



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

1-2/2022

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1-2

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

EDITORIAL BOARD

REFEREES:

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

EDITOR-IN-CHIEF:

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

EXECUTIVE EDITORS:

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

SECRETARIES OF THE EDITORIAL BOARD:

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

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

EDITORIAL BOARD:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 67 (LXVII), 2022
January – December
1-2

PUBLISHED ONLINE: 2022-12-30

PUBLISHED PRINT: 2022-12-30

ISSUE DOI: 10.24193/theol.cath.2022

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1-2

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

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Cesare ALZATI

7 1721. Făgăraș. *Considerazioni in margine / 1721. Făgăraș. Marginal considerations / 1721. Făgăraș. Considerații marginale*

Cecilia AVENATTI DE PALUMBO

25 *Wonder in the Face of Beauty and the Poetic Word. An Aesthetic and Theological Perspective / L'émerveillement devant la beauté et la parole poétique. Une perspective esthétique et théologique / Minunea în fața Frumosului și a Cuvântului poetic. O perspectivă estetică și teologică*

Teofil CIUCHEȘ

41 *Il contributo di San Basilio di Cesarea sulla funzione delle epinoiai nell'ambito della controversia eunomiana / The Perspective Position of St. Basil of Caesarea on the Function of the Epinoia in the Context of the Eunomian Controversy / Contribuția Sfântului Vasile de Cezareea asupra funcției epinoiei în contextul controversii eunomiene*

Pablo GEFAELL

- 71 *La Divina Eucaristia e l'Unità della Chiesa Romana con il Romano Pontefice / The Divine Eucharist and the unity of the Romanian Church with the Roman Pontiff / Dumnezeiasca Euharistie și unitatea Bisericii Române cu Pontiful Roman*

Eduard GIURGI

- 83 *The Meaning of the Phrase "the Sixth Commandment of the Decalogue" in Canon 1395 of the 1983 Code of Canon Law / Il significato dell'espressione „sesto comandamento del Decalogo” nel canone 1395 del Codice di Diritto Canonico del 1983 / Înțelesul frazei „porunca a șasea a Decalogului” din canonul 1395 din Codul de Drept Canonic din 1983*

Ionuț GOȚIA

- 97 *Born of the Pierced Side. Observations on the Iconographic Theme of Christ the Vine in a Romanian Icon of the XIXth Century / Né du côté percé. Observations sur le thème iconographique du Christ la Vigne dans une icône roumaine du XIXe siècle / Născuți din coasta străpunsă. Observații asupra temei Cristos Vița de Vie pornind de la o icoană românească pe sticlă de secol XIX*

Vasile MAN

- 145 *La beatificazione dei sette vescovi greco-cattolici della Romania: specificità della causa e la metodologia della Positio super Martyrio / Beatification of the seven Greek Catholic Bishops of Romania: the specifics of the case and the methodology for Positio super martyrio / Beatificarea celor șapte Episcopi greco-catolici din România: specificul cauzei și metodologia pentru Positio super martyrio*

Manuel NIN

- 159 *Divina Liturgia Bizantina presieduta dal Santo Padre a Blaj, il 2 giugno 2019. Significato liturgico / Divine Liturgy Byzantine presided by the Holy Father in Blaj, on June 2, 2019. Liturgical significance / Dumnezeiasca Liturghie bizantină prezidată de Sfântul Părinte la Blaj, la 2 iunie 2019. Semnificația liturgică*

Éliane POIROT

- 167 *L'élection d'Israël et l'universalisme chrétien / The election of Israel and the universalism Christian / Alegerea lui Israel și universalismul creștin*

Anton RUS

- 179** *L'attaccamento spirituale al Santo Padre nella Chiesa Greco-Cattolica di Romania / Spiritual Attachment to the Holy Father Pope in Greek-Catholic Church in Romania / Atașamentul spiritual față de Sfântul Părinte Papa în Biserica Greco-Catolică din România*

Dimitrios SALACHAS

- 213** *Il significato ecclesiologicalo e canonico della Divina Liturgia con la beatificazione dei 7 vescovi greco-cattolici martiri, presieduta dal Santo Padre Francesco a Blaj in Romania / The ecclesiological and canonical significance of the Holy Beatification Liturgy of the 7 Greek Catholic Martyrs Bishops, presided by the Holy Father Francis in Blaj, Romania, on 2 June 2019 / Semnificația ecleziologică și canonică a Sfintei Liturghii de beatificare a celor 7 Episcopi Greco-Catolici Martiri, prezidată de Sfântul Părinte Papa Francisc la Blaj, în România, la 2 iunie 2019*

Michelina TENACE

- 235** *«Verso una nuova Pentecoste»: Celebrare insieme nel 2025, la memoria del Primo Concilio di Nicea (325), facendo diventare questa ricorrenza comune a tutti cristiani un evento di universalità e inclusione / "Toward a New Pentecost": celebrating together in 2025, the memory of the first Council of Nicaea (325), making this memory common to all Christians an event of universality and inclusion / „Spre noi Rusalii”: să celebrăm împreună în 2025, amintirea primului Conciliu de la Niceea (325), făcând să devină această aniversare comună tuturor creștinilor un eveniment de universalitate și incluziune*

BOOK REVIEWS / RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

- 253** Martin Dojčár, *Spirituálny dialóg [Spiritual Dialogue]*, Trnava, Faculty of Theology, University of Trnava, 2021, 118 p. (**Pavol DANCÁK**)
- 257** Călin Ioan Dușe, *A Healthy mind in a healthy body - Mens sana un corpore sano*, the second edition, revised and enlarged, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2022, 536 p. (**Mircea CRICOVEAN**)

261 ABBREVIATIONS

1721. FĂGĂRAȘ. CONSIDERAZIONI IN MARGINE

CESARE ALZATI¹

ABSTRACT: *1721. Făgăraș. Marginal considerations.* With Stefan Báthory's crowning in 1571, the headquarters of the Romanian Church in Transylvania was established by the will of the ruler in Alba Iulia, prince's city. Based on this decision, a special institutional visibility was conferred on the hierarch and those who followed "*Romanam Videlicet Graecam Religionem*", which by their confession were to be excluded from participating in the political ruling of the principality. This central position of the Romanian Hierarch was not questioned even during the seventeenth century, which was marked by the strong pressures exerted on the Romanians and their Church by the Protestant Powers to get them on the reform side. At the end of that century, Transylvania has been taken out of the Turkish vassalage by the Holy Roman Empire and between 1697-1701 the leader of the Romanian Church, Atanasie Anghel, joined the communion with the Church of Rome. After the Roman-Catholic episcopal seat was restored in Alba Iulia, Atanasie Anghel's successor was driven away from the Capital and in 1721 his headquarters was set in Făgăraș, on the outskirts of Transylvania. Although since 1737 the Episcopal headquarters of the diocese has been transferred to Blaj (Little Rome), the indication of Făgăraș in the title has been preserved until today, and only from 1853 was the reference to Alba Iulia. The rank of Major Archieparchy now acquired by the Romanian United Church allows a redefinition of the Archieparchy's title, which fully honors the extraordinary history of this church,

¹ Cesare Alzati, membro d'onore dell'Accademia Romena (București), già professore ordinario di Storia del Cristianesimo e delle Chiese nell'Università di Pisa e nell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano; email: cesarealzati@gmail.com



whose origins lead us to the centuries of late antiquity when Christian *Basilicae* appeared in Pannonia and Illyricum, which in the sixteenth and seventeenth centuries facing the Protestant powers professed with courage their faith, and in 1697-1701 declared the Union with Rome, and which in the last century, facing the totalitarian atheocracy, kept loyal the Union of *usque ad sanguinis effusionem*.

Keywords: United Romanian Church, Ecclesia Valachorum, Stefan Báthory, Alba Iulia, Synod, 1698, Kollonics Card. Lipót, Făgăraș, United Romanian Eparchy, Inochentie Micu Klein, Blaj, Major Archeparchy.

REZUMAT: 1721. Făgăraș. Considerații marginale. Odată cu urcarea pe tron a lui Ștefan Báthory în 1571, sediul întâistătorului Bisericii Românilor din Transilvania a fost stabilit prin voința domnitorului în orașul princiar, Alba Iulia. În virtutea acestei decizii, a fost conferită o vizibilitate instituțională deosebită arhierului și celor care urmau „*Romanam videlicet Graecam religionem*”, care prin însăși apartenența lor confesională erau excluși de la participarea la orânduirea politică ale Principatului. Această poziție centrală a Vlădicului Român nu a fost pusă la îndoială nici măcar în decursul secolului al XVII-lea, care a fost marcat de presiunile puternice exercitate asupra românilor și a Bisericii lor de puterile protestante pentru a-i câștiga de partea Reformei. La sfârșitul aceluși secol Transilvania a fost smulsă vasalității turcești de către Sfântul Imperiu Roman iar între anii 1697-1701 întâistătorul Bisericii Românești, Atanasie Anghel, s-a alăturat comuniunii cu Biserica Romei. După ce scaunul episcopal romano-catolic a fost restaurat la Alba Iulia, succesorul lui Atanasie Anghel a fost alungat din capitală iar în 1721 sediul său a fost fixat la Făgăraș, la marginea Transilvaniei. Deși încă din 1737 centrul episcopal al eparhiei a fost transferat la Blaj (Mică Roma), indicarea Făgărașului în titulatură s-a păstrat până astăzi, și abia din 1853 a fost integrată în ea și referirea la Alba Iulia. Rangul de Arhiepiscopie Majoră dobândit acum de Biserica Română Unită poate permite o redefinire a titlului arhiepiscopal, care să onoreze în mod deplin istoria extraordinară a acestei Biserici, ale cărei origini ne conduc la secolele antichității târzii când *basilicae*-le creștine au apărut în Pannonia și Illyricum, care în secolele al XVI-lea și al XVII-lea în fața puterilor protestante și-a mărturisit cu curaj credința dintotdeauna, care în 1697-1701 a declarat Unirea cu Roma, și care în secolul trecut, în fața ateocrației totalitare, a păstrat cu fidelitate Unirea *usque ad sanguinis effusionem*.

Cuvinte-cheie: Biserica Română Unită, Ecclesia Valachorum, Ștefan Báthory, Alba Iulia, Sobor 1698, Kollonics card. Lipót, Făgăraș Eparhia română unită, Inochentie Micu Klein, Blaj, Arhiepiscopie majoră.

Questo simposio², promosso dall'Arcivescovado Maggiore dei Romeni uniti e dalla Facoltà di Teologia greco-cattolica dell'Alma Mater Napocensis, si configura quale preziosa occasione di riflessione comune su un evento, la cui importanza non si limita al solo dato di fatto storico, da appurare nelle sue specifiche dinamiche, ma assume anche rilevanti significati sul piano ecclesiologico.

Peraltro è mia convinzione che per correttamente comprendere sia l'*histoire événementielle* connessa alla Bolla di Innocenzo XIII, sia le sue implicazioni ecclesiologiche risulti necessario prendere le mosse e avere ben presente la configurazione istituzionale, da cui era stata precedentemente caratterizzata la *Ecclesia Valachorum* (o, per usare il lessico della Cancelleria di Stefano Báthory: la Chiesa di quanti seguivano la «*Romanam videlicet Graecam religionem* [la religione dei Romeni, ossia la religione greca]»³). Si trattava di configurazione istituzionale nella quale tale Chiesa era vissuta per oltre un secolo. Personalmente sono molto legato ai dati lessicali e diffido fortemente della proiezione sul passato di usi lessicali posteriori, perché spesso rischiano di alterare la realtà storica e di stemperare la sedimentazione antropologica che nel lessico antico si condensa, e – conseguentemente – finiscono col rendere meno percepibili le esperienze sociali, istituzionali, religiose, che dal lessico originario venivano direttamente evocate.

Dunque: permettetemi di usare il termine di *Ecclesia Valachorum*, con la venerazione e la deferenza che gli sono dovute. Questa denominazione designa in effetti chi in area transilvana ha accolto l'Evangelo fin da quando nella Pannonia e nell'Illiryicum apparvero le *basilicae* cristiane; designa la Chiesa di quanti – durante le migrazioni delle genti più diverse – hanno sempre conservato la consapevolezza di essere «Romani» (come di fatto erano, in forza della

² Conferenza presentata al Simposio internazionale *300 de ani de la înființarea Episcopiei de Făgăraș [300 anni dalla fondazione della Sede Vescovile di Făgăraș]*, organizzato a Blaj il 25 novembre 2021 dall'Arcivescovato Maggiore della Chiesa Romana Unita con Roma in collaborazione con la Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Dipartimento Blaj, dell'Università „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca.

³ N. Iorga, Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul și Mitropolia Ardealului, *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*, s. 2, 27, 1904-1905, doc. XVI, 32-33; E. de Hurmuzaki, *Documente privitoare la Istoria Românilor* [= Hurmuzaki], XV: *Acte și scrisori din arhivele orașelor ardeleni*, 1, ed. N. Iorga, București 1911, 659-660.

Constitutio Antoniniana del 212)⁴; la Chiesa di un popolo che non ha mai dimenticato che, in una città lontana (successivamente da lui chiamata, con le genti slave, Ἰαριγραδ), esisteva un *imp̄arat* con la sua sovremenente autorità⁵; una Chiesa che – partecipe ancora nell'età di Giustiniano del Patriarcato occidentale⁶ – dopo l'insediamento delle genti slave aveva visto nella prima metà dell'VIII secolo – ad opera dell'imperatore Leone III – instaurarsi nell'Illyricum (Grecia e Creta comprese) la preminenza, anche ecclesiastica, di Costantinopoli, città divenuta già dopo il 395 per queste stesse regioni centro amministrativo di riferimento⁷; una Chiesa che è stata testimone della evangelizzazione degli

⁴ Sul testo presente nel *Papyrus Gissensis 40*: A. Wilhelm, *Die Constitutio Antoniniana*, *American Journal of Archeology* 38, 1934, 178-180. Cfr. E. Condurachi, *La Costituzione Antoniniana e la sua applicazione nell'Impero romano, Dacia*, n. s., 2, 1958, 290 ss.; A. Mastino, *Orbis, κόσμος, οἰκουμένη*: aspetti spaziali dell'idea di Impero universale da Augusto a Teodosio, in: *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*. Atti del III Seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla Terza Roma». Campidoglio 21-23 aprile 1983, Napoli 1986 (Da Roma alla Terza Roma, Studi, 3), 92.

⁵ Al riguardo: A. Niculescu, *Dall'imperatore dei Romani alla «Terra dei Romeni»*, in *Storia religiosa dello spazio romeno*, dir. C. Alzati, cur. L. Vaccaro, Villa Cagnola. Gazzada - Milano 2016 (Europa Ricerche, 20), 1, 29-34.

⁶ *Novella 11*, edd. R. Schoell - W. (G.) Kroll, *Novellae*, Berolini 1954⁶ (Corpus Iuris Civilis, 3), 94; cfr. *Nov. 131*, III, 655-656. Al riguardo basti qui segnalare: B. Granič, *Die Gründung des autokephalen Erzbistums von Justiniana Prima durch Kaiser Justinian I im Jahre 535, Byzantion* 2, 1925, 123-140. Per gli aspetti urbanistici e architettonici connessi alla decisione di Giustiniano: si possono vedere in *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 12-14 mai 1982)*, Palais Farnèse, Rome 1976 (Collection de l'École Française de Rome, 77), i saggi di I. Nikolajević, *La décoration architecturale de Caričin Grad*, e di N. Duval, *L'architecture religieuse de Tsaritchin Grad dans le cadre de l'Illyricum oriental au VI^e siècle*, rispettivamente : 483-499, 399-481.

⁷ Secondo V. Grumel, *L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au Patriarcat de Constantinople, Recherches de science religieuse* 40, 1952, 191-201, la ridisegnazione dell'autorità patriarcale costantinopolitana nello spazio illirico era da collocarsi alla metà dell'VIII secolo ad opera di Costantino V; ma poco dopo M. V. Anastos, *The transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople in 732-733, Rivista di studi bizantini e neoellenici* 9, 1957, 14-31, ritenne di dover anticipare tale datazione di qualche lustro, assegnandola in modo convincente al governo imperiale di Leone III. In merito si potrà vedere anche V. Prigent, *Les évêchés byzantins de la Calabrie septentrionale au VIII^e siècle, Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge* 114, 2, 2002, 931-953.

Slavi di Pannonia ad opera della missione cirillo-metodiana (sotto l'autorità della Sede Apostolica)⁸ e che vide successivamente nei territori dello zarato bulgaro l'insediamento della Chiesa slava dei discepoli di Metodio (legata al modello della Nuova Roma)⁹. E di tale Chiesa slava, plasmata secondo la tradizione ecclesiastica costantinopolitana, i «Romani» dell'arco carpatico e del bacino del Tibisco divennero a tutti gli effetti partecipi, condividendone forme e lingua di culto.

La denominazione *Ecclesia Valachorum* designa dunque: una Chiesa di «Romani», parlanti lingua radicata nella Roma *Vetus*, viventi nella tradizione ecclesiastica della Roma *Nova*, che celebrano il culto secondo la tradizione dei discepoli di Cirillo e Metodio. Siamo pertanto di fronte a una realtà che, collocata nel cuore dell'Europa, del patrimonio religioso e culturale europeo in sé sintetizza e compiutamente esprime la complessa unità.

Come ben ha mostrato Ioan-Aurel Pop nel suo bel volume *Din mâinile Valahilor schismatici*¹⁰, con l'avvento della dinastia franco-napoletana d'Anjou sul trono ungherese, in particolare con re Lajos I, la popolazione romena si vide privata del proprio ceto nobiliare più ragguardevole, i cui esponenti furono costretti ad abbracciare la fede «latina» per conservare il proprio rango in quell'aristocrazia del voivodato transilvano che, nella *Unio Trium Nationum* del XV secolo, fu definita: *Natio Hungara*, indipendentemente dalle lontane origini etniche dei suoi componenti. Se per la popolazione romena l'esodo dalla Chiesa «greca» della nobiltà significò il venir meno dei canali d'interlocuzione

⁸ Quanto alla residenza del signore slavo-pannonico Kocel, artefice dell'ordinazione episcopale di Metodio, e alla sua ubicazione nell'area del Balaton: G. Ziffer, Ancora su *Blatъnъskъ kostelъ*, *Studi Slavistici* 7, 2010, 173-186.

⁹ Sul drammatico trasferimento di tali discepoli a Sud del Danubio: *Vita Clementis*, XIII, 41 ss., ed. F. Miklosich, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca (= PG)*, 126, cur. J.-P. Migne, Parisiis 1864, cc. 1217 ss. (cfr. ed. N. L. Tunickij [Sergiev-Posad 1918], in *Magnae Moraviae Fontes Historici*, 2, Brno 1967 [Opera Universitatis Purkynianae Brunensis. Facultas Philosophica, 118], 231 ss.). Cfr. K. Stantchev / M. Calusio (curr.), *San Clemente di Ocria: allievo e maestro. Nell'undicesimo centenario del beato transito (916-2016)*, Milano-Roma 2017 (Slavica Ambrosiana, 7).

¹⁰ I.-A. Pop, *Din mâinile Valahilor schismatici ... Români și puterea în Regatul Ungariei medievale (secolele XIII-XIV)*, [București-Chișinău 2011¹] Cluj Napoca 2017².

con le strutture di vertice del voivodato, per la *Ecclesia Valachorum* si trattò della perdita delle autorevoli figure, sociali e istituzionali, che fino ad allora ne avevano tutelato la presenza nel complesso quadro transilvano.

Come tutti ben sappiamo, nel secolo XVI le tre *Nationes* di Transilvania (aristocrazia, comunità sassone, popolo dei Székelyek [Secui]) in modo generalizzato aderirono alla Riforma nelle sue varie configurazioni (uniche eccezioni: un numero ristrettissimo di famiglie nell'ambito dell'alta aristocrazia e l'enclave dei Székelyek delle Trei Scaune): in tal modo l'istituzione ecclesiastica che raccoglieva il popolo romeno si trovò immessa nel pieno delle polemiche e contrapposizioni, che cambiarono il volto religioso dell'Europa. Benché priva di tutele istituzionali, tale Chiesa, che era stata partecipe della vicenda del Cristianesimo illirico fin dai secoli antichi, che in queste terre era la Chiesa di sempre, non si sottrasse al compito di essere testimone della fede di sempre. Lo dimostrò nel 1566 quando il re Giovanni II Sigismondo Szapolyai, monarca protestante della Transilvania, tentò di imporre la Riforma anche ai Romeni, cacciando i vertici della loro istituzione ecclesiastica (vescovi ed egumeni) e designando un nuovo vescovo-sovrintendente di fede protestante¹¹. Gerarchicamente decapitata, priva di supporti istituzionali, l'*Ecclesia Valachorum*, Chiesa «*de sate și de preoți* [di villaggi e di preti]» (per usare una felice espressione di Nicolae Iorga¹²), divenne una Chiesa «confessante», opponendo coraggiosamente uno sprezzante rifiuto al nuovo presule, Gheorghe de Sângeorz, che le era stato violentemente imposto¹³.

Il 16 Agosto 1570, il Trattato di Spira segnò la rinuncia di Giovanni II Sigismondo alla corona ungherese e assegnò alla Transilvania il rango di Principato, vassallo del trono d'Ungheria (tenuto dall'imperatore Massimiliano II

¹¹ Cfr. C. Alzati, *Terra romena tra Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel tardo '500*, Milano 1982, 99-110.

¹² «O istorie de sate și de preoți e istoria Ardealului românesc»: N. Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, București 1902, 8.

¹³ La lettera di lamentela al riguardo indirizzata dal presule al monarca e i decreti di quest'ultimo per sostenerne l'attività, diretti al clero romeno e alla nobiltà transilvana, possono vedersi nell'apparato documentario del citato lavoro di Iorga, *Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul și Mitropolia Ardealului*.

d'Asburgo). Ma pochi mesi più tardi, il 14 Marzo 1571, il principe Giovanni Sigismondo moriva e contro il candidato di Massimiliano II, Gáspár Bekes, la Sublime Porta impose quale nuovo principe, e proprio vassallo, Stefano Báthory¹⁴.

Già nel convegno del 2003, per i 150 anni della provincia ecclesiastica romena unita, ho avuto modo di rimarcare come sia stato questo principe cattolico colui che, nella Transilvania protestante, ripristinò in pienezza l'*Ecclesia Valachorum*¹⁵. Egli non prese alcuna iniziativa contro la gerarchia romeno-calvinista istituita dal predecessore ma, alla Chiesa di quanti in Transilvania professavano «*Romanam videlicet Graecam religionem*», conferì una struttura istituzionale, la cui dignità era ben espressa dalla ubicazione del suo vertice gerarchico nel contesto della capitale Alba Iulia, in un esplicito rapporto col vertice istituzionale del Principato. Se la residenza del principe era costituita dal palazzo un tempo del vescovo della dissolta sede cattolica¹⁶, la *domus Valachorum episcopi* nel 1581 è attestata nei pressi del giardino del *wayvoda* Cristoforo, che reggeva la Transilvania in nome del fratello Stefano, ormai re di Polonia¹⁷. Una Chiesa «*de sate și de preoți*» certamente; ma il cui metropolita aveva sede non a Feleac, o a Geoagiu, o a Lăncram, ma quale vero *Vlădică*, nel centro del potere.

I documenti del principe e della Dieta riguardanti il presule romeno parlano sempre di *episcopus*, ma Antonio Possevino nella sua descrizione del 1583 è esplicito; descrivendo la situazione ecclesiastica dei Romeni di Transilvania,

¹⁴ Per ragguagli in merito può vedersi in: I. A. Pop / Th. Năgler / Magyari A. (curr.), *Istoria Transilvaniei*, II, Cluj-Napoca 2005, il contributo di E. Szegedi, *Constituirea și evoluția Principatului Transilvaniei (1541-1699)*, 107-120.

¹⁵ C. Alzati, *În Blaj la Mitropolie: continuitatea istorică și conștiința instituțională în Biserica Română Unită din Transilvania*, in: C. Barta / Z. Pinte (curr.), *Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică: istorie și spiritualitate. 150 de ani de la înființarea Mitropoliei Române Unite cu Roma, Greco-Catolică la Blaj. Blaj, 19-20 Iunie 2003*, Blaj 2003 (Acta Blasiensia, 2), 221-230.

¹⁶ Per l'assegnazione dei beni episcopali al monarca: S. Szilágyi, *Erdélyi országgyűlési emlékek: történeti bevezetésekkel / Monumenta Comitalia Regni Transylvaniae*, II, Budapest 1876, 64-65, 80, 97.

¹⁷ I. Lupaș, *Istoria bisericească a Românilor Ardeleni*, Sibiu 1918, 45.

dice: «Hanno costoro uno, il quale fa residenza in Alba Giulia, come Metropolita». Questo il gesuita affermava, facendo riferimento alla avvenuta rifondazione della sede episcopale di Vad e all'istituzione di un'altra sede episcopale nel feudo familiare dei Báthory: Șimleu Silvaniei (Somlyó)¹⁸.

L'alta considerazione che muoveva l'azione di Stefano Báthory verso l'*Ecclesia Valachorum* era evidente e nota a tutti, e al riguardo indubbiamente incideva la sua cultura umanistica, coltivata presso l'Università di Padova: non a caso nel *De administratione Transylvaniae*, dialogo apparso a Cluj nel 1584, lo stretto collaboratore e antico compagno di studi, Kovacsóczy Farkas, adombrò se stesso nel personaggio di Eubulus (il buon consigliere) e designò il suo interlocutore col nome di Philodacus, personaggio sotto il quale si celava il suo principe e re, convinto sostenitore (a differenza di Eubulus) della diretta discendenza romana della popolazione romena¹⁹.

La decisione dell'inconsistente (ed efferato) nipote Sigismondo, di accordare il 20 Maggio 1595 a Mihai Viteazul il privilegio per il metropolita della Terra Romena d'essere il presule ordinante del *Vlădică* di Transilvania²⁰ fu certamente scelta assai lontana dagli intendimenti di Stefano. Questi per l'ordinazione del presule di Alba Iulia aveva fatto appello al patriarca Makarije, che guidava la risorta sede patriarcale serba di Peć²¹ (procedura che un secolo più tardi sarà nuovamente proposta anche nel documento romeno della sinodo unionista del 1698, con riferimento al patriarca di Peć migrato in territorio

¹⁸ A. Possevino, *La Transilvania*, II, 9, ed. G. C. Bascapè, *Le relazioni fra l'Italia e la Transilvania nel secolo XVI. Note e documenti*, prefazione di A. Solmi, Roma 1931 (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Europa Orientale. II Serie: Politica-Storia-Economia, 20), 91.

¹⁹ Cfr. C. Alzati, *La Transilvania tra eredità medioevale e interpretazione umanistica. Considerazioni in margine al «De administratione Transylvaniae» di Farkas Kovacsóczy*, in: I. M. Damian - M. Fekete (curr.), *Convergenze culturali: umanesimo e spazio romeno (secoli XIV-XVI)*. Atti del Convegno di Studio. Cluj-Napoca, 24-25 maggio 2018, Cluj-Napoca 2020, 177-190.

²⁰ *Omnes ecclesiae Valachicales in ditonibus Suae Serenitatis existentes erunt sub jurisdictione et dispositione archiepiscopi Tergovistiensis*: in G. Pray, *Dissertationes historico-criticae in annales veteres Hunnorum, Avarum et Hungarorum*, Vindobonae 1774, 52-154.

²¹ L'avvenuta ordinazione fu resa nota a tutti i dignitari del Principato, dei territori *Partium Regni Hungariae* e del Maramureș attraverso un solenne proclama emanato il 2 Agosto 1572: Iorga, Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul și Mitropolia Ardealului, doc. XIV, p. 31.

imperiale²²). Unitamente alla già ricordata istituzione di una sede episcopale a Somlyó (Șimleu Silvaniei) e alla rifondazione della sede di Vad, l'ordinazione di Eftimie ad opera della prestigiosa cattedra di Peć rivela un disegno, che palesemente mirava a dar vita a una Chiesa ortodossa transilvana, con una gerarchia in grado di operare in modo pienamente autonomo. Tuttavia, al di là dello stridente contrasto tra il disegno di Stefano e l'operato di Sigismondo, l'inserimento della cattedra di Alba Iulia in un trattato tra il principe transilvano e il voivoda della Terra Romena fu decisione che concorse anch'essa a consolidare – seppure in un quadro di evidente condizionamento – l'ubicazione della sede del *Vlădică* romeno di Transilvania nella capitale del Principato. La centralità istituzionale conferita da Stefano Báthory alla metropoli dei Romeni fu dunque tale da non essere più messa in discussione dalle autorità politiche transilvane, che pure nel corso del XVII secolo sottoposero la Chiesa romena a tremende pressioni, imponendo ai metropolitani condizioni sempre più pesanti, sottoponendoli alla supervisione del vescovo-sovrintendente calvinista, sottraendo alla loro autorità un numero consistente di chiese di villaggio²³. Nel 1629 il principe Gabriele Bethlen giunse a chiedere al patriarca ecumenico il consenso al passaggio dei fedeli ortodossi romeni di Transilvania al calvinismo. Quantunque patriarca fosse allora Cirillo Lúkaris (di cui in quello stesso anno apparve la *Confessio fidei* di orientamento riformato²⁴), la risposta non poté che essere un drastico diniego²⁵.

²² N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae orientalis in terris Coronae s. Stephani*, I, Oeniponte 1885, 204.

²³ Si veda ad esempio il diploma di nomina del 10 Ottobre 1643, conferito dal principe eletto Giorgio II Rákóczi al metropolita Simion Ștefan, testo il cui originale latino già era stato pubblicato con traduzione romena nel *Magazinu Istoricu pentru Dacia*, edito da A. T. Laurianu e N. Bălcescu, Bucuresci 1846, 231-249. Per un quadro d'insieme, cfr. M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș*, Cluj-Napoca 1992, 150-168.

²⁴ Cfr. É. Legrande, *Bibliographie Hellénique, ou Description raisonnée des ouvrages publiés en Grec par des Grecs au XVII^e siècle*, I, Paris 1894 [ried. an.: Bruxelles 1963], 237-242, 315-321, 376-380; ulteriori precisazioni in K. Rozemond, *De Eerste Uitgave van de Belijdenis van Cyrillus Lucaris, Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 51, 1970, 199-208.

²⁵ I. Lupaș, *Documente istorice transilvane*, Cluj 1940, 177-180. In merito cfr. recentemente il volume di V. Nosilia / M. Prandoni (curr.), *Trame controluce. Il patriarca 'protestante' Cirillo Loukaris*, Firenze University Press, 2015, segnatamente i contributi di B. Fonkitch /

Non può non suscitare profonda ammirazione la capacità dei presuli di custodire la propria Chiesa in quel secolo terribile nella fede di sempre; le conversioni al calvinismo riguardarono qualche ridotta comunità e singoli, isolati ecclesiastici: tanto pesanti pressioni ebbero pertanto esiti del tutto trascurabili²⁶. La stessa introduzione della lingua romena nel culto - unico consistente risultato, ottenuto dai poteri protestanti sotto la dinastia Rákóczi, con la pubblicazione in particolare del *Nuovo Testamento* romeno nel 1648 ad Alba Iulia, essendo metropolita Simion Ștefan²⁷ – di fatto, da espressione del principio protestante del primato della fede soggettiva anche in rapporto al valore dei sacramenti, si trasformò per i Romeni in opportunità per una più profonda appropriazione del linguaggio della propria Chiesa, e avviò per loro un cammino culturale destinato a tradursi in una più compiuta consapevolezza di sé.

L'ininterrotta e ammirevole serie di vescovi, che guidò i Romeni transilvani sotto l'egemonia dei poteri protestanti, continuò con Teofil e Atanasie nel nuovo contesto determinatosi alla fine del secolo, con la presenza del Sacro Romano Impero. Nei due presuli non vi è alcun atteggiamento di rottura nei confronti sia dei predecessori, sia dei loro confratelli delle Chiese «di tradizione greca» oltre i Carpazi e nei territori a occidente del Principato: in questo senso mi pare debba leggersi la richiesta dei libri di culto rivolta a Teodosie nella Pasqua del 1702²⁸, come pure il pronunciamento sinodale del 1698 che indicò quale futuro ordinante del metropolita transilvano il patriarca serbo residente nei territori dell'Impero²⁹ (dove godeva la piena libertà concessa dai *Privilegi Illirici*,

V. V. Kalugin, *Cirillo Loukaris e la Russia: sull'origine del testo greco dei documenti di Gábor Bethlen*; C. Luca, *Il patriarca di Alessandria Cirillo III Loukaris nei Principati romeni*; F. Ciure, *Cirillo Loukaris e la Transilvania*.

²⁶ Cfr. Z. Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, cur. S. Hodiș, ed. a 3/a rev. I. Tîmbuș, Târgu-Lăpuș 2006, 45-76.

²⁷ *Noul Testament. Tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan Mitropolitul Transilvaniei*. Reeditat după 340 de ani din inițiativa și purtarea de grijă a Prea Sfințitului Emilian Episcop al Alba Iuliei, Alba Iulia 1988. Cfr. E. Coștaș, *Noul Testament de la Bălgrad (1648) și Reforma. Studiu istorico-filologic*, Iași 2017.

²⁸ La risposta sdegnata di Teodosie in Nilles, *Symbolae*, I, 344-348.

²⁹ Si veda nota 20.

inaugurati dal diploma di Leopoldo I del 21 Agosto 1690³⁰). Da quanto osservato traspare chiaramente come le iniziative unionistiche intraprese da Teofil e da Atanasie non intendessero dar vita ad alcuna nuova Chiesa. «Vladica, protopopiî și popiî beseariceloru rumânesci»³¹, ossia i pastori della Chiesa romena di sempre, dichiaravano l'Unione di quella Chiesa con la «Besearica Romei cea catholicesca»³², vedendo nell'Unione la via per salvaguardare definitivamente la tradizione di fede della propria Chiesa, ottenerne la liberazione dalle pressioni protestanti, nonché il riscatto istituzionale nella società transilvana.

