la porta chiusa del tempio; Gedeone e il vello; l'unicornio; compare anche la figura di Aronne, però non ha il segno della verga fiorita. L'Evangelario di Vysehrad del 1085-1086, rappresenta su una pagina la Genealogia di Cristo con il Signore attorniato dalle figure degli antenati; poi seguono due miniature con quattro prefigurazioni: Mosè davanti al rovetto ardente; Dio che benedice e fa fiorire il bastone di Aronne; la porta chiusa del tempio; Isaia col rotolo della profezia sull'Albero di Iesse e Iesse con l'albero sui cui rami riposano sette colombe. Nel Leggendaro di Citeaux del 1110-1120 è illustrato l'Albero di Iesse con Iesse alla base dell'albero, poi la Vergine in trono col Bambino nella sezione centrale dell'albero e con la colomba dello Spirito in cima dell'albero; quattro scene attorniano la composizione dell'Albero: Daniele tra i leoni; i tre giovani nella fornace; Mosè davanti al rovetto ardente; Gedeone e il vello imbevuto di rugiada.

²⁶ Schiller, *Iconography I*, 13-14. Questo dramma liturgico si è ispirato da un'omelia di Quodvultusdeus, vescovo cartaginese del V secolo, contemporaneo di sant'Agostino d'Ipbona.

²⁷ Schiller, *Iconography I*, 13-14. Vedi anche Goția, *L'Albero di Iesse* 151ss.

interpretazione liturgica influì sullo sviluppo dei temi iconografici connessi al tempo natalizio, come quelli della Genealogia di Cristo e dell'Albero di Iesse.²⁸

Per l'Oriente si possono ricordare le belle miniature nei manoscritti illustrati delle Omelie sulla Vergine, composte dal monaco Giacomo del monastero di Kokkinobaphos e che datano dal XII secolo.²⁹ Queste miniature collocate come frontispizi prima di ognuna delle omelie (distinte dalle scene narrative che illustrano il testo) raffigurano: il Sogno di Giacobbe e la visione della Scala Celeste che precedono il sermone sulla Natività della Vergine; Mosè davanti al Roveto Ardente precede il sermone sulla Presentazione al tempio; Mosè che distribuisce i bastoni agli anziani di Israele e il Bastone Fiorito a Aronne (tav. 11) è il frontispizio per il sermone sulla Visitazione, mentre il miracolo del Vello di lana di Gedeone è il frontispizio per l'omelia sull'Annunciazione.³⁰

Una raffigurazione che sintetizza queste varianti di schema compositivo è l'icona della Vergine Kykotissa del Monastero di Santa Caterina sul Monte Sinai, databile al XII secolo (tav. 9).³¹ La Vergine in trono col Bambino è raffigurata al centro, mentre nella parte superiore della composizione è rappresentato Cristo nella gloria, affiancato dai quattro viventi e da quattro serafini; tutt'intorno sono dipinte le figure dei profeti che reggono il rotolo delle loro profezie e accompagnati quasi sempre da oggetti che prefigurano la Vergine Maria: Mosè col rovetto ardente, Aronne, Ezechiele con la porta chiusa e Davide con il tempio, Balaam indica la stella, Abacuc con la montagna, Giacobbe con la scala, Isaia con un cherubino

²⁸ Schiller, *Iconography I*, 13-14.

²⁹ Nersessian, *Iconography of Paraclesion* 312. Sono conservate due copie di questi Manoscritti: Parisinus gr. 1208 e Vaticanus gr. 1162. Vedi anche A. Grabar, *Les sources de peintures byzantines des XIII^e-XIV^e siècles*, *CahArch* 12, 1962, 351-380.

³⁰ Nersessian, *Iconography of Paraclesion* 312.

³¹ Nersessian, *Iconography of Paraclesion* 313. Questa icona costantinopolitana della Vergine in trono col Bambino, chiamata *Kykkotissa*, è una copia di un'altra icona della Vergine, inviata dall'imperatore Alexios Comnenos al monastero di Kykko in Cipro. Vedi K. Weitzmann, *The Icon*, London 1982, 17. Vedi anche l'icona della Vergine Kykkotissa del XII secolo, proveniente dal Monte Athos (oggi nel museo Ermitage di San Pietroburgo, Russia), e che presenta forti somiglianze compositive e stilistiche con l'icona della Vergine Kykkotyssa del Mon. S. Caterina sul Monte Sinai. Tutti e due icone raffigurano la Vergine in trono col Bambino, attorniata da profeti con simboli mariani. Vedi Y. Piatnisky / O. Baddly / E. Brunner, *Sinai, Byzantium, Russia. Orthodox Art from the sixth to the twentieth century*, London 2000, 110, tav. B 90.

che gli purifica la bocca con il carbore ardente, Daniele con la pietra staccatasi dal monte, Gedeone con il vello di lana. È molto significativo che lo schema compositivo dell'icona sembra suggerire la disposizione del programma iconografico monumentale dell'interno di una chiesa: Cristo in gloria nella cupola, la Vergine col Bambino nell'abside, Gioacchino, Anna e i profeti sulle pareti laterali.³² Inoltre, si osserva che i profeti e patriarchi sono raffigurati non nel contesto della scena profetica (come abbiamo visto negli esempi precedenti), ma accompagnati soltanto dal simbolo delle loro profezie o dal rotolo col testo del loro vaticinio. Il testo dell'iscrizione collocata sotto il trono della Vergine col Bambino, tratto dall'*Inno sulla Natività di Maria* composto da Romano il Melode, riassume il contenuto del messaggio delle profezie compiute con l'Incarnazione del Verbo dalla Vergine Maria: "Gioacchino ed Anna concepirono, Adamo ed Eva furono liberati".³³

Posteriormente nasceranno diverse varianti di questa composizione iconografica. Un esempio è l'icona intitolata *Lode della Madre di Dio* o *Dall'alto i profeti* (tav. 13), secondo le prime parole dell'antifona ricorrente nell'ufficio natalizio:³⁴ la Vergine, seduta in trono all'interno di una mandorla di fiori, recante sul petto una più piccola che racchiude la figura in mezzo busto di Cristo Emmanuele, è attorniata dalle figure dei profeti che s'inclinano con un cartiglio in mano e con il simbolo proprio nell'altra mano;³⁵ è da notare che sul simbolo della loro visione è spesso raffigurato anche un piccolo medaglione con l'immagine della *Vergine del segno*,³⁶ come un'enfasi sulla connessione tra segno profetico e

³² Piatnisky / Baddy / Brunner, *Sinai, Byzantium, Russia* 110.

³³ T. K. Thomas, *Christian in the Islamic East*, in H. C. Evans / W. D. Wixom, *The glory of Byzantium. Art and culture of the Middle Byzantine Era*, Metropolitan Museum of Art, New York 1997, 372, fig. 244.

³⁴ * L'Erminia della pittura bizantina di Dionisio di Furnà intitola questa composizione "Dall'alto i profeti ti glorificano", seguendo le prime parole di un'antifona per il tempo natalizio. Tuttavia, gli studiosi non hanno identificato nei libri liturgici la variante originale di questo testo. Vedi G. Gharib, *Le icone di Natale. Storia e culto*, Roma 1995, 109.

³⁵ Gharib, *Le icone di Natale* 109-110.

³⁶ Si tratta dell'icona della Vergine Madre orante raffigurata frontalmente, col medaglione con Cristo Emmanuele davanti a sé. Il titolo dell'icona *La Vergine del segno* fa riferimento alla profezia di *Isaia* 7, 14: "Ecco, mio Signore vi darà un segno: una Vergine concepirà e darà a luce un figlio e chiamerà il suo nome Emmanuele". Un'altro titolo di questa raffigurazione è quello di *Blachernitissa*, secondo il modello venerato nel santuario omonimo di Blacherne in Costantinopoli. Vedi G. Gharib, *Le icone mariane. Storia e culto*, Roma 1987, 93.

realizzazione del mistero annunciato.³⁷ In altre varianti il nucleo della coppia madre-figlio è raffigurato secondo il tipo dell'*Odigitria* (tav. 14)^{38*} o secondo il tipo della *Vergine del segno* (tav. 16 b), come espressione dello stesso mistero dell'Incarnazione.³⁹

Riguardo l'arte monumentale si osserva che, come in Occidente, anche in Oriente si diffuse l'uso di raffigurare vari inni liturgici del ciclo natalizio, soprattutto a partire dal XIII-XIV secolo, collocandoli prevalentemente nella zona del narcece o quella dell'esonarcece.⁴⁰ In questi inni che contemplano il mistero dell'Incarnazione del Verbo di Dio e il ruolo privilegiato assegnatole alla Vergine Madre, alla voce dei melodi e di tutti i fedeli si unisce:

- quella dei magi, degli angeli e di tutto il Creato (rappresentata dalla personificazione della terra e da quella del deserto): *La sinassi della Madre di Dio, Le stichera di Natale*,⁴¹

³⁷ E. Sendler, *Le icone bizantine della Madre di Dio*, Torino 1995, 179.

³⁸ A. Efremov, *Icoane românești*, Meridiane, București, 2003, 122. Per altri esempi vedi anche T. Voinescu, *The post-byzantine icons of Wallachia and Moldavia*, in Weitzmann, *The Icon*, 374-376, tavv. 381, 385, 395; S. Rakic, *Serbian icons from Bosnia-Herzegovina. Sixteenth to Eighteenth century*, New York 2000, 24-28.

* *Odigitria* è il tipo iconografico della Santa Madre di Dio che regge il Bambino su un braccio, mentre con l'altra mano lo indica, intercedendo per i fedeli. Il nome della rappresentazione fa riferimento al monastero omonimo di Costantinopoli, edificato per ordine dell'imperatrice Pulcheria per conservare e venerare questa icona, considerata opera di san Luca evangelista. Vedi Gharib, *Le icone mariane*, 37.

³⁹ M. Theokaris, *The embroidered ornaments*, in *The Holy and Great Monastery of Vatopaidi. Tradition – History – Art*, Mount Athos 1998, II, 420-456. Un'altra variante interessante è quella raffigurata nell'icona georgiana di Ubisi del XIV secolo, conservata nel Museo statale georgiano d'arte: nella stessa rappresentazione si associano intorno alla coppia madre-figlio (non conservata) tre composizioni distinte: scene con prefigurazioni vetero-testamentarie (livello inferiore), quattro figure proetiche con i loro simboli (affiancano la raffigurazione centrale), e l'Albero di Iesse con la genealogia di Cristo (livello superiore). Vedi G. Alibegasvili / A. Volksaja, *The icons of Georgia*, in Weitzmann, *The Icon*, 91, tav. 122.

⁴⁰ Sendler, *Icone Madre di Dio 177-207*. Vedi anche A. Grabar, *L'origine des façades peintes des églises moldaves*, *AAM* 1968, II, 906.

⁴¹ Sendler, *Icone Madre di Dio* 197.

- quella dei profeti: la composizione iconografica *Le lodi della Madre di Dio*⁴² e quella a essa associata dell'Albero di Iesse,⁴³

- insieme agli angeli e ai profeti si unisce la lode dei patriarchi dell'Antico Testamento, e poi quella dei gerarchi ecclesiastici e civili: *È vermaente giusto, In te esulta tutta la creazione*.⁴⁴

Così, l'intera storia della salvezza è letta alla luce del mistero dell'Incarnazione. Le feste liturgiche alle quali corrispondono queste immagini sono le due domeniche che precedono il Natale, cioè la *Domenica degli antenati del Signore* e la *Domenica della genealogia di Cristo*.⁴⁵

Facciamo alcuni esempi: nella Chiesa del Monasterio Chora (oggi Kariye Djami) di Costantinopoli, nella cupola meridionale del narcece è raffigurata in mosaico la *Genealogia di Cristo* col medaglione di Cristo Pantocratore in busto attorniato dagli antenati; la raffigurazione della genealogia è continuata nella cupola settentrionale del narcece, e questa volta le figure dei sacerdoti e profeti vetero-testamentari sono distribuite intorno al medaglione della Vergine col Bambino davanti a sé in busto. Notiamo che in questi mosaici che datano dal XIV secolo alcuni degli antenati sono identificati anche per mezzo di attributi iconografici: per esempio, Adamo schiaccia il serpente, Noè regge l'arca, Aronne ha il bastone fiorito, mentre Mosè sovrage l'urna con la manna.⁴⁶ È significativo che sull'urna con la manna sia rappresentata la figura della Vergine rappresentata a mezzo busto,^{47*} come riferimento

⁴² Sendler, *Icone Madre di Dio* 177.

⁴³ Grabar, *Origine* 906.

⁴⁴ Sendler, *Icone Madre di Dio* 202-205.

⁴⁵ S. Dufrenne, L'Enrichissement du programme iconographique dans les églises byzantines du XIII^{ème} siècle, in V. Djuric, *L'Art byzantin du XIII^{ème} siècle*. Symposium de Sopocani, Beograd 1967, 43. Vedi anche J. Meyendorf, L'Iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine, *CahArch* 10, 1959, 266; Grabar, *Sources peintures byzantins* 378. I testi liturgici della *Domenica degli antenati del Signore* sono stati composti a metà dell'XI secolo da Cristoforo di Mytilene e inseriti nel XIII secolo nel Menaio per il mese di dicembre. Vedi Underwood, *Kariye Djami*, 54.

⁴⁶ Underwood, *Kariye Djami*, 55-56. Altri esempi di figure vetero-testamentarie con attributi iconografici: Daniele regge il libro aperto alla profezia sulla pietra staccata dalla montagna senza intervento humano, Samuele ha il corno dell'olio per la consacrazione, mentre Melkisedek sostiene una patena con tre piccoli pani.

^{47*} Come abbiamo menzionato prima, questo modo di raffigurare il simbolo profetico associato ad una rappresentazione della Vergine Madre si sviluppa posteriormente nella raffigurazione dell'inno *Dall'alto i profeti*.

al ruolo privilegiato assegnato alla Madre di Dio che portò nel suo seno il Verbo fatto carne, il vero Pane della vita disceso dal cielo.

La tipologia della Vergine meramente suggerita nella cupola settentrionale del narcece è resa più esplicita negli affreschi del XIV secolo del *paraccesion* dello stesso monastero di Chora attraverso alcune prefigurazioni bibliche: nella cupola dell'ala occidentale è raffigurata la Vergine Madre col Bambino davanti a sè, attorniata dalla schiera degli angeli, mentre nei timpani e intrarchi riconosciamo le scene del Sogno di Giacobbe e della lotta di Giacobbe con l'angelo; Mosè davanti al roveto ardente; la dedicazione del tempio di Salomone; Isaia che profetizza e Aronne coi figli davanti l'altare.⁴⁸

In un periodo successivo alla data dell'esecuzione degli affreschi della Kariye Djami, nei refettori dei monasteri sul Monte Athos incontriamo illustrazioni di vari inni che celebrano la Vergine, per esempio l'*Inno Acatisto* a Lavra e a Chilandar, e la *Stichera di Natale* a Chilandar e a Dionysiou.⁴⁹

Dopo questo percorso che ci permette di avere uno sguardo d'insieme sulle origini della rappresentazione del mistero dell'Incarnazione associato alle prefigurazioni vetero-testamentarie, possiamo ritornare all'analisi sulla raffigurazione dei simboli mariani sulle Porte Regali dell'iconostasi della cattedrale di Blaj.

III. Specificità della raffigurazione dei simboli mariani sulle Porte Regali dell'iconostasi di Blaj

Nella descrizione del programma iconografico delle Porte Regali dell'iconostasi di Blaj abbiamo notato che intorno al mistero centrale dell'Annunciazione i medaglioni a forma di girasole non riproducono le figure dei profeti messianici, ma solo i simboli delle loro profezie. Secondo il professore Cornel Tatai-Baltă, che

⁴⁸ Underwood, *Kariye Djami*, 210-223, tavv. 211, 228, 229, 231-236. Vedi anche Nersessian, *Iconography of Paraccesion* 311.

⁴⁹ Nersessian, *Iconography of Paraccesion* 306. La studiosa cita G. Millet, *Monuments de l'Athos*, Paris 1927, 145-147, tavv. 99-103; 201.1. Vedi anche I. A. Papaggelos, Post-Byzantine wall paintings, in *The Holy and Great Monastery of Vatopaidi. Tradition – History – Art*, Mount Athos 1998, I, 291-295. Il monaco Makarios Galatsianos dipinse nel 1786 l'affresco della conca absidale del refettorio del monastero di Vatopaidi, raffigurando la Vergine Madre in trono col Bambino, coronando l'*Albero di Iesse* con due arcangeli e dodici profeti racchiusi in medaglioni; i profeti reggono il rotolo aperto e un simbolo delle loro profezie.

ha dedicato numerosi studi su questa iconostasi, il programma iconografico delle Porte Regali con l'Annunciazione attorniata da simboli profetici è il primo esempio di questo tipo nell'ambito romeno.⁵⁰ Un altro esempio, già menzionato, sono le Porte Regali della chiesa della Dormizione della Vergine di Tiur della fine del XVIII secolo (tav. 6), per le quali si è seguito il modello delle Porte Regali di Blaj.

Continuando l'indagine, si possono identificare alcune formule iconografiche che hanno preparato la variante di Blaj. Nell'ambito romeno valacco, transilvano e moldavo, come pure nell'ambito serbo, incontriamo numerosi esempi di icone despotiche che raffigurano la *Vergine col Bambino tra i profeti* (o secondo il tipo dell'*Odigitria*, o secondo il tipo della Vergine in maestà col Bambino): ricordiamo l'icona despotica della Vergine col Bambino della chiesa dei Santi Arcangeli di Urisiu de Jos, in Transilvania, del 1539 (tav. 14); quella della chiesa di Băjești, in Valacchia, del 1668; quella della chiesa di San Nicola di Hunedoara, in Transilvania, del 1654,⁵¹ o quella di Lomnica, Serbia, del XVII secolo (tav. 15).⁵² Inoltre, secondo l'osservazione di Tatai-Baltă, si possono incontrare vari esempi di iconostasi di chiese romene e serbe nella regione del Banato (regione nella parte occidentale di Romania, dove il pittore Ștefan Tenețchi svolse una importante attività artistica),⁵³ che raffigurano prefigurazioni vetero-testamentarie sulle Porte Regali o nella zona sottostante delle icone despotiche. Di queste menzioniamo l'iconostasi della chiesa degli SS. Arcangeli di Partoș, Timiș, dell'ottavo decennio del XVIII secolo, sulle cui Porte Regali l'Annunciazione è sostituita dalla raffigurazione di due santi vescovi, mentre nella parte inferiore l'iconografo scelse di rappresentare le scene vetero-testamentarie di "Mosè davanti al roveto ardente" e dell'"Incontro tra l'arcangelo Michele con Giosuè Navi"; la scena spartita dell'Annunciazione trova invece posto *sopra* le Porte Regali, ed è coronata dalla raffigurazione trinitaria dell'"Occhio che non dorme".^{54*} La scena di "Mosè davanti al roveto ardente" la

⁵⁰ Tatai-Baltă / Fărcaș, *Iconostasul Catedralei* 33-34.

⁵¹ Efreimov, *Icoane românești*, 58-62; 86-105; 122-133.

⁵² Rakic, *Serbian icons*, 24-28.

⁵³ Tatai-Baltă / Fărcaș, *Iconostasul Catedralei* 34. Vedi anche Goția, L'Annunciazione, porta della salvezza 141-142, tav. 15.

⁵⁴ D. S. Pârvulescu, *Iconostasul în Banat*, Timișoara 2002, 35-36, tav. 5. Ricordiamo che il motivo iconografico dell'*Occhio che non dorme* è presente anche al centro dell'architrave dell'iconostasi della cattedrale di Blaj, sostituendo la figura di Iesse dormiente nella composizione dell'*Albero di Iesse*.

incontriamo anche sull'iconostasi della chiesa del monastero serbo di Sângeorge, del 1805-1806, raffigurata questa volta non sulle Porte Regali, ma sopra la porta diaconale settentrionale.⁵⁵ Di particolare interesse è l'antica iconostasi della residenza vescovile greco-cattolica di Cluj-Napoca, in Transilvania, dipinta con grande probabilità dallo stesso Ștefan Tenețchi alla fine dell'XVIII secolo: nell'ordine di icone dei profeti su due grandi medaglioni sono raffigurate due immagini tipologiche mariane: "Mosé che riceve la Legge" e l'"Arca dell'Alleanza" (tav. 7).^{56*}

La formula concisa dei meri simboli mariani usata per il programma iconografico delle Porte Regali di Blaj sembra suggerire che il pittore macedo-romeno abbia fatto ricorso alla fonte d'ispirazione dell'arte barocca occidentale,⁵⁷ che diffondeva la raffigurazione della Vergine circondata da immagini simboliche, secondo le invocazioni contenute nelle cosiddette *Litanie "lauretane"* (tav. 17 a).⁵⁸ Infatti, la vasta opera pittorica di Ștefan Tenețchi riflette influssi dello stile barocco *mittel*-europeo, penetrati nell'arte sacra di Transilvania e di Banat attraverso la filiera ortodossa della Serbia e della Voivodina; queste, a loro volta, soprattutto verso la metà del XVIII secolo,⁵⁹ ricevono un marcato influsso viennese e

⁵⁵ Pârvulescu, *Iconostasul în Banat* 51-52, tav. 7.

⁵⁶ M. Porumb, Tenețchi Ștefan, *DPRT*, 416. L'iconostasi di Certege (località Câmpeni, distretto Alba), dipinta da Ștefan Tenețchi alla fine della sua vita (infatti, egli morì e fu sepolto a Certege), è stata comprata nel 1931 dal vescovo greco-cattolico Iuliu Hossu e installata a Cluj-Napoca nella cappella della residenza vescovile. Dopo il 1948, con l'istallazione del regime dittatoriale comunista in Romania (1945-1989), l'iconostasi è stata traslocata nella chiesa ortodossa della Dormizione della Vergine, Mănăștur (Cluj-Napoca), dove si trova attualmente. Vedi anche H. Medeleanu, *Valori de artă veche românească în colecția Mănăstirii „Sfântul Simion Stâlpnicul” din Arad-Gai*, Arad, 1986, 28. * I simboli delle due prefigurazioni vetero-testamentarie sono presenti anche sulle Porte Regali dell'iconostasi della cattedrale greco-cattolica di Blaj.

⁵⁷ Tatai-Baltă / Fărcaș, *Iconostasul Catedralei* 34.

⁵⁸ G. Besutti, *Litanie*, *NDM*, 1054-1059. Le *Litanie "lauretane"*, che nacquero nel XII secolo, si imposero in tutta la Chiesa Cattolica Romana solo a partire dal XVII secolo. Tra le fonti d'ispirazione dei titoli attribuiti alla Vergine Maria segnaliamo l'inno bizantino alla Madre di Dio, l'Acatisto. Vedi anche D. Estvill, Maria, *Iconografia e Arte Cristiana*, Dizionario San Paolo 2004, 863-864.

⁵⁹ Pârvulescu, *Iconostasul în Banat* 4, n. 5. 7-8, n. 25. La studiosa specifica che nel patriarcato serbo di Sremski Karlovac i primi segni del processo di assimilazione dei tratti caratteristici dell'arte sacra occidentale di fattura barocca risalgono all'anno 1743, quando il patriarca Arsenie IV Šakabent richiedeva agli iconografi serbi di seguire i modelli iconografici usati dagli artisti ucraini invitati a lavorare sul territorio patriarcale serbo.

ucraino.⁶⁰ Tenetchi appartiene alla prima generazione di artisti di Banat che hanno diffuso in ambito bizantino-romeno (e non solo) lo spirito dell'arte barocca.⁶¹

Consideriamo adesso la selezione di immagini simboliche nel programma iconografico delle Porte Regali dell'iconostasi romena. Nelle composizioni della raffigurazione della *Vergine tra i profeti*, con le varianti che abbiamo menzionato prima, si osserva una costanza nella scelta dei veggenti e degli attributi propri. Paragoniamo questa scelta "tradizionale"⁶² (tav. 13) con quella sulle Porte Regali di Blaj (tavv. 3-4):

SCELTA "TRADIZIONALE" DEI PROFETI E DEI LORO SIMBOLI	PORTE REGALI DELL'ICONOSTASI DELLA CATTEDRALE GRECO- CATTOLICA DI BLAJ
1. Giacobbe – la scala	1. Giacobbe – la scala
2. Mosè – il roveto ardente	2. Mosè – a. il roveto ardente - b. le tavole della Legge - c. l'urna con la Manna
3. Aronne - il bastone fiorito	3. Aronne - il bastone fiorito
4. Gedeone – il vello	4. Gedeone – il vello
5. Davide – l'Arca	5. Davide – l'Arca
6. Salomone – il talamo verginale	-----
7. Isaia – le pinze col carbone ardente	-----
8. Geremia – (indica la Madre di Dio e regge il cartiglio con la profezia sulla Vergine fanciulla)	-----
9. Ezechiele – la porta chiusa del Tempio	6. Ezechiele – la porta chiusa del Tempio

⁶⁰ M. Porumb, Baroc, *DPRT*, 31. Vedi anche Rakic, *Serbian Icons* 174.

⁶¹ Pârvulescu, *Iconostasul în Banat* 10.

⁶² Un esempio per la scelta tradizionale sarebbe la composizione *Dall'alto i profeti*, che può essere ridotta a dieci profeti con i loro simboli, come illustrato dalla stola del vescovo Meletios di Ochrid del Monastero Vatopaidi sul Monte Athos (vedi qui tav. 14), Theokaris, *The embroidered ornaments*, 441-442; una variante estesa del numero dei profeti sarebbe quella dell'icona di Sinai del XII secolo o quella dell'icona despotica della *Vergine in trono col Bambino con profeti* di Lomnica, Serbia, del XVII secolo (vedi qui tav. 15). Vedi Rakic, *Serbian icons* 24-28.

SCELTA “TRADIZIONALE” DEI PROFETI E DEI LORO SIMBOLI	PORTE REGALI DELL'ICONOSTASI DELLA CATTEDRALE GRECO- CATTOLICA DI BLAJ
10. Daniele – la pietra stacatasi dalla montagna	-----
11. Abacuc – la montagna ombrosa	-----
12. Zaccaria – il candeliere a sette braccia	7. Zaccaria – a. il candeliere a <i>tre</i> braccia - b. lo specchio immacolato
(13. Balaam – la stella)	-----

Questo paragone tra le due scelte mette in evidenza, da un lato, che sulle Porte Regali di Blaj abbiamo una riduzione del numero di simboli profetici (che potrebbe essere dovuta anche allo spazio ristretto della superficie delle Porte Regali); dall'altro lato, nella variante di Blaj cinque simboli della variante “tradizionale” (o sei simboli, se si considera anche la stella di Balaam) sono omessi, mentre sono introdotti altri tre: le tavole della Legge, l'urna con la Manna e lo specchio immacolato. Si potrebbe domandare sulle ragioni che hanno determinato tale scelta.

Osserviamo che sei dei dieci simboli fanno riferimento esplicito al Tempio di Israele: la porta chiusa del Tempio, l'Arca, il bastone fiorito, le tavole della Legge, l'urna con la Manna, il candelabro a *tre* braccia; mentre altri tre evocano, da una parte, il luogo sacro della presenza di Dio manifestata a Giacobbe (la scala) e a Mosè (il roveto ardente), e dall'altra mettono in risalto l'azione salvatrice di Dio che libera i suoi eletti (il “vello di Gedeone”); l'immagine dello “specchio” riassume i segni delle manifestazioni di Dio, in quanto fa riferimento alla Sapienza eterna di Dio che riflette la luce, l'attività e la bontà divina rivelata agli uomini (*Sap* 7, 26).

La collocazione di queste raffigurazioni vetero-testamentarie dell'Incarnazione sulle Porte Regali sottolinea il mistero dell'immediata vicinanza al luogo della presenza divina nel Santo dei Santi, il cui accesso è assicurato dalle Porte. E, come ricorda san Paolo, è proprio grazie al mistero dell'Incarnazione redentrice che l'ingresso verso il Santo dei Santi del tempio celeste è stato riaperto: è *il velo* della carne di Cristo, squarciato nel sacrificio della passione sulla croce, che ha reso possibile per l'uomo avvicinarsi di nuovo all'altare del cielo (*Eb* 10, 19-20). Pertanto, le immagini profetiche intorno l'Annunciazione mettono in luce il compimento della promessa di salvezza fatta da Dio all'uomo, ricapitolando quel doppio

movimento significato dalle *Porte*: quello discendente di ingresso del Verbo nel mondo nell'Incarnazione, e quello ascendente di ritorno al cielo di Dio Padre nella glorificazione e ascensione al cielo.

Consideriamo brevemente il significato dei singoli simboli profetici, seguendo l'interpretazione patristica e liturgica della Chiesa. Come osserva Angelo Gila nel suo studio sui simboli biblici riletti dai Padri in chiave mariana, se in epoca più antica il simbolismo del tempio era riservato alla natura umana di Cristo (vedi soprattutto il vangelo di Giovanni 11 e la già menzionata lettera agli Ebrei 9; 10), più tardi esso fu applicato anche a Maria.⁶³ Seguendo l'esempio di Gesù stesso che, accompagnando i discepoli verso Emmaus, “cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture quanto si riferiva a Lui” (*Lc 24, 27*), i Padri della Chiesa hanno interpretato le Scritture in questa prospettiva cristologico-mariana.⁶⁴ Gli studiosi hanno segnalato che è particolarmente nel vangelo dell'infanzia di Cristo dove si usa il linguaggio culturale giudaico per rivelare la missione della Vergine Madre di essere *dimora* di Dio: la Madre di Dio è *il santuario di Dio* (*Lc 1, 35*) addombrato dalla presenza dello Spirito Santo, e *Arca della Nuova Alleanza* (*Lc 1, 39-44.56*), in cui è presente il Dio vivo.⁶⁵

Gregorio di Nazianzo, per esempio, canta in un poema alla Madre di Dio quale “tempio puro del Tempio”:

Non sono pochi coloro i quali affermano che il Dio-uomo è nato dal seno verginale formato dallo Spirito del grande Dio, *costruendo un tempio puro al tempio*. La madre, infatti, è il tempio di Cristo; questi a sua volta è il tempio del Verbo... La Vergine intatta, dopo averlo concepito nelle sue viscere irradiate dalla divinità, lo diede alla luce al termine del tempo della gestazione. Allora il Verbo sovrano rivestì la nostra carne pesante e riempì il tempio con la sua pura divinità.⁶⁶

⁶³ A. Gila, Testi e simboli biblici riletti dai Padri in chiave mariana, *Theotokos* VIII, 2000, 628.

⁶⁴ Gila, *Testi e simboli biblici* 604, n. 4.

⁶⁵ S. Babolin, Il linguaggio simbolico in mariologia, *Theotokos* II, 1994/1, 151. Per uno studio più dettagliato sull'interpretazione del racconto della visita di Maria a Elisabetta modellato secondo il brano veterotestamentario del trasporto dell'Arca da Baalà a Gerusalemme, vedi S. Fiore, Bibbia, *MND*, I, 301-302.

⁶⁶ *Poemata quae spectant ad alios*, 7, 172-194, *PG* 37, 1564-1566; *TMPM*, I, 313-314. Sottolineatura nostra.

A questa metafora mariana del “tempio”, che sottolinea la dimensione della ricettività, indicando la Vergine Madre quale ambiente accogliente per Dio e per gli uomini, si collegano anche quelle dell’ “Arca” e dell’ “urna con la Manna”.⁶⁷ Severo di Antiochia dedica un esteso inno, raccolto in seguito nel *Ottoeco* della liturgia bizantina:

“Il Signore si è compiaciuto di Sion e l’ha scelta come dimora per sé” (*Sal* 131, 16). Genitrice di Dio e Vergine, giustamente ti si può paragonare e chiamare la tenda della testimonianza, che rimane nascosta dietro il secondo velo, chiamato il Santo dei santi. Infatti, secondo il medesimo esemplare, l’Emmanuele rimase e dimorò in te; Egli che, come *l’arca* composta di oro puro e di tavole immarcescibili, è altresì composto dalla purissima divinità e dall’umanità che è immacolata, incorrotta e senza seme virile; ed è come il pane che discese dal cielo, prefigurato nel *vaso d’oro* e nella *manna* che vi era contenuta.⁶⁸

La presenza divina può essere accolta solo da una dimora tutta pura, fatta da elementi incorruttibili, quali l’oro e le tavole di legno che non marciscono, per poter “contenere” l’Infinitamente Puro, Santo ed Eterno. Come interpretato da Ippolito il martire, l’immagine delle tavole di legno ricoperte d’oro simboleggia il mistero dell’Incarnazione del Verbo, concepito dal “legno immarcescibile” dell’umanità della SempreverGINE Maria e dallo Spirito Santo, che “dora” il “legno” dell’umanità di Cristo:

Disse Dio a Mosè: “Farai l’arca di legni imputrescibili. La coprirai d’oro puro di dentro e di fuori.” (...) Il Salvatore, nato dalla Vergine, mostrò al mondo l’arca, che è il proprio corpo, dorato d’oro puro di dentro dal Verbo e di fuori dallo Spirito Santo.⁶⁹

La Manna, “il pane” inviato da Dio dal cielo per saziare il Popolo di Israele nel suo peregrinare verso la Terra promessa, era solo una figura del vero Pane disceso dal cielo, il Verbo fatto carne. La Vergine Madre, è il “vaso d’oro” eletto

⁶⁷ Ch. A. Bernard, *Simbolismo*, NDM, 1302.

⁶⁸ *Ottoeco*, Inno 119; PO 6, 158-159. *TMPM*, I, 632. Sottolineatura nostra.

⁶⁹ *In Daniele*, IV, 24; GCS I, 1, 244-246; *TMPM*, I, 189. Gila, *Testi e simboli biblici* 627.

per contenere il Pane celeste che si dona per la vita del mondo. Ricordiamo che negli inni liturgici bizantini per la festa dell'Ingresso della Madre di Dio nel tempio la Vergine è cantata quale colei che è stata nutrita per mano dell'angelo col "pane degli angeli", cioè col Manna, come segno della sua elezione per la missione di essere la Madre del Verbo, Pane di vita:

All'interno del Santo dei Santi è introdotta nel Santo Spirito la santa e immacolata, e da un angelo viene nutrita lei che realmente è tempio santissimo del santo Dio nostro, che tutto santifica introducendo lei nel tempio, e deifica la natura decaduta dei mortali.⁷⁰

Nutrita fedelmente con pane celeste, o Vergine, nel tempio del Signore, tu hai generato al mondo il Verbo, pane di vita: come suo tempio eletto e tutto immacolato, fosti misticamente fidanzata allo Spirito, sposata a Dio Padre.⁷¹

Insieme all'urna con la Manna, nell'Arca dell'Alleanza si custodivano anche le Tavole della Legge e il bastone fiorito di Aronne, prove dell'elezione divina e della sua fedeltà all'Alleanza col Popolo di Israele. San Germano, patriarca di Costantinopoli, conclude una delle sue omelie sull'Annunciazione con un canto di lode alla Vergine, chiamandola arca contenente i segni della testimonianza e "nuovo libro della Nuova Alleanza", immagine ispirata dalle profezie di *Isaia* 8, 1 e di *Ezechiele* 2:

E dunque noi, che siamo argilla, con quali colori di pubbliche lodi tracteremo l'immagine della Vergine? Questa è lei, il sacro penetrale dell'incorruttibilità; (...) lei, la consacrata arca materiale e spirituale, ricoperta d'oro da dentro e da fuori, nella quale si trovavano l'aureo incensiere e l'urna aurea, contenente la manna e le altre cose delle quali è stato detto; (...) lei, *il nuovo libro della Nuova Alleanza*, dalla quale il potere dei demoni fu celermente devastato ed a cui furono subito assegnati gli uomini che erano in prigionia.⁷²

⁷⁰ *Ingresso al tempio della Santissima Madre di Dio*, Grande vespro, stichirà tono 4; *Anthologhion*, I, 929.

⁷¹ *Ingresso al tempio della Santissima Madre di Dio*, Lodi, stichi 3, tono 1. *Anthologhion*, I, 943.

⁷² *Omelia per l'Annunciazione della santissima Madre di Dio*, PG 98, 320-337. *TMPM*, I, 349.

Sottolineatura nostra

Le Tavole della Legge, fatte di pietra e incise dal “dito” di Dio stesso, parlano dunque di Maria che accoglie nel grembo la Nuova Alleanza, “la Parola che scende da Dio”, secondo un inno di san Efrem Siro sulla Chiesa.⁷³ Mentre l'immagine del “bastone fiorito di Aronne” richiama il mistero della fecondità grazie all'agire divino, che è capace di rigenerare l'umanità. Ecco come ne parla Severo di Antiochia in un inno raccolto nel *Ottoeco* bizantino:

Egli (l'Emmanuele) ha imitato la verga di Aronne che, dopo essersi avvizzita, rifiorì e produsse nuovamente frutti. Allo stesso modo, per mezzo della sua umanizzazione, Egli assunse e rinnovò in sé la nostra razza, invecchiata a causa del peccato.⁷⁴

Ricordiamo qui di nuovo il manoscritto illustrato con le omelie di Giacomo di Kokkinobaphos, dove, di modo significativo, il sermone sulla Visitazione ha come frontispizio una miniatura che raffigura l'Arca con i segni della Testimonianza (tav. 11): il Verbo, “contenuto” nell'arca che è la Vergine Madre, è adorato dai giusti che aspettavano la consolazione di Israele. Nello stesso manoscritto il miracolo del Vello di lana di Gedeone è il frontispizio per l'omelia sull'Annunciazione, associazione che richiama quella rilettura che Tertulliano fa del *Salmo* 72, 6 e del brano di *Giudici* 6, 36-40 alla luce del mistero dell'Incarnazione del Verbo: “Mite e inavvertito discendere di Cristo dal cielo nella carne”, come la discesa della ruggiada sulla terra.⁷⁵

A queste metafore mariane che mettono in luce la dimensione dell'accoglienza, si associano quelle che risaltano la dimensione della verticalità, parlando della Vergine Madre quale colei che riceve dal cielo il dono della presenza luminosa di Dio, manifestata come fiamma che purifica, illumina, trasforma ed eleva verso l'Alto. San Proclo di Costantinopoli, in una omelia sul mistero dell'Incarnazione, interpreta la profezia di Zaccaria, segnalando la Madre di Dio come “il candeliere tutto d'oro” del tempio di Dio:

⁷³ *Hymni de Ecclesia*, 44, 10: CSCO 199, 107; Gila, *Testi e simboli biblici* 629.

⁷⁴ *Ottoeco*, 119. *TMPM*, I, 632.

⁷⁵ *Adversus Marcionem*, V, 9.10: CCL 1, 691. Gila, *Testi e simboli biblici* 618-619.

‘Vedo, ecco, un *candelabro tutto d’oro*’ (Zc 4, 2). Chi è dunque questo candelabro? Santa Maria! Perché candelabro? Perché portò il fuoco immateriale, il Dio incarnato. Ma perché tutto d’oro? Perché anche dopo il parto rimase vergine. (...) Come poi il candelabro non è causa della luce, ma è della luce veicolo; così anche la Vergine: non è Dio, ma è tempio di Dio.⁷⁶

Maria è stata scelta per essere “veicolo” di questa Luce, per “partorirla” e mostrarla al mondo per essere adorata e accolta. Inoltre, la Madre è al contempo SempreverGINE, prima, durante e dopo il parto del Salvatore, grazie a questa presenza del “fuoco immateriale” divino. Facciamo un’osservazione sul modo particolare di raffigurare la *Menorah* del tempio guidaico sulle Porte Regali di Blaj: se nella profezia di Zaccaria si parla del candelabro d’oro che “sboccia” in una coppa con sette lucerne, che “rappresentano gli occhi del Signore che scrutano tutta la terra” (Zc 4, 2. 10), a Blaj il candeliere ha soltanto *tre* braccia. Secondo l’osservazione di Tatai Balta, si tratterebbe di una nuova allusione al simbolismo trinitario, così presente nel programma iconografico della cattedrale.⁷⁷ È possibile che l’artista abbia preso come modello il *trikerion* (candeliere a tre braccia, indicante la luce della Santissima Trinità) che, insieme al *dikerion* (candeliere a due braccia, indicante le due nature di Cristo), è usato dal vescovo durante la celebrazione della Divina Liturgia bizantina per benedire l’assemblea dei fedeli. Un altro esempio di modifica della forma della *Menorah* e che rivela la libertà interpretativa dell’artista, è la stola dell’arcivescovo Meletios di Ochrid, che data del 1682 ed è serbata nel museo del monastero di Vatopaidi sul Monte Athos: il ricamo liturgico raffigura l’inno *I profeti dall’alto*, mostrando il profeta Zaccaria che regge il candeliere a *cinque* braccia (tav. 16 b).⁷⁸

Del mistero della verginità perpetua della Madre di Dio, frutto dell’ “abitare” del “fuoco immateriale” che lei porta (di nuovo si percepisce la dimensione dell’accoglienza e dell’interiorità), parla anche l’immagine del “rovetto ardente” della teofania a Mosè, secondo segnala san Gregorio di Nyssa:

⁷⁶ *Omelia II sull’Incarnazione*, 6. *TMPM*, I, 564. Vedi anche A. De Nicola, Metafore e figurazioni sulla divina maternità di Maria nei Padri Greci Postniceni, in S. Federici, *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, Roma 1991, 170. Sottolineatura nostra.

⁷⁷ Tatai-Baltă / Fărcaș, *Iconostasul Catedralei* 32. Vedi qui n. 11.

⁷⁸ Theocharis, *The embroidered ornaments* 441-442.