Del resto, cosa essi intendessero per Unione, ben lo mostra il testo sinodale del 1698, l'unico che noi abbiamo redatto e postillato in lingua romena: vi era presentata una Chiesa che dichiarava di entrare in comunione con la Chiesa di Roma, ma con la clausola dell'intangibilità della propria tradizione e della propria vita sacramentale (*darulu nostru se ste pre locu*)³³ e con la segnalazione che in futuro i propri presuli avrebbero dovuto essere ordinati dal patriarca serbo residente nell'Impero, ossia da un presule ortodosso. Non molto diversamente aveva inteso l'Unione anche la Moldavia di Petru Șchiopul e dei Movilești, che (senza interferenze ecclesiastiche occidentali e ben prima della Chiesa rutena) nel 1588 inviò a Roma la dichiarazione di Unione sottoscritta dal metropolita Gheorghe Movilă, ma non cessò in alcun modo di essere componente attiva e di particolare rilievo della comunione ortodossa³⁴. Del resto era l'atteggiamento

³⁰ In *Српске привилегије од 1690 до 1792*, edd. J. Radonić / M. Kostić, Beograd 1954¹ (2011²), 26-27, 23-25. Cfr. *Српске Привилегије царског дома Хабсбуршког*, cur. D. Davidov, Novi Sad 1994, con una sintetica rassegna storiografica: 65-75. Al riguardo cfr. S. Aličić, La "Grande migrazione dei Serbi" nel Sacro Romano Impero (1690) e le idee giuridiche, in: *Migrazioni, Impero, Città. Da Roma a Costantinopoli a Mosca. XXXVI Seminario Internazionale di Studi Storici «Da Roma alla Terza Roma»*. Campidoglio, 21-22 aprile 2016, cur. C. Trocini, «Diritto@Storia», n° 16 (2018).

³¹ Nilles, *Symbolae*, I, 203.

³² Nilles, *Symbolae*, I, 203.

³³ Nilles, *Symbolae*, I, 207.

³⁴ Datato 15 Ottobre 1588, il testo può vedersi in A. Theiner, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, III, Romae 1863, 46. Il 12 Gennaio 1589 Sisto V rispondeva al metropolita Giorgio, dichiarando di accoglie la sottomissione sua e del suo signore: Ch. Karalevskij, Relațiunile dintre Domnii români și Sfântul Scaun în a două jumătate a veacului al XVI-lea, *Revista Catolică* 2, 1913, 202. In merito: C. Alzati, *L'Unione*

anche di quei presuli e patriarchi antiocheni che, lungo il XVII secolo (e fino al 1724), partecipavano fattivamente alla vita della comunione ortodossa e personalmente si dichiaravano in comunione anche con la sede romana³⁵.

A Vienna, il primate d'Ungheria, card. Kollonics, e i suoi teologi – contravvenendo la disciplina e le disposizioni della Sede Apostolica³⁶ (ma altresì il parere del vescovo degli Armeni uniti di Transilvania, nonché dei gesuiti operanti nel Principato³⁷) – misero in dubbio la validità sacramentale della ordinazione di Atanasio, procedendo alla sua riordinazione presbiterale ed episcopale (*sub condicione*)³⁸: un'ignominia presentata come richiesta di Atanasie³⁹. Inoltre, come ben sappiamo, il metropolita fu ridotto al rango di vescovo e sottoposto al primate di Esztergom⁴⁰; e gli fu affiancata la figura del teologo gesuita (che evocava assai

e la sua concezione orientale nel tardo Cinquecento: l'esempio moldavo, in *Tradizioni e istituzioni religiose nello spazio culturale italo-romeno tra Medioevo e prima età moderna*, Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano, 24-25 Ottobre 2019. Giornate di studio «Rosa Del Conte» promosse da Istituto Giuseppe Toniolo - Università Cattolica del Sacro Cuore - Universitatea «Babeş-Bolyai», Cluj - Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (Roma), i cui Atti sono di prossima pubblicazione a cura dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.

³⁵ Cfr. E. Morini, *Il Patriarcato Melkita di Antiochia tra XVII e XVIII secolo: partecipazione alla comunione ortodossa e rapporti con la Chiesa di Roma*, in *Dal Mediterraneo al Mar della Cina. L'irradiazione della tradizione cristiana di Antiochia nel continente asiatico e nel suo universo religioso*, dir. C. Alzati, cur. L. Vaccaro, Città del Vaticano - Milano 2015 (Storia religiosa Euro-Mediterranea, 2), 359-394; su Macario III al-Za'im, che in stretta relazione con i colleghi delle altre sedi patriarcali, e fungendo da legato del patriarca ecumenico, fu figura preminente a Mosca nei concili del 1655 e del 1666-1667, connessi alle riforme del patriarca russo Nikon e al suo scontro con lo zar Aleksej: 381-388. Sui suoi viaggi moscoviti, si veda ora il ricco volume di Y. Petrova / I. Feodorov (coord.), *Europe in Arabic Sources: The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch*, Kyiv 2016.

³⁶ Nilles, *Symbolae*, I, 107-110, 287-288.

³⁷ Nilles, *Symbolae*, I, 263, 269.

³⁸ Andreas Freyberger, *Historica relatio Unionis Walachicae cum Romana Ecclesia ...*, ed. I. Chindriş, Cluj-Napoca 1996, 86 ss.

³⁹ *Reversales episcopi Athanasii* (7 Aprile 1701), Art. 3: Nilles, *Symbolae*, I, 282-283.

⁴⁰ Si veda il diploma imperiale di collazione del Vescovado (19 Marzo 1701): Nilles, *Symbolae*, I, 289-290; nonché, nella stessa data, il cosiddetto *secondo Diploma Leopoldino*: Nilles, *Symbolae*, I, 297 (Art. V). Accettazione da parte di Atanasie nelle *Reversales* (7 Aprile 1701): Nilles, *Symbolae*, I, 281.

infelicamente la presenza del vescovo-sovrintendente calvinista incombente sopra il metropolita romeno nel corso del XVII secolo)⁴¹.

Le procedure attraverso cui a Vienna fu ratificata l'Unione mostrarono dunque come, non primariamente l'imperatore (che – nell'esercizio della sua autorità imperiale – aveva garantito pienamente ai Serbi la tutela della loro specificità ecclesiastica), ma il potere ecclesiastico preposto alle questioni transilvane (ossia, il primate ungherese e legato nato Kollonics, con i suoi teologi) fosse portatore di una propria visione dell'Unione. Fu una visione che i Romeni subirono, ma non assunsero, come ben mostra la loro storia successiva e come possiamo verificare anche nella dicitura presente nelle pubblicazioni del secolo XVIII: în Blaj, *la Mitropolie*⁴².

La sede di Atanasie continuò comunque ad essere, come era stato stabilito da Stefano Báthory, Alba Iulia. E la straordinaria solennità della cerimonia del suo insediamento quale vescovo accolto nella comunione cattolica fu la compiuta manifestazione del nuovo *status* istituzionale acquisito dal *Vlădică* romeno nel contesto del Principato⁴³.

Come già si è osservato, il problema della elezione del suo successore era stato lucidamente focalizzato dal metropolita stesso e dagli ecclesiastici romeni fin dal documento del 1698, che prevedeva: la designazione da parte della sinodo, la conferma da parte del papa e dell'imperatore, l'ordinazione per le mani del patriarca serbo⁴⁴. In tale pronunciamento: continuità della Chiesa

⁴¹ Nel *secondo Diploma Leopoldino*: Nilles, *Symbolae*, I, 296-297 (Art. V). Assenso di Atanasie: Nilles, *Symbolae*, I, 283-284 (*Reversales*, Art. V). *Instructio* del card. primate Kollonics al designando teologo: Nilles, *Symbolae*, I, 309-313. Le prudenti considerazioni delle autorità della Compagnia su tale inusitato compito: Nilles, *Symbolae*, I, 314-315. Le decise riserve (*nec puto expedire, nec necessarium esse*) espresse il 14 Marzo dal superiore dei gesuiti transilvani, Kapi Gábor, sul progetto del card. primate: Nilles, *Symbolae*, I, 264.

⁴² C. Ghișa, Cărțile de cult tiparite la Blaj în a doua jumătate a sec. XVIII, un mijloc de susținere a luptei de refacere a Mitropoliei românești ardelene?, in C. Barta / Z. Pinteș (curr.), *Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică: istorie și spiritualitate. 150 de ani de la înființarea Mitropoliei Române Unite cu Roma, Greco-Catolică la Blaj*. Blaj, 19-20 Iunie 2003, Blaj 2003 (Acta Blasiensia, 2), 255-262.

⁴³ Nilles, *Symbolae*, I, 320-322.

⁴⁴ Nilles, *Symbolae*, I, 204.

Romena, appartenenza all'Oriente ecclesiastico, partecipazione alla comunione cattolica e inserimento nel quadro istituzionale del Sacro Romano Impero convergevano. Tuttavia a una tale prospettiva si oppose drasticamente il cosiddetto *secondo Diploma Leopoldino* (19 Marzo 1701), che all'Art. VI si premurò di precisare che era proibito qualsiasi contatto con patriarca o qualsivoglia personaggio acattolico⁴⁵, e all'Art. XII definì le nuove norme per la nomina del presule romeno: elezione da parte del corpo ecclesiale di una terna di candidati da presentare all'imperatore, cui competeva la prerogativa della designazione⁴⁶.

Quando il problema della successione si pose concretamente, divenne immediatamente evidente che pure Roma aveva una propria, e specifica, concezione dell'Unione. Era quella Roma che nel 1742, con Benedetto XIV, attraverso la bolla *Etsi pastoralis*, avrebbe ratificato il principio della *praestantia ritus latini* (nel senso di: *ritus Romani*)⁴⁷. Agli occhi dei dicasteri pontifici, ricostituita la sede episcopale latina di Alba Iulia e insediatovi il vescovo, in forza della *Constitutio 9* del concilio Lateranense IV (1215)⁴⁸ veniva esclusa la presenza nella medesima città di altra sede episcopale. L'osservazione ha i caratteri del sofisma: una coerenza formale, ma in realtà fuorviante. Tale disposizione sinodale aveva avuto una sua plausibilità nel contesto della vita ecclesiale determinatasi con l'espansione della Chiesa latina in Oriente in età crociata quando, indipendentemente dal rito del vescovo, l'organismo ecclesiale si era conservato uno; ma tale situazione era stata totalmente superata dagli eventi successivi. Non a caso, il problema non fu affatto sollevato per la *Rzeczpospolita* polacco-lituana, con riferimento alle città di Leopoli, Przemyśl (Peremyśl) e Luc'k, in seguito alla 'seconda' Unione di fine XVII inizio XVIII secolo (ossia, coeva)⁴⁹.

⁴⁵ Nilles, *Symbolae*, I, 297; cfr. anche 319.

⁴⁶ Nilles, *Symbolae*, I, 299.

⁴⁷ Benedictus XIV: *Constitutio apostolica Etsi pastoralis* (26 Maggio 1742); Encyclica *Allatae sunt* (26 Giugno 1755).

⁴⁸ *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, ed. A. García y García, Città del Vaticano 1981 (Monumenta Iuris Canonici, Series A: Corpus Glossatorum, 2), 57-58, 143.

⁴⁹ A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei Paesi limitrofi*, Torino 1948, 278-283 (edizione tedesca: *Abriss der Ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950).

Sta il fatto che, quanto alla Transilvania, la sede del nuovo vescovo designato, Ioan Giurgiu Pataki, fu fissata a Făgăraș.

Altri con maggiore competenza del sottoscritto, potranno in questo simposio illustrare il complesso itinerario che portò a tale decisione. Personalmente desidero unicamente sottolineare il fatto che in tal modo veniva cancellata nel Principato quella centralità della sede del *Vlădică* romeno, che Stefano Báthory aveva fortemente voluto e che si era conservata anche sotto l'incontrastato dominio dei poteri protestanti nel corso del XVII secolo.

Ciononostante, nella coscienza ecclesiale dei Romeni, intatta si conservò la consapevolezza della continuità istituzionale della Chiesa Unita rispetto alla Chiesa di sempre della Transilvania e la viva memoria del suo titolo metropolitico. Esemplare testimonianza ne offre Inochentie Micu, che della propria Chiesa così nel 1547 dall'esilio scrisse al suo clero: «Che ha fatto di male questa Chiesa perché contro i sacri canoni, dopo aver accolto l'Unione, sia stata degradata a sede episcopale. Non sarebbe dunque cosa appropriata chiedere al Sommo Pontefice che sia resa a questa Chiesa la dignità arcivescovile che le compete?»⁵⁰.

Per tale restaurazione fu necessario attendere la decisione imperiale del 12 Dicembre 1850, nonché la bolla papale del 26 Novembre 1853, che definì canonicamente l'autorità del presule romeno unito sulla provincia rituale allora istituita. In tale contesto, particolare significato assume il paragrafo 10 del documento pontificio, in cui Pio IX riconobbe che artefice dell'Unione era stato il metropolita di Alba Iulia e pertanto, affinché non venisse meno la memoria di tale evento, concesse che il presule romeno, acquisendo nuovamente il rango di metropolita, aggiungesse al titolo di Făgăraș quello di Alba Iulia⁵¹. Significativamente proprio quest'ultimo titolo fu dai Romeni Uniti

⁵⁰ *Quid deliquit haec ecclesia quod recepta unione contra sacros canones sit degradata ad sedem episcopalem? An non expediat a Summo Pontifice exorare, ut competens archiepiscopalis dignitas ecclesiae huic restitatur et ecclesia haec metropolitanae Graeci ritus unitorum incorporetur?:* ed. F. Pall, *Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma. 1745-1768*, II, 1, Cluj-Napoca 1997, doc. XCVI, 295-296; cfr. anche il memoriale per Benedetto XIV presentato lo stesso anno tramite la Segreteria di Stato: doc. XCI, 278.

⁵¹ *Atque ut memoria non intercidat, quod postremus Albae-Iuliensis sive Albae-Carolinensis metropolita una cum suis dioecesanis a schismate ad veram fidem catholicam se converterit et in unitate ac subiectione Romanae apostolicae sedis vitam Deo reddiderit, prout monumenta*

avvertito quale titolo primario, in quanto tradizionalmente connesso alla sede del loro presule ubicata nella capitale del Principato.

Se l'istituzione della provincia ecclesiastica, alla metà del XIX secolo, può considerarsi la realizzazione del progetto già delineato da Stefano Báthory nella rifondazione delle strutture istituzionali della Chiesa dei Romeni di Transilvania, nel riconoscimento alla Chiesa Romana Unita del rango di Arcivescovado Maggiore espresso da Benedetto XVI il 16 Dicembre 2005 con la bolla *Ad totius Dominici gregis*, può vedersi il coronamento delle istanze istituzionali da sempre presenti in tale Chiesa, come chiaramente documenta il suo testo sinodale del 1698, in cui si postulava l'elezione diretta del *Vlădică* ad opera della Sinodo.

Il rango di Arcivescovado Maggiore (versione, all'interno della comunione cattolica, dello *status* di sede autocefala, ratificato fin dal concilio Efesino del 431⁵²), anche alla luce del *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, pone pienamente nelle mani dell'arcivescovo e del suo episcopato la responsabilità della vita istituzionale della Chiesa a essi affidata. In particolare il can. 85 attribuisce loro un ruolo fondamentale nella soppressione, fondazione, mutazione di grado gerarchico delle sedi episcopali⁵³. Mi pare, dunque, che siano date le

testantur, hinc peculiariter concedimus atque indulgemus, ut quicumque in posterum fuerint graeci ritus catholici uniti Fogarasiensis antistites, nomen quoque et titulum archiepiscopi Fogarasiensis et Alba-Iuliensis etiam in omnibus et singulis eorum actis adhibere libere ac licite possint et valeant: Pius IX, Bulla Ecclesiam Christi (26 Novembre 1853), in Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio, ed. J. [G.] D. Mansi, 42: J.-B. Martin / L. Petit, Collectio Conciliorum recentiorum Ecclesiae universae, 6: Synodi Orientales, Paris 1910 (ried. an.: Graz 1961), c. 623.

⁵² Can. 8. Testo greco: *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, I: *Concilium Vniuersale Ephesenum*, I, I, 7, ed. E. Schwartz, Berolini-Lipsiae 1927, 122; testo latino: *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, I: *Concilium Vniuersale Ephesenum*, V, 2, ed. E. Schwartz, Berolini-Lipsiae 1924, p. 360 [anche in *Discipline Générale Antique (IV^e-IX^e s.)*, I, 2: *Les Canons des Conciles Oecuméniques*, ed. P. P. Joannou, Grottaferrata 1962 (Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti, 9), 63-65]. Cfr. C. Alzati, Autorità nella collegialità e libertà nella comunione. Premesse antiche a realtà ecclesiastiche recenti, in S. Mitu / R. Gräf / A. Sima / I. Cârja (curr.), *Biserică, Societate, Identitate. In honorem Nicolae Bocușan*, Cluj-Napoca 2007, 37-44.

⁵³ Can. 152: *Quae in iure communi de Ecclesiis patriarchalibus vel de Patriarchis dicuntur, de Ecclesiis archiepiscopalibus maioribus vel de Archiepiscopis maioribus valere intelleguntur ...*

condizioni perché l'arcivescovo maggiore riassume compiutamente il titolo di Alba Iulia⁵⁴. Făgăraș potrebbe continuare, ma quale sede titolare, sita all'interno del territorio dell'Arcivescovado e attribuibile ai «vescovi di curia». A tale riguardo va osservato che esistono due altre – un tempo – sedi episcopali nei territori dell'Arcivescovado, che potrebbero essere utilizzate quali sedi titolari per gli eventuali vescovi ausiliari: mi riferisco alla sede «*in Terra Filiorum Bele kneze* (nella Terra dei Figli del cneaz Bela)», sede ecclesiasticamente orientale menzionata da papa Innocenzo III in una sua lettera del 1205 all'arcivescovo di Kalocsa⁵⁵, e quella – già ricordata – di Șimleu Silvaniei (feudo familiare dei Báthory) attestata nel 1583 da Antonio Possevino⁵⁶.

Can. 85: *Patriarcha gravi de causa, de consensu Synodi Episcoporum Ecclesiae patriarchalis et consulta Sede Apostolica potest provincias et eparchias erigere, aliter circumscribere, unire, dividere, suppressere earumque gradum hierarchicum immutare et sedem eparchialem transferre. Codul Canoanelor Bisericii Orientale, Pro manuscripto. Text paralel latin-român, Traducere și editare: I. V. Muntean, Cluj-Napoca 2001, 80, 44.*

⁵⁴ Il titolo potrebbe (o forse dovrebbe) recepire in modo ufficiale anche la straordinaria realtà di Blaj, che rappresenta la nuova concreta centralità – ecclesiale, culturale, nazionale – posta in essere dalla profetica genialità di Inochentie Micu Klein. In effetti, quantunque i vescovi, che vi ebbero residenza, abbiano continuato a portare il titolo di Făgăraș, Blaj non fu né gemmazione, né evoluzione di Făgăraș, ma nacque dalla consapevolezza dello stesso Inochentie, che la sede di Făgăraș rendeva impossibile ai presuli della Chiesa Romana Unita un'efficace azione di governo e una significativa presenza nel contesto del Principato. Sorta dal nulla per volontà di Inochentie e sviluppatasi ulteriormente sotto i suoi successori, tra la seconda parte del XVIII e la prima parte del XIX secolo Blaj si configurò, nel contesto del Principato, quale centro focale per l'intera nazione romena di Transilvania, come ben mostra la Câmpia Libertății nel 1848. La definizione di Mică Roma, tradizionalmente legata alla persona di Mihai Eminescu (G. Călinescu, *Istoria Literaturii Române de la origini până în prezent*, București 1982, 444), ben esprime il valore simbolico assunto dal magistero culturale, che da Blaj si è irradiato e che – non a caso – ha potuto essere considerato da tutti i Romeni una componente inalienabile del patrimonio culturale della nazione. Del resto, non soltanto l'arcivescovo maggiore è certamente il presule depositario di tale grandiosa tradizione, ma egli è l'erede e successore di Eftimie, di Atanasie, di Inochentie, di Alexandru (Sterca Șuluțiu): e pertanto a pieno titolo egli è l'arcivescovo maggiore di *Alba Iulia e Blaj*.

⁵⁵ *Die Register Innocenz' III., VIII: 8. Pontifikatsjahr, 1205/1206*, edd. O. Hageneder / A. Sommerlechner (- Ch. Egger / R. Muraier / H. Weigl), Wien 2001, 79, n° 46.

⁵⁶ Cfr. nota 16.

Le mie considerazioni in margine al 1721 qui si chiudono. Queste mie parole hanno voluto essere un omaggio reso a uomini lontani nel tempo, che nella loro età – riguardo al popolo romeno di Transilvania e ai suoi ordinamenti ecclesiastici – hanno espresso con lucidità profetica istanze, di cui la storia dopo secoli ha ratificato la validità, dandovi compimento. In questo senso il loro operato e le idealità, che l'hanno sostenuto, presentano aspetti di straordinaria attualità e non possono che suscitare attenta considerazione, sul piano intellettuale e non solo.

WONDER IN THE FACE OF BEAUTY AND THE POETIC WORD. AN AESTHETIC AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE*

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO¹

RESUMÉ : *L'émerveillement devant la beauté et la parole poétique. Une perspective esthétique et théologique.* L'objectif de cet article est de montrer que Hans Urs von Balthasar et Karl Rahner ont présenté une esthétique théologique centrée sur l'émerveillement : tous deux le considèrent comme une réponse du sujet à la révélation divine, qui révèle une belle figure à voir et une parole poétique à entendre. La paire esthétique émerveillement / réponse correspond à la paire anthropologique amour / liberté, de sorte que le mouvement de l'émerveillement s'enracine dans la disposition amoureuse et la réponse dans la liberté. Dans l'horizon épistémologique du dialogue interdisciplinaire entre Littérature, Esthétique et Théologie de notre propre recherche, nous appliquerons ces médiations aux Quatre Quatuors de T.S. Eliot, en le trouvant comme représentatif de l'émerveillement esthétique théologique décrit en son sein.

Mots clés : Paul Ricoeur, Hans Urs von Balthasar, T.S. Eliot, Les Quatre Quatuors, Merveilleux, Esthétique théologique, Littérature.

* This article was written based on the lecture exposed in English at *The Power of the Word International Conference IV, Thresholds of Wonder: Poetry, Philosophy and Theology in Conversation*, at the Pontifical University of St Anselm in Rome, on June 17th-20th, 2015. This conference was organised jointly by Heythrop College, University of London; the Pontifical University of St Anselm, Rome; and the Institute of English Studies, School of Advanced Study, University of London. It is hereby presented ineditly as it was exposed at the Conference and published in Spanish in *Teoliteraria*, vol. 5, n. 10, 2015.

¹ Cecilia Avenatti de Palumbo, Ordinary Professor of Aesthetics at the Faculty of Philosophy and Arts and at the Faculty of Theology at UCA (1984-present date); email: ceciliapalumbo52@gmail.com; ceciliaavenatti@uca.edu.ar



REZUMAT: *Minunea în fața Frumosului și a Cuvântului poetic. O perspectivă estetică și teologică.* Scopul acestei lucrări este de a arăta că Hans Urs von Balthasar și Karl Rahner au prezentat o estetică teologică centrată pe uimire: amândoi o consideră ca răspuns al subiectului la revelația divină, care dezvăluie o figură frumoasă de văzut și un cuvânt poetic de auzit. Perechea estetică uimire/răspuns corespunde perechii antropologice iubire/libertate, astfel încât mișcarea de uimire este înrădăcinată în dispoziția iubitoare și răspunsul în libertate. În orizontul epistemologic al dialogului interdisciplinar între Literatură, Estetică și Teologie al propriei noastre cercetări, vom aplica aceste medieri la cele Patru Cvartete ale lui T.S. Eliot, găsim-le reprezentative pentru mirarea estetică teologică descrisă în cadrul acesteia.

Cuvinte-cheie: Paul Ricoeur, Hans Urs von Balthasar, T.S. Eliot, Patru Cvartete, Minunea, Estetică teologică, Literatură.

The first methodological stage of the interdisciplinary path covered between Literature and Theology is indebted to the reflection on the *aesthetic figure* conceived by Hans Urs von Balthasar. Though not in the last place, among the consequences of this choice we find the confirmed need for some philosophical mediation that confers such dialogue both the metaphysical universality granted by analogy as well as the interpersonal dynamism inherent to the phenomenological horizon referred to of theological aesthetics open to action and truth.

In a second stage, the addition of Paul Ricoeur's hermeneutics allows us to maintain the figure as the core of mediation. On the one hand, this was developed based on the theoretical framework of the living metaphor, the triple mimesis, the oneself as another; and, on the other hand, based on the *text* found in the interpersonal tension of *testimonial call and response* on which the French philosopher laid the core of his biblical hermeneutics. Therefore, the Swiss theologian's vision methodological of wholeness of the self in the figure did not prevent the inclusion of the poetic word which demanded to be heard before being seen, and interpreted, before being perceived: the path towards the search for a new mediation which encompassed seeing the figure and hearing the word was thus traced out.

WONDER IN THE FACE OF BEAUTY AND THE POETIC WORD.
AN AESTHETIC AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE

T.S. Eliot's *Four Quartets*², considered from the organising perspective of this conference, turned out to be a suitable "theological setting" to explore the possibility of *expanding the figural and textual horizon* to new categories, while keeping the pre-eminence of the literary text as our methodological premise. The *beauty of the figure*, which is perceived itself as wonder (*Wunder*) to the eyes that see it, thus arousing admiration (*Bewunderung*) and shudder (*Schauer*), seemed to become qualitatively enriched with the inclusion of the hearing dimension present in the *beauty of the poetic word*. In an attempt to show the convergence of both perspectives into the same aesthetic wonder and admiration, in addition to the already assimilated Balthasarian and Ricoeurian categories, we will include on the one hand, *silence* and *hospitality* as the ways of aesthetic reception proposed by phenomenologist Jean-Louis Chrétien, and, on the other, *receptiveness* (*Empfänglichkeit*) and the *sublime* (*Erhabene*) as two essential ideas of Karl Rahner's theological Aesthetics. Our presentation will follow the trilogical scheme of interdisciplinary interpretation whose epistemological statute we have already proven in prior research studies. Along this line and starting *from* the aesthetic figure, we will take our place *in* the free exchange of love's scenery of existential drama in order to move *towards* the theological truth that only the literary text will have unveiled in the peculiarity of its essentially figural, metaphoric, and symbolic language³.

² T. S. Eliot, *Cuatro cuartetos [Four Quartets]*, bilingual edition by Esteban Pujals Gesalí, Madrid 1999. Verses are numbered as in this edition.

³ As a reference to this subject matter, please take note of some titles of the issues published as a result of research studies conducted using the interdisciplinary method among literature, aesthetics, and theology. Cf. C. I. Avenatti de Palumbo, *La literatura en la Estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, Salamanca 2002; Prolegómenos para el diálogo entre literatura, estética y teología, in: *La literatura en la Estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*; Juan Quelas (coord.), *Belleza que hiere*, Buenos Aires 2010, 17-39; *Figura y método*, *Teología* 93, 2007, 271-283; *Las figuras del exceso y el anonadamiento como mediaciones estético-dramáticas del diálogo entre literatura y teología en América latina*, in: C. I.és Avenatti de Palumbo (coord.), *Miradas desde el Bicentenario. Imaginarios, figuras y poéticas*, Buenos Aires 2011, 127-135; *La simbólica de la acción y la metáfora del teatro. Correspondencias entre las mediaciones de la hermenéutica de Paul Ricoeur y la teodramática de Hans Urs von Balthasar en el diálogo literatura y teología*, *Taller de Letras*, Número Especial 2, Santiago 2012, 91-98.

**1. From the inaudible music and the invisible look:
silence as wonder of being**

Which beauty can still be an act of sending towards something else? The beauty which may cause that shudder (*Schauer*) regarded by Goethe as the best part of humanity⁴. The one which arouses our admiration for the wonder of being. The beauty which, having restored its alliance with the sublime, gives us back our renewed ability to shiver. The beauty which, having awoken our nostalgia for the absolute, causes a wound that sends shudders to the bottom of our soul, as described by Plato in *Phaedrus*⁵. Ultimately, an ontophanic beauty in which the self reveals as an abyss of both endless love and donation. That is precisely the aesthetic experience dealt by T.S. Eliot in his *Four Quartets*. And, while aesthetics as a subject matter becomes evident throughout its entire poetic structure, its highest concentration can be found in the overture and the epilogue –specifically in the first and fifth movements of *Burnt Norton* and the last movement of *Little Gidding*, which concludes the poem–, reason why we will address both of them. This will be the *from* or textual starting point of our analysis.

No sooner has the poem started, we are surprised to find out that the rose garden metaphor is the space chosen by the poet to display his own aesthetic experience.

Footfalls echo in the memory
Down the passage which we did not take
Towards the door we never opened
Into the rose-garden. My words echo
Thus, in your mind⁶.

We also immediately learn that this space is inhabited by voices whose mission is to guide the reader deep into their own aesthetic experience. The

⁴ Cf. J.W. von Goethe, *Faust*, Teil II, Akt. 1, Frankfurt am Main 2009.

⁵ Cf. Platón, *Fedro*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970, 251a; cf. 246e and 250a-251e.

⁶ Eliot, *Four Quartets*, “Burnt Norton” I, vv. 11-15.

WONDER IN THE FACE OF BEAUTY AND THE POETIC WORD.
AN AESTHETIC AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE

text expresses the convergence of sight and hearing in such a way, that the response of admiration to the manifestation of the beauty of being in the visual image of the rose garden begins with the calling of an echo which resounds inside, in the depths of memory. Thus, figure and word, visible and audible, converge in the same act of unveiling the truth of being which occurs in the creative process of both the poet and the reader.

Which other question does the text reveal about the specific quality of this aesthetic perception of being which becomes, in turn, the foundation of both creation and interpretation?

And the bird called, in response to
The unheard music hidden in the shrubbery,
And the unseen eyebeam crossed, for the roses
Had the look of flowers that are looked at.
There they were as our guests, accepted and accepting⁷.

The very own feature of both the poetic word and figure lies in its *inaudible* and *in-visible* nature, that is to say, in the source *silence* where they rise from, a secret that reveals itself only by hiding, according to the inherent dynamism underlying ontophanic aesthetics.

This is not about silence as denial of voice and image, but about that positive and creative sense that silence shares with both word and figure. The poet, the artist, and the performer need to *remain silent* if they want to *listen*, and also if they want to *see* the wonder of being. Jean-Louis Chrétien says: "Silence is not only the condition of listening alone, but also of vision. The man who observes is silent. All attentive consideration of the visible also requires silence"⁸. But the Eliotian text adds something else: in order for the creative act to occur, both the poetic word and figure need to "host" the silence present in the inaudible and invisible of things. Thus, he confirms it at the end of *Little*

⁷ Eliot, *Four Quartets*, "Burnt Norton" I, vv. 28-32.

⁸ J.-L. Chrétien, *L'arche de la parole*, Paris 1998, 56-57. (Translation into English is ours. The original text in French says: "Le silence e forme pas seulement la condition de l'écoute, mais aussi bien de la vision. L'homme de regard est silencieux. Toute considération attentive du visible veut aussi le silence").

Gidding by saying that when silence turned into word, and figure is our guest, “every word is at home / Taking its place to support the others”⁹. Here, being at home, being a guest are dimensions of inhabiting the inner space. Therefore, the manifestation of wonder being in the silence of both word and figure, matches hospitality which always means to host another one who alters one’s own understanding, and therefore worries us¹⁰.

Words and figures arising from this creative silence make us shiver, as they bring us back to the original source, the rest being merely meaningless noise. In the third movement of *Burnt Norton*, Eliot says that the last ones come from men who have: “Neither plenitude nor vacancy. Only a flicker / Over the strained time-ridden faces / Distracted from distraction by distraction / Filled with fancies and empty of meaning”¹¹.

The act of both poetic creation and the reader-listener’s experience are nourished by the same silence. “The disappearance of silence devastates and turns it [the word] into a desert”¹². It refers to that original silence where the word is conceived: silence coming from *our first world*¹³, whose mystery is expressed by the poet in the “unheard” song of the bird calling, and the “unseen” figure of the rose garden. And yet, such negative condition is not absolute. Hence, in the fifth movement of *Burnt Norton*, silence is introduced in all its creative positiveness, in terms of both word and figure: “Words, after speech, reach / Into the silence. Only by the form, the pattern, / Can words or music reach / The stillness, as a Chinese jar still / Moves perpetually in its stillness”¹⁴.

Silence is part of the epiphany of being in the poetic word and figure; it is the very wonder of its manifestation. Stillness and movement are not opposite but complementary, since they are part of the same visual reality. It applies likewise to silence and word. “When language is thought of on the

⁹ Eliot, *Four Quartets*, “Little Gidding” V, vv. 217-218.

¹⁰ P. M. Malet, Silencio, hospitalidad y traducción, in: P. Mena Malet (comp.) *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*, Santiago de Chile 2006, 212.

¹¹ Eliot, *Four Quartets*, “Burnt Norton” III, vv. 99-102.

¹² Chrétien, *L’arche de la parole* 59. (Translation into English is ours. The original text in French says: “La disparition du silence dévaste et désertifie la parole”).

¹³ Eliot, *Four Quartets*, “Burnt Norton” I, vv. 23-24.

¹⁴ Eliot, *Four Quartets*, “Burnt Norton” V, vv. 137-143.

WONDER IN THE FACE OF BEAUTY AND THE POETIC WORD.
AN AESTHETIC AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE

model of physical transmission, with its ‘emitters’ and ‘receivers,’ silence is merely background noise which disappears and, with it, human speech”¹⁵. The listening or visual pattern, either as word, music, or the Chinese jar, is the one which illustrates –in the universal singularity of its language- the source silence which rises from and refers to, with no need to dissolve the sensitive and finite in the endlessness of the spiritual absolute. Here, silence is not an absolute that turns into the aim of worship, but expresses the excess of being. Therefore, along with silence either as listening or response, Chrétien introduces it as ecstasy and excess: he refers to “the resurrected silence, the silence that is redeemed and transfigured by the crucified Word”¹⁶, which –far from insulting human speech–, turns it into the dwelling of silence. Its highest point is the “nuptial silence, the silence in which the lover and its Beloved intimately meet each other”, which lies beyond the words, but not beyond the Word¹⁷.

“To see and to listen are entwined, for only a creature that can see can also listen, and only a creature who listens, can see”¹⁸. The wonder (*Wunder*) of beauty consists, precisely, in leaving that original silence, as a word evolved into a figure. The encounter with beauty creates a new, non pre-existing space. The discovery of beauty occurs where it unveils itself in its mystery, which reveals itself by hiding. It is an advent, rather than an event.

¹⁵ Chrétien, *L’arche de la parole* 59. (Translation into English is ours. The original in French: “Quand le langage est pensé sur le modèle d’une transmission physique, avec ses émetteurs et ses récepteurs, le silence n’est plus qu’un bruit de fond, il a disparu et, avec lui, la parole humaine”).

¹⁶ Chrétien, *L’arche de la parole* 98. (Translation into English is ours. The original in French: “Le silence que la mystique chrétienne peut louer sans outrager la parole humaine ni en venir à adorer le néant, c’est ce silence ressuscité, le silence racheté et transfiguré par le Verbe crucifié”).