“Ciò che era prefigurato nella fiamma e nel *roveto*, trascorso il tempo intermedio, fu apertamente manifestato nel mistero della Vergine. Come sul monte il rovetto ardeva ma non si consumava, così la Vergine partorì la luce ma non si corruppe. Né ti sembri sconveniente la similitudine del rovetto, che prefigura il corpo della Vergine, la quale ha partorito Dio.”⁷⁹

La Vergine Madre accoglie questo “fuoco” e questa luce che richiama al contempo il mistero della vicinanza e della trascendenza divina;⁸⁰ è il suo “veicolo” e allo stesso tempo la riflette con accuratezza come uno specchio immacolato, facendosi eco della Sapienza divina: “Essa (la Sapienza) è un riflesso della luce eterna, e specchio tersissimo dell’attività di Dio e immagine della sua bontà” (*Sap* 7, 26). Ella è chiamata da Tarasio di Costantinopoli “specchio dei profeti” in quanto scelta quale strumento privilegiato per il compimento dei loro vaticini sull’Incarnazione del Verbo.⁸¹ Sulle Porte Regali di Blaj il simbolo dello “specchio senza macchia”, di forma ovale, è collocato immediatamente accanto a quello del “candelabro” (tav. 2; vedi anche tav. 17 a, b), indicandosi così la connessione visiva luce – riflesso della luce.

Un ultimo gruppo di metafore mariane, al quale appartengono le immagini della scala di Giacobbe e della “porta chiusa” di Ezechiele, è quello che evidenzia la dominante dinamica del tramite tra il mondo terreno e quello celeste, l’incontro tra l’uomo e Dio, assicurato da Cristo vero Dio e vero uomo. Riportiamo qui un frammento di un inno sull’Annunciazione di Romano il Melode, destinato ai giorni dell’ottavario del Natale, e che riassume le principali immagini profetiche rilette in chiave mariana. Ricordiamo di nuovo che un altro inno composto dal Melode per il ciclo natalizio è stato ripreso dall’iscrizione sull’icona della Vergine Kytotissa del Monastero di Santa Caterina sul Monte Sinai, del XII secolo (tav. 9):

Giuseppe stupí, o Madre di Dio, per uno spettacolo che superava la natura, quello del tuo parto senza seme. Pensando però alla *pioggia sul velo*, al *roveto* che il fuoco non consumava e alla *verga di Aronne che fiorí*, il tuo sposo e custode, testimoniando, dichiarò ai sacerdoti: ‘La Vergine partorisce e dopo il parto rimane vergine’.

⁷⁹ *Omelia sul Natale*, PG 46, 1133D-1136B. *TMPM*, I, 317. Sottolineatura nostra.

⁸⁰ Gila, *Testi e simboli biblici* 626.

⁸¹ *Omelia sulla Presentazione di Maria al tempio*, 9; PG 98, 1481-1500; *TMPM*, II, 633.

(...) *L'Arca* conteneva allora, secondo la descrizione fatta da Mosè, *la manna e l'urna d'oro*. (...) L'urna d'oro è il corpo di Cristo, la manna, il Verbo divino ad esso unito. Ma quale, il simbolo dell'arca? È la Vergine che partorisce e dopo il parto rimane vergine. Ora contemplo la verga di Aronne, che fiori senza irrigazione. Isaia, figlio di Amos, aveva esclamato: 'Ecco: spunterà un virgulto dal ramo di Iesse e, dalla radice, un fiore'. Chi è il virgulto di Aronne e di Iesse? È Maria che, senza intervento di uomo, dette frutto: così una Vergine partorisce e dopo il parto rimane vergine. Tale fu il fuoco che illumina il rovetto senza consumarlo, come oggi il Signore incarnato nella Vergine.

(...) Te, o Gesù, indicano le Scritture, allorché accennano alla manna e all'urna d'oro, oppure il fiore sbocciato dalla radice; alludendo invece al fiore sul ramo e all'arca, vogliono indicare la Madre che ti ha portato in grembo, lei che ha accolto lo Spirito ed è poi rimasta chiusa, così che ognuno possa dire: La Vergine partorisce e dopo il parto rimane vergine.⁸²

Conclusion

Con questa lode del Melode alla Vergine Madre possiamo concludere il nostro percorso di ricerca sul significato della raffigurazione dei simboli profetici sulle Porte Regali dell'iconostasi della cattedrale greco-cattolica di Blaj. La collocazione di queste immagini profetiche intorno all'Annunciazione mette in luce il compimento della promessa di salvezza fatta da Dio all'uomo e cantata nelle composizioni liturgiche e omiletiche della Chiesa. Grazie al "sì" che la SempreverGINE Maria diede al piano salvifico di Dio, il Verbo del Padre assunse "il velo" della carne per poter aprire nuovamente all'uomo l'accesso al Santo dei Santi del tempio celeste. Lei che ha "tessuto il velo" dell'umanità di Cristo, l'ha custodito nell'"arca" e "urna" del suo grembo, portandolo per essere riconosciuto e adorato dai giusti di Israele, è stata scelta per essere "candeliere" perché Lui possa brillare per il mondo, "tavola di pietra" perché Lui possa scrivere la Nuova Legge e Alleanza. Lei è la "porta orientale" per mezzo della quale Lui è entrato nel mondo e, attraverso la sua Passione, Resurrezione e Glorificazione, ha aperto per l'uomo l'accesso alla vita piena: la comunione filiale con Dio Padre.

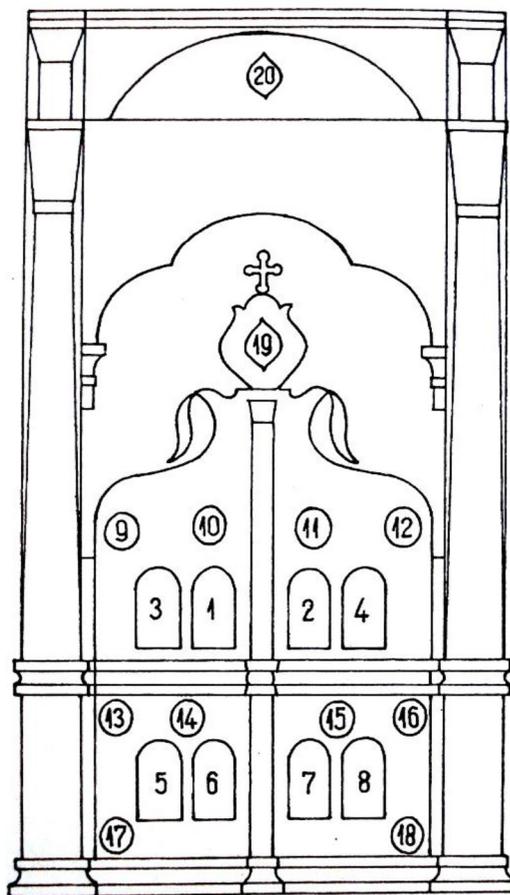
⁸² *Inno II sull'Annunciazione*, 3-6; SC 110, 118-128. *TMPM*, I, 701-703. Vedi anche Nicola, *Metafore e figurazioni sulla divina maternità di Maria* 181.



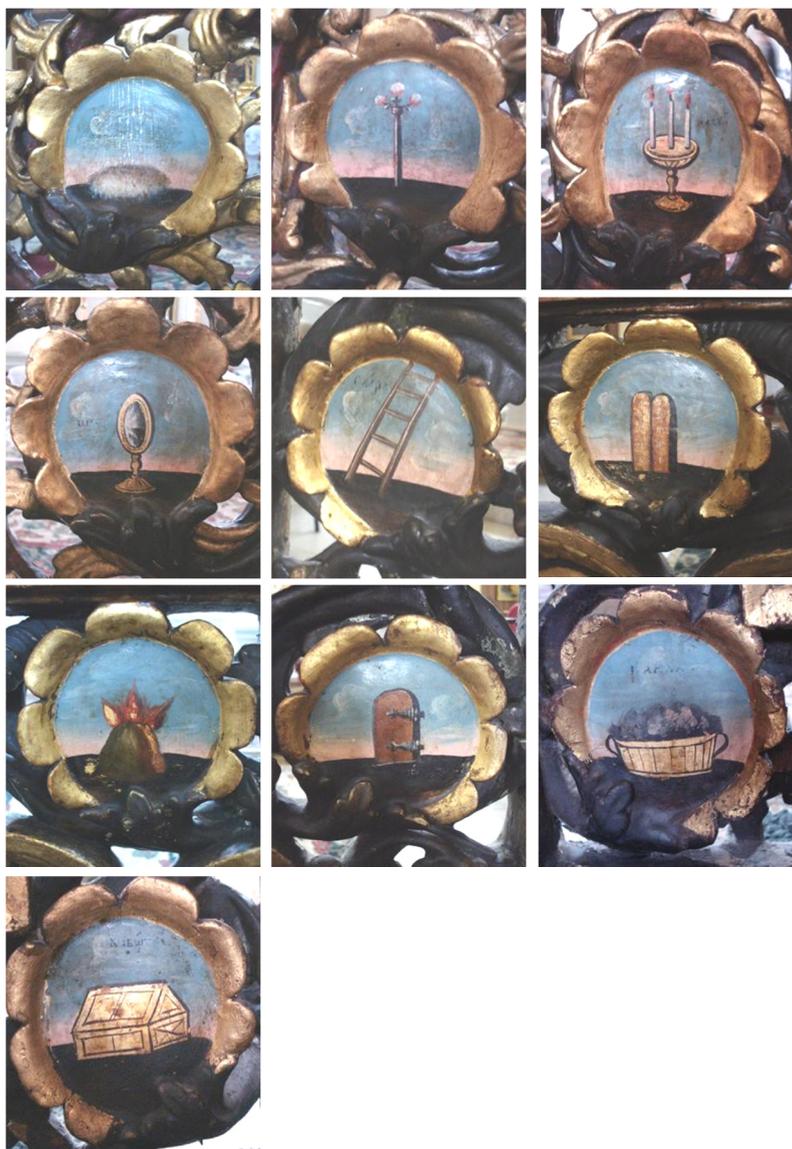
Tav. 1. Iconostasi Cattedrale Greco-Cattolica Santissima Trinità, Blaj. Romania.
Dipinto Ștefan Tenețchi, 1760-1765.



Tav. 2. Porte Regali Iconostasi Cattedrale Greco-Cattolica Santissima Trinità, Blaj.
Romania. Dipinto Ștefan Tenețchi, 1760-1765.



Tav. 3. Schema Porte Regali iconostasi Cattedrale Santissima Trinità, Blaj, Romania (C. TATAI-BALTĂ): 1-2. *Annunciazione*; 3. Anna; 4. Gioacchino; 5-8. Evangelisti: 5. Luca; 6. Giovanni; 7. Matteo; 8. Marco; 9-18. Simboli mariani Antico Testamento: 9. Vello di Gedeone; 10. Verga fiorita di Aronne; 11. Candelabro con tre braccia; 12. Specchio; 13. Scala di Giacobbe; 14. Le Tavole della Legge; 15. Il Roveto ardente; 16. La Porta del cielo; 17. L'Urna con la manna; 18. L'Arca dell'Alleanza; 19. *Mater dolorosa*; 20. La Vergine Orante.



Tav. 4. Porte Regali iconostasi Catedrale Santissima Trinită, Blaj, Romania. Simboli mariani Antico Testamento: Vello di Gedeone; Verga fiorita di Aronne; Candelabro con tre braccia; Specchio; Scala di Giacobbe; Tavole della Legge; Roveto ardente; Porta del cielo; Urna con la manna; Arca dell'Alleanza.



a



b

Tav. 5. a, b. Iconostasi Cattedrale Santissima Trinità, Blaj, Romania.
Dettaglio ordine icone dei profeti.



Tav. 6. Iconostasi chiesa Dormizione Vergine, Tiur. Fine secolo XVIII.
Muzeul Unirii Alba Iulia. Romania.



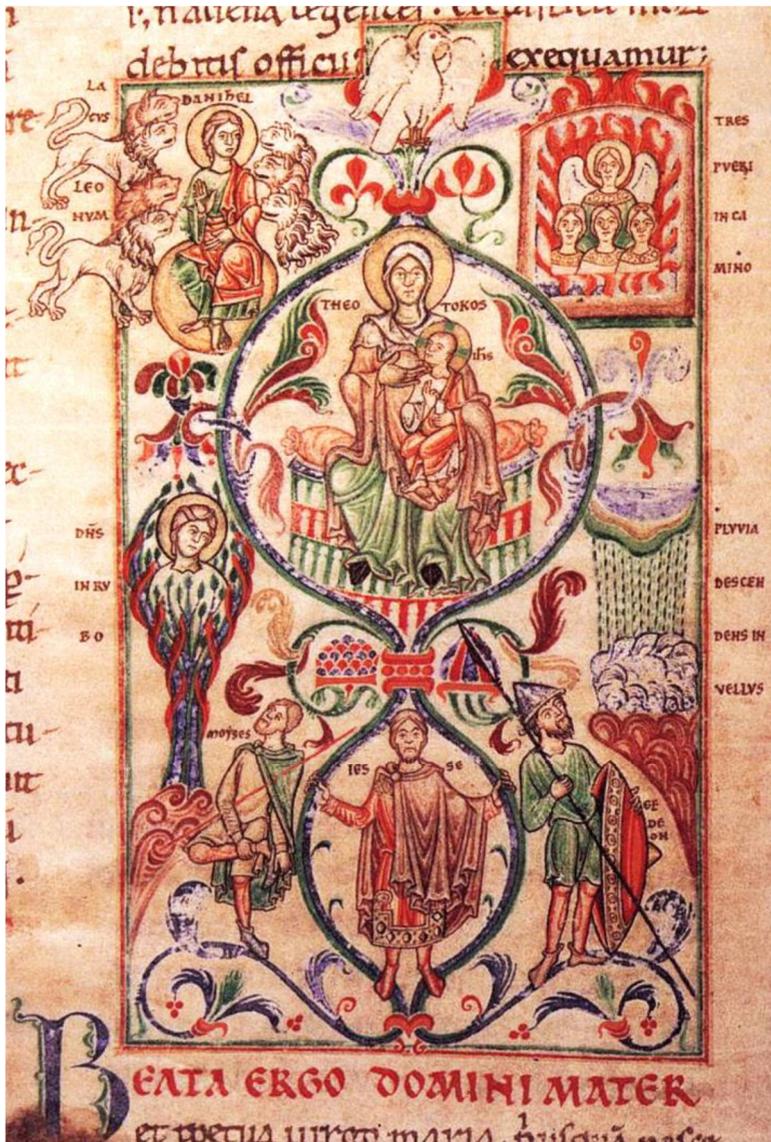
Tav. 7. Prefigurazioni vetero-testamentarie: Mosè riceve la Legge; Arca Alleanza. Iconostasi chiesa Greco-Cattolica Certege (oggi nella chiesa ortodossa Dormizione della Vergine, Mănăştur – Cluj-Napoca, Romania). Ştefan Tenetchi. 1797-1798.



Tav. 8. Vergine Madre col Bambino e un profeta. Catacomba Priscilla, Roma, fine II secolo - inizio III secolo.



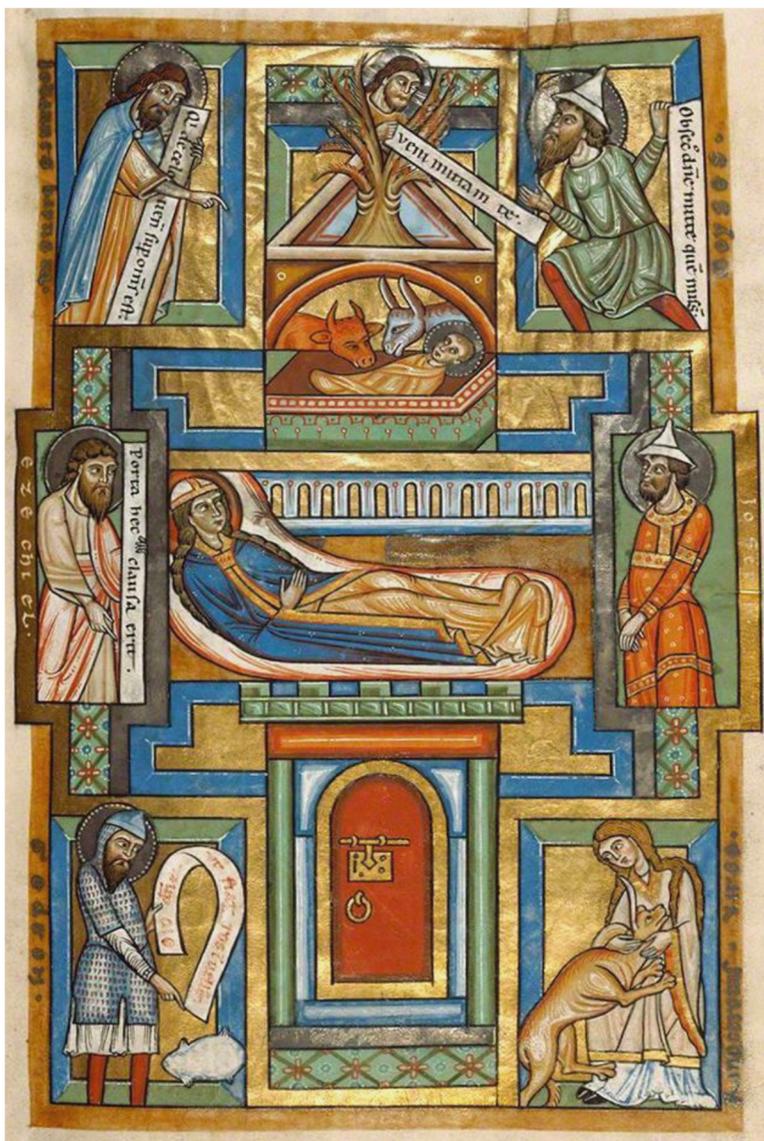
Tav. 9. Icona Vergine Madre “Kykkothissa”, con profeti e santi,
Mon. S. Caterina Sinai, seconda metà XII secolo.



Tav. 10. Albero di Isesse e quattro prefigurazioni vetero-testamentarie: Daniele tra i leoni; I tre giovani nella fornace; Roveto ardente; Vello di Gedeone. Legendario di Citeaux, 1110-1120 (G. SCHILER).



Tav.11. L'Arca dell-Alleanza con il Vaso della Manna, il Bastone fiorito di Aronne e le Tavole della Legge. Mose col Bastone fiorito di Aronne. Omilie di Giacomo Monaco, XII secolo. Vaticanus gr. 1162, f. 133 v.



Tav. 12. Natività e prefigurazioni vetero testamentari: Mosè e il roveto ardente; Ezechiele e la porta chiusa del tempio; Gedeone e il vello; l'unicorno.
Missale Stammheim, 1165 (G. SCHILLER)



Tav. 13. Lodi di Maria. Icona Galeria Tretjakov, Moscù, XV secolo.



Tav. 14. *Odigitria* con profeti e con l'Annunciazione. Icona Chiesa Tre Gerarchi, Urisiu de Jos, Romania, 1539



Tav. 15. La Vergine col Bambino in trono, con profeti e innografi.
Icona Mon. Moraca, Serbia, 1616.



a



b

Tav. 16. a. *L'Albero di Jesse*. Podea, Mon. Vatopaidi, M. Athos, s XVII; b. "I profeti dall'alto". Stola di Meletius di Ochrid, Mon. Vatopaidi, M. Athos, 1682.



a



b

Tav. 17. a. La Vergine con i simboli mariani vetero-testamentari.
Bottega del Garofalo, Musei Capitolini, inizio XVII secolo.
b. Dettaglio con il simbolo dello Specchio immacolato.

LA CHIESA GRECO-CATTOLICA ROMENA E IL VESCOVO IULIU HIRȚEA SOTTO IL REGIME COMUNISTA

SILVIU SANA¹

ABSTRACT. *The Romanian Greek-Catholic Church and the Bishop Iuliu Hirțea under the Communist Regime.* The present paper enrolls in the series of documentary restitution of the recent history, particularly focusing on the “destiny” of the Greek-Catholic Episcopacy of Oradea, taken on the 28th of July 1949 by the priest and teacher Iuliu Hirțea.

Amongst Romania’s most recent personalities, the name of the bishop Iuliu Hirțea has its well-deserved place due to his exemplary life that he has chosen to put into the service of the Greek-Catholic Church. Together with the bishops Ioan Ploscaru (1911-1998), Ioan Chertes (1911-1992), Tit Liviu Chinezu (1904-1955), Ioan Dragomir (1905-1985) and Alexandru Todea (1912-2002), Iuliu Hirțea belongs to the second generation of martyr bishops called to serve the Greek-Catholic Church from Romania in the time of the communist regime.

Key-words: Romania, Greek-Catholic Church, communism, Iuliu Hirtea, Bishop, Oradea.

REZUMAT. *Biserica Greco-Catolică română și episcopul Iuliu Hirțea în timpul regimului comunist.* Prezentul studiu se înscrie în seria restituirilor documentare ale istoriei recente, cu o focalizare aparte pe „destinul” Episcopiei Greco-Catolice de Oradea încredințat la 28 iulie 1949 preotului-profesor dr. Iuliu Hirțea.

Între personalitățile istoriei recente a României numele Episcopului dr. Iuliu Hirțea are un loc bine meritat datorită exemplarității vieții pe care și-a pus-o în slujirea Bisericii Greco-Catolice. Alături de Episcopii Ioan Ploscaru

¹ Dottore in storia. Bibliotecario. Biblioteca Județeană „Gheorghe Șincai” Bihor. Direzione posta elettronica: sana.silviu@gmail.com

(1911-1998), Ioan Chertes (1911-1992), Tit Liviu Chinezu (1904-1955), Ioan Dragomir (1905-1985) și Alexandru Todea (1912-2002), Iuliu Hirțea face parte din a doua generație a episcopilor martiri și mărturisitori chemați să servească Biserica Greco-Catolică în perioada regimului comunist.