¹⁷ Chrétien, *L’arche de la parole* 102. (Translation into English is ours. The original in French: “Il y va d’un silence nuptial, du silence où l’Aimé et l’amante intimement se rencontrent. Et s’il est au-delà des mots, il n’est pas au-delà du Verbe, puisque c’est Lui qu’il s’agit de rencontrer cœur à cœur”).

¹⁸ Chrétien, *L’arche de la parole* 101. (Translation into English is ours. The original in French: “Voir et entendre s’enrelacent, comme en tout ce qui est humain, car seul écoute un être de regard, et seul regarde un être qui écoute”).

The first conclusion we can draw is that the aesthetic experience described by the poetic text takes place between the wonder of the object's manifestation (dynamism of creative silence) and the admiration of the subject's shuddered response when faced with the indomitable and the excessive bursting into beauty (dynamism of hospitality.) While in the third part we will take up this conclusion again in order to associate it with the categories of glory (*Herrlichkeit*) and the sublime (*Erhabene*) developed by Balthasar and Rahner's theological aesthetics, we should first follow the planned methodological pathway and describe the opening of the aesthetic figure towards the existential drama by introducing the personal dimension of the *Thou* in the game of the objective wonder and the subjective admiration brought about by love.

2. In the hidden laughter of children: the action of love as wonder

The loving silence has introduced us into the bridal chamber of the encounter with the Word. Moreover, hospitality has left the aesthetic experience open to the irruption of alterity. Chilean philosopher Patricio Mena points out that hospitality has a passive dimension that occurs while receiving, "however, there is also an active moment whereby receiving loses its innocence to become *hostile* in order to understand better: *to receive is also to alter*"¹⁹.

Time and again Eliot insists on the need for purification: the bright aesthetic experience is followed by emptiness and dryness which are not an end in themselves but rather what will give way to the great revelation of the other person as a *Thou*:

Dry the pool, dry concrete, brown edged,
And the pool was filled with water out of sunlight,
And the lotos rose, quietly, quietly,
The surface glittered out of heart of light,

¹⁹ P. M. Malet, *Silencio, hospitalidad y traducción* 213. (Translation into English is ours. The original text in Spanish says: «Mas también está el momento activo por el que la recepción pierde su inocencia y ella misma se vuelve *hostil* para comprender mejor: *recibir también as alterar*»).

WONDER IN THE FACE OF BEAUTY AND THE POETIC WORD.
AN AESTHETIC AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE

And they were behind us, reflected in the pool.
Then a cloud passed, and the pool was empty.
Go, said the bird, for the leaves were full of children,
Hidden excitedly, containing laughter.
Go, go, go, said the bird: human kind
Cannot bear very much reality²⁰.

What the laughter of children reveals is the reality of love as the constituent foundation of the ontological ground on which our existence is based. This is the revelation that we cannot bear when we lose our ability to shiver at the wonder of the being in beauty. The laughter of children remains hidden in those words and figures that have emerged from silence so that, when unveiled, we immerse ourselves in the loving listening of the eloquent silence of the Thou. No hypostasis of silence, but rather the dramatic openness to one another in love, that is received with the dispossession of oneself. The laughter of children appears once again in the fifth movement of *Burnt Norton*:

Love is itself unmoving,
Only the cause and the end of movement,
[...] Sudden in a shaft of sunlight
Even while the dust moves
There rises the hidden laughter
Of children in the foliage²¹.

Thus, we are amazed that both in the aesthetic and interpersonal experiences, love reveals itself precisely as *another one* beyond the subject's control, and that a response of admiration is provoked exactly because of that. The personal and aesthetic paths converge in phenomenological Aesthetics – which lies at the base of Balthasar's theological Aesthetics. In the personal encounter, "love granted to me can only be understood as wonder" (*als eine Wunder verstehen*)²². The wonder consists precisely in this *freedom* of the Thou

²⁰ Eliot, *Four Quartets*, "Burnt Norton" I, vv. 34-43.

²¹ Eliot, *Four Quartets*, "Burnt Norton" V, vv. 163-164; 169-172.

²² H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 2000⁶, 33 (Translation is ours).

which bursts into the existence of the Thou as an inexplicable *gift*. This occurs likewise in the aesthetic path, where:

What we encounter is such an overwhelming wonder (*wie ein Wunder*), that cannot be sought by the person who perceives it. And yet it possesses its intelligibility precisely as such although it is true that as wonder (*als Wunder*) it has the possibility of making itself understood, and it is something that binds and frees at the same time, and presents itself at the same time as «nascent freedom» (Schiller) of an inner, unproven necessity²³.

Both *gratuitousness* and *distance* should be added to the *freedom* whereby the *gift* of love from the Thou and the beautiful object flows. In fact, to Balthasar:

only in the acknowledgement of the pure grace of being loved can the lover claim the plenitude of its being as love [...] *eros* is the chosen place of beauty: whatever we love [...] always appears radiant with glory (*Wunder*); and from an objective point of view, it is not perceived as glorious (*Wunder*) [...] except through the specificity of an *eros* which he experiences²⁴.

Gratuitousness as a sign of beauty and love turns the appearance into something wonderful. While there could not be a greater convergence, both “are transcended in the realm of revelation, where God’s Logos, kenotically emptying and humiliating himself, reveals himself as Love, *Agape*, and thus as Glory”²⁵.

In addition to the note of *gratuitousness*, the aesthetic root grants love the *distance* of being totally other, of being the absolute that comes out to meet the subject without the subject being able to imagine beforehand what will be manifested about both the other and itself in that unexpected and unprecedented space. In *Truth of the World* Balthasar says:

²³ Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe* 34 (Translation is ours).

²⁴ Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe* 35 (Translation is ours).

²⁵ Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe* 35 (Translation is ours).

WONDER IN THE FACE OF BEAUTY AND THE POETIC WORD.
AN AESTHETIC AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE

The subject is ready to receive the object in its boundary, but it is impossible to estimate in advance what will result from that reception. In the same way, the object is ready to reveal itself in the space that the subject has placed at its disposal, but he himself cannot guess or infer how it will unfold there. [...] Both subject and object will be fulfilled by coming together, but the fulfilment will be a wonder (*Wunder*) and a gift for both. Their encounter will reveal one to each other, but the revelation of the other will contain at the same time for both, the revelation of themselves, which can only come about in the other²⁶.

Just like Eliot, Balthasar also associates the laughter of children with the original love in a conclusive chapter in which he addresses the glory of modern metaphysics, precisely titled: “The *Wonder* of Being and the Fourfold Difference”²⁷. The theologian believes that the first metaphysical experience occurs both as wonder and play, since the child is brought to consciousness of itself when its being reveals itself as ‘the other’ in its mother’s smile²⁸. The child smiles back at its mother’s smile because this is its first experience of the wonder of being, and the place in which to acknowledge its *I* in the *Thou* that holds it, sheltering and nourishing it, and from which it will differ as it grows. This aesthetic and interpersonal experience is essential for the subsequent relationships with the being of both things and people to such an extent that our identity is based on it. Thanks to it we experience gratuitousness and gift as hints of the wonder that awaits us in both the interpersonal and the aesthetic dimensions since, as Chrétien points out, “the plenitude of proximity does not come to fulfil me, to fill an emptiness that I already had to its exact extent, but to leave a new emptiness in me, inflicting a wound that I could not avoid or cure by myself”²⁹.

²⁶ H. U. von Balthasar, *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1985, 58 (Translation is ours).

²⁷ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. III/I. Im Raum der Metaphysik. 2. Neuzeit*, Einsiedeln, 1975², 943-957 (Translation is ours).

²⁸ Cf. C. I. Avenatti de Palumbo, La sonrisa femenina como configuradora de la subjetividad: el tú de la madre y el tú de Beatriz, *Teología y vida* 50, 2009, 199-213.

²⁹ J.-L. Chrétien, *L’effrai du beau*, Paris 2008, 24. (Translation into English is ours. The original in French: “La plénitude du proche ne vient pas me combler, combler un vide qui eût d’avance été en moi, et à son exacte mesure, mais ouvrir en moi un vide qui n’était pas, et me blesser d’une blessure que par moi-même je ne pourrai ni fuir ni guérir”).

The second conclusion that can be drawn from the thoughts caused by the hidden laughter of children is that, from the point of view of phenomenology, theology, and aesthetics, the action of love appears as wonder in which the interpersonal way and the *via pulchritudinis* converge by reason of their constitutive alterity, gratuitousness, and distance. Hence we have arrived at the gates of Balthasarian glory (*Herrlichkeit*) and the threshold of the Rahnerian sublime (*Erhabene*).

3. Towards the theological glory and the theological sublime: beauty as wonder

Midwinter spring is its own season
 Sempiternal though sodden towards sundown,
 [...] And glow more intense than blaze of branch, or brazier,
 Stirs the dumb spirit: no wind, but pentecostal fire
 in the dark time of the year. Between melting and freezing
 The soul's sap quivers. [...]
 Where is the summer, the unimaginable
 Zero summer?³⁰

At the beginning we explained that, just like Plato and Goethe, Eliot places us in front of the beauty that makes us shudder and so transforms our existence. “The soul’s sap quivers” in the face of the revelation of the bursting excessive, in the face of the “pentecostal fire” that burns in the “unimaginable zero summer” –that is here, now, and there where the eternal becomes time. That is what the poet refers to in *The Dry Salvages*: “The hint half guessed, the gift half understood, is Incarnation”³¹. This is the source of the wonder of beauty.

A brief review of the history of aesthetics would give enough evidence to show that, by the late 18th century –i.e., at the very moment of its foundation–,

³⁰ Eliot, *Four Quartets*, “Little Gidding” I, vv. 1-2; 9-12; 19-20.

³¹ Eliot, *Four Quartets*, “The Dry Salvages” V, v. 15.

WONDER IN THE FACE OF BEAUTY AND THE POETIC WORD.
AN AESTHETIC AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE

Kant could no longer support the vibration of this wonder and drew a distinction between beauty and sublime, ascribing pleasure and harmony to the former and the elusive and the enigma, to the latter³².

Balthasar's theological aesthetics set out to recover this beauty through the path of biblical glory (*Herrlichkeit*), in which the Son –whose figure reveals both the Father and the Spirit– is presented as the “humiliated majesty” of absolute love. Just like in the original beauty, the love expressed by this glory is the eternal comparison, since it is “the Wholly-Other and Ever-Greater (*Liebe das Ganz-anders- und Je-immer-grösser-Sein*)”³³. A wonder of love revealed in the Figure whose ever-greater irradiation attracts and calls upon for a radical experience of wholeness that both the believer and the reader of the *Quartets* accomplish across the path of vision.

A different path was taken by Karl Rahner, whose thinking –according to recent research– was found to provide enough material to support a significant aesthetic orientation³⁴. With ontophanic roots, his theological aesthetics is indebted to Heidegger, though not to the one of *Being and Time*, but to that of the 1934-1936 summer lecture courses, with Heidegger's re-reading of Kant's *Critique of Judgement* among its most outstanding topics. This influence extends beyond *Spirit in the World* to the subsequent Rahnerian work on aesthetic topics, among which recovering the unity of sublime and beautiful holds a prominent place in the post-modern context. According to Fritz's thesis, which we owe so much to, the source of Rahner's theological aesthetics would be precisely the catholic sublime, whereby his approach would imply a harsh critique on the modern centre of the subject, though for reasons other than Heidegger's, while the latter culminated in nihilism, the former leads us to the threshold of the sublime along an aesthetic path that blends the beautiful and the sublime.

In Rahner's theological Aesthetics, receptivity (*Empfänglichkeit*) is related to alterity inasmuch as it means an attitude of “real abandonment to the other”³⁵. Rahner defines Catholicism's *ethos* as a radical openness to God's

³² Cf. R. Bodei, *Paisajes sublimes*, Barcelona 2011, 23ss; Chrétien, *L'effroi du beau* 27-29.

³³ Cf. Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe* 37-38.

³⁴ Cf. P. J. Fritz, *Karl Rahner's Theological Aesthetics*, Washington D.C. 2014.

³⁵ Fritz, *Karl Rahner's Theological Aesthetics* 33.

self-manifestation through the world. Therefore, theologically speaking, *sublime* refers primarily to the incomprehensible Mystery of God, and secondarily to how creation, particularly the human person, reflects this incomprehensibility. Then, we could say that Rahner's theological Aesthetics not only deals on how the being manifests itself, but also how the Spirit of God makes God perceptible as sublime.

*Priest and Poet*³⁶ is a fundamental text to reflect on the sublime, which is also related to the dialogue between Literature and Theology. Like Eliot, Rahner distinguishes two types of words: original words (*Urworte*) and useful words (*Nutzworte*), which many times become useless³⁷. The latter belongs to the realm of science, of practical and man-made things, whereas the former belongs to the realm of life and mystery. They always appear as *new-born* and as wonder (*Wunder*), they bring light to us, they render transparency to Reality in its origin, they *spring up out of the heart*, and they are *dark* in their endlessness, hence they dominate us by claiming the *dazzling secret of what has been said*. Since they are original words, they are at the same time seamlessly "spirit and flesh, what is signified and its symbol, concept and word, things and image"³⁸. In such *poetic words* Rahner –just like Eliot– recognises the advent of the original, that union of the sublime and the beauty whose knowledge is mere receptivity, with no intention of control whatsoever. They are essential words which, as such, are open doors to the infinity. Hence, as noted by Fritz, "the poet is an ideal example of the sublime-aesthetic subjectivity"³⁹.

We might add that wonder –in the freedom of both the glory that manifests itself as well as its receptivity in the face of mystery– is shared by Balthasar and Rahner's theological Aesthetics as a decisive theological-aesthetic element. As to their differences, while Balthasar integrates the subjective into the objective evidence, Rahner stresses the subjective dimension, insofar as the manifestation of the being is considered based on the subject's radical receptive

³⁶ Cf. K. Rahner, *Priester und Dichter*, in: *Schriften zur Theologie, Band III, Neuere Schriften*, Einsiedeln - Zürich - Köln 1964, 349-375.

³⁷ Rahner, *Priester und Dichter* 350-351.

³⁸ Rahner, *Priester und Dichter* 352.

³⁹ Fritz, *Karl Rahner's Theological Aesthetics* 91-94.

WONDER IN THE FACE OF BEAUTY AND THE POETIC WORD.
AN AESTHETIC AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE

openness to the being. Hence the pre-eminence of the visible, in the former, and the auditory, in the latter, neither of which prevents an attitude of admiration in either of them as a response to the wonder of beauty.

Therefore, the seemingly impossible crossover of two theological Aesthetics with diverging starting points becomes evident in Literature. Seeing and listening have reached their convergence point in the very wonder of being, which –whether manifested in the glory or sensed in the spirit’s ontological willingness open to mystery– aimed at love as its core. In fact, love –dramatically, freely, and gratuitously experienced– is the source of such wonder that unveils at the listening eyes and the seeing ears, while broadening the semantic field of the aesthetic experience towards silence and hospitality. And all that was possible thanks to the metaphorical language typical in Literature.

Borrowing some *protowords* from Eliot’s poems, we might conclude that both the glory and the sublime are doors open to the “unimaginable zero summer”. Here the absolute still remains in the *unseen* and the *unheard*. In the *zero summer*, the eloquent *silence*, always gratuitous and excessive, awaits what we, post-modern men and women, will host, while discovering new dwelling places and new languages to translate the mystery of absolute love turned into history in beauty.

IL CONTRIBUTO DI SAN BASILIO DI CESAREA SULLA FUNZIONE DELLE *EPINOIAI* NELL'AMBITO DELLA CONTROVERSIA EUNOMIANA

TEOFIL CIUCHEȘ¹

ABSTRACT: *The Perspective Position of St. Basil of Caesarea on the Function of the Epinoia in the Context of the Eunomian Controversy.* Writing in the context of the Eunomian Controversy, Basil of Caesarea defends the value of human epinoia (thought, intent) which, while processing reality in a cognitive sense, can also scrutinise the content and results of what is already known. The implications of the epinoetic process – which engages all of the human faculties – are closely related to the formation of language and to the attributing of names to things. Within the context of theological reflection, the epinoetic process is useful insofar as, in virtue of the binomial unity-distinction, it allows, as far as is humanly possible, the development of knowledge regarding the Trinitarian Mystery and of the Mystery of Christ. Through the diversity of designations that are permitted here, the articulation and elaboration of theological language is encouraged which, in turn, helps to aid one's progress in spiritual matters.

Keywords: Basil of Caesarea, Eunomio, epinoetic process, Trinitarian Mystery, formation of language.

¹ Teofil Ciucheș, sacerdote e religioso dell'Ordine dei Frati Minori Conventuali, Ricercatore presso il Convento Franciscanum d'Assisi (Italia), email: ciuche_teo@yahoo.com



REZUMAT: *Contribuția Sfântului Vasile de Cezareea asupra funcției epinoiei în contextul controversei eunomiene.* În contextul controversei eunomiane, Vasile cel Mare apără valoarea epinoiei umane (gândirii, intenției) care, în timp ce elaborează cunoașterea realității în sens cognitiv și analizează conținutul și rezultatele a ceea ce este deja cunoscut, dezvoltă procesul cunoașterii în mod creativ descoperind aspecte inovative. Implicațiile procesului epinoetic – care angajează toate facultățile umane – sunt strâns legate de formarea limbajului și de atribuirea de nume entităților cunoscute. În contextul reflecției teologice, procesul epinoetic este util, deoarece în virtutea binomului unitate-distincție, permite dezvoltarea cunoașterii spirituale a misterului Sfintei Treimi și a misterului salvific a lui Cristos. Capacitatea analitică umană ce implică dinamismul procesului epinoetic dezvoltă elaborarea limbajului teologic care determină progresul și cunoașterea spirituală.

Cuvinte-cheie: Vasile cel Mare, Eunomie, activitate epinoetică, Misterul Sf. Treimi, formarea limbajului teologic, cunoaștere spirituală.

Introduzione

San Basilio di Cesarea sviluppando il contributo apportato da Origene alla formazione della dottrina delle *epinoiai*, basato sull'impiego degli appellativi cristologici desunti dalla Sacra Scrittura è riuscito ad approfondire con originalità ed ingegno la funzione dell'*epinoia* nella formazione dei nomi nonché il loro valore nel linguaggio teologico, come si evince nell'ambito della controversia eunomiana.

All'interno del quadro generale della ricerca, gli studiosi hanno dimostrato come la formazione teologica dei Cappadoci sia stata determinata dalla lettura delle opere dell'Alessandrino, legame evidente anche nell'influsso esercitato dal metodo origeniano di interpretare la Scrittura sul loro procedimento esegetico².

² Alcuni riferimenti principali per approfondire questo argomento cf. M. Simonetti, Origene dalla Cappadocia ai Cappadoci, in: M. Girardi / M. Marin (a cura di), *Origene e l'alessandrinismo cappadocce (III-IV secolo). Atti del V Convegno del Gruppo Italiano di ricerca su «Origene e la tradizione alessandrina» (Bari, 20-22 settembre 2000)* Bari 2002 (Quaderni di Vetera

Per quanto riguarda la dottrina delle *epinoiai*, essi hanno evidenziato la ricezione della tradizione origeniana³ nell'insegnamento dei tre grandi Padri.

Christianorum 28), 13ss. Sull'influsso origeniano in Basilio si veda J. Gribomont, L'origénisme de Saint Basile, in: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac*, vol. 1: *Exégèse et patristique* (Théologie 56), Paris 1963, 282ss; M. Girardi, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi*, (*Quaderni di Vetera Christianorum* 26), Bari 1998; B. Sesboüé, Introduction, *Basile de Césarée, Contre Eunome*, vol. 1 (*Sources Chrétiennes* 299, Paris 1982, 72-74.

³ Cf. B. Studer, Der theologiegeschichtliche Hintergrund der Epinoiai-Lehre Gregors von Nyssa, *Olomouc 2004*, 34. Nel sostenere la tesi della ricezione della tradizione origeniana - "die Rezeption der origenischen Überlieferung", lo studioso considera che tale trasmissione sia avvenuta nei Cappadoci attraverso Eusebio di Cesarea. Infatti, la presenza di alcuni nomi scritturistici in Eus., *Praeparatio euangelica* 9, 23, 10-11 può costituire un indizio della continuità della dottrina origeniana delle *epinoiai*, e questo se si vuole tenere conto anche della grande stima e interesse che Eusebio aveva per il Maestro Alessandrino come emerge da *Historia Ecclesiastica* 6. Sull'utilizzo delle *epinoiai* in Eusebio cf. anche H. Strutwolf, Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte, *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 72, Göttingen 1999 150-151; per un approfondimento sui nomi del Figlio in Eusebio di Cesarea cf. anche A. Weber, 'Αρχή. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebii von Caesarea, (*Dissertatio Pontificia Universitas Gregoriana*), Roma 1964, 70-108. D'altra parte, V. H. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homäusianer zum Neonizäner, *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 66, Göttingen 1996, 118ss sostiene una linea di trasmissione dell'insegnamento delle *epinoiai* attraverso Atanasio di Alessandria, avversario di prima fila contro gli ariani e strenuo difensore della fede nicena. Per un confronto di come Atanasio utilizza in modo esplicito i nomi cristologici si veda ad es. *gent.* 47. Tuttavia, M. Simonetti, Dal nicenismo al neonicenismo. Rassegna di alcune pubblicazioni recenti, *Augustinianum* 38 (1998), 8-13, ritiene che risulti difficile dimostrare che Basilio si sia ispirato alle opere di Atanasio. In una prospettiva diversa, secondo M. Delcogliano, la ricezione della teologia dei nomi in Basilio di Cesarea mediante gli scritti di Atanasio, che ha come caratteristica comune l'argomentazione dei nomi divini incentrata sulla professione battesimale di Mt. 28, 19, risentirebbe di una mediazione leggermente modificata dall'influsso omoiusiano di Basilio di Ancira e di Giorgio di Laodicea (cf. M. Delcogliano, The Influence of Athanasius and the Homoiousians on Basil of Caesarea's Decentralization of "Unbegotten", *Journal of Early Christian Studies* 19 (2011), 202-223.

In modo particolare Basilio, nel contesto ecclesiale e politico piuttosto complesso⁴ della seconda metà del IV secolo, all'interno della disputa teologica trinitaria, è riuscito ad approfondire con originalità ed ingegno la funzione dell'*epinoia* nella formazione dei nomi nonché il loro valore nel linguaggio teologico, come si evince nell'ambito della controversia eunomiana.

1. Eunomio: il problema dei nomi e del linguaggio teologico

La polemica sui nomi divini nasce nel contesto delle dispute tra le varie fazioni dei gruppi eterodossi, in modo particolare a partire dalle affermazioni del partito degli Anomei, definito come un ramo del neo-arianesimo radicale⁵, che ebbe come rappresentante principale Aezio. Un suo stretto collaboratore, nonché propulsore delle sue idee e posizioni⁶, fu Eunomio, insediato come vescovo di Cizico al suo rientro dal Concilio di Costantinopoli del 360. Il suo insegnamento, unitamente a quello del gruppo degli anomei, di cui era esponente, divenne sempre più preponderante⁷ nel dibattito teologico del particolare scenario politico delineato da Giuliano Imperatore, che aveva instaurato un clima di tolleranza senza mai prendere posizione a favore di alcun partito ecclesiastico. Il punto di partenza delle affermazioni problematiche anomee, in linea con la dottrina della formazione dei nomi di ispirazione neoplatonica⁸,

⁴ Per uno studio sull'attività di Basilio, la situazione politica e le problematiche in materia dottrinale che egli affrontò cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975 (Studia Ephemeridis Augustinianum 11), 405-434; in seguito SEA.

⁵ Secondo R. P. C. Hanson, dietro la metafisica del sistema dottrinale dell'anomeismo si riconosce il principio di base secondo cui Dio non può generare e quindi non può comunicare sé stesso, principio che di fatto si ritrova anche nella dottrina di Eunomio; cf. R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1997², 610ss.

⁶ Per un confronto sulla dipendenza dottrinale di Eunomio da Aezio cf. Epiph., *Adversus Haereses* 76, 12, 1-37 (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 3, 352-360); in seguito GCS.

⁷ Cf. E. Cavalcanti, *Studi Eunomiani*, *Orientalia Christiana Analecta* 202, 1976, 12.

⁸ Eunomio attinge il suo insegnamento dell'origine dei nomi nel *Commento a Cratilo*, trasmesso attraverso la tradizione neoplatonica sviluppata nel periodo contemporaneo a lui, dando alla sua dottrina un'impronta di carattere mistico-teurgico. Cf. J. Daniélou, *Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle*, *Revue d'études grecque*, 1956, 427-431.

condizionata anche da altri influssi⁹, sta nell'aver riconosciuto solo il nome ingenerato (*ἀγέννητος*) insito nella sostanza divina, come unico appellativo degno per onorare Dio. Eunomio dovette difendersi dalle accuse eresia ricevute da parte del clero e del popolo e un testo che permette di avere accesso alle sue affermazioni e alla sua posizione dottrinale quale forma esasperata di arianesimo è la sua *Apologia*.

Nella sua professione di fede egli sostiene che, in base alla nozione naturale (*κατὰ τε φυσικὴν ἔννοια*) ed all'insegnamento dei Padri, Dio sia uno solo, non derivi né da sé stesso né da un altro e, poiché preesiste a tutte le cose, gli si addica il nome di ingenerato (*ἀκολουθεῖ τούτῳ τὸ ἀγέννητον*): si giunge in tal modo all'esito del ragionamento per affermare che Dio stesso è sostanza ingenerata (*αὐτός ἐστιν οὐσία ἀγέννητος*)¹⁰. Egli evita di dare priorità agli appellativi Padre e Figlio; non conferisce il giusto valore a questi nomi divini, perché, a suo modo di ragionare, implicano la passione della natura umana¹¹; sostiene che Dio, essendo nella sua sostanza ingenerato, non potrebbe mai ammettere la generazione, tanto da rendere il generato partecipe della propria natura. La partecipazione implicherebbe una separazione, una divisione e un confronto che comporterebbero la diminuzione dell'incorruttibilità della natura divina dell'ingenerato. In realtà Eunomio, seguendo il principio secondo cui il nome è la sostanza delle cose, riconosce una specie di incompatibilità nominale, e di

⁹ In riferimento alle diverse ispirazioni che sono alla base della teoria del linguaggio di Eunomio, che si fonda sulla sostanzialità dei nomi, come anche riguardo alla relazione tra i sinonimi e gli omonimi presenti anch'essi nella sostanza delle cose, J. L. Narvaja giunge alla seguente conclusione: «[...] encontramos que Eunomio ha recibido una cuádruple influencia: de los gramáticos, en el concepto filosófico de *epínoia*; de Orígenes, en el concepto teológico de *epínoia*; del neoplatonismo de la escuela alejandrina, en cuanto al valor inmutable de ciertas palabras; y de Aristóteles, en el concepción de homónimos y sinónimos» (cf. J. L. Narvaja, *Teología y piedad en la obra de Eunomio de Cízico*, [Excerpta ex dissertatione ad doctorandum in theologia et scientiis patristicis], Roma 2003, 33).

¹⁰ Eunomius Cyzicenus, *Apologia* 7 (ed. R. P. Vaggione, 40, linn. 10-11); in seguito Eun., *Apol.*

¹¹ Eun., *Apol.* 16. Infatti, quando parla di termini "Padre" e "Figlio" applica il procedimento dell'analogia, equivocità e omonimia, per purificarli dalla connotazione che si ha nell'esperienza umana cf. Narvaja, *Teología y piedad* 49.

conseguenza di natura, dell'appellativo Figlio con la natura dell'Ingenerato¹². Sul piano del linguaggio teologico non ammette l'unità e l'uguaglianza delle Persone Divine, ma piuttosto afferma la subordinazione tra le Persone Divine, avendo ognuna una sostanza propria e un carattere differente. Secondo lui, con le diversità dei nomi vengono indicate le diversità delle sostanze¹³. Tale considerazione si esplicita quando, a proposito del Figlio considerato generato e creatura, afferma:

Chiamiamo il Figlio essere generato secondo l'insegnamento delle Scritture senza pensare che la sostanza sia una cosa e il significato una cosa diversa da essa ma ritenendo che essa sia l'essenza che è significata dal nome perché la denominazione esprime veramente la sostanza¹⁴.

Eunomio sostiene che il Figlio è una creatura voluta per decisione di Dio, generato non dalla sostanza ma dalla potenza dell'Ingenerato. A tal proposito dichiara: «egli solo generato e creato dalla potenza dell'ingenerato, è diventato il ministro più perfetto per compiere ogni opera e decisione del Padre»¹⁵. Ricevuto questo ordine da Dio, il Figlio ha creato tutte le altre creature¹⁶. La prima e più grande fra tutte è stato il Paraclito¹⁷, il terzo per natura, ordine e dignità, utilizzato dal Figlio come servitore per la santificazione, l'istruzione e la conferma dei credenti¹⁸. In questo schema di subordinazione

¹² Riguardo a questo aspetto Eunomio afferma in *Apol.* 14: «La denominazione del Figlio non si accorda affatto con quella di ingenerato» ([...] μηδὲ συγχωρεῖ τοῦ υἱοῦ γεννήματος ἢ προσηγορία πρὸς τὴν ἀγέννητον [ed. R. P. Vaggione, 50, linn. 5-6]).

¹³ Cf. *Eun., Apol.* 12: ταῖς τῶν ὀνομάτων διαφοραῖς καὶ τὴν οὐσίας παραλλαγὴν ἐμφαίνοντας (ed. Vaggione, 48, linn. 3-4).

¹⁴ *Eun., Apol.* 12: γέννημα τοίνυν φαμὲν τὸν υἱὸν κατὰ τὴν τῶν γραφῶν διδασκαλίαν, οὐχ ἕτερον μὲν τὴν οὐσίαν νοοῦντες ἕτερον δὲ τι παρ' αὐτὴν τὸ σημαίνόμενον, ἀλλ' αὐτὴν εἶναι τὴν ὑπόστασιν ἣν σημαίνει τοῦνομα, ἐπαληθευούσης τῇ οὐσίᾳ τῆς προσηγορίας [...] (ed. R. P. Vaggione, 48, linn. 6-10).

¹⁵ *Eun., Apol.* 15: μόνος τῇ τοῦ ἀγεννήτου δυνάμει γεννηθεὶς καὶ κτισθεὶς, τελειότατος γέγονεν ὑποργὸς πρὸς πᾶσαν δημιουργίαν καὶ γνώμην τοῦ πατρὸς (ed. R. P. Vaggione, 52, linn. 14-16).

¹⁶ Cf. *Eun., Apol.* 17.

¹⁷ Cf. *Eun., Apol.* 25.

¹⁸ Cf. *Eun., Apol.* 27.

radicale, il Figlio come creatura è sottomesso alla volontà del Padre¹⁹, pur conservando con lui la somiglianza non secondo l'ousia ma secondo l'attività (*κατ' ἐνέργειαν*) e la volontà²⁰, mentre lo Spirito, è la prima creatura del Figlio²¹; poiché ognuno dei tre ha una natura diversa, per Eunomio non esiste una relazione connaturale tra loro. Da questa visione emerge il problema del linguaggio teologico, costituito da nomi che sono parte integrante delle sostanze. La questione riguarda l'impostazione di un sistema di linguaggio capovolto, in cui i nomi, privati dei concetti, assumono una portata ontologica, identificandosi con le realtà nominate. La sua tesi, secondo cui i nomi sono le sostanze, consiste nell'affermare una sorta di nominalismo che genera errori e problemi di ordine teologico²², con conseguenze sulla dimensione umana relative alla conoscenza ed al rapporto con il mistero divino. In questa visione della realtà, in cui ogni cosa ha in sé la denominazione, le capacità cognitive umane di concepire e di esprimersi non riescono a svolgere le loro funzioni. Eunomio nega sia il valore dell'*epinoia* nel processo cognitivo umano sia il suo ruolo come parte integrante dell'attività intellettuale previa, che consiste nel percepire e concepire i vari aspetti presenti in una data realtà, qualificandone le diverse caratteristiche, per definirla con un appellativo specifico. Nell'affermare l'*aghennesia* divina, riferendosi all'onore da rendere a Dio ingenerato nella sua sostanza, egli ritiene il nome indicato secondo l'*epinoia* umana (*κατ' ἐπίνοιαν ἀνθρωπίνην*²³) privo di valore. Tale considerazione viene esplicitata successivamente quando afferma che «le cose dette concettualmente, dato che devono la loro esistenza alle sole parole e all'atto della loro enunciazione, per natura svaniscono insieme ai suoni della voce»²⁴. Le denominazioni si deducono fissando l'attenzione sulle nozioni

¹⁹ In *Apol.* 21 Eunomio per sostenere l'inferiorità del Figlio rispetto al Padre si richiama a una serie di passi scritturistici come *Io.* 5, 19; 14, 28; 17, 3; 20, 17; *Rom.* 16, 27 e altri.

²⁰ Cf. *Eun.*, *Apol.* 24.

²¹ Cf. *Eun.*, *Apol.* 25.

²² Cf. Á. Benito y Durán, *El nominalismo arriano y la filosofía cristiana: Eunomio y San Basilio*, in *Augustinus* 5 (1960), 209. Sul tema dell'origine divina dei nomi in Eunomio cf. R. Winling, *Introduction, Grégoire de Nysse, Contre Eunome*, vol. 2, SCh 551, Paris 2013, 25ss.

²³ *Eun.*, *Apol.* 8 (ed. R. P. Vaggione, 40, linn. 16-17).

²⁴ *Eun.*, *Apol.* 8: τὰ γὰρ τοὶ κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενα ἐν ὀνόμασι μόνοις καὶ προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχοντα ταῖς φωναῖς συνδιαλύεσθαι πέφυκεν [...] (ed. R. P. Vaggione, 42, linn. 3-5).

dei sostrati (ταῖς τῶν ὑποκειμένων ἐννοίαις²⁵), in quanto «la natura delle cose non corrisponde ai suoni, ma il potere dei nomi si adatta alle cose secondo il loro valore»²⁶. Di conseguenza i nomi, essendo privati della componente epinoetica, non esprimono le varie caratteristiche di una cosa, ma piuttosto «le denominazioni sono indicative delle sostanze stesse»²⁷. A differenza dei sostenitori della teologia nicena, che utilizzavano un linguaggio teologico discorsivo che aveva come fonte di ispirazione la Sacra Scrittura, con le sue affermazioni Eunomio sostiene che Dio sia tra le cose che devono essere conosciute κατ' οὐσίαν²⁸. Egli introduce una distinzione basata sulla similitudine tra i nomi scritturistici come luce, vita e potenza, sinonimi dedotti dalle attività, che però cambiano il significato se utilizzati in riferimento al Padre o al Figlio²⁹. Per opporsi a quanti affermano la somiglianza di sostanza, egli individua due vie³⁰ della ricerca teologica: la prima consiste nell'esaminare le sostanze con un ragionamento puro, la seconda si basa sull'esame delle attività a partire dalle opere create e dai loro effetti. Il risultato dell'analisi dei due percorsi crea una separazione tra l'οὐσία divina e l'ἐνέργεια, individua la differenza tra le attività del Padre e quelle del Figlio, non ammette la somiglianza secondo sostanza né la relazione divina sostanziale³¹. Nella dottrina eunomiana i nomi, che sono

²⁵ Eun., *Apol.* 18 (ed. R. P. Vaggione, 54, lin. 6).