Cuvinte-cheie: România, Biserica Greco-Catolică, comunism, Iuliu Hirțea, Episcop, Oradea.

Introduzione

Il periodo compreso tra il 1948-1989 ha rappresentato per la Chiesa Greco-Cattolica Romena un passaggio tra due fasi della sua esistenza. La prima è legata agli eventi generati dall'ideale spirituale e nazionale edificato da questa chiesa, con il fine del progresso dei Romeni di ambedue le confessioni e la seconda continua tutt'oggi come frutto di questo passaggio. Il presente studio è un contributo alla storia dell'Eparchia di Oradea e vuole presentare e argomentare la fedeltà del suo clero all'idea della cattolicità, uomini che hanno vissuto il proprio credo in coerenza alla risposta data dal cardinale Iuliu Hossu alle autorità comuniste: "La nostra fede è la nostra vita".² Il vescovo Iuliu Hirțea è stato uno di loro.

Contesto storico, ecclesiale e sociale

Il 6 marzo 1945 si instaurò in Romania il regime comunista. Il re Mihai I, subendo le pressioni dell'Unione Sovietica, il cui esercito sostava sul territorio romeno, nominò il dott. Petru Groza, capo del un nuovo governo composto nella sua maggioranza da comunisti. Nel carteggio tra Americani e Russi riguardante l'instaurazione del comunismo in Romania, Vișinski, il 5 marzo 1945, comunicava a Burton Berry che uno degli obiettivi del nuovo governo era di "liquidare le ultime tracce del fascismo e del nazismo in Romania". L'americano si accorse che si stava preparando l'annichilimento dei capi dei partiti storici e

² I. Hossu, *Credința noastră este viața noastră. Memoriile cardinalului Dr. Iuliu Hossu*, Cluj Napoca 2003, 134-135.

informò immediatamente Washington: “È chiaro che uno dei primi obiettivi del nuovo governo è quello di liquidare tutti gli elementi che i comunisti chiamano fascisti, elementi che noi americani chiamiamo democratici”³

Per la Chiesa Greco-Cattolica Romena l’instaurazione del comunismo in Romania fu un cattivo presagio, soprattutto perché le sue élites laiche e clericali avevano criticato l’ideologia comunista e implicitamente, l’Unione Sovietica. Il processo di soppressione di questa Chiesa si è svolto in un clima di sostegno delle sue élites ecclesiastiche e laiche al Partito Nazionale Contadino (PNTȚ) e al Partito Nazionale Liberale (PNL), partiti storici; ma anche perché era un’istituzione difficilmente controllabile, in quanto istituzione dipendente dal Papa, autorità che si trovava al di fuori dei confini del paese. La nuova politica mirava a frenare le influenze occidentali che giungevano attraverso le Chiese strettamente legate all’Occidente. Anche il ruolo culturale e spirituale che la Chiesa Greco-Cattolica svolgeva tra i Romeni era motivo di persecuzione poiché costituiva un impedimento all’imposizione dell’ideologia marxista-leninista. A causa della trasmissione di un messaggio morale e universale della Chiesa, i comunisti considerarono urgente lo sradicamento della religione e la distruzione di questa istituzione.⁴

In tutto questo periodo la propaganda del partito lanciò continuamente accuse e calunnie contro la Chiesa Cattolica. Dalla propaganda anti-cattolica alle misure legislative il passo è stato breve. In tal modo le misure legislative iniziate dal governo capeggiato da Petru Groza contro la Chiesa Greco-Cattolica conobbero una crescita continua, arrivando all’apice nel 1948. La prima tappa, che mirava all’intrusione brutale dello Stato nella vita della Chiesa, ebbe inizio con la mancata conferma nella carica di metropolita del Vescovo Alexandru Rusu, il 16 marzo 1946, la censura dei libri ecclesiastici (luglio 1946), la sospensione della conferenza AGRU (Associazione Generale dei Romeni Uniti, aprile 1947), il pensionamento dei sacerdoti con più di 35 anni di attività il 12 agosto 1947, la nuova Costituzione, il 13 aprile 1948; e si concluse con le misure legislative di inventario dei beni ecclesiastici, il 17 giugno 1948. La seconda tappa, che puntava all’isolamento della Chiesa Greco-Cattolica, si concretizzò nella denuncia del

³ N. Baciú, *Agonia României 1944-1948*, Cluj-Napoca 1990, 173.

⁴ J. F. Soulet, *Istoria comparată a statelor comuniste din 1945 până în zilele noastre*, Iași 1998, 45; D. Deletant, *România sub regimul comunist*, București, 1997, 69, 70-73.

Concordato con il Vaticano tramite il decreto 151 del 17 luglio 1948, mentre la terza tappa la dichiarò fuori legge. L'ultima tappa, attraverso la quale lo stato comunista impose con aggressività la sua legislazione, concepita specialmente al fine di eliminare la Chiesa Greco-Cattolica, fu questa: l'imposizione dello statuto di funzionari pubblici (21 luglio 1948); la Riforma dell'insegnamento e la chiusura delle scuole confessionali (3 agosto 1948); il paragrafo 41 della Legge dei Culti che riguarda il passaggio da un culto ad un altro (4 agosto 1948); le dimissioni del personale monacale dall'insegnamento (7 agosto 1948), "la deposizione" del vescovo Ioan Suciu (3 settembre); il pensionamento dei vescovi Valeriu Traian Frențiu, Ioan Bălan ed Alexandru Rusu (18 settembre); la riduzione del numero delle Eparchie Greco-Cattoliche (5/2 il 18 settembre 1948); l'arresto dei Vescovi (27-29 ottobre 1948) e la "soppressione" della Chiesa Greco-Cattolica con il decreto no. 358 del 1 dicembre 1948. Con queste misure legislative il governo fece leva sulla annosa rivalità della Chiesa Greco-Cattolica con la Chiesa Ortodossa, approfittando delle tensioni tra queste due confessioni. Per mettere in atto il proprio piano, i comunisti si ispirarono al modello sovietico del 1946, quando la Chiesa Greco-Cattolica di Ucraina fu integrata forzatamente nella Chiesa Ortodossa Russa. Si mirava in tal modo alla soppressione totale e rapida degli uniati, considerati dai comunisti "nemici" e "agenti dell'imperialismo,"⁵ mentre la Chiesa Greco-Cattolica veniva considerata dalla Chiesa Ortodossa una concorrente nell'opera dell'evangelizzazione dei fedeli.

La famiglia

Il vescovo Iuliu Hirțea nacque il 13 aprile 1914⁶ dai genitori Teodor e Vilma, nella località di Vintere (Holod) in provincia di Bihor. Proveniva da una famiglia di contadini, il padre era operaio presso le ferrovie della stazione di Holod⁷. Trascorse l'infanzia e frequentò la scuola primaria a Vintere, e poi

⁵ B. Mihoc, *Judecata cea dreaptă*, Oradea 2012, 459-460.

⁶ La famiglia Hirțea ha avuto due figli: Iuliu-Gheorghe, e una figlia che è morta a 24 anni, mentre il giovane Iuliu Hirțea era studente (Intervista con Victoria Muntean, 13/12/2009).

⁷ Cfr. M. Știrban, C. Știrban, *Din istoria Bisericii Române Unite 1945-1989*, Satu Mare 2000, 309; V. Andercău, *Condamnat de ziuă mamei mele împreună cu Episcopul Iuliu Hirțea și Episcopul Vasile Hossu*, *Vestitorul* 27/06/1996, 8.

studiò al liceo di Beiuș.⁸ Al giovane Hirțea fu trasmessa la spiritualità greco-cattolica dai professori Ioan Bușiția, Victor Borlan, Ioan Teiușan. A Beiuș ebbe inizio la sua esperienza spirituale nel convento degli assunzionisti, responsabili dello studentato. Per diventare sacerdote si iscrisse nel 1931 all'Accademia di Teologia Greco-Cattolica di Oradea.⁹ Nell'anno 1935¹⁰ fu inviato a Roma, dove frequentò i corsi universitari presso *De Propaganda Fide*,¹¹ specializzandosi in teologia biblica. Il 7 giugno 1940 discusse la sua tesi dottorale con il tema *Doctrina scripturistica et textus biblicus S. Eucherii Lungdunensis*, ottenendo *Summa cum laude*.¹² A Roma ebbe come professore il gesuita Augustino Bea, futuro cardinale, rettore dell'Istituto Biblico e perito al Concilio Vaticano II.¹³

L'attività pastorale o religiosa

Alunno del collegio "Pio Romeno", fu ordinato diacono il 17 maggio 1936 dal vescovo Valeriu Traian Frentiu.¹⁴ Un anno dopo, il 9 maggio 1937 nello stesso luogo, Iuliu Hirțea fu ordinato sacerdote.¹⁵ Rientrò a casa nel periodo precedente lo scoppio della seconda guerra mondiale e dal 31 marzo 1940 fino al 28 febbraio 1941 prestò servizio sacerdotale a Delani, nel decanato di Beiuș.¹⁶ Il vescovo Traian Frentiu lo nominò il 1 marzo 1941 suo segretario, incarico che svolse

⁸ *Anuarul Liceului român unit „Samuil Vulcan” și a Școlii Primare greco-catolice din Beiuș pe anul școlar 1924-1925*, a cura di Camil Selăgian, Beiuș 1926, 17.

⁹ *Șematismul Veneratului Cler al Diecezei Române Unite cu Roma de Oradea-Mare pe anul 1934*, Oradea 1934, 212.

¹⁰ Al. Rațiu, *Biserica furată*, Oradea 1993, 193.

¹¹ Consultare l'allegato alla tesi di laurea di Narcis-Florentin Licuță, *Viața și activitatea Episcopului Iuliu Hirțea de Oradea*, dissertazione della Facoltà di Teologia greco-cattolica di Cluj-Napoca 2008, 71.

¹² Licuță, *Viața* 76.

¹³ www.gesuiti.it/moscato/English/En_Ebrei2.html (consultato il 28 novembre 2009).

¹⁴ *Vestitorul*, 1/06/1936, 92.

¹⁵ <http://www.crisana.ro/stiri/reportaj-24/30-de-ani-de-la-intrarea-in-eternitate-a-episcopul-greco-catolic-iuliu-hirtea-60791.html> (consultato il 25 novembre 2009).

¹⁶ *Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Bihor*, fond: *Episcopia Greco-Catolică Oradea*, inv. 1403 (sigla: *DJANB*, Fondo *E.G.C.O.*), *Dos. 219*, 343.

fino al suo rientro da Beiuș a Oradea il 15 febbraio 1946.¹⁷ Nel periodo trascorso a Beiuș fu molto apprezzato dai giovani per la sua attività pastorale e culturale. Grazie alla sua erudizione e talento oratorio fu molto stimato a Beiuș, per le conferenze e gli esercizi spirituali. A Oradea fu nominato direttore spirituale dell'Accademia di Teologia dal 15 febbraio 1946 al 31 marzo 1946. Diventò assistente alla cattedra di diritto canonico e di amministrazione ecclesiastica presso la stessa istituzione.¹⁸

Grande oratore, “concorrente” del vescovo Ioan Suciu,¹⁹ fu invitato alle riunioni della Associazione degli Studenti Romeni Uniti di Timișoara, dove incoraggiava i giovani intellettuali a vivere secondo lo spirito cristiano romeno.²⁰ Durante gli ultimi esercizi spirituali svoltisi a Beiuș dal 7 al 10 agosto 1946 presentava delle conferenze per le ragazze raggruppate dal vescovo Suciu, mentre il sacerdote Tit Liviu Chinezu si dedicava alla formazione dei ragazzi.²¹ Dopo la soppressione della Chiesa Unita, il 1 dicembre 1948, Iuliu Hirțea prese contatti con la Nunziatura, mettendosi sotto la sua protezione.²² Il canonico Coriolan Tămâian aveva rifiutato di assumere l'incarico di vescovo ausiliario, poiché sapeva che sarebbe stato arrestato, Hirțea, invece, accettò la nomina.²³ Il 28 luglio 1949, Hirțea viene consacrato, in segreto, da parte del Nunzio Gerald O'Hara vescovo ausiliare di Oradea.²⁴ Nel periodo 1949-1950 Hirțea svolse il suo ministero episcopale in clandestinità, incoraggiando i sacerdoti non ancora arrestati a continuare la loro missione a favore dei fedeli.²⁵ Era controllato dalla Securitate quale non sapeva che fosse il vescovo.²⁶

¹⁷ DJANB, fondo EGCO, Dos. 219, 343.

¹⁸ DJANB, fondo EGCO, Dos. 219, 232.

¹⁹ I. M. Bota, Omagiul adus Arhierilor Martiri, *Vestitorul* 27/04/1996, 5.

²⁰ I. M. Bota, *Istoria Bisericii universale și a Bisericii românești de la origini până în zilele noastre*, Cluj-Napoca 1994, 343.

²¹ <http://cluj.astru.ro/istorie/> (consultato il 12 novembre 2018).

²² Al. Rațiu, *Persecuția Bisericii Române Unite*, Oradea 1994, 98.

²³ M. Știrban, C. Știrban, *Din istoria Bisericii Române Unite* 311.

²⁴ V. Andercău, *Adevăruri trăite*, Roman 2005, 116.

²⁵ C. Vasile, *Istoria Bisericii Greco-Catolice sub regimul comunist 1945-1989. Documente și mărturii*, Iași 2003, 113.

²⁶ M. Știrban, C. Știrban, *Din istoria Bisericii Române Unite* 311.

Le cause dell'arresto e motivazioni della condanna

Il sacerdote Iuliu Hirțea continuò la sua attività didattica e pastorale anche dopo l'ascesa al potere del governo comunista dopo le elezioni del 1946. Il primo arresto, avvenuto il 28 ottobre 1947, fu una messinscena in cui Hirțea venne accusato ingiustamente di sostenere il Partito Nazionale Contadino e di essere portatore di "istruzioni segrete" tra la Nunziatura e l'Eparchia di Oradea.²⁷ Fu rinchiuso per 15 mesi nelle celle della Securitate di Oradea, senza essere giudicato né condannato.²⁸ Il suo arresto faceva parte della prima ondata di rappresaglie organizzate dalla Securitate allo scopo di colpire l'élite ecclesiastica, canonici, sacerdoti e docenti presso le Accademie Teologiche di Blaj e di Oradea.²⁹ Nel 1948, mentre si trovava in carcere, padre Hirțea espresse il desiderio di essere liberato e di continuare la sua missione sacerdotale. In una lettera indirizzata al ministro degli Interni egli chiedeva la liberazione dalla detenzione proprio per poter continuare il suo ministero sacerdotale:

Signor Ministro. Il sottoscritto Sacerdote dott. Iuliu Hirțea, docente presso l'Accademia Teologica Greco-Cattolica di Oradea, attualmente detenuto politico presso il Penitenziario di Oradea, ha l'onore di rivolgerLe la presente richiesta di liberazione. [...] Non ho mai fatto alcuna politica di partito. Non sono reazionario, al contrario, sono un amico devoto alla democrazia popolare del nostro paese e in quanto sacerdote ho predicato soltanto l'amore e l'amore per il prossimo. Per questa ragione La prego, Signor Ministro, di disporre la mia liberazione dal Penitenziario di Oradea in modo che, in quanto docente e sacerdote, io possa portare il mio contributo positivo alla promozione del progresso sociale e al rafforzamento della nostra democrazia popolare. Con i sensi del mio sentito rispetto: sacerdote Pr. Iuliu Hirțea.³⁰

²⁷ S. Sana, *Rezistentul. Episcopul dr. Iuliu Hirțea în dosarele Securității 1947-1979*, Oradea 2014, 36-37.

²⁸ <http://www.ziuaдецj.ro/action/article?ID=27951> (consultato il 29 novembre 2009).

²⁹ Vasile, *Istoria Bisericii Greco-Catolice sub regimul comunist* 32.

³⁰ Archivio del Consiglio Nazionale per lo Studio degli Archivi della Securitate (Archivio CNSAS), *Dos. I 3569*, 1.

Fu liberato dal carcere nel febbraio 1949.³¹ Riprese i contatti con l'élite ecclesiastica greco-cattolica in clandestinità e dopo la consacrazione episcopale del 28 luglio 1949 svolse un apostolato coraggioso tra i fedeli, aiutando i sacerdoti con le famiglie numerose, minacciati dall'apostasia. Gli informatori della Securitate scoprirono che "svolgeva attività clandestine" e l'8 dicembre 1952³² venne nuovamente arrestato.³³ Dopo 7 mesi di interrogatori, il 5 luglio 1953 fu portato davanti al tribunale, con altri sette sacerdoti greco-cattolici e una studentessa,³⁴ con l'accusa di aver agito in maniera "clandestina" come esponenti della Chiesa dichiarata "autodissolta" con il decreto n. 358, emesso il 1 dicembre 1948. Durante il processo, il vescovo Hirțea con mitezza cercò di dare una testimonianza di fede, dichiarando che l'episcopato e il clero erano condannati perché rifiutavano di scendere a compromessi, continuando ad assolvere il proprio dovere nonostante la Chiesa fosse stata dichiarata fuori legge. L'atteggiamento deciso e aperto del vescovo Hirțea, e di tutti coloro che si trovavano nella gabbia degli imputati, nell'esprimere l'attaccamento agli insegnamenti e ai valori della Chiesa, disorientò persino l'arringa dell'avvocato d'ufficio, il quale, per alleggerire la pesantezza dell'accusa, sosteneva che Hirțea avesse agito per motivi di odio confessionale. Per la sua attività clandestina e per altre accuse false, con la sentenza n. 1306, il 6 luglio 1953 fu condannato a 12 anni di detenzione.³⁵ Dalla sentenza pubblicata dal Tribunale Militare di Oradea risulta che gli imputati erano accusati di "crimine di alto tradimento a favore del Vaticano".³⁶

³¹ M. Știrban, C. Știrban, *Din istoria Bisericii Române Unite* 310.

³² http://www.christusrex.org/www2/greek-catholic/eparchys/oradea_history.html (consultato il 29 novembre 2009).

³³ <http://www.ziuadecj.ro/action/article?ID=27951> (consultato il 29 novembre 2009).

³⁴ Accanto al Vescovo Iuliu Hirțea, nella gabbia degli imputati c'erano Gavril Stan, già Rettore dell'Accademia Teologica, Virgil Maxim professore di scuola media, don professore Vasile Hossu, Augustin Olah - parroco della cattedrale San Nicolae di Oradea, Pascal Dumitru - francescano di Drăgești, il don Vasile Andercău e la studentessa Elisabeta Sălăjan.

³⁵ Vasile, *Istoria* 113.

³⁶ Andercău, *Adevăruri* 70.

Luogo e modalità di detenzione

Iuliu Hirțea fu arrestato il 28 ottobre 1947 con l'accusa di avere legami con i "maniști," sostenitori del politico Iuliu Maniu,³⁷ assieme ad altre persone.³⁸ Il regime di detenzione nei carceri della Securitate e poi nel Penitenziario di Oradea fu molto duro e li procurò una malattia allo stomaco,³⁹ fatto descritto dal sacerdote Virgil Maxim: "[...] un regime molto duro in carcere, soprattutto dal 1 agosto 1948, da quando non era più permesso loro di ricevere dall'esterno viveri, sigarette e vestiti di cambio."⁴⁰ Il secondo arresto risale all'8 dicembre 1952 e segna l'inizio di 11 anni trascorsi nelle carceri di Oradea, Târgu Ocna, Jilava, Pitești, Dej e Gherla. Nel primo periodo della sua detenzione condivise la sofferenza e la miseria del carcere di Oradea con i sacerdoti condannati assieme a lui, fino al trasferimento nel penitenziario-sanatorio di Târgu Ocna, a causa di una grave malattia ai polmoni,⁴¹ trasferimento ottenuto con il sostegno di un cancelliere greco-cattolico, il che permise un miglioramento del suo stato di salute.⁴² L'ultimo periodo penitenziario, in cui fu rinchiuso è stato quello di Gherla; da qui verrà liberato, nel 1964, in seguito al decreto di amnistia a favore dei detenuti politici.⁴³

Quando nel 1964 fu liberato dalla prigionia, egli riuscì a trasmettere il messaggio di fede ai fedeli della sua eparchia. La sua attività si svolse seguendo quattro grandi direzioni:

1. Il servizio pastorale a favore dei sacerdoti e dei fedeli;
2. Insieme ad altri sacerdoti si rivolse alle autorità attraverso richieste e petizioni per la rinascita della Chiesa Unita con Roma;
3. ripristino dei contatti con i prelati all'estero, e con la Chiesa in Occidente;
4. applicarsi allo studio dei testi biblici.

³⁷ Manist - fautore del Partito Nazionale dei Contadini.