²⁶ Eun., *Apol.* 18: ἐπεὶ μηδὲ ταῖς φωναῖς πέφυκεν ἀκολουθεῖν τῶν πραγμάτων ἢ φύσις, τοῖς δὲ πράγμασιν ἐφαρμόζεσθαι κατὰ τὴν ἀξίαν ἢ τῶν ὀνομάτων δύναμις (ed. R. P. Vaggione, 54-56, linn. 7-9).

²⁷ Eun., *Apol.* 18: [...] εἶναι τῶν οὐσιῶν σημαντικὰς τὰς προσηγορίας (ed. Vaggione, 56, linn. 19-20).

²⁸ Cf. R. P. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution (Oxford Early Christian Studies)*, New York 2000, 243-259.

²⁹ Cf. Eun., *Apol.* 20. Ad esempio, riguardo all'appellativo luce, Eunomio distingue tra "Luce ingenerata" e "Luce generata" considerati come sinonimi dei nomi essenziali dell'Ingenerato e del generato, ma quando si riferisce alle attività parla per analogia. Per un approfondimento su questo argomento cf. Narvaja, *Teología y piedad* 67-71; 152-155.

³⁰ Cf. R. Winling, *Introduction*, in *Grégoire de Nysse, Contre Eunome*, vol. 1 (SCh 521), Paris 2008, 46ss.

³¹ Cf. Per un approfondimento sull'argomento dei due metodi di ricerca teologica di Eunomio cf. K.-H. Uthemann, *Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 104 (1993), 147-149; cf. anche T. Stępień, *There Are Two Roads*

parte delle sostanze, costituiscono un sistema rigido di relazione tra le diverse realtà, in cui il linguaggio è visto come unico strumento unitivo nella gerarchia degli esseri, attraverso il quale si solleva la pretesa di giungere alla conoscenza della natura di Dio e delle cose³².

2. Il contributo di Basilio di Cesarea

Basilio, affrontando la posizione dottrinale eterodossa di Eunomio, risponde agli errori dell'Anomeo con una confutazione sistematica e puntuale, esposta nell'*Adversus Eunomium*³³, opera datata intorno al 364. Egli inizia negando il punto fondamentale della confessione di Eunomio, cioè il valore ontologico del nome "Ingenerato" visto come unico ed esclusivo appellativo per nominare Dio, considerato invece dal Cappadoce privo di fondamento scritturistico: tale nome non può rappresentare la sostanza divina perché essa è inconoscibile. Sulla base dell'insegnamento della Sacra Scrittura, in riferimento a Dio Basilio afferma l'importanza del nome divino "Padre" che, oltre a includere la caratteristica dell'essere ingenerato, introduce soprattutto la nozione di "Figlio", esprimendo la loro relazione divina³⁴. Analizzando le problematiche teologiche che derivano dal nome "Ingenerato", egli confuta il metodo epistemologico di Eunomio, come anche il fatto di considerare irrilevante l'*epinoia* in rapporto ai nomi. A questa concezione che ritiene l'*epinoia* priva di fondamento reale, in quanto consiste in un semplice suono emesso dalla lingua destinato a svanire al termine del proferimento delle parole, Basilio replica sostenendo che tale

Marked out to Us for the Discovery of what We Seek...Eunomius' Arguments on the Generation of the Son Based on the Concepts of Substance and Activity, *Vox Patrum* 37 (2017), 107-118.

³² Cf. Narvaja, *Teología y piedad* 45.

³³ Per uno studio sistematico e analitico dello scritto *Adversus Eunomium* di Basilio confrontato con le affermazioni di Eunomio cf. M. V. Anastos, Basil's *Κατὰ Εὐνομίου*. A Critical Analysis, in: *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto 1981, 67-136; cf. anche B. Sesboüé, Introduction, *Basile de Césarée, Contre Eunome*, vol. 1 (SCh 299), 15ss; in seguito Bas., *Eun.*

³⁴ Cf. Bas., *Eun.* 1, 5.

visione si riferisce a qualcosa di falso ed insussistente e potrebbe essere definita piuttosto come *paranoia*³⁵. Proseguendo egli si sofferma sull'importanza dell'*epinoia*, per mettere in luce il valore dei concetti e la loro funzione all'interno del pensiero. Essi attraverso il linguaggio, vengono trasposti in parole adatte a nominare i vari aspetti di cui sono costituite le realtà degli oggetti e quindi a esporre il metodo della conoscenza del reale.

2.1. La spiegazione dell'*epinoia* sulla base dell'esperienza comune

La consuetudine (ἡ συνήθεια) e l'uso comune (ἡ κοινή χρῆσις) dell'esperienza umana rappresentano per Basilio il costante riferimento per dimostrare la realtà, l'utilizzo dell'*epinoia* e il suo ruolo in rapporto alla ragione. A tale proposito egli afferma:

Osserviamo dunque che nell'uso comune ciò che sembra semplice e unitario, ad una complessiva applicazione da parte della mente, ad un'indagine minuziosa, invece appare complesso e molteplice: queste realtà tra cui la mente fa distinzione si dicono distinguibili soltanto per concetto³⁶.

Da questo passo si evince come egli identifichi l'*epinoia* con l'attività razionale dell'uomo, il quale entra in relazione con la realtà circostante attraverso il processo cognitivo. Quest'ultimo, dopo la percezione ricevuta dai sensi³⁷,

³⁵ Cf. Bas., *Eun.* 1, 6.

³⁶ Bas., *Eun.* 1, 6: Ὅρωμεν τοίνυν, ὅτι ἐν μὲν τῇ κοινῇ χρῆσει τὰ ταῖς ἀθρώαις ἐπιβολαῖς τοῦ νοῦ ἀπλᾶ δοκοῦντα εἶναι καὶ μοναχά, ταῖς δὲ κατὰ λεπτόν ἐξετάσει ποικίλα φαινόμενα, καὶ πολλὰ ταῦτα τῷ νῷ διαιρούμενα, ἐπινοία μόνῃ διαιρετὰ λέγεται (SCh 299, 184, linn. 21-25).

³⁷ Per Basilio le facoltà cognitive svolgono le loro funzioni in modo tale che la mente, per elaborare la sua riflessione, dipende in qualche modo dalla percezione dei sensi. Per il Cappadoce la conoscenza sensoriale svolge un ruolo importante nel fornire le informazioni alla mente e quindi contribuisce alla formazione delle *epinoiai*. In *Eun.* 1, 6 egli spiega lo sviluppo del processo epinoetico affermando che «[...] dopo la prima percezione che ci proviene dai sensi, si chiama concetto la riflessione più sottile e accurata su ciò che è stato percepito dalla mente» («[...] μετὰ τὸ πρῶτον ἡμῖν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινόμενον νόημα τὴν λεπτοτέραν καὶ ἀκριβεστέραν τοῦ νοηθέντος ἐπενθύμησιν ἐπίνοιαν ὀνομάζεσθαι [SCh 299, 186, linn. 41-44]). Riguardo a questo aspetto, M. S. Troiano considera che nella riflessione

elabora e concettualizza i diversi aspetti che contraddistinguono un determinato oggetto oppure semplicemente immagina qualcosa che esiste secondo un disegno della mente e che può essere anche considerato in modo concettuale, come nel caso degli artisti che in base alla creatività realizzano la loro opera dopo averla concepita mentalmente. Il procedimento epinoetico della ragione svolge una funzione analitica che si sviluppa da una percezione della dimensione unitaria per giungere alle caratteristiche specifiche. A sostegno di quanto affermato, egli adduce due esempi. Nel primo prende in considerazione il corpo, che a primo impatto appare semplice ma poi, in virtù dell'attività della ragione, si rivela come una realtà complessa costituita da diverse membra; attraverso il concetto, ossia l'*epinoia*, si riescono a distinguere i vari elementi di cui esso è composto: colore, forma, solidità, grandezza, ecc³⁸. Nel secondo egli cita l'esempio del grano, che a prima vista appare semplice e facilmente riconoscibile, ma che ad un'indagine approfondita rivela aspetti e caratteristiche che vengono espresse attraverso diverse denominazioni; pensare al grano significa nello stesso tempo considerare i concetti di frutto, seme e alimento, ciascuno con la propria funzione. L'argomentazione di Basilio risente chiaramente dell'influsso della visione epistemologica stoico-aristotelica, in quanto colloca i dati dell'esperienza³⁹ a fondamento della conoscenza e attraverso il suo ragionamento

basiliana in seguito alla percezione sensoriale sarà proprio la razionalità ad offrire una conoscenza più vera delle cose. In tal senso è interessante quanto la studiosa afferma: «Relativamente al processo conoscitivo [Basilio] fa la distinzione tra una prima fase in cui predomina la percezione sensibile, ed una seconda in cui la razionalità, meglio ancora che i sensi, ci dà una conoscenza delle cose, più vera, più completa perché più penetrante» cf. M. S. Troiano, La polemica sull'origine dei nomi, nell'*Adversus Eunomium* di Basilio: l'*epinoia*, in: *Basilio di Cesarea la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso Internazionale (Messina 3-6 XII 1979)*, Messina 1983, 526.

³⁸ Cf. Bas., *Eun.* 1, 6.

³⁹ Cf. G. D. Panagopoulos, The Theory of *ἐπίνοια* in St. Basil of Caesarea and Eunomius of Cyzicus: Philosophical and Theological Background, *Vox Patrum* 37 (2017), 130-132. Il vocabolario basiliano della conoscenza si basa su alcuni termini che appartengono alla logica stoica e che riguardano ad esempio l'interazione tra *αἰσθητικῶς*, *διανοητικῶς* e *κοιναί προλήψις*. Per un confronto con gli aspetti della dottrina stoica della conoscenza, che si basa sul rapporto tra la sensazione e la rappresentazione e il cui utilizzo si può osservare anche in Basilio, si veda *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 71-101; in seguito SVF. In particolare,

spiega come ogni caratteristica percepita con i sensi venga considerata in modo concettuale, come le idee si fissino nell'anima di chi le ha pensate⁴⁰ e dunque come i concetti che derivano dalle *epinoiai* e che vengono espressi verbalmente attraverso i nomi⁴¹ non svaniscano con il suono della parola, ma piuttosto rimangano impressi nella memoria di chi li ha pensati⁴². Tutte le diverse facoltà dell'uomo concorrono pertanto nel processo della formazione delle *epinoiai*: la percezione sensoriale, la riflessione della mente, l'immaginazione, la facoltà della memoria, che suscita il ricordo degli elementi elaborati e definiti dalla ragione; infine, anche l'anima, con il concorso della sua dimensione spirituale⁴³. L'*epinoia* è principalmente frutto della riflessione razionale, che la persona realizza mediante le sue facoltà sensoriali, e anche dell'immaginazione, con la collaborazione delle dimensioni di cui è composta, come manifestazione dinamica dell'unità personale. L'*epinoia*, cooperando con la memoria e l'immaginazione, svolge un ruolo importante in funzione della conoscenza e del linguaggio, mediante l'espressione delle parole e delle denominazioni, e

al n. 89 per quanto riguarda l'*epinoia* nel pensiero stoico si trova in sintesi la seguente definizione: «Il pensiero è una comprensione razionale accumulata: il pensare è una rappresentazione di tipo logico» (ἐπίνοιά ἐστιν ἐναποκειμένη νόησις· νόησις δὲ λογικὴ φαντασία [SVF II, 89, 29, linn. 30-31]). Inoltre, in una visione più ampia riguardo all'influsso filosofico, in quanto al tempo della formazione di Basilio si avvertiva una tendenza eclettica che faceva convergere diverse correnti filosofiche, è da considerare che nel pensiero basiliano si possono rilevare influssi oltre che della filosofia stoica anche di quella aristotelica e platonica. Su questo argomento cf. anche B. Sesboüé, Introduction, *Basile de Césarée, Contre Eunome*, vol. 1 (SCh 299), 75-95. Per l'aspetto filosofico in Basilio cf. anche J. Rist, Basil's 'Neoplatonism': Its Background and Nature, in: *Basilio di Cesarea la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso Internazionale (Messina 3-6 XII 1979)*, Messina 1983.

⁴⁰ Cf. Bas., *Eun.* 1, 6.

⁴¹ Cf. M. S. Troiano, I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio, *Vetera Christianorum* 17 (1980), 316-317.

⁴² Cf. Anastos, Basil's *Κατὰ Εὐνομίου* 80.

⁴³ B. Sesboüé riassume l'*epinoia* nel pensiero del Cappadoce così: « Basile définit l'ἐπίνοια comme l'activité réflexive de l'esprit capable d'abstraction à partir des données de la perception, abstraction qui décompose et recompose rationnellement un objet en fonction de ses différents aspects formels. Il s'agit proprement de l'activité conceptuelle de l'esprit » : Sesboüé, Introduction 183, nota 2.

attraverso l'immaginazione favorisce anche l'aspetto rappresentativo del linguaggio⁴⁴, che in ambito cristologico può costituire uno stimolo per la contemplazione, oltre che per la comprensione.

Un altro aspetto dell'*epinoia* si riferisce al contenuto di ciò che è conosciuto, in quanto i significati delle caratteristiche e delle qualità dei soggetti e degli oggetti, che sono colte in seguito all'attività concettuale, rimangono impresse stabilmente nella mente. Il passo successivo alla riflessione mentale è definito da Basilio in questi termini: «[...] la riflessione più fine e precisa su quello che è stato percepito dalla mente, si chiama concetto»⁴⁵. Di conseguenza le *epinoiai*, in seguito all'esperienza e all'atto conoscitivo, sono il complesso delle nozioni⁴⁶ elaborato dal pensiero umano. I concetti rappresentano l'esito dell'attività razionale e nello stesso tempo costituiscono il contenuto stesso della conoscenza⁴⁷. La riflessione sull'*epinoia* nell'uso comune viene da Basilio stesso ed è sintetizzata in questi termini: «[...] tutto ciò che è conoscibile attraverso i sensi e che sembra semplice nel sostrato, ma che secondo la

⁴⁴ Per un approfondimento del rapporto tra *epinoia* e rappresentazione in Basilio cf. C. Spuntarelli, *Oratore divino. Linguaggio e rappresentazione retorica nella controversia tra Cappadoci e Anomei*, Roma 2012 (SEA 132), 238-242; 246-252.

⁴⁵ Bas., *Eun.* 1, 6 [...] νόημα τὴν λεπτοτέραν καὶ ἀκριβεστέραν τοῦ νοηθέντος ἐπενθύμησιν ἐπίνοιαν ὀνομάζεσθαι (SCh 299, 186, lin. 44).

⁴⁶ Per quanto riguarda le nozioni, M. Delcogliano e A. Radde-Gallwitz considerano che esiste una distinzione semantica tra le nozioni di base e quelle derivate e che attraverso tale distinzione realizzata dal pensiero le *epinoiai* si comprendono come tali in un modo o in un altro; cf. M. Delcogliano, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names. Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, (Supplements to Vigiliae Christianae 103), Leiden – Boston 2010, 154; A. Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*, (Oxford Early Christian Studies), New York 2009, 145, nota 6.

⁴⁷ Cf. D. Ciarlo, *Introduzione*, in *Basilio di Cesarea, Contro Eunomio*, (Collana di testi patristici 192), Roma 2007, 94. Riguardo al duplice aspetto dell'*epinoia* è rilevante quanto afferma Troiano, *La polemica sull'origine dei nomi*, 529-530: «...è da notare che il termine *epinoia* in Basilio assume un duplice significato; l'*epinoia* può indicare la facoltà razionale umana, la riflessione che, attiva in un dinamico processo di apprendimento, traduce verbalmente il concetto; come pure l'*epinoia* indica il contenuto della conoscenza, il concetto stesso, intimamente connesso col nome che ne è l'espressione».

riflessione intellettuale accoglie una complessa significazione, si dice che si considera secondo concetto»⁴⁸. Questa concezione epinoetica all'interno di una dimensione dinamica dell'esistenza umana rivela che, attraverso il contenuto concettuale, la conoscenza e implicitamente il linguaggio diventano una via continuamente accessibile per favorire anche la relazione. Va inoltre rilevato il valore reale dell'*epinoia* nella sua molteplice dimensione, da considerare sempre all'interno dell'unità concreta della stessa realtà pensata e conosciuta⁴⁹.

2.2. Le epinoiai di Cristo sulla base della Sacra Scrittura e i nomi di Dio

Dopo aver esposto l'uso dell'*epinoia* in base all'esperienza comune, Basilio procede con la spiegazione degli appellativi cristologici, utilizzando inizialmente la seconda accezione che riguarda il contenuto di ciò che è conosciuto. Nello sviluppo della trattazione egli si sofferma a rilevare la possibilità dello sviluppo del linguaggio e della conoscenza attraverso la varietà dei nomi nella Scrittura, valorizzando in questo modo l'acquisizione della dottrina origeniana delle *epinoiai*⁵⁰.

L'impostazione della sua riflessione sui nomi divini κατ' ἐπίνοιαν è totalmente opposta a quella eunomiana, in quanto egli sostiene che la molteplicità delle denominazioni non introduce la molteplicità dei soggetti, ma esprime

⁴⁸ Bas., *Eun.* 1, 6: [...] ἀπαξᾶπλῶς πάντα τὰ τῆ αἰσθήσει γνώριμα, καὶ ἀπλᾶ μὲν εἶναι τῷ ὑποκειμένῳ δοκοῦντα, ποικίλον δὲ λόγον κατὰ τὴν θεωρίαν ἐπιδεχόμενα ἐπινοία θεωρητὰ λέγεται (SCh 299, 186-188, linn. 54-57).

⁴⁹ È interessante come B. Sesboüé riassume e valuta l'*epinoia* in Basilio affermando: « le concept a une valeur réelle, car les éléments ou les aspects qu'il discerne sous forme abstraite son bien dans les choses, où elles s'interpénètrent à l'intérieure de l'unité concrète d'un même sujet. Mais leur séparation n'existe que dans l'esprit humain. L'activité conceptuelle est ainsi à l'origine de beaucoup de mots dont chacun a un contenu et une signification propre. Bien que rapportés à une seule réalité, les concepts ne sont donc pas interchangeables » B. Sesboüé, *Basile de Césarée et la Trinité. Un acte théologique au IV^e siècle. Le rôle de Basile de Césarée dans l'élaboration de la doctrine et du langage trinitaire*, Paris 1998, 72.

⁵⁰ Per un approfondimento della continuità della dottrina delle *epinoiai* di Origene in Basilio cf. A. Usacheva, *Knowledge, Language and Intellection from Origen to Gregory Nazianzen*, (Early Christianity in the Context of Antiquity 18), Frankfurt am Main 2017, 99-114.

diverse caratteristiche di un unico soggetto viste a partire da diverse angolazioni, consentendone nello stesso tempo una conoscenza più profonda. In questa visione più ampia, Basilio introduce i diversi nomi cristologici affermando che l'utilizzo del concetto (τῆς ἐπινοίας τὴν χρῆσιν) si possa apprendere anche dalla Sacra Scrittura (παρὰ τοῦ θείου λόγου). Egli, per sviluppare la varietà delle *epinoiai* di Cristo, ricorre all'autorità della Sacra Scrittura, alla quale fa costante riferimento⁵¹. Il quadro generale della spiegazione degli appellativi cristologici è quello dell'economia della salvezza, in quanto si fonda sull'evento dell'Incarnazione di Cristo, intesa come manifestazione dell'amore divino, e sulle parole stesse del Signore quando parla di sé stesso indicando, attraverso la varietà delle denominazioni, la molteplice funzione salvifica rispetto ai credenti. A tal proposito Basilio afferma:

Il Signore nostro Gesù Cristo, dimostrando agli uomini, quando parlava di sé stesso, la filantropia e la grazia che derivano dall'economia divina ha indicato quest'uso mediante proprietà particolari che si considerano a suo riguardo, definendo sé stesso porta, via, pane, vigna, pastore, luce, pur non possedendo molti nomi, perché tutti questi appellativi non conducono ad uno stesso senso intercambiabile. Altro, infatti, è il significato di luce ed altro quello di vigna, altro quello di via ed altro quello di pastore⁵².

⁵¹ Riguardo all'aspetto della centralità della Sacra Scrittura, Drecoll mette in rilievo che per Basilio la teoria della formazione del linguaggio teologico è costituita dall'orientamento dei concetti umani all'uso della parola e del linguaggio biblico. Inoltre, dato che nella Parola divina abita lo Spirito che offre la conoscenza di Cristo, lo studioso considera che tale orientamento significhi anche impegnarsi per un'adeguata comprensione della Scrittura: «Die Orientierung am Wortlaut der Schrift bedeutet somit nicht unüberlegte Rezeption des buchstäblichen Sinnes, vielmehr geht es darum, sich um ein angemessenes Verständnis zu bemühen» cf. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea 81.

⁵² Bas., *Eun.* 1, 7: 'Ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τοῖς περὶ ἑαυτοῦ λόγοις, τὴν φιλανθρωπίαν τῆς θεότητος καὶ τὴν ἐξ οἰκονομίας χάριν τοῖς ἀνθρώποις παραδηλῶν, ἰδιώμασί τισι τοῖς περὶ αὐτὸν θεωρουμένοις ἀπεσήμανε αὐτήν, θύραν ἑαυτὸν λέγων, καὶ ὁδὸν, καὶ ἄρτον, καὶ ἄμπελον, καὶ ποιμένα, καὶ φῶς, οὐ πολυώνυμός τις ὢν· οὐ γὰρ πάντα τὰ ὀνόματα εἰς ταὐτὸν ἀλλήλοις φέρει. ' Ἄλλο γὰρ τὸ σημαινόμενον 'φωτὸς' καὶ ἄλλο 'ἀμπέλου' καὶ ἄλλο 'ὁδοῦ' καὶ ἄλλο 'ποιμένοσ' (SCh 299, 188, linn. 4-12).

In questo passo la varietà delle denominazioni indica la molteplicità della funzione salvifica apportata da Cristo. Inoltre, dal momento in cui il Figlio di Dio con l'Incarnazione si è reso visibile ed è divenuto unica via di conoscenza e di salvezza, attraverso questi nomi si fa riferimento a realtà percettibili⁵³ che rappresentano l'oggetto della conoscenza sensoriale nell'esperienza comune e sono associati agli effetti dell'attività salvifica svolta a favore degli uomini. Cristo, autodefinendosi con le varie denominazioni con cui si presenta, vuole esprimere di sé non la realtà delle cose, ma i diversi significati accompagnati dai loro benefici, volti a indicare la salvezza. Ogni appellativo, di conseguenza, stimola il credente a concettualizzare un aspetto dell'attività di Cristo e a progredire nella sua conoscenza spirituale⁵⁴. Anche in *De Spiritu Sancto* Basilio espone una raccolta di nomi presenti nella Scrittura, manifestazione molteplice della carità e della sapienza che diventa espressione della bontà e della misericordia divina riversata sull'umanità e sulla creazione. Egli spiega così le denominazioni di Cristo:

[...] per le molteplici forme di carità verso di noi, che nella ricchezza della sua bontà, egli offre seguendo l'infinita varietà della sua sapienza a chi la domanda, la Scrittura designa il Signore con altre innumerevoli denominazioni: talora lo chiama pastore, talora re, medico, ed anche sposo, via, porta, sorgente, pane, scure e roccia. Questi nomi, in effetti, non richiamano la natura, ma, come dissi, la verità della forza che egli infonde, per misericordia verso la propria creazione, secondo il particolare bisogno, a chi la domanda⁵⁵.

⁵³ Questo aspetto della dimensione percettibile dei nomi che induce a comprendere ancora di più il Mistero dell'Incarnazione di Cristo, attraverso il quale egli diventa via di conoscenza rendendosi visibile, è stato ben espresso da E. Cavalcanti, Il problema del linguaggio teologico in Adv. Eunomium di Basilio Magno, *Augustinianum* 13 (1973), 530: «La validità di questa analisi viene provata dal fatto che Cristo anche per far comprendere in qualche modo il senso dell'Incarnazione e per indicarne l'unica via possibile di conoscenza, parla di sé agli uomini attribuendosi una varietà di realtà percettibili. Così si autodefinisce porta, via, pane, vite, pastore, luce [...] pur essendo questi nomi che indicano realtà così diverse».

⁵⁴ Cf. L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, New York 2004, 192.

⁵⁵ Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* (Bas., *Spir.*) 17: [...] διὰ πολύτροπον τῆς εἰς ἡμᾶς χάριτος, ἦν διὰ τὸν πολοῦτον τῆς ἀγαθότητος κατὰ τὴν πολυποίκιλον αὐτοῦ σοφίαν τοῖς δεομένοις παρέχεται, μυρίαὶ αὐτὸν ἐτέραις προσηγορίαις ἀποσημαίνει ποτὲ μὲν ποιμένα

Oltre alla molteplicità dei nomi, è rilevante considerare come Basilio collochi al centro dell'attenzione l'unicità del soggetto di Cristo, espressa attraverso la categoria della semplicità; al contempo egli salvaguarda l'unità dello stesso soggetto, che si rivela attraverso la sua molteplice azione salvifica. A tal proposito il Cappadoce asserisce che

pur essendo unico secondo il sostrato ed un'unica sostanza semplice e non composta, egli adatta ai concetti denominazioni tra loro differenziate. Infatti, secondo la diversità delle attività e la relazione con i benefici che compie, anche i nomi che si attribuisce sono diversi⁵⁶.

Egli segue lo stesso procedimento utilizzato precedentemente per dimostrare il ruolo delle *epinoiai* in ambito comune, ossia dall'unità ipostatica del soggetto verso le caratteristiche specifiche e la molteplicità degli aspetti⁵⁷. Nella prospettiva dell'unicità di Cristo, sulla base delle parole della sua predicazione e attraverso il processo di concettualizzazione viene espressa, attraverso i vari appellativi, la sua relazione con il mondo creato e con l'umanità, da cui derivano anche le sue attività dalle quali può essere riconosciuto⁵⁸. L'approccio conoscitivo al linguaggio evangelico, che custodisce le parole del Signore, suggerisce l'ispirazione attraverso la molteplicità delle percezioni e indica la varietà di contenuto delle denominazioni, che permettono di cogliere la complessità

λέγουσα, ποτέ δὲ βασιλέα, καὶ πάλιν ἰατρόν, καὶ τὸν αὐτὸν νυμφίον, καὶ ὄδόν, καὶ θύραν, καὶ πηγὴν, καὶ ἄρτον, καὶ ἀξίνην, καὶ πέτραν. Ταῦτα γὰρ οὐ τὴν φύσιν παρίστησιν, ἀλλὰ ὅπερ ἔφη, τὸ τῆς ἐνεργείας παντοδαπόν, ἦν ἐκ τῆς περι τὸ ἴδιον πλάσμα εὐσπλαγχνίας κατὰ τὸ τῆς χρείας ἰδίωμα τοῖς δεομένοις παρέχεται (SCh 17 bis, 304, linn. 23-32).

⁵⁶ Bas., *Eun.* 1, 7: 'Ἄλλ' ἐν ὧν κατὰ τὸ ὑποκείμενον, καὶ μία οὐσία καὶ ἀπλῆ καὶ ἀσύνθετος, ἄλλοτε ἄλλως ἑαυτὸν ὀνομάζει, ταῖς ἐπινοίαις διαφερούσας ἀλλήλων τὰς προσηγορίας μεθαρμοζόμενος. Κατὰ γὰρ τὴν τῶν ἐνεργειῶν διαφορὰν, καὶ τὴν πρὸς τὰ εὐεργετούμενα σχέσιν, διάφορα ἑαυτῷ καὶ τὰ ὀνόματα τίθεται (SCh 299, 188, lin. 12 – 190, lin.17).

⁵⁷ Riguardo a questo aspetto si osserva l'influsso e la somiglianza con il metodo origeniano. Per un approfondimento Delcogliano, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names* 172-176.

⁵⁸ Cf. T. Stępień – K. Kochańczyk-Bonińska, *Unknown God, Known in His Activities*, (European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions 18), Berlin 2018, 169-170.

dell'unico soggetto di Cristo⁵⁹, sviluppando nello stesso tempo la sua conoscenza. Conseguentemente, avendo stabilito come criterio fondamentale quello dell'unità divina di Cristo, Basilio procede con la spiegazione di alcuni nomi con i quali il Signore stesso si presenta:

Si definisce luce del mondo, designando con questo nome il carattere inaccessibile della gloria divina e perché rischiarata con la luce della conoscenza coloro i cui occhi dell'anima sono stati purificati; vite, perché nutre coloro che si sono radicati in lui nella fede, affinché portino frutti di opere buone; pane, perché è il nutrimento più adatto dell'essere razionale, mantiene la coesione dell'anima e salvaguarda la sua individualità, colmando sempre con parte di sé stesso ciò che le manca e non permettendo che essa sia trascinata all'infermità derivante dall'irrazionalità. E così, esaminando successivamente ciascuno degli altri nomi, si scoprirebbero concetti diversi, pur essendo il sostrato per tutti unico secondo la sostanza⁶⁰.

In questa citazione è da rilevare che gli appellativi appartengono all'ambito della beneficenza del Salvatore⁶¹, in quanto vengono presentati sia

⁵⁹ Cf. Cavalcanti, Il problema del linguaggio teologico in *Adv. Eunomium* 530.

⁶⁰ Bas., *Eun.* 1, 7: Φώς μὲν γὰρ ἑαυτὸν τοῦ κόσμου λέγει, τό τε ἀπρόσιτον τῆς ἐν τῇ θεότητι δόξης τῷ ὀνόματι τούτῳ διασημαίνων, καὶ ὡς τῇ λαμπρότητι τῆς γνώσεως τοὺς κεκαθαρμένους τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς καταυγάζων· Ἐμπελον δὲ, ὡς τοὺς ἐν αὐτῷ κατὰ τὴν πίστιν ἐρριζωμένους ἐπ' ἔργων ἀγαθῶν καρποφορίας ἐκτρέφων· Ἄρτον δὲ, ὡς οἰκειοτάτη τροφή λογικοῦ τυγχάνων, τῷ διακρατεῖν τὴν σύστασιν τῆς ψυχῆς, καὶ τὸ ἰδίωμα αὐτῆς διασώζειν, ἀναπληρῶν αἰεὶ παρ' ἑαυτοῦ τὸ ἐνδέον, καὶ πρὸς τὴν ἐξ ἀλογίας ἐγγινομένην ἀρρωστίαν οὐκ ἔων ὑποφέρεσθαι. Καὶ οὕτως ἂν τις τῶν ὀνομάτων ἕκαστον ἐφοδεύων ποικίλας εὔροι τὰς ἐπινοίας ἐνὸς ἐκάστου τοῦ κατὰ τὴν οὐσίαν τοῖς πᾶσιν ὑποκειμένου (SCh 299, 190, linn. 17-29).

⁶¹ Cf. Drecoll, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea 77. Riguardo alla beneficenza divina di Cristo, è da rilevare che per Basilio in *Spir.* 19, i beni sono elargiti dal Padre per mezzo del Figlio e i benefici si adattano alla disposizione e alla necessità dei beneficiati: «Il Verbo demiurgo, Dio unigenito, fornendo il proprio aiuto a misura del bisogno di ciascuno, distribuisce i suoi svariati aiuti di ogni genere, a causa della diversità dei beneficiati, commisurati a ciascuno, a seconda della urgenza del bisogno» (ὁ δημιουργὸς Λόγος, ὁ μονογενὴς Θεός, κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἐκάστου χρείας, τὴν βοήθειαν ἐπιπέμνων, ποικίλας μὲν καὶ παντοδαπὰς διὰ τὸ τῶν εὐεργετουμένων πολυειδές, συμμετρους γε μὴν ἐκάστω, κατὰ τὸ τῆς χρείας ἀναγκαῖον, τὰς χορηγίας ἐπιμετρεῖ [SCh 17 bis, 312, linn. 5-9]). In più, oltre ai benefici spirituali, gli appellativi cristologici portano all'unione del credente con Cristo. In

la relazione di Cristo con i credenti sia i benefici che egli manifesta, paragonati alcune volte ai bisogni indispensabili dell'esistenza che invitano a cogliere il valore di significato più profondo, cioè quello spirituale. Il Cappadoce inoltre, nel concludere la spiegazione, ribadisce il principio fondamentale dell'unità di Cristo e ammette, fermo restando il riferimento alla Sacra Scrittura, la possibilità di poter trovare diversi concetti (*ποικίλας τὰς ἐπινοίας*) e quindi altri nomi che possano rendere più profonda la conoscenza e la relazione con Cristo.

Basilio procede considerando che si debba assumere l'attribuzione concettuale anche per parlare del Dio dell'universo e adopera lo stesso procedimento epinoetico per spiegare in che senso si debba intendere il nome "ingenerato", considerato da Eunomio sostanziale. Analizzando il senso del termine, il Cappadoce utilizza l'*epinoia* nel suo primo significato, quello di attività concettuale del pensiero proteso a scoprire e a elaborare concetti, ossia la dimensione speculativa della ragione che può riflettere aspetti riguardanti Dio andando anche oltre la percezione sensitiva e la realtà materiale dell'esperienza umana. Così facendo, non solo respinge l'infondatezza della teoria della sostanzialità del nome "ingenerato", considerato da Eunomio come unico in grado di offrire una conoscenza completa di Dio, ma, riflettendo sul significato del termine "ingenerato", amplia la prospettiva e prende in considerazione anche altri nomi che dichiarano qualcosa di Dio. A tal proposito afferma:

Quando infatti volgiamo lo sguardo ai secoli passati e scopriamo che la vita di Dio trascende ogni inizio, lo definiamo ingenerato; quando invece protendiamo la mente ai secoli futuri, lui che è senza fine, infinito e non assoggettabile ad alcun termine, lo definiamo eterno. Dunque, con il carattere senza termine della sua vita è stato denominato eterno, così il suo essere senza principio è stato chiamato ingenerato, due aspetti che sono considerati ciascuno secondo concetto (*τῇ ἐπινοίᾳ θεωρούντων ἐκάτερα*)⁶².

questo senso A. Vasiliu afferma: « L'usage des noms ou attributs du Fils produit dans l'âme réceptrice une impression en accord profond avec la nature de celle-ci » ; cf. A. Vasiliu, *Vision noétique, contemplation ou vie dans l'esprit ? : la lettre et l'image selon le Grand Basile*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age* 117 (2005), 43.