³⁸ Archivio CNSAS, *Dos. I 2900, vol. 2, 15.*

³⁹ Archivio CNSAS, *Dos. I 2900, vol. 2, 45.*

⁴⁰ Archivio CNSAS, *Dos. I 2900, vol. 2, 43-44.*

⁴¹ Bota, *Omagiul 5.*

⁴² Intervista con il vescovo Vasile Hossu, realizzata da Aurora Sasu (probabilmente dal 1994).

⁴³ Andercău, *Adevăruri 124.*

Nel periodo di illegalità, Iuliu Hirțea ordinava anche sacerdoti.⁴⁴ Ebbe grande attenzione nell'individuare le persone adatte al servizio sacerdotale, procurando anche una necessaria ued adeguata preparazione.⁴⁵ Il presule stimava con attenzione le famiglie per la vita religiosa, fu chiamato "zio Iuliu". Celebrava la S. Messa nella camera da letto del suo appartamento e nelle case dei fedeli che visitava. Cercava di responsabilizzare i giovani chiedendo loro di portare la comunione ai malati.⁴⁶ Insegnò lingua romena e francese ai giovani che frequentavano la scuola.

La Santa Sede rivolse anche a lui, come agli altri vescovi Ioan Ploscaru, Alexandru Todea e Ioan Dragomir, l'invito a partecipare alle sessioni del Concilio Vaticano II, partecipazione impedita a causa dell'opposizione delle autorità comuniste.⁴⁷ Mantenne il contatto con i prelati cattolici in Occidente, scrisse più volte al papa Paolo VI, informandolo della perseveranza dei greco-cattolici romeni rimasti fedeli alla Chiesa di Roma e chiedendo il suo intervento presso le autorità romene per ripristinare la libertà di culto.⁴⁸ Nel 1976, in una lettera indirizzata al sacerdote Alexandru Rațiu, rifugiato negli Stati Uniti, Hirțea chiedeva di continuare a lottare per la libertà della Chiesa. Nella stessa lettera c'è un pensiero rivolto al vescovo diocesano di Joliet: "Non siamo noi a mantenere il silenzio. Non siamo noi la Chiesa del silenzio, bensì i membri della Chiesa nel mondo libero sono la vera Chiesa del Silenzio perché non parlano a nostro favore."⁴⁹ Questa testimonianza riflette la realtà politico-ecclesiale post conciliare, quando l'apertura e l'avvicinamento della Chiesa Romano-Cattolica al Patriarcato Russo e al Patriarcato Romeno orientò il dialogo ecumenico per evitare le difficoltà già vissute dalla Chiesa Greco-Cattolica Romena e Ucraina, dichiarate fuori legge. Alcuni teologi greco-cattolici mostrarono scetticismo nei confronti del processo di avvicinamento tra la Santa Sede e le Chiese Ortodosse dei paesi comunisti⁵⁰.

⁴⁴ Andercău, *Adevăruri* 130.

⁴⁵ Andercău, *Adevăruri* 130.

⁴⁶ Intervista con Alexandru Muntean, il 13/12/2009.

⁴⁷ Vasile, *Istoria* 38.

⁴⁸ Vasile, *Istoria* 114.

⁴⁹ Rațiu, *Biserica* 194.

⁵⁰ Vasile, *Istoria* 42.

Gli inizi delle controversie con le autorità statali

Iuliu Hirțea promosse una petizione per ottenere il riconoscimento della Chiesa⁵¹. Collaborò strettamente con i vescovi Alexandru Todea e Ioan Ploscaru, che incontrava sovente a Oradea, Reghin e Lugoj.⁵² Fu firmatario di quattro memoriali indirizzati a Nicolae Ceaușescu e al congresso del partito, in cui si chiedeva la registrazione della Chiesa Greco-Cattolica tra le confessioni riconosciute in Romania.⁵³ A favore di queste attività aveva chiesto ai sacerdoti di astenersi organizzare qualunque attività religiosa pubblica, proprio per proteggerli dalla persecuzione delle autorità comuniste⁵⁴. Nella stessa linea si iscrive anche l'incontro avvenuto nel mese di marzo 1970 con il metropolita ortodosso Nicolae Mladin di Sibiu,⁵⁵ a cui chiese di mediare a favore della Chiesa nel momento in cui il governo avrebbe ripristinato la libertà del culto, ma senza successo⁵⁶.

Circostanze e cause ultime della morte. Testimonianza cristiana

Durante il periodo trascorso in carcere si ammalò di tubercolosi polmonare e di epatite cronica.⁵⁷ passò gli ultimi due anni della vita a letto.⁵⁸ Ricoverato in ospedale nel mese di giugno 1978, dopo un'agonia di 9 giorni, nel pomeriggio del 28 giugno il vescovo morì. Le sue ultime parole furono queste: "Caro popolo, io sto morendo!"⁵⁹ Prima di morire stese il suo testamento di credo cristiano di fronte a chi aveva perseguitato la Chiesa:

⁵¹ Rațiu, *Persecuția* 144.

⁵² Intervista con Victoria Muntean, il 13/12/2009.

⁵³ Al. Todea, *Luptele mele. Un strigăt în pustiu vreme de un pătrar de veac*, Cluj-Napoca 2006, 42, 81-92, 128-134, 138-142.

⁵⁴ Rațiu, *Persecuția* 91.

⁵⁵ Vasile, *Istoria* 114.

⁵⁶ Silvestru Augustin Prunduș, Clemente Plaianu, *Catholicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Cluj-Napoca 1994, 159-160.

⁵⁷ Gh. Mangra, In memoriam, *Vestitorul Unirii* 27/08/1994, 5.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Intervista con Victoria Muntean, il 13/12/2009.

Cari miei, il dossier della mia vita ormai si è chiuso. [...]. Lascio come testamento al branco di lupi atei il perdono, e a voi, miei carissimi, la benedizione e l'esortazione a seguire i miei consigli. Non dimenticate mai di essere buoni cristiani, di amare il vostro paese e il proprio popolo come voi stessi, di educare i vostri figli nell'amore, non dimenticate che appartenete alla Chiesa Greco-Cattolica, fondata da Pietro sulle fondamenta di Roma. Che il Buon Dio che mi chiama fra le Sue braccia vi benedica e vi protegga dal calvario della mia vita. Vi lascio la pace!⁶⁰

Fu tumolato il 1 luglio 1978 nel cimitero municipale di Oradea, nei pressi della cappella eretta dal vescovo Valeriu Traian Frențiu.⁶¹ I funerali,⁶² ai quali partecipò moltissima gente, furono celebrata in rito latino dai canonici della diocesi latina di Oradea e dal vicario Hossu Laszló.⁶³ In segno di omaggio, i sacerdoti e i fedeli più vicini, posero una lapide di marmo sulla tomba, con una strofa di un suo poema: "Faccio parte della storia cristiana, dell'epoca di verità e di grazia, che ha rivestito la terra di luce, e l'ha affratellata sotto lo scettro del Pescatore".⁶⁴ Il 10 maggio 2007 i resti mortali del vescovo Iuliu Hirțea sono stati esumati dal cimitero municipale e dopo la celebrazione della Santa Messa del 13 maggio, deposti nella cripta sotto l'altare della Cattedrale di San Nicola, accanto agli altri canonici dell'Eparchia di Oradea.⁶⁵

Fama di santità nel tempo e valutazioni fornite da testimoni oculari

Sin da bambino si era impegnato ad essere un buon cristiano e un bravo alunno. Delle sue eccelse qualità durante il periodo degli studi parla padre Eugen Foișor:

⁶⁰ Iuliu Hirțea, *Rorate Caeli. "Ceruri picurați rouă"*, Oradea 2014, 150-151.

⁶¹ Iosif Stoica, Episcopul dr. Iuliu Hirțea 1914-1978, *Vestitorul* 27/07/1994, 3.

⁶² Intervista con Victoria Muntean, il 13 dicembre 2009.

⁶³ Dettagli sugli ultimi giorni di vita e sul funerale sono riscontrabili in Sana, *Rezistentul* 331-340.

⁶⁴ Stoica, *Episcopul* 3.

⁶⁵ <http://www.crisana.ro/stiri/reportaj-24/30-de-ani-de-la-intrarea-in-eternitate-a-episcopul-greco-catolic-iuliu-hirtea-60791.html> (consultato il 25 novembre 2009).

È sempre stato tra i primi per quanto riguarda gli studi e la condotta! [...] Uno studente esemplare. Alla fine dei suoi studi teologici a Oradea è stato inviato a Roma per conseguire il dottorato di ricerca in teologia e in filosofia. Durante il periodo degli studi a Roma si è distinto come un elemento eminente.⁶⁶

Padre Vasile Andercău di Satu Mare parla del periodo in cui Hirțea era professore e guida dei giovani:

Ben informato in tutti gli ambiti, era in grado di esporre idee con un linguaggio attraente; fu presto invitato da varie società culturali e religiose a presentare conferenze ed esercizi spirituali. Aveva una particolare capacità di attrarre le persone attorno a sé, di conquistare la stima per la modalità di esporre gli argomenti.⁶⁷

Persino i comunisti, nelle loro indagini e nelle inchieste riconoscevano la santità e la bontà che sgorgava dalla sua nobile anima. Ecco come è descritto Iuliu Hirțea in una nota informativa del 28 luglio 1949: “Passa tra i gr[eco]-cat[olici] come il migliore fra i sacerdoti. In effetti, è una persona molto religiosa”⁶⁸. Un altro episodio particolarmente rilevante nella cura pastorale a favore dei detenuti del penitenziario di Jilava, risale al 1957. Ecco che cosa narra padre Matei Boilă, anche lui incarcerato a Jilava, dell’evento accaduto in occasione della Pasqua 1957:

40 giorni prima parlai con Monsignor Hirțea: “Padre, prepariamo la Pasqua! Chi si offre a fare un’omelia ogni giorno?” E lui vinse la paura e tutte le sue preoccupazioni di essere scoperto [...]. E allora disse: “Va bene, lo faccio”. Ogni giorno fece un’omelia, di sera. E lì si radunavano 100 persone, accalcati uno accanto all’altro. E lui predicava. Aveva un acativante modo di predicare, con sentimenti molto elevati che superavano la sua paura, e tutte queste cose [...]. C’erano 252 persone di tutte le tipologie. Avvicinandosi la Pasqua gli dissi: “Monsignore, celebriamo la

⁶⁶ Sana, *Rezistentul* 287.

⁶⁷ <http://www.ziuaDECJ.ro/action/article?ID=27951> (consultato il 12 novembre 2009).

⁶⁸ Sana, *Rezistentul* 130.

S. Messa a Pasqua?” Infatti lui aveva la possibilità di celebrarla, avendo ricevuto clandestinamente un po’ di pane e del vino. Poi, 2-3 giorni prima, abbiamo cominciato a prepararci con chi desiderava la confessione e la comunione per le Sante Festività. Come frutto del suo sacrificio [...] avvenne un miracolo. Un evento che fuori dal penitenziario non sarebbe accaduto. Su 252 persone, di tutte le categorie, si confessarono 250 [...]. All’epoca era l’unico sacerdote lì dentro. Si sono confessati e hanno preso la comunione 250 persone. Straordinario! Devo dirvi che non ho mai sentito una tale gioia come in occasione di quella Pasqua. [...]. Dovete sapere che ho vissuto con lui questa esperienza della grazia e della virtù sovranaturale, che ha vinto le debolezze umane. Straordinario! E il risultato stupendo: pensateci, tutta quella gente che si è confessata! È stata una grande cosa per noi, una gioia straordinaria. Molti mi dicevano: “Siete stati in carcere e avete sofferto”. “Sì, abbiamo sofferto, ma una gioia come quella che abbiamo vissuto noi lì dentro, voi non l’avete vissuta fuori.”⁶⁹

Padre Gheorghe Mangra parla di Iuliu Hirțea e della sua attenzione ai malati dal 1964 in poi:

Visitava tutti i malati di cui era a conoscenza. Lui era così: visitava ogni volta che era chiamato, andava anche di notte a trovare il malato e a portargli la comunione ... Se gli avessero detto che c’era un malato a Bucarest e che si voleva confessare, quella notte lui sarebbe salito in treno per essere lì al mattino. Era un’anima nobile, non avrebbe mai offeso nessuno⁷⁰.

Conclusioni

La vita del vescovo Iuliu Hirțea si è identificata con la vita della Chiesa del periodo comunista, confermando che il cristianesimo di tradizione greco-cattolica in Romania ha subito un periodo di persecuzione durante il regime 1945-1989; le autorità e la Chiesa Ortodossa maggioritaria hanno avuto un ruolo preminente

⁶⁹ S. Sana, *Doi mărturisitori - Părintele Matei Boilă și Episcopul Iuliu Hirțea*, http://www.egco.ro/news_973_ro.php ((consultato il 17 febbraio 2013).

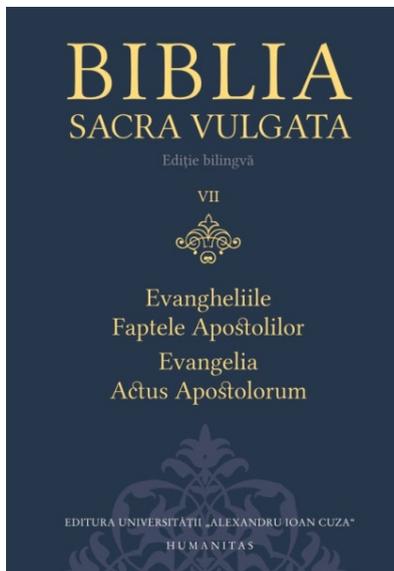
⁷⁰ S. Soica, *Clerici ai Eparhiei Greco-Catolice de Oradea în detenție*, Cluj-Napoca 2014, 150.

nell'intento di eliminarla dalla società romena. L'opposizione del clero e dei fedeli che hanno continuato a vivere in libertà il credo cristiano, ha dato alla Chiesa martiri e testimoni, tra i quali Iuliu Hirțea, che si è mostrato una colonna della fede e un esempio per tutti coloro che confesano che la missione della Chiesa greco-cattolica in Romania sia quella lasciata dal Redentore a Pietro: "Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa!"

***Biblia Sacra Vulgata*, Ediție bilingvă, *Evangheliile. Faptele Apostolilor / Evangelia. Actus Apostolorum*, A. MURARU – W.TAUWINKL (eds.), vol. VII, București & Iași, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza” & Ed. Humanitas, 2015, 668 p.**

The first bilingual edition of the *Vulgate Bible* (“Vulgata”) and the first modern translation of the Latin Vulgate in academic format was co-published by *Humanitas Publishing House* of Bucharest and “*Alexandru Ioan Cuza*” *University Publishing House* of Iassy. At two centuries and a half after the intellectual and translation-related effort of Petru Pavel Aron, bishop of Blaj, the first volume of the Romanian version edited by Associate Professor Adrian Muraru and the researcher and Associate Professor-Wilhelm Tauwinkl was published, from a total of eight volumes comprised in the project launched in 2010.

From the *Biblia Sacra Vulgata* series, the 7th volume is the first published, according to the model and style of Sophronius Eusebius Hieronymus (347-420), known as Saint Jerome: the one who, at the request of



Pope Damasus Ist, gave birth to *Vulgata*¹, translated from Aramaic, Hebrew and Greek.

It is known that Jerome, depicted often in Medieval Art accompanied by a lion, moved to Bethlehem to accomplish “a Latin biblical text so impressive in its scholarship and diction that it had an unchallenged place at the centre of Western culture for more than a thousand years”².

The present volume (no. VII) comprises 668 pages if we take into account the bilingual (Latin / Romanian) version of the biblical books *Evangelia et Actus Apostolorum / The Gospels and Acts of the Apostles*, and its original text was the critical edition *Biblia Sacra Vulgata*, Stuttgart (2007).³

The book comprises – apart from the high quality translations into Romanian made by Wilhelm Tauwinkl (*Saint Jerome Preface to the Gospel with Gospels Tables* and

The Gospel according to Matthew), Policarp Pâruluiu (*The Gospel according to Mark*), Smaranda Diana Scriitoru (*The Gospel according to Luke*), Dan Batovici (*The Gospel according to John*) and Iulia Cojocariu (*Acts of the Apostles*) – a rich *apparatus criticus* which includes exegetical notes (biblical references, differences between the original text and other editions of the New Testament), philological notes (lexical and grammatical comments), translation notes and *realia*. The volume contains at the end a *Glossary of biblical terms and proper names*, as well as a miscellaneous bibliography with more than 330 titles varying from antique and medieval authors to modern and contemporary ones.

Each translated section is preceded by an *Introduction* realized usually by the translator, with one exception: the prologue of *The Gospel according to Luke* is signed by Iuliana-Sica Șuștea. The whole work of translation and commentary was checked under the “scientific microscope” of renowned reviewers, such as Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu and Ioana Munteanu. The redaction was carefully realized by Georgeta-Anca Ionescu, Constantin-Ionuț Mihai, Emanuel Grosu and Constantin Răchită.

The subtitles of the Bible, as well as the classical division into chapters and verses, facilitates the parallel reading of other Romanian Bible editions.

Excepting the terminological dispute – like the one provoked by the apparition of The New Testament edition (1516) realized by Erasmus of Rotterdam – about terms

such as Gk. *metanoieitē*⁴ / Lat. *Paenitentia magite* (Vg. Jerome) / Lat. *resipiscite* (NT, Erasmus) in *Matthew* 3, 2 / 4, 17, through which the reformers had a solid foundation for denying the teaching on purgatory, we can observe that the present edition offers a faithful translation of the Latin text, keeping the loanwords from Greek into Romanian.⁵

We offer below a fragment as example, accompanied by its critical apparatus. The text was considered as problematic by the Roman Catholic theologian and Bible translator, R. L. Conte Jr.⁶ We refer to the well-known passage about the birth of Jesus in *Matthew* 1, 25 (p. 61):

(Vg.) *Et non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum: et vocavit nomen eius Iesum.*

(W.T.) And didn't know her [sexually] until she had brought forth her firstborn son. He named him Jesus.

(App.) NTG [*Novum Testamentum Graece*, n.n.] and NVg [*Nova Vulgata*, n.n.] omit *αὐτῆς τὸν πρωτότοκον* / *suum primogenitum*. ♦ The expression *didn't know her [sexually] until...* leaves unclarified the problem about Maria's virginity after the birth of Jesus. Formulated theories: Mary was virgin at the moment of the birth of Jesus but she had other children afterwards (Helvidius; position taken generally in the Protestant mentality); Joseph was a widower and he was very old when he took Mary to be his wife (Epiphanius; apocryphal Gospels, Orthodox dominant mentality); Joseph was young but he lived with Mary as brother and sister from religious reasons and not because of the

weakness caused by his age (Jerome; The official Catholic theology; cf. Ziegenaus 1998, 247-264; Taylor, 247-249; cf. Mt 12,46: *brothers of Jesus*); ♦ *Filium suum primogenitum* translated ton uion authj ton prototokon (version in some manuscripts) and this explains our translation *her firstborn son*. In Latin the meaning could be both “her son” (son of Mary), as well as “his son”, making reference to Jesus as Son of God.

Regarding the republication of the *Vulgate Bible* in Romanian, we can consider the following antique dictum as true: *Renovare est mundi aeterna lex* – “Renewal is a permanent law of the world”. All the more so as we speak about the Book of Books. *Translatio Vulgata rediviva!?* Yes! All the credit should be given to the specialists from “*Traditio*” Centre for Editing and Translation of the

Department of Interdisciplinary Research – Humanities and Social Sciences from the University “Alexandru Ioan Cuza” of Iassy. The present series of *Vulgata*, edited by these two coordinators, has all chances to achieve the notoriety of the Blaj Bible (1760-61), revised in 2005 under the coordination of Ioan Chindriș and characterized by the academician Eugen Simion as “a monument of language and Romanian culture”.

In conclusion, we can state that this book is a real value, which covers a big lacuna in the Romanian theological literature.

We are looking forward to the next volumes!

ȘTEFAN ȘUTEU

¹ From the Latin *vulgata* – past participle of *vulgare*: „make common [public]”; and from *vulgus*: “the common people”.

² D. MacCulloch, *Christianity: The First Three Thousand Years*, London 2010, 240.

³ R. Gryson – B. Fischer – H. I. Frede(eds.), *Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta*, Stuttgart 2007.

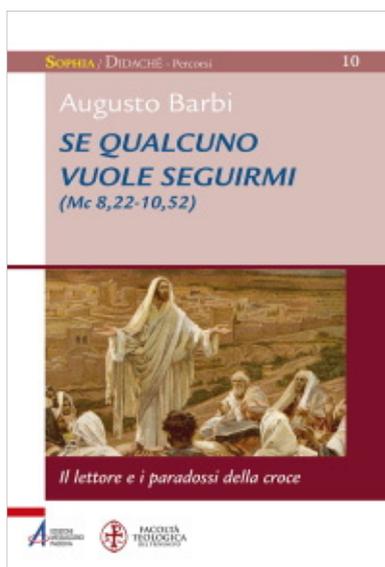
⁴ From *metaneo*: “to change one’s mind or purpose” at Plato and Xenophon. See: H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *An Intermediate Greek–English Lexicon*, Oxford, 1889.

⁵ See: E. Nestle – K. Aland (eds.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, 1990; H.G. Liddell – R. Scott et.al., *An Intermediate Greek–English Lexicon*, Oxford, 1889.