⁶² Bas., *Eun.* 1, 7 (SCh 299, 192, linn. 37-44).

Proseguendo la trattazione, egli considera che il nome “ingenerato” non può esaurire tutta la conoscenza su Dio e ritiene opportuno collocarlo sullo stesso piano dei termini incorruttibile, immortale e invisibile, che sono concepiti ed espressi secondo una modalità simile (*κατὰ τὸν ὁμοιον*) vale a dire quella epinoetica. Di conseguenza chiarisce l’affermazione, dimostrando che a ogni termine corrisponde un significato:

Come, dunque, incorruttibile significa che per Dio non c’è corruzione, invisibile significa che egli trascende ogni tentativo di coglierlo con gli occhi, incorporeo significa che la sua sostanza non è tridimensionale, e immortale significa che non ci sarà mai per lui dissoluzione, così pure diciamo che ingenerato mostra che in lui non c’è generazione⁶³.

Proseguendo la sua spiegazione, egli confuta gradualmente la tesi eunomiana dell’*aghenesia* sostanziale e, sostenendo la dimensione concettuale delle denominazioni, arriva a considerare che ragionando intorno a questi termini e attraverso i loro significati si giunga a scoprire di Dio non che cosa è (*τί ἐστίν*), ma piuttosto come è (*ὅπως ἐστίν*). In questo modo dimostra ancora più chiaramente l’attività concettuale del pensiero nel riflettere sui termini riguardanti Dio e asserisce: «La nostra mente, infatti, esaminando se il Dio che è sopra ogni cosa abbia una causa superiore a se stesso e tuttavia non potendone concepire (*ἐπινοεῖν*) alcuna, ha denominato “ingenerato” il fatto che la sua vita non ha principio»⁶⁴. Subito dopo, ricorrendo al paragone con la successione delle generazioni umane, dimostra che di Dio non si possa dire che abbia provenienza, data la sua eternità e la sua infinità:

⁶³ Bas., *Eun.* 1, 9: Ὡς τοίνυν τὸ ἄφθαρτον τὸ μὴ προσεῖναι τῷ Θεῷ φθορὰν σημαίνει· καὶ τὸ ἀόρατον τὸ ὑπερβαίνειν αὐτὸν πᾶσαν τὴν διὰ τῶν ὀφθαλμῶν κατάληψιν· καὶ τὸ ἀσώματον τὸ μὴ ὑπάρχειν αὐτοῦ τριχῆ διαστατὴν τὴν οὐσίαν· καὶ τὸ ἀθάνατον τὸ μηδέποτε διάλυσιν αὐτῷ προσγενήσεσθαι· οὕτω φάμεν καὶ τὸ, ‘ἀγέννητον’, δηλοῦν τὸ γέννησιν αὐτῷ μὴ προσεῖναι (SCH 299, 202, linn. 34-40).

⁶⁴ Bas., *Eun.* 1, 15: Ἐξετάζων γὰρ ἡμῶν ὁ νοῦς, εἰ ὁ ἐπὶ πάντων Θεὸς ἑαυτοῦ τίνα αἰτίαν ὑπερκειμένην ἔχει, εἶτα οὐ δυνάμενος ἐπινοεῖν οὐδεμίαν, τὸ ἀναρχον αὐτοῦ τῆς ζωῆς ἀγέννητον προσηγόρευσεν (SCH 299, 224, linn. 4-7).

Come quando parliamo degli uomini e diciamo che il tale discende dal tale, di ciascuno riferiamo non “che cosa è”, ma “da dove discende”, così anche parlando di Dio, la parola “ingenerato” indica di lui non “che cosa è”, ma che non proviene “da nessuna parte”⁶⁵.

Per verificare con il criterio della verità le sue affermazioni, egli offre la qualità dell'infinito che oltrepassa i limiti del pensiero come chiave di volta per la comprensione del termine “ingenerato” e dichiara:

Come quando estendiamo il pensiero ai secoli futuri, diciamo “infinito” chi non è delimitato nella sua vita da alcun confine, così quando risaliamo con il pensiero a ciò che precede i secoli e ci protendiamo, come in un oceano immenso, nell'infinito della vita di Dio, non potendo cogliere nessun principio da cui essa discenda e riflettendo invece che la vita di Dio rimane sempre al di fuori di quanto pensiamo e lo oltrepassa, abbiamo chiamato “ingenerato” il fatto che la sua vita non ha principio⁶⁶.

Dire “ingenerato” significa negare che in Dio ci siano limiti: attraverso una modalità negativa del linguaggio si riesce a cogliere la dimensione positiva degli attributi⁶⁷, come ad esempio quando si afferma che Dio è immortale perché non è sottoposto alla morte e dunque è sorgente di vita⁶⁸. Per Basilio il pensiero umano, nel riflettere sulla vita divina, non riesce a comprendere la

⁶⁵ Bas., *Eun.* 1, 15: Ὡς γὰρ ἐν τοῖς περὶ τῶν ἀνθρώπων λόγοις, ὅταν λέγωμεν ὅτι, ὁ δεῖνα ἐκ τοῦδε γέγονεν, οὐ τὸ ‘τί ἐστίν’ ἐκάστου, ἀλλὰ τὸ ‘ὅθεν γέγονε’ διηγούμεθα· οὕτω καὶ ἐν τοῖς περὶ Θεοῦ, ἢ ἀγέννητος φωνή οὐ ‘τὸ τί’, ἀλλὰ τὸ ‘μηδαμόθεν’ αὐτοῦ σημαίνει (SCh 299, 224, linn. 7-11).

⁶⁶ Bas., *Eun.* 1, 7: Ὅταν μὲν γὰρ εἰς τοὺς κατόπιν αἰῶνας ἀποβλέψωμεν, ὑπερεκπίπτουσαν πάσης ἀρχῆς εὐρίσκοντες τὴν ζωὴν τοῦ Θεοῦ, ἀγέννητον αὐτὸν λέγομεν· ὅταν δὲ τοῖς ἐπερχομένοις αἰώσι τὸν νοῦν ἐπεκτείνωμεν, τὸν ἀόριστον καὶ ἄπειρον, καὶ οὐδενὶ τέλει καταληπτὸν προσαγορεύομεν ἄφθαρτον. Ὡς οὖν τὸ ἀτελεύτητον τῆς ζωῆς ἄφθαρτον, οὕτω τὸ ἀναρχον αὐτῆς ἀγέννητον ὠνομάσθη, τῇ ἐπινοίᾳ θεωρούντων ἡμῶν ἐκάτερα (SCh 299, 192, linn. 37-44).

⁶⁷ Cf. B. Sesboüé, *Basile de Césarée et la Trinité*, 78.

⁶⁸ Sul tema della *via negativa* nel linguaggio teologico di Basilio cf. R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 2: *The Way of Negation, Christian and Greek*, (Theophaneia 31), Bonn – Frankfurt am Main 1986 165-170.

totalità e ad esaurire la conoscenza di Dio: contro la pretesa di Eunomio di poter conoscere in totalità, egli riconosce che la sostanza di Dio sia inconoscibile alla mente umana⁶⁹. Solo il Figlio e lo Spirito conoscono la sostanza del Padre, gli uomini possono giungere alla conoscenza di Dio soltanto riconoscendo e nominando le sue attività, perché attraverso le creature si pensa al Creatore⁷⁰. Davanti alla semplicità e alla trascendenza della sostanza divina, la mente umana, per la sua fragilità e il carattere frammentario della conoscenza, può comprendere l'unità della vita divina solo gradualmente, appunto mediante le *epinoiai*: proprio per questo motivo la sostanza divina non può essere definita, ma solamente descritta in base agli effetti delle operazioni⁷¹. In questo senso alcune volte Basilio esprime aspetti della sostanza divina e la sua comunanza attraverso termini che definiscono i limiti ai quali Dio non è soggetto, come ad esempio immutabile, invisibile e incorruttibile⁷². D'altra parte, sempre sostenendo l'unità divina, egli mette in rilievo l'importanza dei nomi Padre e Figlio⁷³ piuttosto che i nomi di ingenerato e generato, considerati da Eunomio di due nature

⁶⁹ Il limite del pensiero e del linguaggio si osserva a volte anche nel non riuscire a trovare termini adatti per esprimere alcune caratteristiche di Dio e di conseguenza si ricorre a una forma di linguaggio per negazione, come ad esempio immutabile, incorruttibile, immortale; cf. A.-G. Keidel, *Eunomius' Apologia and Basil of Caesarea's Adversus Eunomium*, Olomouc 2004, 490.

⁷⁰ Cf. Bas., *Eun.* 1, 14.

⁷¹ Cf. S. M. Hildebrand, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, Washington D.C. 2007, 52-56; cf. anche K. Kočańczyk-Bonińska / M. Przychowska, *Incomprehensibility of God and the Trinitarian Controversy of the Fourth Century*, *Vox Patrum* 34 (2014), 244-246.

⁷² Cf. Bas., *Eun.* 1, 8. Basilio afferma a tale riguardo: «[...] se tutti questi termini assunti per Dio Padre, cioè il suo essere immutabile, invisibile e incorruttibile, significano la sua sostanza, è evidente che in modo simile indicheranno la sostanza anche riguardo al Dio Figlio Unigenito» (Εἰ γὰρ πάντα ταῦτα, ἐπὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς λαμβανόμενα, τὴν οὐσίαν αὐτοῦ σημαίνει, τὸ ἀναλλοίωτον λέγω, καὶ τὸ ἀόρατον, καὶ τὸ ἀφθαρτον, παραπλησίως δηλονότι καὶ ἐπὶ τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ οὐσίας ἔσται δηλωτικά [SCh 299, 196, linn. 47-53]).

⁷³ Basilio spiega che la comprensione (ἡ κατάληψις) nella conoscenza proviene proprio dal tenere insieme l'unità della sostanza e la distinzione delle proprietà: «[...] è comune la divinità, ma sono proprietà la paternità e la filiazione: dalla combinazione dei due elementi, il comune e il proprio, avviene in noi la comprensione della verità» ([...] κοινὸν μὲν ἡ θεότης, ἰδιώματα δὲ τίνα πατρότης καὶ υἰότης· ἐκ δὲ τῆς ἐκατέρου συμπλοκῆς, τοῦ τε κοινοῦ καὶ τοῦ ἰδίου, ἡ κατάληψις ἡμῖν τῆς ἀληθείας ἐγγίνεται [SCh 305, 120, linn. 35-37]).

differenti. I nomi Padre, Figlio, Spirito Santo esprimono gli *idiomata*⁷⁴, le qualità specifiche di ciascuna delle tre ipostasi divine, vale a dire le proprietà personali nell'ambito della comune *ousia* divina e quindi la loro relazione ontologica in modo specifico divino⁷⁵. Per Basilio il nome Padre significa la causa divina e il principio ontologico del Figlio⁷⁶ ed è Padre dall'eternità⁷⁷. Riguardo a Cristo,

⁷⁴ Cf. Bas., *Eun.* 2, 5.

⁷⁵ Cf. I. Vigorelli, Basilio di Cesarea e la sua attenzione alla relazione (σχέσις) nella contesa trinitaria con Eunomio, *Theologica Xaveriana* 183 (2017), 224. Riguardo a questo aspetto, M. Simonetti rileva l'importanza dell'utilizzo che Basilio fa del concetto aristotelico di relazione (σχέσις) in ambito trinitario cf. M. Simonetti, *Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria*, in *Basilio di Cesarea la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso Internazionale (Messina 3-6 XII 1979)*, Messina 1983, 178; Simonetti, *La crisi ariana* 463-464.

⁷⁶ Cf. Bas., *Eun.* 1, 25: Τὸ δὲ, 'Πατήρ', τί ἄλλο σημαίνει ἢ οὐχὶ τὸ αἰτία εἶναι καὶ ἀρχὴ τοῦ ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντος; (SCh 299, 262, linn. 32-34). Tale affermazione riguardo al Padre come αἰτία e ἀρχή è fatta in riferimento all'interpretazione di *Io.* 14, 28: «Mio Padre è più grande di me» che era per Eunomio uno dei passi con il quale sosteneva la differenza di natura tra il Padre e il Figlio. Per Basilio, invece, come afferma A. Meesters, questi termini sono intesi nella prospettiva di “*een logische prioriteit*” – di una priorità logica e non ontologica del Padre rispetto al Figlio; cf. A. Meesters, *De Cappadociërs en hun trinitarische opvattingen van God*, *Kerk en Theologie* 63 (2012), 159-160. Tale priorità si deve intendere a livello epinoetico e concettuale, in quanto in Dio non esiste la dimensione temporale e quindi non c'è un prima e un dopo. Questo aspetto è spiegato da Basilio ancora più chiaramente in *Eun.* 2, 20 dove parla dell'ordine e del rapporto causa-effetto anche in riferimento al Padre e al Figlio e offre come esempio il rapporto tra fuoco – come causa – e il suo effetto – la luce, che in realtà non sono separati da alcun intervallo, ma che nel pensiero si percepiscono prima con la causa e poi con l'effetto (τῷ λογισμῷ τοῦ αἰτιατοῦ προεπινοοῦντες τὸ αἴτιον [SCh 299, 246, linn. 28-29]). Per un approfondimento sull'argomento di Padre origine e causa divina nella Trinità cf. anche T. Th. Tollefsen, *God the Father and God the Trinity – Divine Causality in Cappadocian Thought*, in: *Gott Vater und Schöpfer. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens. Pro Oriente-Studentagung “Le Mystère du Dieu, Père et Créateur” - “Das Geheimnis Gottes: Vater und Schöpfer”*, Luxemburg, Juni 2005, (Wiener patristische Tagungen 3), Innsbruck 2007, 147-148.

⁷⁷ Cf. Bas., *Eun.* 2, 12: ὁ δὲ Θεὸς τῶν ὄλων ἐξ ἀπίρου ἐστὶ Πατήρ, οὐκ ἀρξάμενός ποτε τοῦ εἶναι Πατήρ (SCh 305, 44, linn. 9-10). È da rilevare che Basilio fa un confronto tra il rapporto del Padre con le creature e con il Figlio e giunge alla seguente conclusione: «E se Dio è chiamato, secondo il vero senso, Padre di noi che siamo stati resi degni della grazia dell'adozione a figli, quale ragionamento impedirà di chiamarlo convenientemente Padre di quello che è Figlio secondo natura e procede dalla sua sostanza» (*Eun.* 2, 23 [SCh 305, 96, linn. 41-49]).

diversamente da Eunomio che lo nominava genitura, sulla base della Sacra Scrittura⁷⁸ egli privilegia il nome Figlio, che esprime la relazione ontologica con il Padre mediante la generazione divina ed eterna⁷⁹, quest'ultima concepita come purificata da quella che è la concezione della generazione umana. Anche della terza ipostasi afferma che Spirito Santo esprime la propria e peculiare denominazione, vale a dire il nome che più d'ogni altro determina l'essere incorporeo, puramente immateriale e semplice⁸⁰. Quindi l'attività concettuale anche sul piano della riflessione trinitaria acquisisce una fondamentale importanza: guidati dalla Sacra Scrittura, si giunge a considerare l'unità in Dio e l'uguaglianza che si manifesta attraverso la potenza divina⁸¹. Tenendo in considerazione la

⁷⁸ I passi scritturistici che Basilio offre a sostegno del nome Figlio e della sua generazione eterna sono *Ps.* 2, 7; *Io.* 1, 1; *Mt.* 16, 17; *Phil.* 2, 10. Per un approfondimento su questo argomento cf. M. Delcogliano, Basil of Caesarea on the Primacy of the Name 'Son', in *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 57 (2011), 66-68. Inoltre, sulla preminenza del nome Figlio, il Cappadoce parla anche in *Spir.* 17, affermando che la Scrittura ci aiuta a trovare una varietà di nomi di Cristo e «sa dire il nome che è al di sopra di ogni altro nome, cioè Figlio, vero Figlio e Dio unigenito, Potenza di Dio, Sapienza, Verbo» (οἶδε γὰρ «τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα» τοῦ Υἱοῦ καὶ Υἱὸν ἀληθινὸν λέγειν, καὶ μονογενῆ Θεόν, καὶ δύναμιν Θεοῦ, καὶ σοφίαν, καὶ Λόγον [SCh 17 bis, 304, linn. 21-23]); cf. anche T. Špidlík, Il Cristo nel pensiero di Basilio Magno, in: *Bessarione. La cristologia nei Padri della Chiesa, (Academia Cardinalis Bessarionis. Cultus et lectura Patrum 3)*, Roma 1982, 99.

⁷⁹ Cf. Bas., *Eun.* 2, 17: «... anche il Figlio è dall'eternità, unito tramite generazione alla condizione di ingenerato del Padre» (ἐξ αἰδίου...καὶ ὁ Υἱὸς, γεννητῶς τῇ ἀγεννησίᾳ τοῦ Πατρὸς συναπτόμενος [SCh 305, 66, linn. 19-20]). Dato il carattere divino della generazione eterna del Figlio, Basilio considera che in essa non esista la passionalità specifica della natura umana e quindi la si deve considerare in modo totalmente ineffabile e incomprensibile (ὁ τρόπος ἄρρητος καὶ ἀπερινόητος παντελῶς [*Eun.* 2, 24 (SCh 305, 100, lin. 33)]). Ancora più preciso Basilio in *Eun.* 16 spiega la generazione divina del Figlio che deve essere pensata «senza passioni, senza divisione, senza separazione, atemporale» (ἀπαθῆ, ἀμέριστον, ἀδιαίρετον, ἄχρονον [SCh 305, 64, lin. 31]).

⁸⁰ Per un approfondimento sui vari appellativi dello Spirito Santo sulla base della Sacra Scrittura cf. Bas., *Spir.* 22 *passim*.

⁸¹ Basilio ad esempio, in *Eun.* 1, 23 afferma sulla base di *I Cor.* 1, 24 riguardo alla potenza divina: «Cristo – è detto – è potenza di Dio, chiaramente perché l'intera potenza del Padre risiede in lui» («Χριστὸς, φησὶ, Θεοῦ δύναμις»· ὅλης τῆς πατρικῆς δυνάμεως ἐναποκεῖ μένης αὐτῷ δηλονότι [SCh 299, 254, linn. 20-21]). Più avanti, in *Eun.* 1, 25 spiega in modo ancora più esplicito la potenza divina sulla base di *Io.* 10, 24 «Io e il Padre siamo una sola cosa» ponendo tale passo a sostegno dell'affermazione dell'unità e dell'identità della sostanza

semplicità e l'indivisibilità della sostanza divina, anche nomi come vita, bontà e luce, utilizzati riguardo al Figlio in relazione al Padre⁸², indicano proprietà coestensive della sostanza stessa⁸³ e possono favorire la riflessione del pensiero, aiutando a cogliere il senso dell'unità divina e della relazione eterna delle Persone Divine. Anche a tal proposito Basilio confuta l'opposizione che Eunomio ha stabilito tra il Padre e il Figlio e, sostenendo che i nomi ingenerato e generato sono proprietà distintive, con una spiegazione che riecheggia l'utilizzo delle *epinoiai* origeniane mette in rilievo, attraverso nomi scritturistici, l'unità e la relazione divina:

divina e considerando l'espressione una sola cosa come equivalente dell'uguaglianza e dell'identità nella potenza («Ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἐν ἔσμεν», σαφῶς τὸ ἐν' ἀντὶ τοῦ Ἰσοῦ καὶ ταύτου κατὰ δύναμιν παραλαμβάνων [SCh 299, 260, linn. 20-22]). Sull'identità tra sostanza divina e potenza cf. anche *Eun.* 2, 32.

⁸² È interessante come Basilio utilizzi i nomi divini, confutando per esempio con il nome "luce" anche la divisione che Eunomio crea tra luce ingenerata e luce generata, e, con un metodo che risente dell'influsso origeniano osservabile dai nomi composti con il prefisso "αὐτο", spieghi in che senso tali nomi scritturistici esprimano la relazione tra Padre e Figlio, ma anche l'unità divina. Afferma a tale riguardo: «[...] è presupposto ugualmente comune per tutti i cristiani [...] il fatto che il Figlio sia luce generata che brilla da una luce ingenerata e sia la vita stessa in sé e il bene stesso in sé che procede dalla fonte vivificante e dalla bontà del Padre [...] chi professa che il Padre è luce e luce anche il Figlio, per il fatto che la nozione di luce risulti unica e la stessa, sarà condotto automaticamente a professare l'affinità secondo la sostanza: per il principio stesso della luce non c'è nessuna differenza da luce a luce né secondo l'enunciato né secondo la sostanza ([...] κοινὴ ἢ πρόληψις πᾶσιν ὁμοίως Χριστιανοῖς ἐνυπάρχει [...] φῶς εἶναι τὸν Υἱὸν γεννητὸν, ἐκ τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς ἀπολάμψαντα, καὶ αὐτοζῶν, καὶ αὐτοάγαθον ἐκ τῆς ζωοποιοῦ πηγῆς τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος προελθόντα· εἶτα ἐνθυμηθεῖς, ὅτι, εἰ μὴ ταύτας ἡμῶν τὰς ἐννοίας διασαλεύσειεν, οὐδὲν αὐτῶ πλέον τῶν σοφισμάτων γενήσεται, ὡς τοῦ γε φῶς ὁμολογούντος τὸν Πατέρα, φῶς δὲ καὶ τὸν Υἱὸν, τῆς τοῦ φωτὸς ἐννοίας μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ὑπαρχούσης, αὐτομάτως εἰς τὴν ὁμολογίαν τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν οἰκειότητος ὑπαχθησομένου· φωτὶ γὰρ πρὸς φῶς, κατ' αὐτὸν τὸν τοῦ φωτὸς λόγον, οὐδεμία, οὔτε κατὰ τὴν προφορὰν, οὔτε κατ' αὐτὴν τὴν ἐννοίαν ἐστὶ παραλλαγή [*Eun.* II, 25 (SCh 305, 104-106, linn. 2-15)]). È da rilevare come, nella conclusione, Basilio attraverso il principio dell'unicità della luce giunga a spiegare l'unità in Dio, in quanto tale l'esempio si presta a spiegare e a rendere comprensibile l'omousia divina. Su questo argomento cf. anche R. M. Hübner, *Basilius von Caesarea und das Homousios*, in *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to Christopher George Stead in Celebration of His Eightieth Birthday 9th April 1993*, (Supplements to Vigiliae Christianae 19), Leiden 1993, 79.

⁸³ Cf. Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea* 158.

Professando il Padre ingenerato e il Figlio generato, come potremmo evitare l'opposizione propria dell'essere? Cosa diciamo? Che è Figlio buono di un Padre buono, che una luce eterna è brillata dalla luce ingenerata, che la fonte vivificante è proceduta da ciò che è vita per essenza e che la potenza di Dio si è manifestata da ciò che è potenza assoluta⁸⁴.

Si può evidenziare che, insieme alle relazioni, tali nomi esprimono la comunione divina a livello ontologico e aiutano a comprendere in qualche modo la perfetta identità di sostanza e di azione delle Persone divine⁸⁵, che diventa visibile, si manifesta e si fa conoscere nel Figlio⁸⁶, il quale

è detto ed è immagine generata, riverbero della gloria di Dio, sapienza, potenza, giustizia di Dio, non come possesso né qualità, ma è sostanza vivente e operante e riverbero della gloria di Dio. Perciò mostra in sé stesso il Padre tutto intero che lo fa risplendere dell'intera sua gloria⁸⁷.

⁸⁴ Bas., *Eun.* 1, 27: [...] πῶς καὶ ἀγέννητον τὸν Πατέρα καὶ γεννητὸν τὸν Υἱὸν ὁμολογοῦντες, τὴν κατ' αὐτὸ τὸ εἶναι ἐναντίωσιν διαφύγοιμεν; τί λέγοντες; Ὅτι ἀγαθοῦ μὲν Πατρὸς ἀγαθὸς ὁ Υἱός· φωτὸς δὲ τοῦ ἀγεννήτου φῶς ἐξέλαμψε τὸ αἰδίων, καὶ ἐκ τῆς ὄντως ζωῆς ἡ ζωοποιὸς προῆλθε πηγῇ, καὶ ἐκ τῆς αὐτοδυναμείας ἢ τοῦ Θεοῦ δύνამεις ἐξεφάνη (SCh 305, 114, linn. 34-39). Da questo passo emergono, attraverso i nomi, l'unità e la relazione eterna tra il Padre e il Figlio. Tale relazione si osserva anche quando, attraverso i nomi di Cristo, Basilio «intende far riferimento all'azione pedagogica del Padre, la quale si manifesta attraverso i molteplici aspetti (*epinoiai*) dell'attività creatrice e salvifica del Figlio»; cf. M. C. Paczkowski, *Gv 1, 1-18 nell'esegesi di S. Basilio Magno*, [Pontificium Institutum Orientale. Pars dissertationis ad lauream], Roma 1994, 124; cf. anche M. C. Paczkowski, *Esegesi prosopografica di S. Basilio Magno*, *Liber Annus* 44 (1994), 323-324.

⁸⁵ Cf. E. Bellini, *La cristologia di S. Basilio Magno*, in *Bessarione. La cristologia nei Padri della Chiesa I*, (*Academia Cardinalis Bessarionis: cultus et lectura Patrum* 1), Roma 1982, 130-133.

⁸⁶ In particolare, si veda *Eun.* 2, 32 dove Basilio afferma che il Figlio attraverso sé stesso ci fa conoscere il Padre e quindi non è un'opera creata, ma vero Figlio, immagine di Dio e impronta della sua sostanza (εἰ δὲ γνωρίζει ἡμῖν δι' ἑαυτοῦ τὸν Πατέρα, οὐχὶ δημιουργημα, ἀλλὰ Υἱὸς ἀληθῆς, καὶ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, καὶ ὑποστάσεως χαρακτήρ [SCh 305, 136, linn. 46-48]).

⁸⁷ Bas., *Eun.* 2, 17: Εἰκὼν δὲ εἶρηται καὶ ἔστιν ὁ Υἱὸς γεννητῆ, καὶ ἀπαύγασμά ἐστι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, καὶ σοφία, καὶ δύναμις, καὶ δικαιοσύνη Θεοῦ, οὐχ ὡς ἕξις, οὐδὲ ὡς ἐπιτηδειότης· ἀλλ' οὐσία ζῶσα καὶ ἐνεργῆς, καὶ ἀπαύγασμά ἐστι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ. Διόπερ καὶ ὅλον ἐν ἑαυτῷ δείκνυσι τὸν Πατέρα, ἐξ ὅλης αὐτοῦ τῆς δόξης ἀπαυγασθεῖς (SCh 305, 66, linn. 5-11).

Basilio ritiene che non esiste un unico nome che, comprendendo la natura di Dio, basta esprimerla in totalità. L'attività epinoetica aiuta anche a distinguere le caratteristiche particolari delle Persone Divine, Padre, Figlio e Spirito Santo visti anche in relazione alla vita di ogni cristiano, in quanto, come spiega Basilio, «attraverso questi santi nomi il Signore ci ha donato la conoscenza della fede che porta alla salvezza»⁸⁸. Attraverso i nomi si ha accesso all'esperienza di Dio, in quanto la conoscenza e la partecipazione alla gloria divina hanno in modo specifico un'impronta trinitaria⁸⁹.

2.3. La teoria dei nomi e loro distinzione

Da quanto desunto finora riguardo al valore dell'*epinoia* e al suo ruolo fondamentale nella formazione dei nomi, si è già potuto osservare come Basilio realizza una classificazione e distinzione tra i diversi tipi di nomi. Nel primo libro, prendendo in considerazione la modalità per nominare Dio e quali termini utilizzare per esprimere le diverse caratteristiche divine, egli afferma:

Tra i nomi che sono espressi riguardo a Dio, alcuni mostrano ciò che è presente in lui, altri al contrario, ciò che è assente. Da questi due tipi di nomi si genera in noi quasi un'impronta di Dio in base alla negazione delle caratteristiche incongruenti e all'ammissione di quelle che gli appartengono⁹⁰.

⁸⁸ Cf. Bas., *Spir.* 44: [...] δι' ὀνομάτων ἁγίων τὴν γνῶσιν τῆς πρὸς σωτηρίαν ἀγούσης πίστεως ἐχαρίσατο (SCh 17 bis, 402, linn. 4-5).

⁸⁹ Riguardo a questo aspetto in *Spir.* 47 si legge: «Il cammino della conoscenza di Dio va dunque dall'unico Spirito, attraverso l'unico Figlio, all'unico Padre. E, per contro, la bontà naturale e la santità secondo natura e la dignità regale si effonde dal Padre, per l'Unigenito, allo Spirito» ('Η τοῖνυν ὁδὸς τῆς θεογνωσίας ἐστὶν ἀπὸ ἐνὸς Πνεύματος, διὰ τοῦ ἐνὸς Υἱοῦ, ἐπὶ τὸν ἕνα Πατέρα. Καὶ ἀνάπαλιν, ἡ φυσικὴ ἀγαθότης, καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμός, καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα, ἐκ Πατρὸς, διὰ τοῦ Μονογενοῦς, ἐπὶ τὸ Πνεῦμα διήκει [SCh. 17, 412, linn. 17-21]).

⁹⁰ Bas., *Eun.* 1, 10: Ἐν τοῖνυν τοῖς περὶ Θεοῦ λεγομένοις ὀνόμασι, τὰ μὲν τῶν προσόντων τῷ Θεῷ δηλωτικά ἐστί, τὰ δὲ τὸ ἐναντίον, τῶν μὴ προσόντων. Ἐκ δύο γὰρ τούτων οἰοεὶ χαρακτήρ τις ἡμῖν ἐγγίνεται τοῦ Θεοῦ, ἕκ τε τῆς τῶν ἀπεμφαινόντων ἀρνήσεως καὶ ἐκ τῆς τῶν ὑπαρχόντων ὁμολογίας (SCh 299, 204, linn. 5-10).

Tale distinzione dei nomi si basa sull'affermazione oppure sulla negazione ed offre una guida al pensiero per riflettere in modo adatto su Dio. Il ruolo principale della distinzione dei nomi è quello di aiutare a rapportarsi con Dio con un pensiero retto, professando attraverso i nomi ciò che è presente in lui (ad esempio Dio è buono, giusto, artefice ecc.), come anche di negare le caratteristiche che appartengono alla natura umana e non si trovano in lui (ad esempio immortale, incorruttibile, ecc.)⁹¹.

Nel secondo libro, Basilio offre invece un'esposizione più specifica della distinzione dei nomi. Contro il ragionamento di Eunomio, il quale sosteneva che a ogni sostanza corrisponde un nome, egli dimostra l'unicità della sostanza in Dio e la distinzione dei nomi Padre e Figlio attraverso una similitudine con i nomi propri degli uomini. Poiché il nome "uomo" è indicativo della specie del genere umano e fa riferimento alla natura umana che accomuna tutti gli uomini⁹², il Cappadoce spiega come gli appellativi di tutti gli uomini siano diversi, mentre la sostanza sia unica per tutti (*προσηγορίαι μὲν διάφοροι, οὐσία δὲ πάντων μία*)⁹³. Di conseguenza, dato che la sostanza non è conoscibile in modo diretto, ma attraverso le proprietà comuni e particolari, quando ci si rivolge a una persona non ci si rivolge alla sua sostanza: piuttosto, attraverso il nome proprio, si fa riferimento alla persona che detiene gli aspetti comuni nella forma delle caratteristiche specifiche che la distinguono da un'altra, rendendola singolare e quindi riconoscibile nei suoi tratti personali. Per Basilio il nome proprio stimola il pensiero a considerare l'unità personale del soggetto⁹⁴, cioè a pensare

⁹¹ Per un approfondimento dettagliato cf. Bas., *Eun.* 1, 10 (SCh 299, 204-206, linn. 11-37).

⁹² Su questo aspetto una spiegazione chiara si trova in *ep.* 38, 2 attribuita a Basilio, in cui si fa la distinzione tra i nomi della specie in generale, ad esempio uomo, e il nome che individua una persona specifica (cf. Basile de Césarée, *Lettres*, vol. 1, ed. Y. Courtonne, [Collection des universités de France], Paris 1957, 81-82). Anche in *Spir.* 41 Basilio offre una spiegazione dei diversi tipi di nomi con un procedimento che va dal generale al particolare (ad. es. vivente, uomo, maschio, Pietro, Paolo ecc.).

⁹³ Bas., *Eun.* 2, 4 (SCh 305, 18, linn. 4-5).

⁹⁴ Per Basilio i nomi propri svolgono una funzione di mediazione descrittiva per il pensiero degli ascoltatori i quali, attraverso la concettualizzazione dell'insieme delle proprietà personali, associano il nome alla persona nominata; cf. D. G. Robertson, A Patristic Theory of Proper Names, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84 (2002), 13-14.

il concorso delle proprietà particolari (*ιδιωμάτων συνδρομήν νοεῖν*)⁹⁵ che hanno il ruolo di descrivere la persona nominata: il nome proprio definisce il carattere particolare (*τὸ ὄνομα τὸν χαρακτήρα...ἀφορίζει*)⁹⁶ di una persona e si basa su un minimo di descrizioni contestuali⁹⁷. Come esempio, egli fa riferimento a Pietro e a ciò che lo caratterizza come tale: originario di Bethsaida, pescatore, comportamento di fede eccellente, responsabilità nella Chiesa ecc. Applica poi lo stesso esempio anche a Paolo: originario di Tarso, ebreo, osservante della legge, culturalmente preparato, persecutore della Chiesa, Apostolo delle genti ecc. Con tale ragionamento Basilio dimostra come i nomi propri non si riferiscono alle sostanze ma piuttosto, attraverso l'insieme dei particolari, facciano riferimento alla persona specifica⁹⁸, vale a dire distinguano la persona nella sua unicità⁹⁹. Al termine della spiegazione egli espone il principio fondamentale della sua teoria dei nomi, in cui afferma che i nomi sono attribuiti in rapporto alle cose *κατὰ θέσιν*, vale a dire in modo convenzionale in seguito alla loro invenzione, in quanto non sono stati creati prima i nomi e poi la natura delle cose, ma è avvenuto il contrario (*οὐ γὰρ τοῖς ὀνόμασιν ἢ τῶν πραγμάτων φύσις ἀκολουθεῖ, ἀλλ' ὕστερα τῶν πραγμάτων εὔρηται τὰ ὀνόματα*)¹⁰⁰. Proseguendo sul modello dei nomi umani, egli realizza un'analogia con i nomi divini, considerando sempre la superiorità della natura divina, e confuta la tesi eunomiana dell'opposizione tra Padre e Figlio distinti per natura. Egli asserisce: «[...] da quanto detto è chiaro che anche per il Padre e il Figlio i nomi non indicano la sostanza, ma mostrano

⁹⁵ Bas., *Eun.* 2, 4 (Sch 305, 20, lin. 21).