⁶ Conte Jr., “Problems with the Nova Vulgata in the Gospel of Matthew”. See web address: <http://www.sacredbible.org/articles/Matthew-Latin3-commentary.htm>.

Augusto Barbi, *Se qualcuno vuole seguirmi Mc 8,22-10,52. Il lettore e i paradossi della croce*, Ed. Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2017, 368 p.; Collana Sophia. Didachē. Percorsi, 10

Nel suo celebre libro *Nachfolge* (1937), Dietrich Bonhoeffer affermò che quando il Signore chiama ci si deve abbandonare “alla parola di Gesù Cristo, considerarla come un terreno più solido di qualsiasi altra sicurezza del mondo”.¹ La risposta alla vocazione non è certo così semplice o scontata (né lo deve essere, se autentica e responsabile), anche perché il suo ascolto viene costantemente distolto, non solo a causa delle potenze mondane. Non è in tal caso necessario che quella chiamata risulti impedita: è sufficiente che ne venga attutita l’udibilità attraverso quella che potremmo chiamare l’istituzionalizzazione della risposta di fede, in un contesto sempre meno naturalmente dischiuso alla trascendenza, soffocato da sofismi o semplificazioni. Ma già ottant’anni or sono, in anni di prova non troppo dissimili dai presenti, Bonhoeffer osservava, realisticamente,



che nel I secolo le “potenze che volevano interpersi fra la parola di Gesù e l’ubbidienza erano allora grandi quanto oggi. [...] la ragione, la coscienza, la responsabilità, la pietà religiosa, la stessa legge e il principio scritturistico si frapponivano [...]. Ma la chiamata di Gesù ha infranto tutto ciò, procurandosi ubbidienza. Era la stessa parola di Dio”.²

La “sequela sulla strada della croce”, come percorso della maturità cristiana, è il tema portante di un recente pregevole studio esegetico di Augusto Barbi, autorevole biblista, sacerdote della Diocesi di Verona, professore presso la Facoltà Teologica del Triveneto e lo Studio Teologico San Zeno: *Se qualcuno vuole seguirmi Mc 8, 22-10, 52. Il lettore e i paradossi della croce* (Ed. Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2017, 368 pp.; Collana Sophia. Didachē. Percorsi, 10).

Il commento, di sapiente solidità esegetica attenta ai significati soteriologici, in nove capitoli esamina con esemplare chiarezza espositiva un'ampia sezione del Vangelo di Marco (8, 22-10, 52), sviluppata, sia sul piano della geografia narrativa sia delle metafore esistenziali, lungo quella strada che i discepoli, le folle (e il lettore con essi) percorrono, non senza difficoltà, in compagnia di Cristo. Il percorso, il cui impianto retorico e le cui soluzioni narrative sono analizzate e decifrate da Barbi con le consuete acribia e linearità, ben note dai suoi studi dedicati all'opera lucana (Vangelo e Atti), indica sin da subito, ma non svela facilmente per rivelarlo *cammin facendo*, la sua mèta finale e paradossale: cioè la vita autentica dell'uomo raggiunta per mezzo della morte di Gesù e del suo salvifico riscatto. La destinazione non è solamente rischiosa, ma spaventosa, e questo compagno di viaggio, il Figlio dell'uomo, ci coinvolge, guardandoci e parlandoci. Il testo di Marco, passo dopo passo, sembra perciò confermare che quando "ormai conosciamo soltanto lui, allora non conosciamo più nemmeno le sofferenze della nostra croce, e vediamo solo lui". Questo perché "se Gesù non ci avesse premurosamente preparato a questa parola, non saremmo in grado di sopportarla. Ma in questo modo ci ha messo in condizione di cogliere come grazia anche questa dura parola. Essa giunge a noi nella gioia della sequela e ci rafforza in essa".³

Barbi indica dalle prime pagine del suo commento, caratterizzato da scrupolosa

analisi della pericope e chiarezza di linguaggio, un "crinale" narrativo ben preciso, cioè la confessione messianica di Pietro sulla via per Cesarea di Filippo (Mc 8, 29), tappa fondamentale di quel progressivo riconoscimento dell'identità di Gesù da parte dei discepoli che lui stesso aveva chiamato e dai quali era stato seguito. È davvero uno spartiacque rischioso tanto che l'identità riconosciuta e svelata dal pescatore non dovrà essere oggetto di comunicazione ad altri (Mc 8, 30), conservando i tratti di una messianicità non ancora del tutto comprensibile dalla stessa cerchia apostolica, perché rappresentabile solo progressivamente, nel corso del viaggio verso Gerusalemme, esperienza perfezionante (il ted. *Erfahrung* ne rende con maggiore efficacia l'accezione semantica) in quanto sollecitata da vissuti e determinazioni maturate anche contro l'evidenza di una logica esistenziale collaudata. L'adesione salvifica a questa prospettiva era iniziata con lo svincolarsi dai legami col mondo, con la famiglia e il villaggio di origine, con la professione (Mc 1, 17-18): i discepoli erano già uomini nuovi ma non ancora completamente rinnovati, immersi nella prova interiore di un rinnegamento non realmente compiuto e condiviso in cui però "la prima passione in nome di Cristo, che ognuno deve provare, è la chiamata che ci chiama fuori dai vincoli di questo mondo". Questa fu e resta la chiamata – scrisse Bonhoeffer – alla sequela di Cristo, che "è morte e vita".⁴ E infatti la Passione rappresenterà il vertice di una serie di scelte esistenziali per tutti definitive.

L'invito di Gesù, ripetutamente significato da gesti e domande, costituisce l'avvio di un'intima sequela che coinvolge – come sottolinea più volte Barbi – anche il lettore del testo, in forza di un'immedesimazione che la struttura narrativa favorisce grazie a figure paradigmatiche: i due ciechi, quello di Betsaida (Mc 8, 22-26) e Bartimeo (10, 46-52); lo stesso Pietro o i suoi compagni, che con difficoltà comprendono il disegno di Dio che sui loro passi, anche refrattari, si realizza seguendo i passi decisi del Messia diretto alla passione gerosolomitana; il padre del ragazzo epilettico (Mc 9, 19-49); il giovane ricco (Mc 10, 17-22). Come per l'episodio del cieco di Betsaida anche in Pietro, originario di quello stesso villaggio, si determina prima della rivelazione dell'identità messianica un misto di attesa e segretezza: dapprima una vista incerta, una consapevolezza incompleta, poi all'improvviso la "visione chiara e piena" (Barbi, 23). La guarigione del cieco non è meramente funzionale alla successiva confessione di fede di Pietro (Mc 8, 27-30), in quanto esperienza significativa sul piano oggettivo, identificativa per il lettore che di fronte all'evento comprende, in modo immediato, che solo la potenza di Gesù riapre lo sguardo della fede (Barbi, 29). Così avviene con i discepoli, giacché si tratta di due analoghi processi di guarigione, ma il cieco riesce a suscitare con maggiore empatia l'attenzione del lettore in forza del suo incontro estemporaneo, essendo i discepoli dei prescelti. La vista sfuocata del cieco incarna la fragilità

della fede degli uomini in generale, nonché la debolezza dei discepoli, come la loro resistenza "ad accettare il cammino di un Messia che si avvia verso la croce" (Barbi, 36). Ma il cammino di questa fede verso la maturazione, nel testo di Marco rimane spianato nei suoi sviluppi, perché quello che si richiede agli uomini è un percorso di salvezza che si alimenta di paradossi ed esiti anche inaccettabili, come nel caso della reazione di Pietro in Mc 8,32-33 quando Gesù arriva a chiamarlo "satana" poiché intende impedire quella strada che Gesù seguirà fino alla fine, incitando in tal modo gli astanti come i lettori successivi a operare una scelta di prospettiva al cospetto di un Dio che si rivela "Altro" rispetto alla concezione umana della sua onnipotenza (Barbi, 45-46). Da qui la richiesta ulteriore di prendere la propria croce (Mc 8, 34), di rinnegare se stessi, perdendo la propria vita per seguire il Figlio dell'uomo e la sua parola (v. 35) nella prospettiva rischiosa di un salvezza escatologica in cui però ogni modello tradizionale di messianicità regale è stato messo in discussione (Barbi, 55-58). Questa sfida è una tappa costitutiva del cammino umanamente illogico, quasi insensato, che conduce alla croce, ma è un passo inevitabile che ha come alternativa o una consapevolezza sterile della propria vicenda esistenziale o, per il rifiuto ostinato, il rinnegamento di colui che, come nell'episodio dei discepoli di Emmaus, si svela pienamente una volta giunto con i suoi compagni in un villaggio, accettando il

loro invito a rimanervi per la sera (Lc 24, 28-31), dopo aver rimproverato la loro cieca incredulità (Lc 24, 25). Osservò Bonhoeffer: “Rinnegare se stessi significa conoscere solo Cristo, non più se stessi, vedere ormai solo lui che ci precede, non il cammino per noi troppo difficile. Ancora una volta rinnegamento di sé significa solo: Egli ti precede, tienti stretto a lui”.⁵

L'episodio della Trasfigurazione (Mc 9, 2-13) è anticipazione della gloria della risurrezione e del regno, e nel contempo contrappunto alla croce – che non scompare mai dall'orizzonte della strada verso Gerusalemme. Come sottolinea Augusto Barbi: “Lo sguardo anticipato sulla risurrezione e sul compimento escatologico non deve far dimenticare né deve abolire il cammino della croce, ma deve piuttosto invararlo e manifestarne il senso autentico” (Barbi, 72). La scena presenta tratti contrastanti: da un lato il suo simbolismo rimanda all'antico Israele (il tema delle tende, Pietro che si rivolge a Gesù con il titolo di “rabbi”, l'apparizione delle figure profetiche di Mosè ed Elia) dall'altro si apre a scenari ulteriori (come la voce divina che si rivolge ai discepoli e che svela “la singolarità di Gesù rispetto agli altri due profeti”) (Barbi, 86). L'identità di Gesù in quel contesto va ben oltre la qualifica di maestro e la natura messianica: è il Figlio amato dal Padre, come Isacco fu amato da suo padre Abramo, ma questa divina figliolanza supererà, a Gerusalemme, anche la soglia del sacrificio.

La potenza della fede a fronte del fragile convincimento dei discepoli si manifesta nuovamente e in modo esplicito nell'episodio della liberazione di un giovane da uno “spirito muto” (Mc 9, 14-29). La scena che si presenta è corale, popolata da svariati attori. Lo spirito e il ragazzo sono due agenti distinti ma confusi in un unico personaggio, che appare come una non-persona. Lo spirito, diversamente da altri episodi di esorcismo praticato da Gesù, non parla ma è radicato nella personalità del sofferente, e ne impedisce la consapevolezza. Gesù stesso lo descrive come una particolare specie demoniaca (Mc 9, 29). Il padre del giovane dapprima porta il figlio dai discepoli, e preso atto della loro impotenza (Mc 9, 18) lo conduce da Gesù il quale, sanandolo, redarguisce fortemente (Mc 9, 19) l'assenza di fede in chi non sa affidarsi all'Altro (Barbi, 114-115). Dunque, contrapposta al mutismo del sofferente, che lo cala nella morte, ne disperde i tratti umani, si eleva la voce di Gesù, che ride-sta alla vita il giovane e la consapevolezza di fede dei discepoli come dei presenti. Anche il padre, pur rivolgendosi fiducioso a Gesù, sembra mostrare il limite della sua fede: “Ma se tu puoi qualcosa, abbi pietà di noi e aiutaci” (v. 22). E Gesù lo rinalza, cita le sue parole, stigmatizzandole, infine affermando: “Tutto è possibile a chi crede” (v. 23) (Barbi, 122-123). In questa affermazione che scuote una paternità umana, affranta e timorosa al

cospetto della paternità divina cui nulla è impossibile per il bene dei suoi figli, si coglie l'eco delle parole rivolte dal Signore ad Abramo di fronte all'incredulità di Sara dopo l'annuncio della sua prossima maternità (Gn 18, 14). Dio con la sua potenza generativa indica la corretta fisionomia del credente, che è quello della narrazione di Marco, cioè di "colui che unisce all'atto della fede la coscienza della propria appartenenza alla condizione fragile della generazione incredula" (Barbi, 126). Da qui la funzione della richiesta di aiuto, che è riconoscimento della propria non-autosufficienza (com'è nella natura dei bambini, espressione della marginalità sociale, della debolezza più cara al Signore: Mc 9, 36-42), e che perfeziona la relazione con Dio. Curioso, osserviamo, come la potenza divina si dispieghi a essere riconosciuta nell'episodio in questione attraverso un duplice intreccio di relazioni padre/figlio (il padre del ragazzo, il Padre che è nei cieli e opera per il Figlio), che è relazione-comunione di salvezza pur nella prova: "come Cristo salvaguarda la comunione con il Padre nel portare, così il portare di chi è alla sua sequela è comunione con Cristo. L'uomo può anche scuotersi di dosso il peso impostogli. Ma in tal modo non si libera affatto del peso, bensì ne deve portare uno molto più pesante, insopportabile".⁶ Cioè il giogo di se stesso.

Lungo la narrazione marciata il giogo di Gesù (Mt 11, 29-30) non è mai negletto giacché la croce svetta al termine del percorso di sequela, continuamente predetta

da Cristo. Ma la strada, alla fine del capitolo decimo, una volta giunti a Gerico nella traiettoria gerosolomitana, è nuovamente segnata da una figura evocativa dell'intera umanità: Bartimeo. Il mendicante figlio di Timeo incontra il figlio di Davide: l'escluso, il marginale rappresenta l'unico caso nella tradizione sinottica in cui un ammalato, sanato da Cristo, non rimane nell'anonimato (Barbi, 304). Cecità fisica quella di Bartimeo e metafora della carenza di discernimento, perciò ostacolo alla fede consapevole. Eppure è Bartimeo a invocare la misericordia divina, nonostante i rimproveri di chi lo circonda (Mc 10, 47-48). In questo grido riecheggia il riferimento all'appello a Dio nei Salmi (Barbi, 312) e il suo desiderio profondo lo libera dalla cecità, dalla morte, e gli fa comprendere la realtà in pienezza tanto che comincia a seguire fisicamente Gesù (Barbi, pp. 326-327). Quella comprensione rivelatrice è giunta da Dio, perché chi come Bartimeo vuole aprire gli occhi scorge in modo rinnovato la realtà in una prospettiva divina, diversamente da quanto manifestò Pietro cedendo alla tentazione in Mc 8, 33. Bartimeo si pone nella sequela di Cristo dopo aver rinnegato se stesso, togliendosi il mantello di dosso, e, accettando ciò che la pienezza della fede gli riserverà, fa proprio l'invito di Gesù pur non essendo stato chiamato (Barbi, 330).

Il rinnegamento che introduce, anche nel paradosso, al compimento della propria esistenza si conferma la cifra portante della sequela cristiana lungo questi tre capitoli

di Marco, che potremmo definire di autentica *Bildung* evangelica, propedeutici a quel culmine tragico della vicenda di Gesù sulla croce che vedrà ben altre forme di rinnegamento, di fallimento di esperienze condivise, una volta concluso il viaggio verso la città di Davide e della Passione. Il

lettore ne diventa il testimone partecipe: a lui è rivolto ancora oggi l'invito a quella sequela, come questo esemplare lavoro ermeneutico di Augusto Barbi ci indica.

ALBERTO CASTALDINI

¹ Dietrich Bonhoeffer, *Sequela*, tr. it. Brescia, Queriniana, 2004, 67.

² Ibidem.

³ Ibid., 77-78.

⁴ Ibid., 79.

⁵ Ibid., 77.

⁶ Ibid., 82.

Ioan-Irineu Fărcaș, *Omul tuturor. Monseniorul Octavian Bârlea și pătimirile exilului românesc 1946-1978*, Editura Vremea, București, 2017, 463 p.

Nell'anno 2005, il 2 Aprile, si spegneva Giovanni Paolo II che era nato il 18 Maggio 1920.

Nello stesso anno, il 5 Aprile, a Monaco di Baviera cessava la sua vita terrena il padre "romeno unito" Octavian Bârlea, nato in Transilvania a Bârlești, nel villaggio di Mogoș il 5 Maggio 1913.

Tutti e due furono ecclesiastici colti, aperti al dialogo, legati alle proprie radici, tutti e due provenivano da due Paesi dell'Est, diversi, ma dalla ricca storia, venuti in Occidente per portare la luce della verità in anni che ci portavano dall'oscuro tunnel comunista verso la luce, verso la ricerca di una nuova luce. Tutti e due se ne andarono da questo mondo dopo la festa di Pasqua.

Ioan-Irineu Fărcaș, dottore in teologia e sacerdote bizantino in Germania, ma con studi in Romania ed in Italia, ha voluto darci un'opera che presenta ai lettori



la figura di Mons. Octavian, figlio della Romania, della Transilvania come "uomo di tutti".

"Uomo di tutti" è un'espressione riuscita per indicare la sua duttilità e il suo desiderio di dialogo vero e sincero, ma è anzitutto un riferimento alla 1 Cor. 9, 19-22.

Padre Ioan-Irineu Fărcaș ha cercato, con umiltà e consapevolezza dei limiti, dovuti anche ai documenti

forse parzialmente mutili, di fare rivivere, di trarre da uno stato che sarebbe potuto essere avvolto dall'oblio, una figura, quella di Mons. Octavian Bârlea, che si dimostrò duttile, ma fedele al suo Credo ed alla sua Patria travagliata e ormai lontana. Sono certo che la definizione di "uomo di tutti" sia stata indovinata. Monsignor Octavian Bârlea, infatti, era l'uomo del dialogo anche in seno al complicato mondo dell'esilio romeno, ma anche lo storico che scavava nel passato

della Chiesa e della Nazione che, dopo la II Guerra Mondiale, iniziò a vivere momenti tragici, con campagne di sovietizzazione e di ateismo che si rivolgevano verso il popolo romeno cristiano e verso le altre nazioni.

L'idolatria del potere ateo, iniziava, scombuscolando coscienze e cuori, mentre si tentava di diffondere una verità che tale non era, provvisoria, nei momenti in cui si mentiva anche sulla storia passata della Nazione per infondere pseudo verità che si dissolvevano al volere di nuovi dettami, venuti da lontano, sempre dall'Est, o propagati da una macchina schiacciassassi che frastornava con il suo rumore sinistro e tetro coscienze e cuori di persone che provenivano da diverse tradizioni culturali e politiche, ma che possedevano anche molte cose in comune.

Ioan-Irineu Fărcaș, ora suo successore in Germania, ha saputo ripresentarci la figura di quest'uomo singolare, di fede e di cultura verso il quale nutriva un affetto filiale.

Egli non si limita in quest'opera importantissima per lo studio dell'Esilio romeno, a presentare la figura di questo testimone di Cristo, della Chiesa e della nazione, ma anche ad aiutarci a comprendere meglio il complicato mondo dell'Esilio romeno.

Il volume si articola in sei capitoli documentati e ci conduce dal piccolo villaggio natale di Mons. Octavian sino a Blaj, la "Piccola Roma" in cui, senza cadere nella retorica, per abbeverarci alla fonte dell'acqua scorrente della storia e della fede.

Nello stesso capitolo iniziale, si presentano i suoi studi a Roma presso il Collegio *Pio Romeno* al Gianicolo che vide in quel periodo come rettore Mons. Angelo dell'Acqua (1903-1972), futuro Cardinale e collaboratore di Pontefici.

Nel Collegio greco, in seguito, ebbe modo di conoscere anche il sacerdote francese, passato al rito bizantino, eminente studioso dei riti orientali, personaggio assai poliedrico Chiril Korolevskij (1878-1959), così come altri sacerdoti e uomini di cultura come l'assunzionista Sévérien Salaville (1881-1965), nonché sacerdoti di varie nazionalità, compreso mons. Aloisie Ludovic Tăutu (1895-1981), figlio dell'Eparchia di Oradea.

In questo periodo Mons. Octavian Bârlea ebbe modo di coronare i suoi studi con due opere *De Confessione orthodoxa Petri Mohilae*, redatta in lingua latina, e poi *Ioannes Bob, Episcopus Fagarasiensis (1783-1830)*, in cui l'allora giovane studioso cercò di presentare in modo scientifico le caratteristiche di questi due personaggi ecclesiastici, il primo conosciuto per le sue aperture verso Roma, il secondo, presentato da una certa letteratura e storiografia in modo non sempre corretto.

Anche la sua *Autobiografia* che ci aiuta a comprendere meglio la sua azione a Roma e presso il Pontificio Istituto Orientale che lo aveva visto come brillante allievo.

Mons. Bârlea, fu impegnato in varie riviste come *Îndreptar* [Prontuario], più tardi *Bună Vestire* [La Buona Novella], oppure *Perspective* [Prospettive], poi in

Riviste scientifiche come quella dell'A.R.A. (Accademia Romena-Americana di Arti e Scienze), oppure come l'A.R.C.A. (Associazione dei Romeni Cattolici d'America) e la conosciuta, a livello di studiosi S.A.R. (Società Accademica Romena).

Crediamo però che sia da non sottovalutare il volume *Biserica Română Unită, 250 de Istorie* (La Chiesa Romena Unita, 250 anni di storia), in cui egli si è occupato di presentare alcuni temi fondamentali per conoscere la Chiesa Romena Unita, proprio negli anni in cui essa veniva abolita per decreto legge. Il volume, utile anche ai giorni nostri per comprendere certe dinamiche della Chiesa e della cultura romena, vide la luce all'estero, a Madrid, nel 1952, a quattro anni dalla soppressione della Chiesa Romena Unita, voluta dal Governo di Bucarest con la connivenza, almeno parziale, della Chiesa Ortodossa Romena. Certo si trattava di un'opera collettiva e non esclusiva di Mons. Octavian Bârlea, che aveva visto tra gli autori mons. Aloisie Tăutu, per molti anni rettore della chiesa romena del Santissimo Salvatore alle Coppelle, e di altri sacerdoti in esilio o colti dall'esilio quali Mons. Pamfil Cârnațiu, Carol Capros, Flaviu Popan, Alexandru Mircea e Mircea Todericiu.

La parte affidata e redatta da mons. Octavian Bârlea fu *Biserica Română Unită între cele două Războaie Mondiale* (pp.175-273) (La Chiesa Romena Unita tra le due guerre mondiali) in cui l'illustre storico e sacerdote cercò di cogliere, nella storia dei momenti significativi che

aprivano le due Chiese rumene – Ortodossa e Unita – al dialogo e di ripercorrere così momenti fondamentali di regresso e di crescita nella vita della Chiesa in Romania, non solo di quella Ortodossa.

L'autore presenta anche altre opere dell'infaticabile Mons. Octavian Bârlea, ad esempio il libro di preghiere *Rânduiala creștinească* (Legge cristiana), che permetteva ai fedeli, molti dei quali avevano perso tutto, di rimanere in sintonia con la tradizione bizantina in un territorio straniero di altro rito. Tutto questo con l'aiuto di generosi collaboratori, laici ed ecclesiastici.

Il III Capitolo del libro ci accompagna attraverso le città di Parigi, Roma e Monaco che avrebbero visto l'attività culturale e spirituale di Mons. Octavian, apostolo tra i più poveri ed i diseredati, ma anche tra gli uomini di cultura come Mircea Popescu (1919-1975), professore universitario, Mircea Eliade (1907-1986) o Vintilă Horia (1915-1992), solo per nominarne un paio. Ma ci si potrebbe soffermare anche su altri uomini di cultura, ecclesiastici e laici, di diversi orientamenti che volevano che il ricordo della loro Patria, la Romania, non si spegnesse, nonostante l'opportunismo di altri.

Vediamo Mons. Octavian Bârlea come ricercatore a Parigi, Roma, Vienna e Monaco di Baviera, immerso negli archivi e nelle biblioteche per tener viva la storia, l'azione dei predecessori, ma anche per compiere ricerche che servissero a meglio comprendere il passato ed il presente.

Vorrei ricordare ad esempio la sua visione sull'Unione della Chiesa Romena Ortodossa con Roma. Egli distingue due tipi di Unione: quella del 1698, voluta dai Romeni, fedele al Rito ed alle tradizioni bizantine e quella del 1701, imposta dall'Austria con la riordinazione del Metropolita Atanasie Anghel.

Va sottolineato il suo rapporto fecondo con il celebre Cardinale Eugène Tisserant (1884-1972) che tanto fece anche per i Romeni di rito bizantino.

Mons. Octavian Bârlea si impegnò alacramente non solo per la vita religiosa e spirituale dei suoi connazionali, ma anche nell'edizione di volumi della S.A.R. (Società Accademica Romena), in cui fu data possibilità a uomini di cultura di continuare la loro attività scientifica in una Società che in Patria non avrebbe potuto funzionare per la presenza della dittatura comunista. Egli continuò ad impegnarsi per la cultura romena, con la pubblicazione dei volumi della S.A.R. come ad esempio *Acta Historica, Acta Philosophica et Theologica, Acta Philologica, Acta Scientiarum Socialium, Revista Scriitorilor Români* (Rivista dei Scrittori Rumeni) ma anche la *Collana di studi e saggi* che includeva dei lavori redatti in lingua italiana come *Da Manzoni a Nievo. Considerazioni sul romanzo italiano, Il Canzoniere petrarchesco e Sant'Agostino* del professore Nicolae Iliescu di Padova, oppure *Saggi di poesia popolare romena o Poesia romena moderna* del compianto professore Mircea Popescu.

Monsignor Bârlea, però non trascurava mai la vita spirituale dei suoi fedeli, eccolo perciò impegnato nelle missioni romene unite d'Europa e poi quale visitatore apostolico negli Stati Uniti d'America, ove erano e sono presenti numerose parrocchie di romeno-americani provenienti quasi totalmente dalla Transilvania.

I rapporti di Mons. Octavian Bârlea con la Santa Sede, soprattutto con Cardinale E. Tisserant e la Congregazione per le Chiese Orientali, furono sempre franchi ed aperti, anche quando iniziarono gli anni della *Ostpolitik vaticana*. A questo proposito va citata la visita di Mons. Octavian Bârlea in Madre Patria, molto prima della caduta del comunismo, nel 1977.

La visita di Monsignore in Romania aveva, e ciò è ovvio, suscitato tra gli ambienti greco-cattolici dell'estero sospetti, spesso ingenerosi, per un ecclesiastico che lavorava su più piani: religioso, ecumenico, ma soprattutto pastorale e che mai aveva dimenticato le sofferenze dei nostri vescovi greco-cattolici della Madre Patria.

Il suo impegno di storico serio, anche quando lavorava per pubblicazioni di divulgazione, è innegabile, come innegabile il suo amore per la Chiesa nativa e per i fratelli ortodossi.

Secondo l'autore, Mons. Bârlea si concentrò per trovare un posto per la Chiesa Romena Unita nel nuovo contesto ecclesiologicalo inaugurato dal Concilio Vaticano II.

Il libro di Padre Ioan-Irineu Fărcaș ci aiuta a meglio comprendere non soltanto la vita di un ecclesiastico che si trovò ad operare in ambienti lontani e diversi, ma anche il suo amore per lo studio e la ricerca con l'intento di presentare nuove prospettive per il bene della Sua Chiesa e di quella Universale.

Il volume è arricchito da una serie di documenti annessi che spaziano dal 1949 al 1977, nonché da un ricco indice analitico e da una serie di note molto opportune per comprendere la realtà del tempo ed anche per avvicinarsi ad alcuni personaggi ed ambienti romeni e stranieri.

GIUSEPPE MUNARINI

Vasile Alexandru Barbolevici, *Il concilio di Ferrara – Firenze (1438-1439). Storia ed ecclesiologia delle unioni (Studi e Ricerche)*
Bologna, EDB, 2018, 320 p.

Non sono molti quelli che osano fare delle ricerche sulle unioni in generale e sul Concilio di Ferrara–Firenze: sembrano argomenti tabù per tutti indistintamente. Eppure quel concilio c'è stato ed aveva sancito l'unità delle Chiese. Non vi parteciparono solo la chiesa latina e quella greca, ma tutti i cristiani dell'Oriente: russi, armeni, copti, etiopi, caldei, maroniti e nestoriani. E parecchi hanno sottoscritto il decreto di unione dopo aver apportato delle modifiche relative alle loro Chiese. Pochi sono quelli che guardano al concilio di Ferrara–Firenze come a un modello di unione da cui ripartire per giungere ad una unità rispettosa delle diversità.

Importante, in tal senso, la sottolineatura dell'autore circa la parte introduttiva del decreto di unione *Laetentur caeli* del



6 luglio 1439: «Sebbene appaia come un testo introduttivo quasi di prammatica e di indubbio stile curiale, in realtà esso si muove all'interno di un orizzonte ecclesiologicalo che considera l'unione innanzitutto come frutto dell'opera di Dio e poi come risposta umana. Entrambe le Chiese sentono di stare andando verso la madre Chiesa, intendendo qui l'unica Chiesa di Cristo, che ora gioisce per il ritorno dei figli. «Questa ampia

cornice che equipara le due Chiese visibili in cammino comune verso l'unica Chiesa di Dio, che già sta dentro di esse e che insieme deve essere da esse ancora raggiunta, riflette in fondo il senso e lo spirito più genuino dei lavori conciliari, e rimane l'approccio più vero ad un'autentica ermeneutica dell'intero decreto».» (p. 164-165).

Nonostante tutto, le varie unioni sono sentite dalle Chiese ortodosse come delle offese e dei tradimenti che tuttora sono spesso branditi per bloccare il dialogo ecumenico con la Chiesa cattolica romana. E anche se la libertà religiosa viene proclamata e difesa da tutte le Chiese, la parola “uniati” è carica di tanto e tale disprezzo che fa trasparire con evidenza la volontà di cancellare una volta per sempre le cosiddette “Chiese uniate”.

Ci si riferisce a loro senza conoscere e guardare alla storia specifica di ogni unione, alle diverse motivazioni, alle condizioni sociali e storiche in cui versavano le Chiese e, soprattutto, al desiderio di unità che, al di là delle contingenze storiche, è sempre rimasto vivo nelle Chiese. Purtroppo, vengono spiegate come frutto di interessi e politiche subdole. Ci sono anche questi fattori, ci possono anche stare, ma non sono mai stati determinanti. Determinanti furono i fondamenti teologico-ecclesiologici, il rispetto per l'identità di ciascuna Chiesa con tutte le relative tradizioni e la coscienza che unendosi si obbediva al comandamento di Dio di essere.

Se poi si volesse essere “onesti” fino in fondo, bisognerebbe avere altrettanta cura per vedere le reali motivazioni e gli interessi di quanti si sono opposti e si oppongono tuttora alle unioni e alle Chiese unite. Se gli ostacoli, come sostengono e dimostrano anche teologi ortodossi, non sono i quattro punti in discussione al concilio, quali sono le vere motivazioni di fondo che giustificano tanta ostilità?

Per un riesame del genere, è quanto mai utile e significativo il libro in questione sul concilio di Ferrara-Firenze. L'autore, ha diviso il libro in tre parti: una prima più storica su alcuni tentativi di unione che hanno preceduto quelle di Brest, di Uzgorod e della Transilvania, e una più teologica. Il quadro storico aiuta gli “occidentali” ad entrare nel complesso mondo dell'Europa centrale e li inserisce in quel preciso contesto storico, politico, religioso e sociale in cui si sono realizzate le varie unioni.

La seconda parte, quella teologica, guarda alla ecclesiologia che emerge dal concilio di Ferrara-Firenze e a quanto essa abbia influito sulle future unioni che, praticamente, risultano come delle vere e proprie recezioni del concilio stesso.

Nella terza parte, l'autore si sofferma sul decreto del concilio Vaticano II, *Orientalium Ecclesiarum*, per dare giustamente risalto al processo di crescita e sviluppo della ecclesiologia cattolica che si è finalmente aperta al pieno riconoscimento delle Chiese orientali e del loro patrimonio.

Ciò che risalta maggiormente, oltre le difficoltà incontrate dal concilio stesso sia nella sua preparazione, voluta più dai vertici che dalla base, sia nella scarsa e breve sua recezione tanto in Oriente, quanto in Occidente per motivi diversi, è l'attualità del concilio fiorentino. Non può essere più liquidato come fatto episodico sul quale sorvolare. Ha, invece, cambiato il corso della storia: per quello che è stato, ma soprattutto per quello che potrebbe rappresentare qualora lo si voglia affrontare passionatamente.

Se dal punto di vista storico possiamo capire in qualche modo il dopo concilio, con la sua misera fine in campo ortodosso e la non considerazione e incidenza in campo cattolico, dobbiamo anche essere coscienti che essendo stato sottoscritto e ratificato da entrambe le parti, non può essere consegnato al rinnegamento e al disprezzo da una parte e all'oblio dall'altra. Prima o dopo le Chiese dovranno confrontarsi sul concilio fiorentino in nome dell'unità e della verità che vanno cercando. Anche perché non possiamo invocare o giustificare la sua invalidità col fatto che non c'è stata recezione da parte delle chiese: oltre il fatto che una certa recezione c'è stata anche a Costantinopoli, lungo il tempo se ne è realizzata una più ampia e cosciente con le unioni di Brest, Uzgorod e della Transilvania. Come è comprovato dettagliatamente, esse sono il frutto della recezione del fiorentino. Non si sarebbero mai concretizzate se non avessero potuto garantirsi rifacendosi al suo modello ecclesiologico che riconosce la complementarità e la legittimità di entrambe le tradizioni: la cattolica e la ortodossa. Ciò che risulta chiaramente, dall'analisi dell'autore, «è il fatto che le due Chiese sono state costrette a fare un cammino di reciproca convergenza per rivedere, alla luce dei padri e della tradizione del I millennio, le loro rispettive posizioni.» (p. 177).

«Firenze, quindi, diventa un necessario punto di riferimento anche nell'odierno dialogo ecumenico per il fatto che c'è stato, in qualche modo, il reciproco riconoscimento della corretta fede di entrambe le Chiese e

della loro ecclesialità. Non si è chiesto il ritorno o la «riduzione» di una Chiesa all'altra.» (p. 178). Si garantisce, anzi, il rispetto e il mantenimento delle tradizioni e dei riti di entrambe.

Guardando le cose da questo punto di vista, si capisce meglio quanto siano relativi e secondari tutti quegli elementi contingenti che finiscono per non dare una lettura esatta di quanto accaduto. Non si deve più, quindi, pensare alle unioni realizzatesi, come ad episodi di alcuni ortodossi transfughi che passano da una Chiesa ad un'altra perché condizionati pesantemente dai signori o padroni di turno e per poter usufruire di alcuni vantaggi. Si tratta, innanzitutto, di Chiese che fondandosi sul concilio fiorentino intendono ripristinare l'unità che era stata raggiunta e poi nuovamente infranta al di fuori di una decisione sinodale. E' questa rottura che andrebbe giustificata più che le unioni.

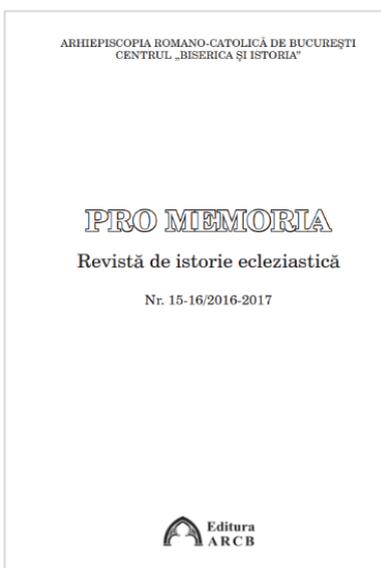
Questa pubblicazione, che meriterebbe essere analizzata più dettagliatamente, ha il merito di entrare con passione e competenza nei problemi relativi all'unionismo e all'identità cattolica-orientale degli "uniti" con Roma. E' un testo che appassiona sia perché rende giustizia a delle vicende che meritano più riflessione e rispetto sia da parte cattolica che da parte ortodossa, sia per la sua proposta ecclesiologica di "unità nella diversità".

ROBERTO GIRALDO

***Correspondance Vladimir Ghika – Jacques Maritain, Archevêché
Catholique de Rite Latin de Bucarest, 2018, 237 p. de texte +
16 p. d'illustrations couleur***

Sous l'égide de l'Archevêché Catholique de Rite latin de Bucarest, le Centre « Église et histoire » publie cette année un numéro double spécial (15/2016-16/2017) de la revue *Pro memoria*, dédié exclusivement à la correspondance qu'ont entretenue Mgr Vladimir Ghika et le philosophe Jacques Maritain. Présente également en ligne dans sa variante française à l'adresse

<http://www.vladimirghika.ro/wp-content/uploads/2019/02/pro-memoria-franceza-nr.-15-16-2016-2017.pdf>, la revue comprend 47 lettres publiées dans leur version originale française, accompagnées de leur traduction en roumain par Iulia Cojocariu. Ce numéro comprend aussi deux articles-commentaires, signés par l'historien Luc Verly. L'ensemble est introduit par un avant-propos de Mgr Ioan Robu, Archevêque Métropolitain de Bucarest.



Cette nouvelle publication, attendue depuis longtemps, porte pour la première fois à la connaissance du public un échantillon représentatif des quelque 400 lettres échangées entre le prince roumain et le penseur français entre 1920 et 1945, aujourd'hui conservées aux Archives Vladimir Ghika, à l'Archevêché Catholique de Rite Latin de Bucarest. Il s'agit – il faut le préciser

d'entrée – des seules lettres qui nous sont parvenues, le fil de la correspondance laissant entrevoir clairement que cet ensemble présente de nombreuses lacunes, notamment en ce qui concerne les lettres postérieures à 1939, année qui voit la séparation définitive des deux amis.

Couvrant 25 années qui ont marqué l'histoire universelle, cette correspondance nous introduit dans le quotidien d'une époque de grands bouleversements sociaux, politiques et culturels, illustrant de l'intérieur

la manière dont ces transformations majeures ont été reçues et abordées – et même souvent catalysées – par ces deux grands penseurs qu’ont été Jacques Maritain et Vladimir Ghika. Leurs échanges touchent toutes sortes de thèmes divers et variés : problèmes familiaux ou de santé, ouverture d’une chapelle dans la maison des Maritain (où Vladimir Ghika célèbrera souvent la messe), jusqu’aux grands projets, comme par exemple la création d’une association internationale des intellectuels catholiques, ou encore la fondation de la Fraternité Saint-Jean et son installation à Auberive (au sujet de laquelle Jacques Maritain reste bizarrement très réservé et met en garde son ami contre les difficultés qu’il aura à affronter).

Cette œuvre épistolaire à deux mains parle des préoccupations intellectuelles des cercles parisiens, des conférences et des écrits de chacun, ainsi que de la vie culturelle européenne en général, alors en grande effervescence. Toute une pléiade d’artistes, d’intellectuels ou encore d’inconnus est citée – beaucoup d’entre eux se trouvant en exil – et que les deux amis cherchent par tous moyens à soutenir : par exemple trouver un appartement à louer pour un poète pauvre, organiser un concert pour un compositeur russe en exil, et aussi des interventions d’ordre spirituel se soldant parfois par de véritables conversions et des changements de vie radicaux.

La correspondance prend place sur un fond de déplacements incessants, du fait de conférences à faire, de cours à donner, de retraites à suivre ou à prêcher, mais le « camp

de base » reste la maison des Maritain à Meudon – centre spirituel et en même temps lieu de réunion des types humains, artistiques et intellectuels les plus divers. L’écrivain Maurice Sachs, alors secrétaire de Jean Cocteau, décrit ainsi l’ambiance de Meudon :

« Les Maritain avaient un énorme pouvoir d’attraction et l’aimant attire de tout, des épingles rouillées, des punaises, des aiguilles merveilleusement fines, et aussi les épingles de nourrices. J’ai vu chez eux [Paul] Claudel, [Charles-Albert] Cingria, Jean Hugo, [Marc] Chagall, [Georges] Rouault, le Père Garrigou-Lagrange, Jean de Menasce, Stanislas Fumet, [Henri] Massis, le Père Henrion, le Père Lamy, Julien Green, Max Jacob, [Henri] Ghéon, le Prince Ghika, Pierre Termier, un nombre extraordinaire d’hommes à qualité et d’obscures danseuses mystiques, des philosophes qui oublieront toute la vie dans l’agrégation, des écrivains qui seront un jour inconnus, un monde grouillant d’espoir de connaître ou de croire, des prêtres venus de tous les coins du monde, des étudiants de toutes les nationalités, des femmes et des hommes de tous les âges ».¹

La première lettre qui nous soit parvenue est une courte note datée du 8 décembre 1920, réponse de Vladimir Ghika à une lettre de Jacques Maritain qui malheureusement s’est perdue :

« Sachino [château de la reine Nathalie de Serbie, cousine de Vladimir Ghika]

par Bidart
(Basses-Pyrénées)
8 décembre 1920

+

Cher Monsieur

Je reçois, réexpédiée un peu trop tard pour vous en accuser réception en temps utile, votre bonne lettre du 26 nov[embre]. Je suis désolé de ne pouvoir me trouver chez vous à la date indiquée, et de remettre à une échéance plus éloignée le plaisir de causer avec vous et vos amis de choses qui nous intéressent à bien des titres. (...) ».²

Vladimir Ghika demande ainsi que soit excusée son absence à ce qui est sans doute la première réunion du Cercle d'Études Thomistes créée par le philosophe français – nous dit l'éditeur de la correspondance, Luc Verly, dans une note de bas de page. Le prince roumain se trouve alors hors de Paris (la lettre de Jacques Maritain l'ayant suivie jusqu'en Suisse) et il indique qu'il ne retournera en France qu'au mois de janvier suivant, devant entre temps faire « une courte halte » à Louvain, en Belgique, où on l'attend pour une conférence sur Dante... Je donne tous ces détails parce qu'ils rendent fort bien, dès le début, le ton de l'ensemble de cette correspondance : une relation étroite, de collaboration sur des thèmes précis et de haute tenue, menée de fort près (certains échanges entre Paris et Versailles ou Meudon par exemple ont parfois lieu dans l'intervalle d'une même journée), ou encore de fort loin, des divers coins de l'Europe, voire du monde.