⁹⁶ Bas., *Eun.* 2, 4 (Sch 305, 20, linn. 18-19).

⁹⁷ Cf. P. Kalligas, *Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names*, in: K. Ierodiakonou (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford – New York 2002, 44.

⁹⁸ B. Sesboüé ritiene che i nomi, proprio per la loro funzione di mettere insieme concettualmente le proprietà e per il loro rapporto all'insieme delle proprietà particolari della persona, siano in qualche modo dei "concepts synthétiques" e in tal senso afferma "De même que le concept considèrait intellectuellement telle ou telle propriété, de même les noms propres de Pierre et de Paul désignent un concours de propriétés. Ils sont, en un sens, des *concepts synthétiques*" ; cf. Sesboüé, *Basile de Césarée et la Trinité* 80.

⁹⁹ Cf. Delcogliano, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names*, 191.

¹⁰⁰ Bas., *Eun.* 2, 4 (Sch 305, 22, linn. 35-37).

le proprietà particolari [...]»¹⁰¹: se la sostanza divina non è conoscibile, i nomi indicano le proprietà particolari delle ipostasi divine e di conseguenza anche la generazione divina ed eterna che implica l'identità di sostanza del Figlio con il Padre. I nomi Padre e Figlio sono dunque inseparabili nel significato¹⁰² e indicano soltanto la relazione reciproca (τὴν πρὸς ἀλληλα σχέσιν ἐνδείκνυται μόνην)¹⁰³. Nel paragrafo 9, sulla base dei criteri della logica aristotelica, Basilio stabilisce anche in ambito teologico la validità del principio della distinzione dei nomi, che distingue i nomi assoluti, rapportati a se stessi e che significano la realtà dei loro sostrati, dai nomi relativi, pronunciati in rapporto con altre realtà e che esprimono la relazione con le realtà in rapporto alle quali sono pronunciati¹⁰⁴ (ad esempio: amico, schiavo e, in senso teologico, appunto, Figlio perché costantemente in relazione con il Padre).

Conclusionione

Per concludere lo studio dedicato a Basilio, è inevitabile evidenziare come egli abbia saputo riproporre in modo creativo l'utilizzo dell'*epinoia*, effettuando una sintesi tra l'esperienza comune, i principi filosofici e l'insegnamento della Sacra Scrittura. Dimostrando il ruolo centrale che gioca l'*epinoia* nel rapporto tra la conoscenza sensibile e la Parola di Dio, egli ha stabilito un'articolazione precisa tra conoscenza razionale e conoscenza rivelata¹⁰⁵. Si deve pertanto considerare il valore positivo dell'*epinoia* nel suo duplice aspetto: sul piano della riflessione teologica rappresenta un approccio valido che permette di tenere insieme il binomio unità-distinzione e, attingendo al tesoro della Sacra Scrittura, favorisce l'approfondimento, la comprensione e il progresso della conoscenza teologica, risultando utile anche all'esperienza spirituale.

¹⁰¹ Bas., *Eun.* 2, 5: Φανερόν τοίνυν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι καὶ ἐπὶ 'Πατρός' καὶ 'Υιού' οὐχὶ οὐσίαν παρίστησι τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ τῶν ἰδιωμάτων ἐστὶ δηλωτικά (SCh 305, 22, linn. 35-37).

¹⁰² Cf. D. G. Robertson, *Relatives in Basil of Caesarea*, in SP 37 (2001), 287.

¹⁰³ Bas., *Eun.* 2, 22 (SCh 305, 92, lin. 48).

¹⁰⁴ Cf. Bas., *Eun.* 2, 9 (SCh 305, 36, linn. 11-18).

¹⁰⁵ Cf. Sesboüé, *Basile de Césarée et la Trinité* 84.

LA DIVINA EUCARISTIA E L'UNITÀ DELLA CHIESA ROMENA CON IL ROMANO PONTEFICE*

PABLO GEFAELL¹

ABSTRACT: *The Divine Eucharist and the unity of the Romanian Church with the Roman Pontiff.* The body of our Lord Jesus Christ, indeed present, real and substantial under the species consecrated in the sacrament of the Holy Eucharist, is inseparable from the mystical body of Christ which is the Church, so that in every valid Eucharistic celebration the Church of Christ is found. The valid celebration of the Eucharist requires, at least from an objective point of view, communion with the whole Church seen as a visible society. This communion is full if it is carried out both emotionally and effectively around the one who is the social and visible guarantor of unity in the Church; the one who, by the fundamental will of Christ, is the successor of St. Peter, is the Roman Pontiff. Therefore, the path to unity is the path to ecclesial fullness. The Romanian Church United with Rome, Greek-Catholic, reached this fullness.

Keywords: Eucharist, Ecclesial Communion, Unity, Faith, Roman Pontiff.

* Il testo rappresenta la conferenza presentata al simposio internazionale organizzato a Blaj, 9-10 giugno 2021, "Camminiamo insieme": *universalità e inclusione. Due anni dalla visita di Papa Francesco a Blaj (2019-2021)*, e pubblicato in traduzione romena in: P. Gefaell, Dumnezeiasca Euharistie și unitatea Bisericii Române cu Pontiful Roman, in: C. Barta / W. Bleiziffer (ed.), „Să mergem împreună”: *Universalitate și incluziune. Doi ani de la vizita Papei Francisc la Blaj (2019-2021)*, Colecția «Acta Blasiensia» X, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2022, 89-98.

¹ Pablo Gefaell, Professore ordinario di diritto canonico orientale nella Pontificia Università della Santa Croce; giudice esterno del Tribunale di prima istanza per le cause di nullità del matrimonio della Regione Lazio; Consultore del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi e della Congregazione per le Chiese Orientali; email: gefaell@pusc.it



REZUMAT: *Dumnezeiasca Euharistie și unitatea Bisericii Române cu Pontiful Roman.* Trupul Domnului nostru Isus Cristos, prezent într-adevăr, real și substanțial sub speciile consacrate în sacramentul Sfintei Euharistii, este inseparabil de trupul mistic al lui Cristos care este Biserica, astfel încât în fiecare celebrare euharistică validă se regăsește Biserica lui Hristos. Celebrarea validă a Euharistiei necesită, cel puțin din punct de vedere obiectiv, comuniunea cu întreaga Biserică văzută ca societate vizibilă. Această comuniune este deplină dacă se realizează afectiv și efectiv în jurul celui care este garantul social și vizibil al unității în Biserică; cel care, prin voința fundamentală a lui Cristos, este succesorul Sfântului Petru, Pontiful Roman. Prin urmare, calea spre unitate este calea spre plinătatea eclezială. Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, a ajuns la această plinătate.

Cuvinte-cheie: Eucaristia, comuniune eclezială, unitate, credință, Pontiful Roman.

Introduzione

Mi fa molto piacere partecipare a questo incontro, perché ritrovo vecchi cari amici, pieno di bei ricordi dei miei soggiorni a Cluj, Blaj e Baia Mare.

Molti anni fa, quando ero un giovane professore nelle sue prime esperienze in convegni internazionali sul Diritto Canonico delle Chiese orientali, partecipai ad uno in Vienna² in cui presenziai la discussione in aula tra un vescovo romeno ortodosso e un vescovo romeno greco-cattolico. L'Ortodosso chiedeva al cattolico: "in base a quale ecclesiologia esiste la Chiesa Romana Greco-Cattolica?" Non ricordo la risposta del vescovo greco-cattolico ma dentro di me è venuto spontaneo il ricordo dell'affascinante dottrina sull'ecclesiologia eucaristica.

² Mi riferisco al Convegno della Society for the Law of the Eastern Churches in collaborazione con l'Istituto per il Diritto Canonico della Facoltà di Diritto dell'Università di Vienna, sul tema: *Multiconfessional Europe, The Living Together of East and West*, tenuto al monastero di St. Gabriel (Vienna, Austria) nel settembre 1993. I relativi atti furono pubblicati sulla collana *Kanon*, vol. XII, Egling 1994.

Infatti, dalla sua prospettiva, il vescovo ortodosso non capiva come si potesse giustificare l'esistenza di una Chiesa romena di tradizione bizantina che non fosse la Chiesa romena ortodossa. Invece, pensavo io, l'unità con il Successore di Pietro è la più logica e compiuta conseguenza della genuina ecclesiologia eucaristica. Partendo da quell'esperienza, mi prefissai di approfondire l'argomento e da qui nacque un mio primo articolo³, tradotto all'inglese e aggiornato⁴, e poi un altro più recente che include la sinodalità⁵. Ora vi propongo una breve riflessione sul tema, in occasione dell'anniversario della storica visita di Papa Francesco al vostro paese.

Annunciare la nostra fede agli altri non è un indebito proselitismo

Mi viene alla memoria la domanda che mi fece un allora giovane seminarista romeno (oggi illustre professore) quando spiegavo ai miei studenti i criteri sull'ecumenismo e, in particolare, il dovere di evitare qualsiasi forma di indebito proselitismo. Egli mi disse preoccupato: “quindi, non posso dire a un mio amico che la volontà del Signore è che siamo uniti a Pietro?” Gli risposi: “senz'altro che puoi, anzi, se sei un vero amico, devi farlo!”

Evitare l'indebito proselitismo, condannato dalla Chiesa cattolica (cfr. *Ad Gentes* n. 13⁶; *DE 1993* n. 23⁷), non significa negare l'obbligo di coscienza

³ P. Gefaell, L'ecclesiologia eucaristica e il Primato del Vescovo di Roma, *Folia Canonica* 1, 1998, 129-149.

⁴ P. Gefaell, The Ecclesiological Foundations of the Ecumenism and the Primacy of the Successor of Peter, in: P. Gefaell, *Harmonizing the Canons*, Bengaluru (India) 2016, 61-89.

⁵ P. Gefaell, Eucharistic Ecclesiology. Canonical Consequences on Primacy and Synodality from a Catholic Perspective, in: Society for the Law of the Eastern Churches (ed.), *Primacy and Synodality. Deepening Insights* (Kanon 25), a cura di P. Szabó, Metropolitan Church *sui iuris* of Hungary – St. Athanasius Theological Institute, Nyíregyháza 2019, 219-235.

⁶ «La Chiesa proibisce severamente di costringere o di indurre e attirare alcuno con inopportuni raggiri ad abbracciare la fede...» (Concilio Vaticano II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes*, n. 13).

⁷ «Gli Ordinari del luogo, i Sinodi delle Chiese orientali cattoliche e le Conferenze episcopali si troveranno talvolta nella necessità di prendere speciali misure per superare il pericolo di *indifferentismo* o di *proselitismo*. Ciò potrebbe riguardare particolarmente le giovani Chiese. I cattolici, in tutti i loro rapporti con membri di altre Chiese e comunità ecclesiali, agiranno

di diffondere la verità. I documenti ufficiali della Chiesa cattolica condannano soltanto le forme “illecite” di tale attività: vale a dire, con violenza, inganno o disoneste tattiche umane (offrire vantaggi materiali, ecc.)⁸: San Giovanni Paolo II lo ha detto esplicitamente⁹ e le direttive della Sede Apostolica lo ripetono spesso¹⁰. Comunque, sarebbe fuorviante ritenere che un cattolico non debba proclamare — con delicata carità, certamente — la sua fede nella volontà di Cristo riguardo la necessaria unità con il Romano Pontefice, successore di Pietro. Infatti, «con i cristiani non cattolici, il cattolico deve entrare in un dialogo rispettoso della carità e della verità: un dialogo che non è soltanto uno

con rettitudine, prudenza e competenza. Il criterio di procedere con gradualità e precauzione, senza eludere le difficoltà, è anche una garanzia per non cedere alla tentazione dell'indifferentismo o del proselitismo, che sarebbe la rovina del vero spirito ecumenico». Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, 25 marzo 1993 [d'ora in poi, *DE 1993*], n. 23, versione originale in lingua francese in: *Acta Apostolicae Sedis* 85, 1993, 1039-1119. Versione italiana in: *Enchiridion Vaticanum* 13, 1092 ss.

⁸ Infatti, nel mettere in guardia contro il “proselitismo”, il *DE 1993* n. 23 cita in nota 41 la «dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*, n. 4: “Nel diffondere la fede religiosa e nell'introdurre usanze ci si deve sempre astenere da ogni genere di azione che sembri avere sapore di coercizione o di sollecitazione disonesta o scorretta, specialmente quando si tratta di persone incolte o bisognose”. Al tempo stesso, si deve affermare, con la medesima Dichiarazione, che “le comunità religiose hanno il diritto di non essere impediti di insegnare e di testimoniare pubblicamente la propria fede a voce e per iscritto” (*Ibid.*)».

⁹ «Una seconda conseguenza è il rifiuto di ogni forma *indebita* di proselitismo, evitando in modo assoluto nell'azione pastorale qualsiasi tentazione di violenza e qualsiasi forma di pressione» Giovanni Paolo II, Lettera *Mentre si intensificano* a tutti i Vescovi d'Europa sui rapporti tra cattolici orientali e gli ortodossi nell'Europa dell'Est, 31 maggio 1991, n. 5, in *Acta Apostolicae Sedis* 84, 1992, 163-168.

¹⁰ «Ciò che è chiamato proselitismo — e cioè qualsiasi pressione sulla coscienza —, da chiunque sia praticato o sotto qualsivoglia forma, è completamente diverso dall'apostolato e non è affatto il metodo a cui si ispirano i pastori della Chiesa Cattolica. Si ricordi in proposito quanto viene dichiarato solennemente dal concilio Vaticano II: “la chiesa proibisce severamente di costringere o di indurre e attirare alcuno con inopportuni raggiri ad abbracciare la fede...” (*Ad Gentes*, n. 13)». Commission Pontifical «Pro Russia», Directives *L'Église a reçu*. Principes généraux et normes pratiques pour coordonner l'évangélisation et l'engagement œcuménique de l'Église catholique en Russie et dans les autres pays de la CEI, 1^{er} juin 1992, parte I, nn. 3-6. Per una traduzione italiana, cfr. *Enchiridion Vaticanum* 13, 955-977.

scambio di idee ma di doni, affinché si possa offrire loro la pienezza dei mezzi di salvezza (...). In questo caso non si tratta di proselitismo, nel senso negativo attribuito a questo termine. (...) tale iniziativa non priva del diritto né esime dalla responsabilità di annunciare in pienezza la fede cattolica agli altri cristiani, che liberamente accettano di accoglierla (...). La testimonianza alla verità non intende imporre alcunché con la forza, né con un'azione coercitiva né con artifici contrari al Vangelo»¹¹. Questo è il senso delle parole di Papa Francesco: «testimonianza sì; proselitismo, no»¹².

San Giovanni Paolo II ha insistito sull'importanza dello spirito di dialogo ecumenico, che arricchisce vicendevolmente le parti dialoganti (cfr. *Ut unum sint*, nn. 8, 9, 20, 28 e 29). Proprio il dialogo teologico tra due autori, uno ortodosso (Nicolaj Afanasieff¹³) e l'altro cattolico (Henri De Lubac¹⁴), ha avviato la riflessione sull'ecclesiologia eucaristica come possibile base per cercare l'unità.

L'ecclesiologia eucaristica

I concetti dell'ecclesiologia eucaristica sono stati copiosamente impiegati nel magistero del Concilio Vaticano II (Cfr. *Sacrosanctum Concilium* [SC] 41b; *Lumen Gentium* [LG] 3b, 11b, 26a; *Christus Dominus* [CD] 30; *Unitatis redintegratio* [UR] 2a). Seguendo tale magistero il Catechismo della Chiesa cattolica riassume: «L'Eucaristia fa la Chiesa» (n. 1396)¹⁵. Infatti, giacché la Chiesa è il Corpo Mistico di Cristo e l'Eucaristia è il Corpo Sacramentale di Cristo, in ogni comunità cristiana che celebra validamente l'Eucaristia si trova

¹¹ Congregazione per la Dottrina della Fede, Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione, 3 dicembre 2007, n. 12, (23.06.2021) <https://www.vatican.va> [<https://bit.ly/2YzuON7>].

¹² Francesco, Omelia del 30 aprile 2020, (23.06.2021) <https://www.vatican.va> [<https://bit.ly/3bP6RZ4>].

¹³ N. Afanasieff (1893-1966), canonista, professore a San Serge di Parigi. Per una sua bibliografia, cfr. *Irenikon*, 1967/II, 297-300.

¹⁴ Cfr. H. De Lubac, *Meditation sur l'Eglise*, Paris 1953, 129-137.

¹⁵ Questa verità, e le sue conseguenze, è stata ribadita con forza da san Giovanni Paolo II nell'enciclica significativamente intitolata *Ecclesia de Eucharistia*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 95, 2003, 453-454, soprattutto nei capitoli 2-4: nn. 21-46.

la Chiesa di Cristo, con una maggiore o minore pienezza. Anche alcuni teologi ortodossi, dal loro punto di vista, ammettono questo ragionamento¹⁶.

Per il fatto di avere la successione apostolica, il sacerdozio e la valida Eucaristia (cf. *UR* n. 15c), tale ecclesialità è particolarmente riconosciuta alle Chiese Orientali non cattoliche. Le Chiese Ortodosse sono riconosciute dalla Chiesa Cattolica come “Chiese particolari” (*UR* n. 14), perché in ogni valida celebrazione dell’Eucaristia la Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica, si fa veramente presente¹⁷, come ci ha ricordato la Congregazione per la Dottrina della Fede nel n. 17 della lettera *Communio notio*¹⁸. La comunione ecclesiale, visibile, del Corpo mistico di Cristo che è la Chiesa, ha la sua radice e il suo centro nella santa Eucaristia¹⁹, vero Corpo sacramentale di Gesù.

Nondimeno, san Giovanni Paolo II chiarisce che «la celebrazione dell’Eucaristia, però, non può essere il punto di avvio della comunione, che presuppone come esistente, per consolidarla e portarla a perfezione. Il Sacramento esprime tale vincolo di comunione sia nella dimensione *invisibile* che, in Cristo, per l’azione dello Spirito Santo, ci lega al Padre e tra noi, sia nella dimensione *visibile* implicante la comunione nella dottrina degli Apostoli, nei Sacramenti e nell’ordine gerarchico. L’intimo rapporto esistente tra gli elementi invisibili e gli elementi visibili della comunione ecclesiale è costitutivo della Chiesa come sacramento di salvezza. Solo in questo contesto si ha la legittima celebrazione dell’Eucaristia e la vera partecipazione ad essa. Perciò risulta un’esigenza intrinseca all’Eucaristia che essa sia celebrata nella comunione, e concretamente nell’integrità dei suoi vincoli» (*Ecclesia de Eucharistia* n. 35).

¹⁶ Cfr. P. Evdokimov, *Quels sont les souhaits fondamentaux de l’Eglise orthodoxe vis-à-vis de l’Eglise catholique?*, *Concilium* 14 1966, 70; N. Nissiotis, *L’appartenance a l’Eglise*, (citato in Y. Spiteris, *La Chiesa Ortodossa riconosce veramente quella Cattolica come «Chiesa sorella»?*, *Studi Ecumenici* 14, 1996, 70).

¹⁷ «Per mezzo della celebrazione dell’Eucaristia del Signore in queste singole Chiese la Chiesa di Dio è edificata e cresce» (*UR* n. 15a).

¹⁸ Congregazione per la Dottrina della Fede [d’ora in poi: CDF], *Litterae ad Catholicae Ecclesiae episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est Communio*, 28 maggio 1992, in: *Acta Apostolicae Sedis* 85, 1993, 838-850; traduzione italiana in *L’Osservatore Romano* 15-16 giugno 1992, 8-10 [d’ora in poi *Communio notio*].

¹⁹ Cfr. *LG* n. 11; *CD* n. 30; *Communio notio* n. 5; *Ecclesia de Eucharistia* nn. 3, 23, 34.

Ecclesiologia eucaristica e Comunione ecclesiale

Diversi teologi ortodossi poggiano proprio sull'ecclesiologia eucaristica per argomentare contro il Primato del Romano Pontefice, facendo leva sulla pretesa «pienezza» della Chiesa particolare. Zizioulas, ad esempio, scrive: «cattolicità quindi in questo contesto non significa altro che la completezza e pienezza e totalità del corpo di Cristo esattamente come è messa in atto nella comunità eucaristica»... «[nella primitiva Chiesa] ogni comunità eucaristica era dunque in piena comunione col resto in virtù *non di una struttura esterna sovrapposta ma* [in virtù] del Cristo totale rappresentato in ognuna di esse»²⁰.

Rispondendo a quest'obiezione, san Giovanni Paolo II affermava: «dobbiamo vedere il ministero del Successore di Pietro, non solo come un servizio “globale” che raggiunge ogni Chiesa particolare dall’“esterno”, ma come già appartenente all'essenza di ogni Chiesa particolare dall’“di dentro”»²¹, perché «la comunione con la Chiesa universale, rappresentata dal Successore di Pietro, non è un complemento esterno alla Chiesa particolare, ma uno dei suoi costitutivi interni» (*Communio notio*, n. 17).

Infatti, «ogni legittima celebrazione eucaristica del Popolo di Dio richiede la struttura costitutiva della Chiesa quale corpo sacerdotale strutturato organicamente, e per tanto il vincolo comunione della Chiesa locale con il suo vescovo, e di questi con i suoi fratelli nell'episcopato e il suo Capo, quale Collegio che del corpo apostolico è continuazione»²². Questa è la ragione per la quale, nel caso delle Chiese Ortodosse, la loro valida celebrazione eucaristica richiama oggettivamente la comunione con Pietro (cf. *Communio notio* n. 14) anche se soggettivamente non riescano a riconoscerlo nel suo successore, il vescovo di Roma.

²⁰ J. D. Zizioulas, *The Eucharistic Community and the Catholicity of the Church*, *One in Christ* 6, 1970, 319 e 327.

²¹ Giovanni Paolo II, Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti d'America, 16.IX.1987, n. 4, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. X-3, 1987, 556. Cfr. anche, J. Card. Ratzinger, Intervento durante la presentazione della Lettera *Communio notio*, 15 giugno 1992, *L'Osservatore Romano* 15-16 giugno 1992, p. 9. Cfr. *Communio notio*, n. 18.

²² Editoriale, La Chiesa come Comunione. A un anno dalla pubblicazione della Lettera *Communio notio* della Congregazione per la Dottrina della Fede, *L'Osservatore Romano* 23 giugno 1993, 1 e 4.

Non esiste pienezza ecclesiale della Chiesa locale se questa pretende di vivere isolata e indipendente dalle altre Chiese. Infatti, «come spiega efficacemente il Card. J. Ratzinger, l'Eucaristia, in quanto presenza di Cristo e suo sacramento, edifica la Chiesa... Cristo è presente non in parte, ma in tutta la sua realtà, così la Chiesa è presente nella sua totalità lì dove Lui si trova... È però vero l'opposto: Cristo non può che essere uno, si può quindi avere tutto Cristo solo insieme agli altri, ossia nell'unità»²³.

Per tale ragione la *Communio notio* ribadisce: «È proprio l'Eucaristia a rendere impossibile ogni autosufficienza della Chiesa particolare. Infatti, l'unicità e indivisibilità del Corpo eucaristico del Signore implica l'unicità del suo Corpo mistico, che è la Chiesa una e indivisibile ... Anche per questo, l'esigenza del ministero Petrino... è in corrispondenza profonda con l'indole eucaristica della Chiesa» (n. 11).

Personalmente mi ha sempre aiutato il gesto liturgico della *commixtio* nella celebrazione dell'Eucaristia nel mio rito: dopo la consacrazione e prima di presentare ai fedeli l'*Agnus Dei*, il sacerdote spezza un po' del pane eucaristico e lo lascia cadere nel *Sanguis* consacrato. Tale gesto, aldilà del significato indicato oggi dall'*Ordinamento Generale del Messale Romano* n. 83, originalmente sembra provenire dal fatto che nell'antichità il Papa consegnava frammenti dell'Eucaristia da lui consacrata (il cosiddetto *fermentum*) a tutti i presbiteri che celebravano nelle chiese periferiche, e ogni presbitero introduceva questo frammento nel calice come segno di comunione con lui, per indicare cioè che era la stessa Eucaristia che si celebrava nei diversi luoghi²⁴.

Il ruolo del Successore di Pietro per la piena comunione ecclesiale

Il vescovo ortodosso Kallistos di Diokleia ha scritto: «È facile dire che l'eucaristia crea l'unità della Chiesa. Ma l'ecclesiologia eucaristica, se non

²³ J. L. Gutiérrez, Organización jerárquica de la Iglesia, in: *Manual de Derecho Canónico*, 2ª ed., Pamplona 1991, 349.

²⁴ Cfr. M. Righetti, *Storia liturgica, vol. III - La Messa*, Milano 1998 (riproduzione anastatica della terza edizione del 1966), 490-491, n. 298.

accompagnata da una ferma e praticabile dottrina del primato, si rivela di fatto inattuabile»²⁵.

Schatz esprime bene la problematica: «Quando si giunge ai ferri corti, quando nessun dialogo e nessuna discussione siano in grado di sbloccare la situazione, quando si arriva addirittura a dover far fronte alla persecuzione e all'oppressione dal esterno, allora la domanda elementale che la Chiesa deve porsi è dove si trovi il centro dell'unità, verso il quale orientarsi in ultima analisi, dal quale non separarsi a nessun costo e a partire dal quale acquisire la propria identità di Chiesa di Cristo: se nello stesso stato, nella propria nazione, nell'accordo con un determinato impulso del proprio tempo o in Roma. Ovviamente quest'identità è, in definitiva, lo stesso Cristo crocifisso e risorto. Ma la struttura sacramentale della Chiesa Cattolica richiede che ciò appaia anche in un segno ecclesiale percepibile, che non si identifica con le potenze di questo mondo e non ne dipenda»²⁶.

In questo senso, la dottrina cattolica insegna che «tutte le Chiese sono in comunione piena e visibile, perché tutti i Pastori sono in comunione con Pietro, e così nell'unità di Cristo» (*Ut unum sint*, n. 94). Esse diventano una realizzazione completa della Chiesa di Cristo soltanto quando sono aperte alla comunione con le altre Chiese particolari e riconoscono la volontà di Gesù riguardo al ministero petrino del successore di Pietro (cf. *Ut unum sint* n. 97) come ministero di unità, non di prepotenza.

In modo simile a ciò che è capitato nel dialogo con altre Confessioni cristiane²⁷, durante il dialogo ecumenico ufficiale con le Chiese ortodosse²⁸ nel

²⁵ Kallistos di Diokleia, Un primato diverso e necessario, *Il Regno-Attualità* 8/1997, 247.

²⁶ K. Schatz, SJ, Primato, ministero di comunione, *Il Regno-Attualità* 8/1997, 240.

²⁷ Cfr. Commissione Internazionale Anglicana – Cattolica Romana, Dichiarazione concordata sull'autorità nella Chiesa II, Windsor 1981, *Enchiridion Oecumenicum, vol. 1, Dialoghi internazionali 1931-1984*, Bologna 1986, 1-88, nn. 118-122.

²⁸ Commissione Mista Internazionale per il Dialogo Teologico tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa nel suo insieme, Le conseguenze ecclesologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa: Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità, Ravenna 13 ottobre 2007, *Information Service* 126, 2007/IV, 178-184, si può trovare anche in <http://www.christianunity.va> [<https://bit.ly/3xK9P9r>]. Per la versione italiana, (23.06.2021) cfr. <https://bit.ly/3gM3g0C>, [d'ora in poi, *Documento di Ravenna 2007*].

documento di Ravenna del 2007 si è arrivato a riconoscere la necessità di un “Protos” ecclesiale a livello mondiale: «A livello universale, dove coloro che sono i primi (*protoi*) nelle varie regioni, insieme con tutti i vescovi, cooperano in ciò che concerne la totalità della Chiesa. Anche a questo livello, i *protoi* devono riconoscere chi è il primo tra di loro»²⁹. Tuttavia, il fatto di essere consapevoli di tale necessità non è sufficiente per arrivare ad un accordo ecumenico su questo punto. Occorre capire ed accettare che il Primato a livello universale non è una questione meramente organizzativa concessa dall’accordo tra tutte le Chiese locali e soggetta ai cambiamenti delle circostanze storiche, bensì appartenente alla volontà fondazionale di Cristo, assegnato dal Signore all’apostolo Pietro e trasmesso ai suoi successori nella Sede in cui egli morì martire³⁰. Infatti, il *documento di Chieti* del 2016 riconosce che questo è un punto fondamentale che deve essere oggetto del futuro dialogo tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse³¹.

So che alcuni autori ortodossi affermano che nel celebrare l’Eucaristia il vescovo di ogni diocesi è il diretto successore di Pietro³², ma tale affermazione non spiega né il ruolo sopra-episcopale dei *protoi* locali (patriarchi) né molto

²⁹ «At the universal level, where those who are first (*protoi*) in the various regions, together with all the bishops, cooperate in that which concerns the totality of the Church. At this level also, the *protoi* must recognize who is the first amongst themselves» (*Documento di Ravenna 2007*, n. 10).

³⁰ Cfr. Concilio Vaticano I, Sessio IV (18 luglio 1870), Costituzione dogmatica *Pastor aeternis*, Cap. 2, *Denzinger* 1824-1825.

³¹ «In the West, the primacy of the see of Rome was understood, particularly from the fourth century onwards, with reference to Peter’s role among the Apostles. The primacy of the bishop of Rome among the bishops was gradually interpreted as a prerogative that was his because he was successor of Peter, the first of the apostles (Cf. Jerome, *In Isaiam* 14, 53; Leo, *Sermo* 96, 2-3). This understanding was not adopted in the East, which had a different interpretation of the Scriptures and the Fathers on this point. Our dialogue may return to this matter in the future». Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, *Synodality and Primacy during the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church*, Chieti 21 settembre 2016, n. 16, *Information Service* 148, 2016/II, 70-73, si può trovare anche in (23.06.2021) <http://www.christianunity.va> [<https://bit.ly/3vQ601h>].

³² Cfr. P. Evdokimov, *L’Ortodossia*, Bologna 1965, 189.

LA DIVINA EUCARISTIA E L'UNITÀ DELLA CHIESA ROMENA
CON IL ROMANO PONTEFICE

meno il ruolo sopra-episcopale di Pietro per tutto l'ecumene. Ogni celebrazione locale della Divina Eucaristia è intrinsecamente legata all'unione affettiva ed effettiva con tutto il Corpo Mistico di Cristo, resa tangibile attraverso l'unione sociale con il centro di unità, Pietro e i suoi successori.

Considerato tutto ciò, si può affermare che lo sforzo ecumenico verso la piena unità con il successore di Pietro è certamente il percorso verso la pienezza dell'unità interna delle Chiese³³.

Ecco qui quanto avevo soltanto intuito in quel lontano 1993 davanti alla domanda sulla giustificazione ecclesiologica dell'esistenza della Chiesa Romena Unita con Roma.

³³ Cfr. R. Lanzetti, *La Iglesia como comunión*, in: Congregazione per la Dottrina della Fede, *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión, Introducción y comentarios*, Madrid 1994, 175.

THE MEANING OF THE PHRASE “THE SIXTH COMMANDMENT OF THE DECALOGUE” IN CANON 1395 OF THE 1983 CODE OF CANON LAW

EDUARD GIURGI¹

SOMMARIO: *Il significato dell'espressione „sesto comandamento del Decalogo” nel canone 1395 del Codice di Diritto Canonico del 1983.* Questo saggio si propone di spiegare il significato dell'espressione „sesto comandamento del Decalogo” che si trova nel canone 1395 del Codice di Diritto Canonico del 1983. Per perseguire questo obiettivo, il saggio inizia spiegando innanzitutto come la tradizione canonica intendeva questa frase prima della promulgazione del Codice di diritto canonico del 1917. Durante questo periodo, l'espressione è stata usata come circonlocuzione per descrivere vari reati sessuali, come l'adulterio, lo stupro, il concubinato, l'incesto, i rapporti sessuali tra persone dello stesso sesso, il rapporto anale tra un uomo e una donna, la masturbazione, la bestialità e così via. Il saggio spiega poi come la frase è stata intesa nel Codice di Diritto Canonico del 1917. All'epoca, l'espressione significava rapporti sessuali con minori di sedici anni, ma includeva anche l'adulterio, lo stupro, la bestialità, la sodomia, la prostituzione e l'incesto. L'espressione è stata usata anche come circonlocuzione per descrivere vari reati sessuali non espressamente menzionati nel canone 2359. Dopo questa presentazione, il saggio spiega brevemente come la Congregazione del Sant'Uffizio ha affrontato questa frase. È interessante sapere che il termine *crimen pessimum* era usato come

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



circonlocuzione per descrivere i crimini contro il sesto comandamento del Decalogo. Infine, il saggio spiega il significato di questa frază la luce del canone 1395 del Codice di Diritto Canonic del 1983. Ci sono comentatori del canone che ofrono qualche spiegate per questa frază, mentre altri la usano senza alcuna spiegate. L'espressione, secondo l'autore del saggio, è una circonlocuzione per descrivere alcuni reati sessuali, che non sono espressamente menzionati in questo canone.

Parole chiave: delitto, comandamento, decalogo, canone, chierico, codice, legge, concubinato, abuz, tradiție.

REZUMAT: *Înțelesul frazei „porunca a șasea a Decalogului” din canonul 1395 din Codul de Drept Canonic din 1983.* Acest eseu își propune să explice semnificația expresiei „porunca a șasea a Decalogului”, așa cum se găsește în canonul 1395 din Codul de Drept Canonic din 1983. Pentru a urmări acest obiectiv, eseu începe prin a explica mai întâi cum înțelegea tradiția canonică această frază înainte de promulgarea Codului de Drept Canonic din 1917. În această perioadă, această frază a fost folosită ca o circumlocuțiune pentru a descrie delictes sexuale variate, cum ar fi adulterul, violul, concubinajul, incestul, relații sexuale între persoane de același sex, relații sexuale anale între un bărbat și o femeie, masturbarea, bestialitatea și așa mai departe. Apoi, eseu explică modul în care fraza a fost înțeleasă în Codul de Drept Canonic din 1917. În această perioadă, sintagma însemna relații sexuale cu minori sub vârsta de șaisprezece ani, dar includea și adulterul, violul, bestialitatea, sodomia, prostituția și incestul. De asemenea, sintagma a fost folosită ca o circumlocuțiune pentru a descrie delictes sexuale variate, care nu erau menționate în mod expres în canonul 2359. După, această prezentare, eseu explică pe scurt modul în care *Congregația Sfântului Oficiu* a abordat această sintagmă. Este destul de interesant să aflăm că termenii *crimen pessimum* erau folosiți ca o circumlocuțiune pentru a descrie delictes împotriva porunci a șasea a Decalogului. În cele din urmă, eseu explică semnificația acestei fraze în lumina canonului 1395 din Codul de drept canonic din 1983. Există comentatori canonici ai acestui canon, care oferă o anumită explicație pentru această frază, în timp ce alții o folosesc fără nicio explicație. Expresia, în opinia autorului eseului, este o circumlocuțiune pentru a descrie ale delictes sexuale, care nu sunt menționate în mod expres în acest canon.

Cuvinte-cheie: delict, poruncă, Decalog, canon, cleric, cod, lege, concubinaj, abuz, tradiție.

Introduction

The Church has been and continues to be accused of giving too much importance to the offenses against the sixth commandment of the Decalogue. In contrast with this opinion, one who reads Book VI of the *Code of Canon Law*² will find no laws which punish the offenses against the sixth commandment of the Decalogue as such. The penal system of the Church considers as offenses against this matter only specific behaviors of the clergy which are mostly, but not entirely, connected to the sacrament of penance. There are two canons that envision penalties for offenses against the sixth commandment not related to the sacrament of penance, namely, canon 1395 and canon 1398 of the 1983 Code. Thus, there is no need to exaggerate the importance given to such a theme³. On the other hand, it must be taken into consideration that the meaning of the phrase “the sixth commandment of the Decalogue” used in canon 1395 of the 1983 Code is not entirely clear. Therefore, it is necessary to analyze the meaning of this phrase in order to understand what kind of behaviors 1395 of the 1983 Code penalizes by this phrase.

In the light of what was said above, the purpose of the present paper is to try to analyze the meaning of the phrase “the sixth commandment of the Decalogue” used in canon 1395 of the 1983 Code. The first part of the paper will present a short historical background with regard to the meaning of “the sixth commandment of the Decalogue” from a canonical point of view. Then, the second part of the paper will analyze the meaning of the phrase “the sixth commandment of the Decalogue” used in canon 1395 of the 1983 Code. At the end, a short conclusion will summarize the entire presentation.

² *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP II promulgatus* Vatican City 1983. English translation from *Code of Canon Law, Latin-English Edition: New English Translation*, Washington, DC 1998. Hereafter cited as 1983 Code. All subsequent English translation of canons from this code will be taken from this source unless otherwise indicated.

³ V. de Paolis, *Delitti contro il sesto comandamento*, *Periodica* 82, 1993, 293.

Part I. Short Historical Background with Regard to the Meaning of the phrase “the Sixth Commandment of the Decalogue” from a Canonical Point of View

a. The pre-1917 Code Period

Traditionally, the Church has penalized the sexual misconduct of lay people, religious persons and clergy. Yet, a special attention was given in this regard to the married Christians because of the violation of their conjugal consent and to the religious persons and clergy because of the violation of their vows or promises of continence and celibacy.

Thus, for instance, *Corpus Iuris Canonici* abounded in references with regard to the prohibition and penalization of fornication, adultery, prostitution, the sin *contra natura*, etc.

However, a special care was taken to penalize the sexual misconduct of clergy, especially, those *in sacris ordinibus* because of their promise to observe sexual continence and for the bad example given by them to the lay Christian faithful entrusted to their care⁴.

Overall, the canonists in the pre-1917 Code period had progressively delimited the different kinds of delicts for sexual misconduct⁵: adultery, rape, fornication, concubinage, incest, carnal sacrilege, the so-called sins *contra natura* including the sodomy, understood in its strict meaning as sexual relationship between persons of the same sex, and in the other meaning as anal coitus between a man and a woman, then, masturbation, bestiality and so on. Additionally, this period the generic reference “against the sixth commandment of the Decalogue” began to be used as a circumlocution in order to describe varied sexual delicts. However, the reference, offenses against “the sixth commandment of the Decalogue,” was not used by all canonists of the pre-1917 Code period⁶.

⁴ F. R. Aznar Gil, *Delitos de los Clérigos el Sexto Mandamiento*, Salamanca 2005, 18-19. See also J. H. Provost, *Offences Against Sixth Commandment: Toward a Canonical Interpretation of Canon 1395*, *The Jurist* 55, 1995, 634-635.

⁵ Provost, *Offences Against Sixth Commandment: Toward a Canonical Interpretation of Canon 1395*, 635-641.

⁶ Aznar Gil, *Delitos de los Clérigos el Sexto Mandamiento* 21.

b. Canon 2359 of the 1917 Code of Canon Law⁷

The 1917 Code, in keeping with the canonical tradition, has penalized the sexual misconduct of both lay Christian faithful and clergy⁸. Nonetheless, this paper, in keeping with its purpose, will analyze only canon 2359 of the 1917 Code, namely, the meaning of the phrase “the sixth commandment of the Decalogue” used in this canon. In fact, canon 2359 stated:

§ 1. Concubinious clerics in sacred [orders], whether secular or religious, previous warnings not being heeded, are to be coerced into giving up their illicit relationship and to repair scandal by [being] suspended from divine things [and by suffering] the loss of the benefits of office, benefices, and dignities, the prescriptions of Canons 2176-2181 being observed.

§ 2. If they engage in a delict against the sixth precept of the Decalogue with a minor below the age of sixteen, or engage in adultery, debauchery, bestiality, sodomy, pandering, incest with blood-relatives or affines in the first degree, they are suspended, declared infamous, and are deprived of any office, benefice, dignity, responsibility, if they have such, whatsoever, and in more serious cases, they are to be deposed.

§ 3. If they have otherwise committed an offense against the sixth commandment of the Decalogue, let them be restrained by appropriate penalties according to the severity of the case, not including the privation of their office or benefit, especially if they take care of their souls⁹.

⁷ *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Rome 1917. Henceforth called the 1917 Code. English translation from *The Pio-Benedictine Code of Canon Law, in English Translation with Extensive Scholarly Apparatus*, San Francisco 2001. All subsequent English translation of canons from this code will be taken from this source unless otherwise indicated.

⁸ 1917 Code, canons 2356-2359.

⁹ Can. 2359, „§ 1. Clerici in sacris sive saeculares sive religiosi concubinarii, monitione inutiliter praemissa, cogantur ab illicito contubernio recedere et scandalum reparare suspensione a divinis, privatione fructuum officii, beneficii, dignitatis, servato praescripto can. 2176-2181.

The first paragraph of this canon dealt with the subject of clerical concubinage. The second paragraph addressed specific crimes: offences against the sixth commandment with minors below the sixteen of age, but also, adultery, rape, bestiality, sodomy, prostitution, and incest. Finally, paragraph three, by using the phrase *aliter contra sextum decalogi praeceptum deliquerint*, seems to refer to any other external and grave offenses against the sixth commandment not specified in the first two paragraphs¹⁰.

The meaning of the phrase *sextum decalogi praeceptum* used in the third paragraph of canon 2359 should be understood in a technical sense, that is, the delict *contra natura* or the delict committed with a minor, or as a circumlocution, which includes various kinds of sexual crimes not expressly cited by canon 2359¹¹. Also, it is important to mention that “historically there is no consistent use of the phrase. It does seem to have been gradually introduced by commentators, then later in the text of the code both in a technical sense and as a circumlocution”¹².

c. The Practice of the Congregation of the Holy Office

The Congregation of the Holy Office used the terms *crimen pessimum* as a circumlocution to describe “offenses against the sixth commandment of the Decalogue”¹³. Additionally, the *Congregation of the Holy Office* “claimed

§ 2. Si delictum admiserint contra sextum decalogi praeceptum cum minoribus infra aetatem sexdecim annorum, vel adulterium, stuprum, bestialitatem, sodomiam, lenocinium, incestum cum consanguineis aut affinibus in primo gradu exercuerint, suspendantur, infames declarentur, quolibet officio, beneficio, dignitate, munere, si quod habeant, priventur, et in casibus gravioribus deponantur.

§ 3. Si aliter contra sextum decalogi praeceptum deliquerint, congruis poenis secundum casus gravitatem coerceantur, non excepta officii vel beneficii privatione, maxime si curam animarum gerant”.

¹⁰ Aznar Gil, *Delitos de los Clérigos el Sexto Mandamiento* 22.

¹¹ Aznar Gil, *Delitos de los Clérigos el Sexto Mandamiento* 22.

¹² Provost, *Offences Against Sixth Commandment: Toward a Canonical Interpretation of Canon 1395 650*.

¹³ Provost, *Offences Against Sixth Commandment: Toward a Canonical Interpretation of Canon 1395 650*.

exclusive administrative competence to try cases involving this crime, and required diocesan tribunals to notify it in the event they tried a case on judicially on these grounds”¹⁴.

Moreover, the Congregation of the Holy Office understood the crime as consisting in any “gravely sinful external obscene deed perpetrated or attempted in any manner by a cleric with a person of the same sex”¹⁵. However, bestiality and acts with pre-pubescent youth of both sexes were also included in the *crimen pessimum* by the congregation. Interestingly enough it is the fact that, even though the congregation used the canons of the 1917 Code in its directives, it did not use the phrase of the Code “offense against the sixth commandment” but rather the terms *crimen pessimum*¹⁶.

In short, from what was said so far it can be noticed that there was no consistency and coherent meaning for “offenses against the sixth commandment” in the canonical tradition that preceded the promulgation of the 1983 Code¹⁷.

Part II Canon 1395 of the 1983 Code of Canon Law and the Sixth Commandment of the Decalogue

a. The Text of Canon 1395 and a commentary

Can. 1395, § 1. A cleric living in concubinage, other than in the case mentioned in can. 1394, and a cleric who continues in some other external sin against the sixth commandment of the Decalogue which causes scandal, is to be punished with suspension. To this, other penalties can progressively be added if after a warning he persists in the offence, until eventually he can be dismissed from the clerical state.

¹⁴ Provost, *Offences Against Sixth Commandment: Toward a Canonical Interpretation of Canon 1395* 648.

¹⁵ A. Yanguas, *De crimen pessimo et competentia Sti. Officii relate ad illud*, *Revista Española de Derecho Canónico* 1 (1946) 427-439 in Provost, *Offences Against Sixth Commandment: Toward a Canonical Interpretation of Canon 1395* 648.

¹⁶ Provost, *Offences Against Sixth Commandment: Toward a Canonical Interpretation of Canon 1395* 650.

¹⁷ Provost, *Offences Against Sixth Commandment: Toward a Canonical Interpretation of Canon 1395* 649.

§ 2. A cleric who has offended in other ways against the sixth commandment of the Decalogue, if the offence was committed in public, is to be punished with just penalties, not excluding dismissal from the clerical state if the case so warrants.

§ 3. A cleric who by force, threats or abuse of his authority commits an offence against the sixth commandment of the Decalogue or forces someone to perform or submit to sexual acts is to be punished with the same penalty as in § 2¹⁸.

The first delict addressed by paragraph one of canon 1395 deals with the grave acts consummated by lust, which are against the sixth commandment of the Decalogue and the subject of these acts is the cleric. These acts when they are perpetrated by a cleric bear the nature of sacrilege. It is so because in order to be acts of natural lust, sexual intercourse is required, as it is in the act of the marriage consummation. There could be rape, incest, fornication and concubinage, which have as a common element the sexual intercourse, to which there must be added the specific element that distinguishes them from each other¹⁹. It is particularly specified in this paragraph the situation of concubinage, which is defined as “an ongoing non-marital sexual relationship between a cleric and a woman, married or single”²⁰. This does not mean necessarily that the cleric lives under the same roof with the woman²¹. Also, it does not necessarily

¹⁸ Can. 1395, „§ 1. Clericus concubinarius, praeter casum de quo in can. 1394, et clericus in alio peccato externo contra sextum Decalogi praeceptum cum scandalo permanens, suspensione puniatur, cui, persistente post monitionem delicto, aliae poenae gradatim addi possunt usque ad dimissionem e statu clericali.

§ 2. Clericus qui aliter contra sextum Decalogi praeceptum deliquerit, si quidem delictum publice patratum sit, iustis poenis puniatur, non exclusa, si casus ferat, dimissione e statu clericali.

§ 3. Eadem poena de qua in § 2 puniatur clericus qui vi, minis vel abusu suae auctoritatis delictum committit contra sextum Decalogi praeceptum aut aliquem cogit ad actus sexuales exsequendos vel subeundos”.

¹⁹ Fr. Nigro, Titulus V: De Delicta Contra Speciales Obligationes, in *Commento al codice di Diritto Canonico*, ed. Pio V. Pinto, Città del Vaticano 2001, 827.

²⁰ Green, Sanctions in the Church, in *New Commentary on the Code of Canon Law*, ed. John P. Beal et. al., New York/Mahwah, NJ 2000, 1599.

²¹ Cf. William H. Woestman, *Ecclesiastical Sanctions and the Penal Process. A Commentary on the Code of Canon Law*, second ed., revised and updated, Ottawa 2003 148.

THE MEANING OF THE PHRASE “THE SIXTH COMMANDMENT OF THE DECALOGUE”
IN CANON 1395 OF THE 1983 CODE OF CANON LAW

mean that both of them are free; namely, that none of them is bound by a valid marriage. Given that, if the woman is married, there could also be the case of an adultery or bigamy²². The second situation addressed in this paragraph concerns “other external sin against the sixth commandment of the Decalogue” committed by a cleric. In order to be qualified as a delict, the cleric must persist in this sin, hence it must be an ongoing act, not an isolated or singular one. It is also characterized as a sin that causes scandal; hence it must be public at least to some extent. The exact meaning of the phrase “other sin” is not entirely clear. There could be an ongoing homosexual relationship²³, adultery, sodomy, bigamy, etc.²⁴

Paragraph two of canon 1395 deals with the case in which a cleric commits a delict against the sixth commandment of the Decalogue in public. The phrase “in public” means that it well known and it could be easily proven with proofs and/or witnesses. Additionally, the paragraph states that if a cleric “has offended in other ways against the sixth commandment of the Decalogue”, which seems to include other situations than those from the first paragraph of this canon, such as in the case of production, exhibition, possession or distribution, including by electronic means, of pornography.

Paragraph three of canon 1395 states certain situations in which a cleric can commit delicts against the sixth commandment of the Decalogue, namely; on the one hand, by using force, threats or abusing his authority in order to commit such delicts, and, on the other hand, forcing a person to perform or to submit to sexual acts. At least one of these conditions must be verified in committing the delict against the sixth commandment of the Decalogue. However, it may happen that in a particular situation more than one condition may be present: for example, the offense was committed by abusing the authority and with force. Then, since penal laws are subject to strict interpretation,²⁵ no other offences against the sixth commandment are penalized by this paragraph. Nevertheless, as it was already said, the meaning of the phrase the “sixth commandment of the Decalogue” used by canon 1395 is not entirely clear.

²² Nigro, *Titulus V: De Delicta Contra Speciales Obligationes* 827.

²³ Green, *Sanctions in the Church* 1599.

²⁴ Nigro, *Titulus V: De Delicta Contra Speciales Obligationes* 827.

²⁵ 1983 Code, canon 18.

Therefore, it would be good to see what the commentators on the 1983 Code say in this regard.

***b. Commentaries on the Meaning of the Phrase the
“Sixth Commandment of the Decalogue” in Canon 1395***

Some authors suggest to look at what was biblically and traditionally understood and included in this phrase “sixth commandment of the Decalogue” in order to understand the concrete behaviors penalized by canon 1395 by using this phrase²⁶. Also, one canonical commentator suggests to look at what says in this regard the *Catechism of the Catholic Church*²⁷. He notices that in the presentation of the sixth commandment, the catechism does not limit the meaning of the phrase only to adultery, but to a series of offenses against sexuality in general or in relationship with chastity²⁸. Thus, the catechism states that:

Chastity means the successful integration of sexuality within the person and thus the inner unity of man in his bodily and spiritual being. Sexuality, in which man’s belonging to the bodily and biological world is expressed, becomes personal and truly human when it is integrated into the relationship of one person to another, in the complete and lifelong mutual gift of a man and a woman.

The virtue of chastity therefore involves the integrity of the person and the integrality of the gift²⁹.

After this definition of chastity, the catechism points out the sins against chastity, providing some explanation for each sin. According to the catechism “lust is disordered desire for or inordinate enjoyment of sexual pleasure. Sexual pleasure is morally disordered when sought for itself, isolated from its procreative and unitive purposes”³⁰. Then, according to the same catechism:

²⁶ J. S. Grabowski, Clerical Sexual Misconduct and Early Traditions Regarding the Sixth Commandment, *The Jurist* 55, 1995, 527-591. See also J. Tuohey, The Correct Interpretation of Canon 1395: the Use of the Sixth Commandment in the Moral Tradition from Trent to the Present Day, *The Jurist* 1995, 592-631.

²⁷ *Catechism of the Catholic Church*, Washington, DC: USCCB, 1994, no. 2331-2400.

²⁸ Aznar Gil, Delitos de los Clérigos el Sexto Mandamiento 29-30.

²⁹ *Catechism of the Catholic Church* 2337.

³⁰ *Catechism of the Catholic Church* 2351.

THE MEANING OF THE PHRASE “THE SIXTH COMMANDMENT OF THE DECALOGUE”
IN CANON 1395 OF THE 1983 CODE OF CANON LAW

Fornication is carnal union between an unmarried man and an unmarried woman. It is gravely contrary to the dignity of persons and of human sexuality which is naturally ordered to the good of spouses and the generation and education of children. Moreover, it is a grave scandal when there is corruption of the young.

Pornography consists in removing real or simulated sexual acts from the intimacy of the partners, in order to display them deliberately to third parties. It offends against chastity because it perverts the conjugal act, the intimate giving of spouses to each other. It does grave injury to the dignity of its participants (actors, vendors, the public), since each one becomes an object of base pleasure and illicit profit for others. It immerses all who are involved in the illusion of a fantasy world. It is a grave offense. Civil authorities should prevent the production and distribution of pornographic materials.

Prostitution does injury to the dignity of the person who engages in it, reducing the person to an instrument of sexual pleasure. The one who pays sins gravely against himself: he violates the chastity to which his Baptism pledged him and defiles his body, the temple of the Holy Spirit. Prostitution is a social scourge. It usually involves women, but also men, children, and adolescents (The latter two cases involve the added sin of scandal.). While it is always gravely sinful to engage in prostitution, the imputability of the offense can be attenuated by destitution, blackmail, or social pressure.

Rape is the forcible violation of the sexual intimacy of another person. It does injury to justice and charity. Rape deeply wounds the respect, freedom, and physical and moral integrity to which every person has a right. It causes grave damage that can mark the victim for life. It is always an intrinsically evil act. Graver still is the rape of children committed by parents (incest) or those responsible for the education of the children entrusted to them.

Homosexuality refers to relations between men or between women who experience an exclusive or predominant sexual attraction toward persons of the same sex. It has taken a great variety of forms through the centuries and in different cultures. Its psychological genesis remains largely unexplained. Basing itself on Sacred Scripture, which presents homosexual acts as acts of grave depravity, tradition has always declared that homosexual acts are intrinsically disordered. They are contrary to the natural law. They close the sexual act to the gift of life. They do not proceed from a genuine affective and sexual complementarity. Under no circumstances can they be approved³¹.

³¹ *Catechism of the Catholic Church* 2353-2357.

Other canonical commentators on this canon, in attempting to explain the meaning of the phrase “sixth commandment of the Decalogue,” turn to virtues. Thus, they refer either to chastity or purity³². Still other commentators just repeat the phrase “offense against the sixth commandment of the Decalogue” with no explanation of the phrase. Others, at least, give some examples³³.

Finally, a canonical commentator is the opinion that:

The use of the phrase “crimes against the sixth commandment” in the 1983 Code has to be interpreted in keeping with the “proper” meaning of the words taken in their context (canon 17). If proper meaning of the “sixth commandment” is the technical one, the crimes proscribed by canon 1395 would be limited to those which clerics commit with married persons. However, it can be also argued that a “proper” meaning of “crimes against the sixth commandment” is the circumlocution also used in the 1917 Code³⁴.

From what was said so far, it appears clear enough that it is not easy task even for commentators on canon 1395 to explain the meaning of the phrase “offense against the sixth commandment of the Decalogue.” What is clear in canon 1395 is the fact that all the external offense of the sixth commandment of the Decalogue are delicts, provided that they have some characteristics, for instance, the offense was committed by a cleric using force, threats or abusing his authority in order to commit such delicts, but also, by forcing a person to perform or to submit to sexual acts³⁵. Also, the other requirements stated in the canon have to be present in order to have such a delict.

³² Th. J. Green, Sanctions in the Church (cc.1331-1399), in *The Code of Canon Law: A Text and Commentary*, ed. James A. Coriden et al., New York/Mahwah, NJ 1985, 929. See also O. Échappé, *Droit Canonique*, Précis Dalloz, Paris 1989, 476-477 in Provost, *Offences Against Sixth Commandment: Toward a Canonical Interpretation of Canon 1395*, 658.

³³ L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico: Commento giuridico-pastorale*, seconda ed. accresciuta e aggiornata, vol. II, Roma 1996, 686. He gives homosexuality as an example of another „offense against the sixth commandment of the Decalogue”.

³⁴ Provost, *Offences Against Sixth Commandment: Toward a Canonical Interpretation of Canon 1395*, 660. Also, for a broader discussion on the issue treated in this part of the paper see Provost, *Offences Against Sixth Commandment: Toward a Canonical Interpretation of Canon 1395*, 657-663.

³⁵ De Paolis, *Delitti contro il sesto comandamento* 305-306.

c. Terminology: External vs. Internal; Public vs. Occult; Occasional vs. Permanent; Sin vs. Delict; Sexual Abuse with Regard to the “Sixth Commandment of the Decalogue” in Canon 1395

Furthermore, it is important to point out that for a better understanding of canon 1395 of the 1983 Code certain terms should be explained. Thus, it is necessary to be emphasized that there is a significant difference between external and internal in this context. In order to speak about an “offense against the sixth commandment of the Decalogue,” the offence must be external; namely, it must come out in the physical world. The penal law of the Church does not punish an act that is purely internal³⁶. Also, it is necessary to say that the external does not mean public because to an external act opposes an internal act, but to a public act opposes an occult act.

With regard to the distinction between public and occult, it can be said that this distinction does not have a particular juridic relevance for the notion of delict and imputability³⁷. It is true that the occult delict is not punished because it is not proven, however, the truth is that what today is occult tomorrow may become public³⁸. Also, it is worthy of note that the Church has her juridic instrument to punish the occult in the *latae sententiae* penalties³⁹.

Additionally, another distinction is between permanent and occasional. To have a delict against “the sixth commandment of the Decalogue,” the offense must be found in a permanent situation and simultaneously give scandal in the community.

Moreover, it is necessary to say that there is an important distinction between sin and delict. There is a sin when there is any violation of the sixth commandment of the Decalogue. Yet, in order to be a delict such offense, the offender must be in a permanent situation of committing the offense and simultaneously the offense must give scandal in the community. This means that the offense must be both external and public⁴⁰.

³⁶ 1983 Code, canon 1321, § 2.

³⁷ 1983 Code, canon 1330.

³⁸ De Paolis, *Delitti contro il sesto comandamento* 302.

³⁹ De Paolis, *Delitti contro il sesto comandamento* 302. See also 1983 Code, canon 1314.

⁴⁰ De Paolis, *Delitti contro il sesto comandamento* 302.

Finally, it is equally important to consider the meaning of sexual abuse. By sexual abuse there could be understood sexual molestation of a person (either minor or adult – as in the case of a vulnerable person or a person who habitually has an imperfect use of reason), sexual exploitation or other behavior by which a cleric uses a person (either minor or adult) as an object of sexual gratification (for example, to take part in pornographic exhibition)⁴¹.

Conclusion

To summarize, the meaning of the phrase “the sixth commandment of the Decalogue” used in canon 1395 of the 1983 Code is not entirely clear as the present paper tried to explain. Also, it is important to highlight that canon 1395 of the 1983 Code is to be considered within the context of the obligation of clergy to observe perfect and perpetual continence. The canon’s goal is to penalize offenses against continence and behaviors which may endanger the observance of continence. This canon does not look to internal sins, but to the external behavior which can be subject to the judgment of the diocesan bishop or, if it is the case, of the ecclesiastical judges. In this context should be seen the meaning of the phrase “the sixth commandment of the Decalogue” used in canon 1395 of the 1983 Code.

⁴¹ 1983 Code, canon 1398, § 1, 1°. See also 1983 Code, canon 1398, § 1, 2°. It would be also good to be seen in this regard the United States Conference of Catholic Bishops (USCCB), *Essential Norms for Diocesan/Eparchial Polices Dealing with Allegations of sexual Abuse of Minors by Priests of Deacons*, Washington, DC 2006, (14.07.2022) <https://www.usccb.org/resources/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final%281%29.pdf>. See also Th. J. Green, *The sexual Problematic in the Catholic Church in the United States: Some Canonical Reflections*, *The Jurist* 63, 2003, 366-425.

**BORN OF THE PIERCED SIDE.
OBSERVATIONS ON THE ICONOGRAPHIC THEME
OF *CHRIST THE VINE* IN A ROMANIAN ICON
OF THE XIXTH CENTURY***

IOAN GOȚIA¹

RÉSUMÉ : *Né du côté percé. Observations sur le thème iconographique du Christ la Vigne dans une icône roumaine du XIXe siècle.* En prenant comme point de départ la représentation du thème iconographique du *Christ la Vigne* dans une icône roumaine du XIXe siècle provenant de Șercaia (Transylvanie), la présente étude explore les origines de la représentation du motif de la vigne lié à la figure du Christ dans l'iconographie chrétienne primitive, les références bibliques et patristiques les plus significatives, la nouveauté de l'utilisation du motif du *Christ la Vigne* dans l'iconographie médiévale occidentale et dans les périodes ultérieures, pour ensuite se concentrer sur l'analyse de la spécificité de l'icône roumaine considérée ici. Synthèse iconographique et liturgique d'un sujet d'art dévotionnel occidental, accepté dans la sphère roumaine dès la seconde moitié du XVIIe siècle par la médiation de l'iconographie baroque ukrainienne, l'icône reflète l'inculturation du thème eucharistique du *Christ la Vigne* dans la spiritualité orientale roumaine.

Mots-clés : Christ vigne, Homme des douleurs, iconographie paléochrétienne, iconographie roumaine du XIXème siècle, inculturation iconographique.

* This article was first published in Italian in *Studi sull'Oriente Cristiano* 25, 1, 2021, 171-210.

¹ Ioan Goția, dcjm, member of the Religious Institute *Disciples of the Hearts of Jesus and Mary*; email: ionut.gotia@gmail.com



REZUMAT: *Născuți din coasta străpunsă. Observații asupra temei Cristos Vița de Vie pornind de la o icoană românească pe sticlă de secol XIX.* Având ca punct de plecare reprezentarea iconografică a temei *Cristos Vița de Vie* într-o icoană românească de secol XIX din satul transilvănean Șercaia (Făgăraș), acest studiu cercetează originile reprezentării motivului iconografic al *viței de vie* asociat cu reprezentarea figurii lui Isus Cristos în prima iconografie creștină, apoi cele mai semnificative trimiteri biblice și patristice, precum și inovațiile în reprezentarea motivului iconografic *Cristos Vița de Vie* în iconografia medievală timpurie și în perioada succesivă, pentru a stăruii apoi asupra analizei detaliate a specificității reprezentării iconografice în icoana din Șercaia. Icoana se dovedește a fi o sinteză iconografică și liturgică a unei teme iconografice prezente în arta devoțională occidentală, temă pătrunsă în mediul românesc deja din a doua jumătate a secolului al XVII-lea prin mijlocirea iconografiei baroce ucrainene. Varianta românească nu transpune repetitiv interpretarea iconografică a artei apusene, ci exprimă o adevărată inculturare în mediul cultural românesc a temei euharistice a lui *Cristos Vița de Vie*, filtrată prin specificul spiritualității orientale românești.

Cuvinte-cheie: Cristos Vița de Vie, Om al durerilor, iconografia paleocreștină, iconografia românească de secol XIX, inculturare iconografică.

The glass-icon depicting the theme of *Christ the Vine* (plate 1), which I contemplated since my childhood in the house of my maternal grandparents, made me wonder about the origin and deeper meaning of such a representation widely spread in the iconography of both Orthodox and Greek-Catholic Churches, especially in the region of Transylvania.

The icon depicts Christ seated on an altar covered by a richly decorated cloth, while a lush vine shoot laden with bunches of grapes emerges from Christ's (right) pierced side and surrounds the large vertical cross in the background; Christ's hands squeeze one of the six large bunches of grapes into a gilded chalice placed on the altar. Two instruments of the Passion, the spear and the reed with the sponge, can be glimpsed among the leaves and bunches in front of the gilded cross. The scroll with the initials of Pilate's inscription surmounts the cross, while yellow and red theophanic clouds frame the upper part of the composition.

The present study will explore the origins of the depiction of the vine motif connected with the figure of Christ in the early Christian iconography, the most significant biblical and patristic references, the novelty of the use of the *Christ the Vine* motif in early medieval iconography and in later periods, and then focus on the analysis of the specificity of the Romanian icon considered here.

Origins and initial iconographic developments

The iconographic motif of the vine, present in all traditional cultures, was used primarily with the meaning of fertility and cyclical rebirth² and, as such, as a vegetal expression of immortality and otherworldly happiness³. Therefore, it is often found in the funerary ambit, both as a simple plant, as well as in harvest scenes with erotes and birds. This symbolism, present in Greek culture and taken up by the Romans (plates 2, 3), was also accepted by Christian culture, which enriched it with Old and New Testament biblical meanings⁴. For example, in the frescoes of the catacombs of Domitilla and Pretestato in Rome⁵, in the mosaics of the mausoleum of Constance in Rome⁶ or in the reliefs on the façade of the so-called “Sarcophagus of the three shepherds” (plate 4) in the Pio-Cristiano Museum of the Vatican Museums⁷, we find scenes of erotes harvesting grapes and pressing them in the wine press. In the Christian interpretation, the pagan Dionysian meaning of such scenes is replaced with that of the happiness of eternal life in the kingdom promised to the faithful by the only Savior, Christ the Lord⁸.

² M. Guj, Vite, in: *Temi di iconografia paleocristiana*, Città del Vaticano 2000, 306.

³ J. Chevalier / A. Gheerbrandt, Vite, in: *Dizionario di simboli*, Milano 2014, 1124.

⁴ Guj, Vite 306. See also M. Lurker, Vite e uva, in: *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, Milano 1990, 234.

⁵ Guj, Vite 306; A. Grabar, *L'arte paleocristiana*, Milano 1967, 94, plate 90.

⁶ Grabar, *L'arte paleocristiana* 187-189, plate 204. Also the sarcophagus of Costanza, daughter of the emperor Costantine, is decorated with scenes of grape harvest with erotes. The original red porphyry sarcophagus is found in the Vatican Museums. See also M. A. Crippa / M. Zibawi, *L'arte Paleocristiana. Visione e Spazio dalle origini a Bisanzio*, Milano 1988, 165-167, plate 47.

⁷ Grabar, *L'arte paleocristiana* 258-259, plates 286-287.

⁸ C. Leonardi, *Ampelos. Il simbolo della vite nell'arte pagana e paleocristiana*, Roma 1947, 101.

Other early Christian monuments, such as the sarcophagus of Junius Bassus in the Vatican Museums, take up the motif of the grape harvest rather as a secondary decorative element for the columns that frame the central New Testament scenes of the two levels⁹, which thus acquire a particular protagonism.

The vine depicted in a more clearly Christian iconographic context is found in the mosaics of the funerary chamber of the Tomb of the Giulii family in the Vatican Necropolis (plate 5), from the end of the IIIrd century - beginning of the IVth century: on the vault, surrounded by a decoration of vine leaves without clusters, the figure of Christ is identified with the attributes of Apollo, the quadriga and horses, with his head illuminated by seven rays, to manifest in the paradisiacal context of the vine the Redeemer as the “true sun”¹⁰, the Risen One victor over the darkness, who communicates eternal life.

It is surprising that Christian artists chose to depict a vine without bunches of grapes, if one thinks of the numerous monuments of Greco-Roman art with luxuriant tendrils laden with fruit. An example with significant similarities is offered by the almost contemporary fresco in the synagogue of Dura Europos in Syria from the beginning of the IIIrd century (plate 6): against a red background, the depiction of a robust vine with thick shoots without grapes dominates the niche of the Thora¹¹.

Although some scholars interpreted it as the tree of life instead of a vine, others, arguing with prophetic passages from *Isaiah* 4, 2 and *Zechariah* 12, 8, saw in the plant represented the messianic vine awaiting the coming of the

⁹ Leonardi, *Ampelos* 94-97. The grape harvest motif also reappears on the left header of the sarcophagus. Another contemporary sarcophagus that uses the vine motif as a decorative element on the columns separating the Old and New Testament scenes is sarcophagus no. 174 in the Lateran Museum in Rome. See also Grabar, *L'arte paleocristiana* 246-249, plates 273, 276.

¹⁰ Grabar, *L'arte paleocristiana* 80, plate 74. The other scenes depicted on the side walls of the burial room are The Good Shepherd, Jonah thrown into the sea and swallowed by the whale, and the fisherman with the line.

¹¹ Grabar, *L'arte paleocristiana* 74, plate 66. See also J. Daniélou, *I simboli cristiani primitivi*, Roma 1990, 49-50.

Messiah, which would be accompanied by the sign of divine blessing with abundant fruit on the vineyard of Yahweh¹².

It is worth remembering the importance that the image of the vine has for the Chosen People, as an image-symbol of Israel itself and of Yahweh's attentive care for it, as attested by numerous Old Testament passages such as *Psalms* 79/80, 9ff: "You have removed a vine from Egypt, to plant it you have expelled the peoples" or the well-known "song of the vine" in *Isaiah* 5, 1ff: "I will sing for my beloved my song of love for his vineyard.", to give just a few examples¹³. This emblematic image was represented both on the main portico of Herod's temple in Jerusalem in the form of a large golden vine laden with bunches of grapes, and on Jewish coins. Returning to the example of the Christian mosaics in the Vatican necropolis, the representation of the Risen Christ shining in the midst of the great vine could therefore be interpreted as a revelation of the One who, through His death and resurrection, provides the fruit of the Vine of Israel¹⁴.