Cinq ans plus tard, l'échange se poursuit tout aussi vif et riche en événements :

« + Pax

Meudon 10 rue du Parc
2 août 1925

Très cher Prince et Ami

[écrit Jacques Maritain à Vladimir Ghika]

Merci de tout cœur de votre bonne lettre. Pardonnez mon retard à vous répondre. Débordé plus que jamais. Suis forcé de vous donner un *communiqué* en petit nègre.

Le pauvre Satie est mort, avec les derniers Sacrements. Il avait Communié deux fois depuis Pâques.

Jean Cocteau revenu à Dieu ! (mais c'est encore secret).

Beaucoup de grâces que je vous raconterai : Grand combat entre Dieu et le diable dans le milieu des poètes et des artistes les plus *avancés*. Grand besoin de prières pour beaucoup d'âmes qui viennent à Dieu.

Vu [Naé] Ionesco. Très, très, sympathique. (...) ».³

L'éclatement de la Deuxième Guerre mondiale interrompt brusquement la relation directe entre le Prince et le Philosophe – les engagements profonds étant cependant maintenus avec fidélité des deux côtés⁴. La dernière lettre échangée entre eux date de juillet 1945 : c'est une longue missive, pleine d'espoirs, dans laquelle Mgr Ghika félicite son ami de sa récente nomination au poste d'ambassadeur et, à cette occasion, il lui fait part de ses grands projets de restauration de la foi dans une Roumanie dévastée par la guerre. Le ton de leur relation n'a pas du tout changé – la même énergie, le même

engagement concret pour « le bien des âmes », dictée par un sens profond de la responsabilité chrétienne. Il s'agit malheureusement de la dernière lettre qui nous soit parvenue et le silence qui a suivi est symptomatique des temps troublés qui ont suivi.

Au-delà de la matière plus ou moins « quotidienne » de la correspondance, l'on sent clairement les âmes de ces deux grands amis, leur conscience lucide et leur sensibilité aiguë des déchirements de leur époque, ainsi que leur désir de bien asseoir les choses sur le solide enseignement chrétien, dont l'étalon ne peut être, pour eux deux, que la philosophie naturelle de saint Thomas d'Aquin (le *Docteur angélique* d'ailleurs, et de nos jours aussi).

Cette incursion dans le monde intérieur et extérieur des deux épistoliers est facilitée par les notes de l'éditeur, l'historien Luc Verly, qui sont riches en détails précis et en connexions qui attestent une bonne connaissance de cette période. Pour compléter le tableau résultant du minutieux appareil critique qu'il a réalisé, Luc Verly propose également deux articles connexes : *Les Vies pas tout à fait parallèles de Vladimir Ghika et Jacques Maritain* et *Vladimir Ghika était-il antimoderne ?*

Le premier article explore les principaux ressorts de l'amitié ayant existé entre « le prêtre et le philosophe », dont les personnalités présentent des traits communs. Tous deux sont « convertisseurs » d'hommes, « attracteurs étranges », « épistoliers », « penseurs », « théologiens » et « fondateurs ». Leur influence

sur leur temps – et encore après – est énorme. Ce qui étonne chez eux, c'est qu'ils étaient tous deux très conscients de leur influence et qu'ils n'ont pas hésité à l'utiliser à bon escient. Leur zèle infatigable et direct, leur audace aussi parfois, vient de cette conviction profonde, absolument altruiste, que tous deux ont : *le christianisme est le chemin de l'homme*. Et c'est une conviction que chacun d'eux à sa manière paiera de sa vie.

Dans le même ordre d'idées, le second article fouille un aspect significatif de la personnalité de Mgr Ghika – peut-être le côté qui a le plus séduit Jacques Maritain – l'antimodernisme du prince valaque.⁵ L'auteur de l'article est conscient de la réaction de rejet qu'un mot comme « antimoderne » peut provoquer au jour d'aujourd'hui dans une société qui se veut « moderne » ou encore se plaint d'être entrée dans ce que d'aucuns ont appelé le « postmodernisme ». Luc Verly tente ainsi de bien définir le terme d'*antimoderne* et par-là même de définir ce à quoi il se rapporte, le *modernisme*. Avec patience et précision, l'auteur parcourt les écrits publiés ou restés inédits de Vladimir Ghika et Jacques Maritain, réalisant une synthèse de la pensée philosophique commune aux deux amis à ce sujet. En forme de conclusion, Luc Verly met en parallèle deux citations, l'une de Vladimir Ghika, l'autre de Jacques Maritain, toutes deux illustrant la même foi en la valeur du réalisme chrétien.

La première est une brève note esquissée en hâte par Vladimir Ghika, pour son usage personnel :

« hum[anisme] histor[ique] inexact
[humanisme] général et nouveau une
q[uestion] préal[able]

Avec cette formule si on est Xρ [chrétien]
on admet l'exist[ence] de l'h[omme] D[ieu]
du D[ieu] fait h[omme]

On ne peut régler la situation de l'hum[anité]
qu'au format du seul h[omme] parfait et
surélevé à sa destin[ation] surn[aturelle]
de l'h[omme] D[ieu].

L'hum[anité] au sens large donc doit se régler
d'après l'h[omme] D[ieu].

Or l'h[omme] D[ieu] a un nom il s'app[elle]
le Christ.

Donc l'hum[anité] au sens large c'est t[ou]t
simpl[emen]t le X^{isme} [Christianisme]

c.q.f.d. [= ce qu'il fallait démontrer]

Il n'y avait pas à se battre les flancs p[our]
arriver là et si on n'y arrive pas on n'a rien
fait. »⁶

À ce bref excursus, Luc Verly apporte
son propre commentaire :

« Et voilà donc que tout s'éclaircit, tout se
résout. L'homme bon, l'homme nouveau,
le surhomme, l'homme en quelque sorte
divinisé qui, selon les modernes, est l'éta-
lon de toutes choses, n'est autre, et ne peut
être autre, selon Vladimir Ghika, que
l'Homme Dieu, c'est-à-dire le Christ. Et,
en quelque sorte, au bout du raisonnement
qui paraît si évident aux yeux de Vladimir
Ghika, le modernisme se dissout dans l'anti-
modernisme... »⁷

L'autre citation, qui fait pendant à la
première, est tirée du livre *Antimoderne* de
Jacques Maritain et aucun commentaire ne
lui est nécessaire :

« Ce que j'appelle ici antimoderne, aurait
pu tout aussi bien être appelé ultramo-
derne. Il est bien connu, en effet, que le
catholicisme est aussi antimoderne par
son immuable attachement à la tradition
qu'ultramoderne par sa hardiesse à s'adapter
aux conditions nouvelles surgissant dans
la vie du monde ».⁸

Nous pouvons conclure dans ce con-
texte que le thème du dernier numéro de
la revue *Pro memoria* dédié à la corres-
pondance Ghika-Maritain, vieille d'une
centaine d'années, n'est en rien un sujet
désuet ou anachronique, mais qu'il con-
tinue à poser des questions qui restent
fondamentales tant pour la théologie
que pour la philosophie, tant pour l'his-
toire du XX^e siècle que pour l'histoire
culturelle en général.

Nous remercions en cela l'équipe rédac-
tionnelle de la revue *Pro memoria* ainsi que
Mgr Ioan Robu, Archevêque Métropolitain
de Bucarest pour avoir aidé à faire con-
naître ce riche matériel culturel. De même,
last but not least, nous devons remercier
Iulia Cojocariu pour sa traduction atten-
tive et fidèle des textes qu'elle a non seu-
lement rendus par des mots mais qu'elle
a aussi su pénétrer du fond de l'âme.

Remercions enfin Madame Mihaela Voicu,
pour le soin qu'elle a mis à vérifier les
textes publiés.

LIANA GEHL

-
- ¹ Maurice Sachs, *le Sabbat*, Gallimard, Paris 1999, 110, *apud* Luc Verly, les Vies pas tout à fait parallèles de Vladimir Ghika et Jacques Maritain, *Pro memoria* 15, 2016-16, 2017, 24.
- ² Vladimir Ghika, 8 décembre 1920 – lettre de Vladimir Ghika à Jacques Maritain, *Pro memoria* 15, 2016-16, 2017, 42.
- ³ Jacques Maritain, 2 août 1925 – lettre de Jacques Maritain à Vladimir Ghika, *Pro memoria* 15, 2016-16, 2017, 136, 138.
- ⁴ Vladimir Ghika restera en Roumanie où il poursuivra son œuvre religieuse et culturelle et, au moment de l'installation du régime communiste, il refusera de quitter le pays, préférant rester aux côtés de ses fils spirituels en ces temps difficiles. Il sera arrêté et finira sa vie à la prison de Jilava, près de Bucarest, en 1954, victime de la persécution communiste. Jacques Maritain, par contre, à cause d'une autre persécution (antisémite celle-là, sa femme Raïssa étant juive d'origine), prendra pour un temps le chemin de l'exil aux États-Unis. Après-guerre, Maritain sera nommé ambassadeur de France auprès du Saint-Siège et il jouera un rôle décisif en 1948 dans la rédaction de la Charte des Droits de l'Homme, adoptée par l'ONU cette même année. Il retournera un temps aux États-Unis pour enseigner à Princeton, puis reviendra définitivement en France où il prendra l'habit religieux de la communauté des Petits Frères de Jésus, inspirée par la spiritualité de Charles de Foucauld. Il meurt en 1973.
- ⁵ En 1922, Jacques Maritain dédicace son livre *Antimoderne* à Vladimir Ghika, « prince dans le siècle et par une vocation plus haute prêtre dans l'Église de Jésus-Christ ».
- ⁶ Vladimir Ghika, billet manuscrit conservé aux Archives Vladimir Ghika de l'Archevêché Catholique de Rite Latin de Bucarest, *apud* Luc Verly, Vladimir Ghika était-il antimoderne ?, *Pro memoria* 15, 2016-16, 2017, 235-236.
- ⁷ Verly, Ghika ... antimoderne ? 236.
- ⁸ Jacques Maritain, *Antimoderne*, Paris 1922, 14-15, *apud* Verly, Ghika ... antimoderne ? 237.

È possibile rinnovare la teologia? Una proposta benedettina.

Don Massimo Lapponi, *Per una teologia rinnovata*,
Edizioni Sant'Antonio 2018, p. 146.

Come rinnovare il discorso su Dio? Recuperandone i fondamenti, non cedendo alla tentazione di aggiornamenti affrettati o soluzioni provvisorie? Il lavoro teologico, nonostante sia opera intellettuale dell'uomo, si delinea come creazione senza tempo: passato, presente e futuro appartengono al Signore della storia, e attraverso la sua divina paternità, per mezzo della grazia promanante dalla persona del Figlio, essi appartengono anche all'uomo. Questa prospettiva viene significativamente indicata da un passo della Prima lettera ai Corinzi (3, 21-23) in esergo al libro di don Massimo Lapponi, monaco benedettino dell'Abbazia di Farfa, docente di Etica e di Filosofia della religione presso il Pontificio Ateneo di Sant'Anselmo a Roma: *Per una teologia rinnovata* (Edizioni Sant'Antonio 2018, pp. 146). Eppure, inevitabilmente,



la teologia si appoggia a una cornice discorsiva diacronica e come tale suscettibile di condizionamenti culturali contingenti, poiché la sua cifra concettuale si carica delle sfide della storia del pensiero. In questa reazione teologica all'occasionalità, indirizzata da un'*autoritas* che si è misurata ed espressa nell'arco di tempo che va dai Padri apostolici alle correnti riformatrici del secolo scorso, si trovano sentimenti contrastanti e

tensioni irrisolte: dalla solidità garantita all'interno di un *ordo* politico e morale rivolto alla trascendenza, alla fragilità costitutiva e dialettica delle istanze del pensare moderno. Nel mezzo si pone l'atteggiamento di quanti optano per il recupero della tradizione, aprendosi anche agli sviluppi del pensiero cristiano, cercando di individuare il robusto filo diffusore di sollecitazioni feconde. Fra essi, Lapponi ricorda John

Henry Newman, che intorno alla metà del secolo XIX richiamava con spirito precursore la necessità di collezionare, riordinare, completare l'eredità teologica del passato.

La Scrittura ci richiama al riscatto del tempo storico, per opera dell'alleanza fra Dio e l'umanità, nella sua relatività rispetto al tempo divino (Sal 89, 4), e ci indica che la riflessione teologica mantiene, per quel patto antico, la sua necessità nella continuità come nel mutamento delle sue interpretazioni giacché la volontà del Signore sussiste in eterno (Sal 33, 11). L'espansione cumulativa della storia, che quell'alleanza l'ogora e forgia, ritrova e rifonda la teologia, ne ridischiede gli assunti non sulla base di esperienze transitorie ma nel percorso indicato dall'esperienza millenaria di fede del popolo di Dio, ponendosi in un atteggiamento di stimolante incompiutezza (Ec 3, 11). Ogni ragionamento sulla divinità è del resto solo un tentativo di risposta, consapevole di come tra l'umano e il divino suscita una fattuale incomunicabilità, superabile da un atto di conoscenza indirizzato alla verità e potenzialmente in grado di attingere alle realtà metafisiche. Da qui la centrale importanza, secondo Lapponi, del pensiero aristotelico, nel suo ritrovamento/rinnovamento tomistico, nella comprensione del mondo fisico senza per questo smarrire il contatto con la realtà superiore di Dio, oggetto di contemplazione imperfetta, beatitudine estemporanea nella condizione terrena, non necessariamente esclusiva dello stato disincarnato dell'anima

e per questo non irrealistica sul piano razionale, in una visione globale che l'uomo è chiamato ora a riordinare storiograficamente, recuperando la tradizione cristiana del pensiero moderno, contro inveterate letture materialiste.

Lapponi richiama l'esempio della riletture di Cartesio operata dal filosofo cattolico Augusto Del Noce, la cui coraggiosa – e sovente isolata – rivisitazione della filosofia moderna e contemporanea ne ha ribaltato le frequenti prospettive immanentistiche, evindenziando come i temi teologici fossero da sempre intrecciati con gli assunti del pensiero filosofico coevo, garantendo la continuità di sentieri teoretici. Del Noce scrisse come una traiettoria collegasse Cartesio a Rosmini, e mostrò del primo la risposta critica allo scetticismo, al naturalismo panteista e al libertinismo erudito (contingenze intellettuali della sua epoca), nella ricerca della certezza di scienza e religione, aderendo non certo a un approccio scettico sulla trascendenza di Dio, definendo piuttosto la libertà e la grandezza ontologica dell'uomo di fronte al mondo naturale. Approccio ripreso da Malebranche, con la sua visione dell'intervento divino nell'occasione fornita dalla libera volontà dell'uomo, agente sul mondo fisico, dunque nella cooperazione al perfezionamento dell'opera creatrice. La filosofia dell'immaginazione propria del cristianesimo malebranchiano, oltrepassando ma non dimenticando il solco cartesiano, troverà un fruttuoso seguito nel pensiero di Giambattista Vico, in

cui la mente umana è manifestazione operante dell'unione con Dio (che *crea e risveglia* le idee degli uomini), rivelandosi anch'essa creatrice nel momento in cui imita la mente divina e ne partecipa metafisicamente attraverso l'ingegno; la cristologia, dal canto suo, ebbe uno sviluppo nelle posizioni hegeliane, delle quali è stata spesso ignorata la ricezione ortodossa del ruolo centrale svolto dalla trascendenza. Dunque il pensiero cristiano sembra custodire una vasta eredità, consolidata lungo diacronici intrecci, anche nel campo idealista o moderno *tout court*, conducendo per esempio a figure teologiche come Matthias Scheeben o Alphonse Gratry, operanti nel cuore del XIX secolo alla vigilia di nuove, impegnative sfide filosofiche.

Spirito di profezia, unione con Dio, continuità dottrinale, riservano sorprendenti e fecondi sviluppi ancora oggi, nel tempo post-moderno - ma pur sempre relativo - di crisi. Nel XX secolo la dimensione sociale, diversamente, ha spesso fagocitato la trascendenza divina in termini più efficaci rispetto a molto idealismo. Da qui la necessità di fare proprie, oggi, le sfide.

Lo sviluppo tecnologico, lo scientismo, il solidarismo e la crisi dei valori tradizionali (agli appelli di Del Noce in tal senso, si aggiunsero quarant'anni fa anche quelli di un rinnovatore come Hans Urs von Balthasar con i *Punti fermi* da lui richiamati in un volumetto scritto poco dopo il Concilio) non impediscono in ogni caso un rinnovamento della teologia, attraverso, per esempio, il ritrovato valore della vita comunitaria, claustrale, della dimensione sponsale (e in ciò il modello benedettino, anche per la vita familiare, può fare del contesto domestico un piccolo laboratorio di sperimentazione teologica) alimentando - suggerisce infine Lapponi - una conversione/rinascita anzitutto morale e spirituale, senza scorciatoie o sconti, aspirando a rendere visibile, nella continuità delle sue manifestazioni anche sul piano intellettuale, "il mistero dell'incarnazione di Dio nel mondo", e curando - aggiungiamo noi -, attraverso l'unione con Dio, quella generatività creaturale che fin da *Genesi* (2, 15.19) richiama gli uomini al perfezionamento dell'opera creatrice.

ALBERTO CASTALDINI

ABREVIERI

- AL* = «Amoris laetitia», The post-conciliar apostolic exhortation of Pope Francis, About love in the family (April 8, 2016).
- AAM* = A. Grabar, *L'Art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, III voll., Collège de France, Paris 1968.
- AMN* = *Acta Musei Napocensis*, Anuarul Muzeului de Istorie Cluj, Cluj-Napoca, 1964-.
- Anthologhion* = *Anthologhion di tutto l'anno*, Roma 1999, IV voll.
- Archivio CNSAS* = Archivio del Consiglio Nazionale per lo Studio degli Archivi della Sicurezza.
- CahArch* = *Cahiers Archéologiques*, Paris 1961-.
- CCC* = *Catechismo della Chiesa Cattolica* (15.VIII.1997).
- CChrL* = *Corpus Christianorum*, Series Latina, Tournhout 1953-.
- CJC* = *Codice di Diritto Canonico* (25.I.1983), Testo ufficiale e versione italiana, Ed. U.E.C.I., Roma 1984².
- CSCO* = *Corpus Scriptorum Catholicorum Orientalium. Scriptores Syri*, E. Beck, Louvain 1955-1979.
- CultCr* = *Cultura creștină*, Arhiepiscopia Majoră Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, și a Facultății de Teologie Greco-Catolică, Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, Departamentul Blaj, Blaj.
- DCV* = *Dizionario del Concilio Vaticano II*, Roma 1969.
- DirPr* = Congregazione per il Clero, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri. Nuova edizione* (11.II.2013), Città del Vaticano 2013.
- DJANB*, Fondo E.G.C.O. = *Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Bihor*, fond: *Episcopia Greco-Catolică Oradea*.
- DPRT* = *Dicționar de Artă Veche Românească din Transilvania între secolele XIII-XVIII*, Academia Română, București 1998.
- DTB* = X. Leon-Dufour (diretto da), *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Torino 1980⁵.
- EE* = *Enchiridion delle Encicliche*.

ABBREVIARI

- EV* = *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1981.
- FC* = Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica «Familiaris consortio»* (22 novembre 1981).
- GAMR* = *Ghidul de Artă Medievală Românească*, Muzeul Național de Artă al României, București 2002.
- GCS* = *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jarhhunderte*, Leipzig-Berlin 1897-.
- GLNT* = *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1971.
- GS* = «*Gaudium et spes*», *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World* (December 7, 1965)
- Ins* = Giovanni Paolo II, *Catechesi all'udienza generale* (9.VI.1993), n. 1: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano.
- InsP* = *Insegnamenti di Paolo VI*, Città del Vaticano 1968.
- LG* = *Decreto Lumen gentium*.
- MND* = S. De Fiores, *Maria. Nuovissimo Dizionario*, Bologna 2006.
- NDM* = S. De Fiores / S. De Meo, *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo 1983.
- OT* = *Decreto Optatam totius*.
- Perspective* = *Perspective: Bulletinul Missiuni Române Unite din Germania*, Verlag Christliche Stimme, München.
- PdV* = *Esortazione Apostolica post-sinodale Pastore dabo Vobis* (25.III.1992).
- PG* = J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, 161 voll., Paris 1848.
- PO* = *Decreto Presbyterorum ordinis* sul ministero e la vita sacerdotale.
- PrMMg* = *Il Presbitero, Maestro della Parola, Ministro dei Sacramenti e guida della comunità in vista del Terzo Millennio cristiano* (19.III.1999), Città del Vaticano 1999.
- PROr* = *Pontificale Romano. Ordinazione del Vescovo dei Presbiteri e dei Diaconi*, Edizione tipica per la lingua italiana, Città del Vaticano 1992.
- SCae* = Lettera enciclica *Sacerdotalis caelibatus* (24.VI.1967).
- SE* = S. Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali*, Edizioni CVX, Roma 1996.
- SOC* = *Studi sull'Oriente Cristiano*, Academia Angelico Costantiniana di Lettere Arti Scienze, Roma.
- TMPM* = G. Gharib et al., *Testi mariani del primo millennio*, 4 voll., Roma 1988-1991.