Other significant examples in the Christian funerary ambit are the vault with vines on a red background above the lunette with the *Fractio panis*, in the so-called Greek Chapel of the catacomb of Priscilla in Rome (plate 7), from the IIIrd century¹⁵, or the vault of the Chapel of Peace in Bagawat in Egypt (plate 8), from the IVth-Vth century¹⁶. In both examples, the vine motif is given a very prominent and visible position, in Priscilla in connection with the theme of the Eucharistic banquet that culminates the iconographic program of the

¹² K. Weitzmann / H. L. Kessler, *The frescos of the Dura Synagogue and the Christian Art*, Washington DC 1990, 158. K. Kessler also points to the example of the IVth century floor mosaic in the apsidal area of the Synagogue of Sardis, Turkey, which depicts a vine without clusters emerging from a cantharus.

¹³ Daniélou, *I simboli cristiani* 45. Here are some other Old Testament passages that take up the theme of the vine with regard to the People of Israel: *Isaiah* 27, 2-6; *Jeremiah* 2, 21; *Ezekiel* 17, 5-10.

¹⁴ Weitzmann / Kessler, *The frescos of the Dura Synagogue* 149-150. H. Kessler follows the interpretation of Ch. Murray, *Rebirth and Afterlife*, Oxford, International Series 100 (1981), 64 ss.

¹⁵ Grabar, *L'arte paleocristiana* 81.

¹⁶ Crippa / Zibawi, *L'arte Paleocristiana* 230, plate 88.

cubicle, and in Bagawat at the center of the vault, as a unifying element of the Old and New Testament scenes depicted there. Moreover, unlike the representation in the Vatican necropolis, it is a vine garnished with bunches of grapes, as if to indicate the fulfillment of the prophecies about the fruit provided with the coming of the Savior Messiah.

The first representations that explicitly recall the theme of *Christ the Vine* are those that associate the motif of the vine with the monogram of Christ, as for example in the engraving on a small pillar of an altar table from the IVth century and conserved in the Pio-Cristiano Museum of the Vatican Museums (plate 9 a, b)¹⁷: the motif of the vine originates from the christogram and ends with it, emphasizing the Christological meaning of the image. The motif is also found on other contemporary monuments, for example in the decorations on two pillars of the Basilica of Thebes and in other African basilicas, or on the Vth century altar table from the Abbey of Saint Victor in Marseille, France (plate 10)¹⁸. On the main front of the altar in the center stands the christogram in a lemniscate crown, flanked by twelve doves, while on the sides vines laden with grapes emerge from a cantharus. It is significant that some of the doves carry in their beaks a grain of grapes, an iconographic motif taken from Greco-Roman art, and that in early Christianity symbolizes the mystical union of the faithful with Christ the True Vine and the need to bear good fruit, holy works, to be admitted into the kingdom. According to the scholars, this is not, in this first phase of Christian art, a reference to the Eucharistic symbolism of the vine (of which there is no mention until the medieval age)¹⁹, but rather a reference to Christ the Vine who fully realizes the Old Testament prophecy made to the people of Israel.

The motif of the vine spread both in the funerary ambit, as testified to by numerous mosaics in African churches, by sarcophagi, such as that of

¹⁷ Leonardi, *Ampelos* 126. See also Guj, *Vite* 306, and H. Leclercq – F. Cabrol (edd.), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris 1907-1953, I, Autel, 3183-3184, plate 1141 (from now on *DACL*).

¹⁸ Leonardi, *Ampelos* 127. See also Leclercq / Cabrol, *DACL*, XI, Mobilier liturgique, 1583-1585, plates 8218, 8220, 8221.

¹⁹ Leonardi, *Ampelos* 127-129.

Drausin in the Church of Saint Mary of Soissons, in France, from the end of the VIth century and the so-called sarcophagus of Archbishop Theodore in the Basilica S. Apollinare Nuovo in Ravenna, Vth-VIth century (plate 11)²⁰; as well as in the liturgical ambit, as exemplified by several Ravenna plutei of Sant'Apollinare Nuovo of the VIth century²¹, or by a contemporary column with a victorious cross with palms and vines, found in Saqqarah and preserved in the Coptic Museum in Old Cairo²².

We notice that often in both funerary art and in the monumental art of ordinary worship churches the motif of the *chrismon* surrounded by a luxuriant vine²³ is substituted by the motif of the triumphal cross of Christ encamped among the branches of a flourishing vine laden with fruit. In addition to the examples already mentioned, let us recall the mosaics of an arcosolium in the catacomb of San Gaudioso in Naples from the Vth century (plate 12)²⁴, or the slightly later ones in the basilica of San Vitale in Ravenna and those in the Mor Gabriel monastery of Deyrulumur Qartmin in Turkey (plate 13), from the VIth century²⁵. The luminous cross, often gilded and adorned with gems, inscribed within a bright clypeus, gathers the movement described by the vine-shoots to open it toward the light of the celestial sphere. It is

²⁰ Crippa / Zibawi, *L'arte Paleocristiana* 236, plate 209. See also Grabar, *L'arte paleocristiana* 258, plate 296.

²¹ Grabar, *L'arte paleocristiana* 275, plate 317.

²² Grabar, *L'arte paleocristiana* 268, plate 309.

²³ See, for example, the mosaics on the vault of the Mausoleum of Galla Placidia in Ravenna with *chrysmos* standing out in the midst of a golden vine and saints. A.A., *Ravenna, capitale del mosaico*, Bologna 1988, 11ff. Another significant example, which unites the symbolism of the luminous cross with that of the vine motif, is the depiction on a lantern in the Lavigerie Museum, Tunisia, from the IVth-Vth century: it is a cross within which a small cross placed in the center is surrounded by vines laden with bunches of grapes, while on the semicircular rim of the lantern four small fish surround the cross. See Leclercq / Cabrol, *DACL*, XV, 3117, plate 11245.

²⁴ Crippa / Zibawi, *L'arte Paleocristiana* 220, plate 185.

²⁵ A.A., *Ravenna, capitale del mosaico* 40-41; A. Grabar, *La edad de oro de Justiniano*, Madrid 1966, plate 126, 117ss. Some scholars believe that a triumphal luminous cross was also represented in the center of the vault of Saint Matrona chapel in the church of San Prisco in Capua, of the Vth century. Crippa / Zibawi, *L'Arte Paleocristiana* 228, plate 87.

created the impression of a movement full of vitality that at the same time culminates and is born from this radiant nucleus of the cross. In San Gaudioso, the victory of the cross accompanied by the letters α and ω of the Greek alphabet, is indicated by the divine hand from above which holds out the triumphal crown and is witnessed by the two lambs facing each other which flank the cross as representatives of the group of apostles and the Church, while in the upper part of the medallion stands an eagle with outstretched wings as an allegorical figure of Christ²⁶.

Two other iconographic themes of early Christian iconography also belong to the same semantic field as the theme of *Christ the Vine*: the theme of Christ the Good Shepherd, when depicted in a grapevine setting, and the theme of the Grape of the Promised Land brought back by the two explorers on a horizontal beam²⁷. In addition to the example of the “Sarcophagus of the three shepherds” of the Vatican Museums mentioned above²⁸, we recall above all the sarcophagus of Catervio, Severina and Basso of the IVth century, preserved in the cathedral of Tolentino, and the so-called sarcophagus of San Benvenuto of the cathedral of Osimo, of the Vth century, with the Good Shepherd at the center of the composition²⁹. In the figurative tradition of late Antiquity the figure of the cryophorous shepherd inserted in an idyllic-pastoral environment was the personification of the virtue of *filantropia* and *humanitas*, to symbolize the world of happiness of the afterlife³⁰. When assumed in early Christian iconography, the shepherd with the sheep on his shoulders recalls Christ the Good Shepherd, who saves and guides the faithful to the kingdom of heaven.

The motif of the great cluster carried by the explorers of Canaan, according to the biblical account of *Numbers* 13, 22-25, has been widely used in Jewish iconography to symbolize the people of Israel as bearers of the

²⁶ Crippa / Zibawi, *L'arte Paleocristiana* 220, 229. See also Leonardi, *Ampelos* 133.

²⁷ Leonardi, *Ampelos* 134.

²⁸ See here footnote 7.

²⁹ Leonardi, *Ampelos* 135. The scholar also mentions the *stucco* on the vault of the Catacomb of Aproniano in Rome, which depicts a Good Shepherd in the center of the vault, with eight erotes holding up the volutes of vine shoots.

³⁰ F. Bisconti, Buon Pastore, in *Temî di iconografia paleocristiana* 138.

messianic promise of salvation³¹. In the Patristic interpretation (both in the East and in the West), especially from the IVth century onwards, the Old Testament image has been interpreted as a prefiguration of the mystery of the Passion of Christ: the Savior, hanging on the wood of the Cross, opens the way towards the Promised Land of the heavenly kingdom³².

The artifacts that have been preserved belong above all to the funerary sphere, of which we mention a bottom of a gilded glass cup, from the IVth century (plate 14), in the Oliveri Museum in Pesaro³³; a Roman oil lamp from the IVth century, with the two explorers depicted frontally, holding on their shoulders the large grape hanging on the beam, and with a small *chrysmos* in the upper level of the composition³⁴; on the lid of the sarcophagus of the Abbey of Saint Victor, Marseilles, from the IVth-Vth century (plate 15)³⁵, the monogram of Christ stands out in the center, flanked on the left side (of the viewer) by the composition with the Lamb on the heavenly mountain with two deer quenching their thirst, and by the scene with the miracle of the Wedding of Cana and that with the explorers of Canaan, on the right. The monogrammed cross semantically unites the three scenes with the composition of the lower level with Christ standing on the heavenly mountain handing over the Law to the apostles, indicating how the Old Testament prophecies find their fulfillment in the promised Savior who becomes the source of life with the redemptive sacrifice on the cross.

³¹ Leonardi, *Ampelos* 164-165. See also Guj, *Vite* 306, and Lurker, *Vite e uva* 234. See here footnote 14.

³² Leonardi, *Ampelos* 151-163.

³³ Leonardi, *Ampelos* 168. The Christian origin of the gilded glass cup is testified by the prayer which accompanies the image: "ANIMA DULCIS PIE ZESES IN DEO" (in latinized Greek: „Sweet soul, drink and live in God"). R. Garrucci, *Vetri dorati di figure in oro trovati nei cimiteri dei Cristiani primitivi di Roma*, Roma 1858, plate II, 9, 10-11.

³⁴ Leclercq / Cabrol, *DACL*, II.2, Canaan, 169, plate 2456. See also the monogrammed oil lamp of Narbone Museum, IVth-Vth century. Leonardi, *Ampelos* 177.

³⁵ Leonardi, *Ampelos* 169-173. See also V. Cipollone, Canaan, in *Temi di iconografia paleocristiana* 140.

Outside the funerary ambit, a relevant example is the floor mosaic of the Algerian basilica of Al Asnam, from the IVth century³⁶: in front of the sanctuary area, a large square is decorated with a mystical vine whose shoots converge towards the center, where an enormous bunch of grapes is suspended in front of the architrave resting on two columns. The placement of the mosaic at the meeting between the area of the nave and that of the sanctuary area reinforces the meaning of the representation³⁷: the entry into the sphere of the Kingdom of heaven is opened by the sacrifice of Christ, the “Great Cluster”, on the tree of the Cross.

A singular and explicit representation of the theme of *Christ the Vine* can be found on the famous Antioch chalice from 500-550 (plate 16), conserved in the Cloisters Museum in New York³⁸: in the midst of a lush vine laden with bunches that forms twelve medallions, Christ seated on a throne in a frontal position and resting His feet on a *suppedaneum* presides over the apostles arranged in two symmetrical groups and delivers the New Law, while blessing with His right hand. The apostles, also seated on a throne with a high back, hold a scroll rolled up in their left hand, while with their right hand they indicate the Savior with a gesture of acclamation. The bestiary is also widely represented: a dove, an eagle, a lamb, a rabbit, a snail, a cicada and a butterfly³⁹. In the paradisiacal context of the vine, the figure of Christ stands out: He is the giver of the New Law, of which He makes the apostles partakers, binding them to Himself in a vital union, like the vine shoots to the trunk of the vine, and associates them with His saving mission.

The various iconographic formulas coined in early Christian art to refer to Christ the True Vine will be taken up again in medieval iconography and in later periods, enriched with new accents and meanings. In order to better understand later iconographic developments, I would first like to look

³⁶ Leonardi, *Ampelos* 180. The scholar Valeria Cipollone believes that the architectural structure before which is suspended the grape is an altar. See Cipollone, *Canaan* 140.

³⁷ Leonardi, *Ampelos* 183.

³⁸ Crippa / Zibawi, *L'arte Paleocristiana* 422, plate 395. See also Grabar, *La edad de oro de Justiniano* 312, plate 360.

³⁹ Crippa / Zibawi, *L'arte Paleocristiana* 422.

more closely at the Christological interpretation of the Fathers of the Church of various biblical texts relating to the theme of the vine.

Biblical and Patristic references

In the Old Testament passages the theme of the vine is a concretion of the broader theme of the “plantation of the Lord”, used to designate the People of Israel, chosen among all the peoples to receive the great gift of the Covenant with its Creator. Isaiah, in the already mentioned “song of the vineyard”, reveals Yahveh as the divine vine-grower full of zeal and thoughtfulness, who prepares for His vineyard a fertile hillside, clearing it of stones, digging and watering it abundantly. and removing the obstacle of the gentiles.

My beloved had a vineyard on a fertile hill. He dug it and cleared it of stones, and planted it with choice vines; he built a watchtower in the midst of it and hewed out a vat in it; (...) For the vineyard of the Lord of hosts is the house of Israel; and the men of Judah are his pleasant planting.” (*Is 5, 1. 2. 7*)

In another passage the concern of the Vine-grower the solicitude of the Cultivator towards His vine acquires features of a true personal relationship:

In that day: „A pleasant vineyard, sing of it! I, the Lord, am its keeper, every moment I water it; lest any one harm it, I guard it night and day. (*Is 27, 2-6*).

However, Israel’s repeated answer to Yahveh’s thoughtfulness was the “wild grapes” of the oppression of the innocent and the bloodshed, along with the abandonment of the “spring of living water” that is the Lord, choosing instead the idolatrous sources of the gentiles:

He looked for it to yield grapes, but it yielded wild grapes. (...) He looked for justice, but behold, bloodshed; for righteousness, but behold, a cry! (*Is 5, 2.7*)

My people have committed two evils: they have forsaken Me, the fountain of living waters, and hewed out cisterns for themselves, broken cisterns, that can hold no water. (...) And now what do you gain by going to Egypt, to drink the waters of the Nile? Or what do you gain by going to Assyria, to drink the

waters of the Euphrates? (...) I planted you a choice vine, wholly of pure seed. How then have you turned degenerate and become a wild vine? (*Jer* 2,13. 18. 21)

Faced with Israel's unfaithfulness described with dramatic accents, God's punishment is barrenness and the abandonment to the devastation of the boar and the eagle, which lead to fruitlessness:

Why then hast Thou broken down its walls, so that all who pass along the way pluck its fruit? The boar from the forest ravages it, and all that move in the field feed on it. (*Psalms* 80, 12-13)

Say, Thus says the Lord God: Will it thrive? Will he not pull up its roots and cut off its branches, so that all its fresh sprouting leaves wither? It will not take a strong arm or many people to pull it from its roots. Behold, when it is transplanted, will it thrive? Will it not utterly wither when the east wind strikes it – wither away on the bed where it grew? (*Ez* 17, 9-10)

Nevertheless, since the word of God is always fruitful and does not return to Him without effect, without having carried out His good pleasure (cf. *Is* 55:11), Yahweh promises “the sprout”, “the faithful remnant” of Israel, who in the figure of the Messiah will gather together those in whom the Lord's Covenant will be fully realized⁴⁰. This promise is always linked to a call to conversion:

Should they beg for My protection, let them make their peace with Me, peace let them make with Me. In days to come, Jacob will tame root, Israel will bud and blossom and the surface of the world be one vast harvest. (*Is* 27, 5-6)⁴¹

But the Lord never goes back on His mercy, never cancels any of His words, will never deny offspring to His elect nor stamp out the line of the man who loved Him. And hence, He granted a remnant to Jacob and to David a root sprung from him. (*Sir* 47, 22)

⁴⁰ Lurker, Germoglio e virgulto, in *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, 94. See also B. Vawter, Introducción a la literatura profética, in R. Brown / J. Fitzmyer / R. E. Murphy, *Comentario bíblico 'San Jerónimo'*, Madrid 1971, I. Antiguo Testamento I, 12: 19, 628; G. E. Wood, Joel, in Brown / Fitzmyer / Murphy, *Comentario bíblico*, II. Antiguo Testamento II, 25: 27, 287.

⁴¹ See also *Jeremiah* 33, 14s, *Ezekiel* 17, 22s, *Zechariah* 6, 12.

Upon this “shoot” rests the Spirit of God, making possible the fruits of the conversion of the People of Israel to Yahweh, so that “the plantation of the Lord” may be reunited and restored.

A shoot will spring from the stock of Jesse, a new shoot will grow from his roots. On him will rest the spirit of Yahweh. (*Is* 11, 1-2)

The spirit of Yahweh is on Me for Yahweh has anointed Me. He has sent Me to bring the news to the afflicted (...) to proclaim a year of favour from Yahweh (...); they will be called terebinths of saving justice, plantation of Yahweh to glorify Him. (*Is* 61, 1-3)

This prophecy of *Is* 61:1 is proclaimed by Jesus in the synagogue of Nazareth at the very beginning of His public mission (*Lk* 4:16-21) and accompanied by the specification: “Today this Scripture is being fulfilled, while you are listening”. In Him the promise of salvation and rebirth made to the house of Israel is fulfilled “in the time of mercy” (*Is* 49:8), as a sign of Yahweh’s faithfulness to the Covenant with his People. All the hopes of the jubilee year of divine mercy, which bring together the expectations of Yahweh’s saving action, are fulfilled by the messianic presence of Jesus⁴².

According to the scholars, when Jesus, in John’s Gospel, uses the image of the “vine” referring to Himself: “I am the true vine” (*Jn* 15:1f.), it is possible that He does so to indicate that He is the true Israel⁴³. This is not, however, a counterposition or a substitution of Israel, but rather a continuation through the faithfulness of the Righteous One of Israel. He is the messianic realization of the image of the vineyard of Israel; in Him is fulfilled the promise of Yahweh⁴⁴.

⁴² C. Stuhlmüller, *Evangelio según san Lucas*, in Brown / Fitzmyer / Murphy, *Comentario bíblico*, III. Nuevo Testamento I, 44: 17, 336.

⁴³ Daniélou, *I simboli cristiani* 36. P. Lamarche, Vigne, Vin, in: *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1994, 16, 755.

⁴⁴ C. M. Marsh, *Jesus as the true vine: a transition of economies announced at John 15*. Presented at the Council on Dispensational Hermeneutics, Southern California Seminary, San Diego, September 19-20. 2018, 6.

In the context of the discourse on the promise of the Holy Spirit, Jesus uses the image of the “vine” and “branches” to establish the true people of God. “True” meaning faithful to the Covenant. The identity of the people is given by the Spirit, which the community continually receives from Christ and which, like the sap of the vine, keeps it united to Him, ensuring its fruitfulness. When the branch closes itself off from the flow of the sap, the Father - vine-grower removes it and throws it away, because it does not respond to the life-giving action of the Spirit⁴⁵.

With this image of the vital connection between the branches and the vine, which is a variant of the Pauline theme of the union of the Head with the members of the Mystical Body⁴⁶, Christ repeatedly insists on the importance of “remaining”, “dwelling” in Him, as a necessary condition for the apostles - “vine shoots” of the “vine stock” which is Himself -, to have life in them and bear fruit. This “abiding” in Christ means keeping themselves open to the lifeblood of the divine love, which assimilates them into the death and fullness of life of the Savior⁴⁷.

These timely observations on some of the most representative Old and New Testament passages referring to the theme of the “vine” provide the basis to consider below some of the Patristic interpretations of the theme.

According to Jean Daniélou, the theme of planting, present in Jewish catechesis, was inherited by the Judeo-Christian catechesis and corresponds to baptism, identifying the branches with the baptized, the planting with the Church, while the one who plants is God Himself⁴⁸. In fact, St. Paul in 1 *Tim* 3:6 already speaks of the newly baptized using the word “neophytes,” that is, “newly planted”⁴⁹. With more precise reference to the theme of the vine, St. Cyril of Jerusalem, for example, exhorts the newly baptized to bear good fruit, thanks to the vital union with the vine-stock:

⁴⁵ J. Mateos / J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Analisis linguistico y comentario exegetico*, Madrid 1979, 653-654. Marsh, Jesus as the true vine 6.

⁴⁶ Daniélou, *I simboli cristiani* 36.

⁴⁷ Mateos /Barreto, *El Evangelio de Juan* 657.

⁴⁸ Daniélou, *I simboli cristiani* 28.

⁴⁹ Daniélou, *I simboli cristiani* 31.

Until now you were a catechumen, from now on you will be called faithful. (...) You will be part of the *holy vine*. And if you remain in the vine, you will grow as a fruitful shoot; if you do not remain, the fire will consume you. Let us, therefore, bear worthy fruit; lest, God forbid, should happen to us as with the barren fig tree, and, coming one day Jesus, still curse it for the lack of fruit.” (*Catechesis 1:4 Preparation for Baptism*)⁵⁰.

It is relevant the combination of the Johannine image of the “vine” with that of the fig tree, often associated in the Old Testament, both with explicit reference to the fruit that awaits the Lord and with the warning about sterility as a consequence of the lack of a suitable “answer”.

Zeno of Verona takes the same line in a mystical catechesis for the neophytes, commenting on Isaiah’s “Canticle of the Vineyard”, read before the Easter Vigil:

The Lord’s first vineyard was the synagogue, which produced wild grapes instead of choice grapes. Disdainful, the Lord planted another vineyard according to His will, namely the Church our mother. He cultivated it through the care of His priests. He clung it to the blessed forest, teaching it to bear abundant fruit. Therefore, today, through you, the new shoots, warmed by the boiling sap of the vine, they have filled the Lord’s cellar with unanimous joy⁵¹.

The image of the “vineyard” is interpreted with the collective meaning of the Church, planted “according to the divine will” and contrasted with the “vineyard” of the synagogue lacking the “grapes” that the Lord expects. The priests of the New Covenant participate in the care that the divine Vinedresser has for His vineyard and they cultivate it, assure it the necessary support and “teach” it how to produce the expected fruit.

Already in Ignatius of Antioch the image of the “planting of God” is connected with the theme of the Passion of Christ: the Cross is the Tree of Life which spreads its “branches”, identified with the members of the Mystical

⁵⁰ *Cirilo de Jerusalèn*, Madrid 2006, 52 (ed. J. S. Bielsa). Our emphasis.

⁵¹ Zenone di Verona, *Trattati*, II, 28 (Patrologia Latina 11, 471-472); Daniélou, *I simboli cristiani* 37.

Body of the Lord, and which bear incorruptible fruit thanks to union with the “trunk of the Tree”:

These are not planted by the Father. For if they were, they would manifest themselves as branches of the cross and their fruit would be incorruptible. Through it (the cross) He calls you, in His Passion, to be His members: for the head cannot be generated without the members, for God promised the union that is Himself⁵².

Cyril of Jerusalem speaks more explicitly of Christ the Vine in relation to the mystery of the Passion, calling Jesus a “vine planted in the garden of burial.” This “garden” recalls the Garden of Eden, because Christ the new Adam is “the vine” planted in the ground so that the curse of the sin of the first Adam might be eradicated.

The place of burial was a garden, and the vine planted said, ‘I am the vine’ (*Jn* 15:1). It was planted in the earth so that the curse caused by Adam would be uprooted. The earth was cursed to produce thorns and thistles; from the earth sprouted the true vine so that the sentence would be fulfilled: ‘Truth shall spring from the earth and righteousness shall come forth from heaven’ (*Ps* 84:12)⁵³.

In a mystagogical catechesis, Asterios the Sophist, a contemporary of Cyril of Jerusalem, relates the mystery of the Passion to the theme of the grape harvest:

The pre-existing divine vineyard grew out of the tomb and fruited the newly enlightened ones like bunches of grapes on the altar. The vine was harvested and the altar, like a winepress, was filled with grapes. Vintners, grape pickers, fruit pickers, singing crickets, made us see in all its splendor the Paradise of the Church. And who are the pickers? The neophytes and the

⁵² Ignazio di Antiochia, *Carta ai Tralliani*, XI, 1, 2. *Padres Apostólicos*, Madrid 2000, 259 (ed. J. J. Ayán); Daniélou, *I simboli cristiani* 36.

⁵³ Cirilo de Jerusalèn, *Catequesis 14, 11: Resurrección de Cristo y Ascensión al cielo, donde está sentado a la derecha del Padre*, Madrid 2006, 310-311 (ed. J. S. Bielsa).

apostles. And who are the crickets? The newly baptized, covered with dew as they rise from the water and resting on the cross as in a tree and warming themselves under the sun of righteousness, glowing with the Spirit and chirping spiritual songs⁵⁴.

The author's poetic images dynamically combine multiple themes, such as the grape harvest, the altar-press (the Eucharist), and the gatherers (apostles and neophytes); then, the register changes and this time the neophytes are like crickets covered with the water of the matutinal dew (baptism), and resting on the branches of the cross - the tree of life -, while raising spiritual songs moved by the Holy Spirit.

For his part, Saint Augustine links the passage from *Isaiah* 63:3 with *Numbers* 13:23, in order to interpret *Psalms* 55:3-4 in the light of Christ's Passion:

'I am always trampled by my enemies, many are those who fight me. In the hour of fear, I trust in you': For His body is kept in the press, that is, His Church. What does "in the press" mean? In distress. But this being squeezed in the press is very fruitful. As long as it is on the vine, the grape is not subjected to pressure: it appears whole, but nothing springs from it. When it is put into the wine-press, it is trampled and crushed; it seems to be damaged, but this damage makes it fruitful, whereas, on the contrary, if one were to spare it any damage, it would remain sterile. So let all the saints who suffer persecution from those who have turned away from the saints, pay attention to this psalm and recognize themselves in it. (...) You were made grapes to be crushed⁵⁵.

The fruitfulness of the vine, and in particular of the bunch of grapes, is manifested when it is crushed and squeezed in the press. This is the press of the "anguish" suffered by the saints in communion with Christ, who is identified with the Great Cluster of Canaan mentioned in the book of *Numbers* 13, 23.

⁵⁴ *Homelieae in Psalmos*, XIV; Daniélou, *I simboli cristiani* 38.

⁵⁵ *Psalms* 55. *Sermo*, 3-4, in *Obras de San Agustín, Enarraciones sobre los Salmos*, Madrid 1958, XX, 368 (ed. B. Martín Pérez).

The first cluster of grapes crushed in the winepress is Christ. When this cluster was squeezed in the passion, it resulted in the wine whose inebriating cup is so excellent! (...) If, however, you do not suffer any persecution for Christ, it means that you have not yet begun to live piously in Christ. When you began to live piously in Christ, you entered the wine-press, prepared for the pressing; lest you find yourself without juice and the wine-press does not press any wine out of you⁵⁶.

The connection of the image of the Great Cluster of Canaan with the figure of Christ crucified was already indicated by Hippolytus of Rome and continued by Clement of Alexandria, Origen, Zeno of Verona, Ambrose, Maximus of Turin, Gregory of Nyssa, Basil the Great, Gregory Nazianzen, and so on⁵⁷. In Saint Augustine's commentary, the interpretation is enriched by the reference to the passage in *Isaiah* 63:3: "In the vat I pressed alone, and of My people none was with Me", which uses the image of the grape presser to prophesy the victory of the Messiah over His enemies. But this victory is achieved through the "pressing in the press" of the Messiah, "the Great Cluster", who takes upon Himself the punishment due to the Vineyard of Israel. The sermon becomes an exhortation for the faithful, "branches" and "clusters" of Christ the Vine, to share the Master's life and prepare themselves for the "pressing" of the persecution, to unite the "juice" of their love with the "inebriating and excellent wine" of the Savior's Blood. This means following in the steps of the Suffering Servant of Yahweh, of whom *Isaiah* 53 speaks:

'He has grown like *a sapling before Him and like a root in barren ground*. He has no appearance or beauty to attract our gaze, no splendor to feel delight in Him. He was despised and rejected by men, a man of sorrows who knows well the suffering, like one before whom one covers one's face; He was despised and they held Him in no esteem. Yet He bore our sufferings, He took upon Himself our sorrows, and we judged Him chastened, beaten by God and

⁵⁶ *Psalmus* 55. *Sermo*, 3-4, in *Obras de San Agustín, Enarraciones sobre los Salmos*, Madrid 1958, XX, 370 (ed. B. Martín Pérez). See also (20.04.2020), www.cassiciaco.it/navigazione/iconografia/tematiche/apologia/05_torchio.html

⁵⁷ Leonardi, *Ampelos* 151ss.

humiliated. He was pierced for our crimes, crushed for our iniquities. The chastisement that gives us salvation came upon Him; by His wounds we were healed. (*Is 53:2-5*)⁵⁸

These considerations about the most significant biblical and Patristic references related to the theme of the “vine” provide the necessary context for a continued analysis of the iconographic developments of the representation of the *Christ the Vine* motif in medieval iconography and subsequent eras.

Iconographic Developments

According to scholars, the iconographic theme of *Christ the Vine* was significantly enriched especially in the Western iconography of the Late Middle Ages, when piety, strongly inspired by mystical contemplation of the mystery of Christ’s Passion, developed a very rich devotional iconography⁵⁹. Especially within the Franciscan Order and the confraternities of the Blessed Sacrament, have been promoted devotional representations centered around the theme of the wounds of Christ and His Precious Blood⁶⁰: the *Arma Christi*, that is, the instruments of the Passion depicted as symbols of Christ’s triumph; the Man of Sorrows (*Vir dolorum, Imago pietatis*), Christ suffering at once dead and alive, with His eyes open, with all the wounds of the Passion, with the crown of thorns on His head, and often with the instruments of the Passion accompanying Him; the Fountain of Life (*Fons vitae, Fons pietatis*), the Crucified Savior whose blood flowing from His five wounds is collected in a fountain,

⁵⁸ Our emphasis.

⁵⁹ G. Schiller, *Iconography of Christian art*, New York 1971, II, 228.

⁶⁰ A. Loda, Il torchio mistico: Cristo e la vite. Fra Passione ed Eucaristia, in *Il Sangue della Redenzione*, III.2.2005, 34, citing M. L. Gatti Perer, Cultura e spiritualità dell’Osservanza agostiniana: l’Incoronata di Milano, *Arte Lombarda*, n. 127, 1999/3, 24-44. See also A. Contreras - Guerrero, El Lagar Místico. Sobre las derivaciones americanas de un tema medieval, *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 48. 2017, 32; J. Nicolae, Imago pietatis: ‘Adună pe robii săi cu mare predicare la potir’. Reprezentarea miniaturală *Hristos Vița-de-vie* din Slujebnicul Mitropolitului Ștefan al Ungrovlahiei (1652) și semnificațiile sale euharistice, *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 14 / I, 2010, 34.

from which the faithful drink or in which they bathe; the Mystical Press (*Torculus Christi*), Christ as the crusher of grapes in the press, in which the juice of the vine is mixed with the blood flowing from the Savior's wounds⁶¹, and other related themes, each with numerous variations.

The theme of the Mystical Press, which, as we have seen, in the Augustinian reading interprets the redemptive sacrifice of Christ on the cross in the light of *Isaiah* 63:3, was depicted in a XIIth century miniature of the Stammheim Missal (1160-1180), in which the crusher at the foot of the cross holds in his left hand a scroll with the text of Isaiah's prophecy (plate 17)⁶². Flanking the figure of the crusher are two prophets, who in turn hold up unfolded scrolls with one hand, while with the other they point upwards towards the cross. The text of the scrolls takes up a fragment of *Genesis* 49, 11 ("wash in wine the garment and in the blood of the grape the mantle") and the passage from *Numbers* 13, 18-28 ("they brought in two on a rod"); the two prophecies are fulfilled on the Cross, according to the wide scroll that takes up the text of *Hosea* 13, 14: "O mors ero mors tua morsus tuus ero, inferne" ("I would redeem them from the power of the sojourn of the dead, I would save them from death; I would be your plague, O death; I would be your destruction, O sojourn of the dead"): the Savior's garments are washed in the blood of the grapes pressed in the press of the tree of the Cross, He being that "bunch" on the staff, as a sign of the abundance of the Promised Land.

Another depiction that connects the mystery of the Cross with the figure of the crusher of grapes is the ceiling-fresco of the church of St. Aegidius in Kleincomburg from 1108⁶³, which indicates a development of the iconographic composition: this time the crusher at the foot of the cross has the features of the face of Christ Himself (plate 18); surprisingly, He is at the same time between the beams of the press and crushing grapes, as if to indicate that He is the

⁶¹ Schiller, *Iconography* 184, 198, 228. Contreras - Guerrero, *El Lagar Místico* 28, 32.

⁶² Schiller, *Iconography* 228, plate 433.

⁶³ Schiller, *Iconography* 129, plate 432. See also the engraving in the *Hortus deliciarum* of the abbess Herrad of Landsberg (1167-1185), Mont s. Odile Convent, France, which is a commentary on the Parable of the Murderous Vineyarders, with Christ crushing the grapes in the Mystical Press. Loda, *Il torchio mistico: Cristo e la vite* 37.

crusher and the grapes crushed in the press. Beginning in the XIVth century, the figure of the crusher, which is included here in the scene of the Crucifixion, would become an independent devotional image to represent the Eucharistic allegory of the Passion, with the Man of Sorrows crushed under the weight of the cross-crusher, often with the figure of God the Father operating the wine press (plate 19)⁶⁴. At times, it is Christ Himself who presses the beam of the press upon Himself, as an allusion to His obedience and voluntary suffering⁶⁵.

Closely connected to the theme of the Mystical wine-press is that of Christ squeezing grapes, with the Savior directly acting as the agent of His own destiny, symbolized by the squeezed grapes⁶⁶. Sometimes we can find the Child Jesus squeezing the grapes, as in the case of various devotional tapestries of Flemish manufacture from the beginning of the XVIth century (plate 20)⁶⁷. In these, Christ, alone or in the company of Mary and Joseph, is depicted in the act of squeezing a bunch of grapes into a chalice, while in the background one can sometimes glimpse the Mystical Press. In the exemplar conserved at the Chicago Art Institute, the Virgin and Saint Joseph also hold a raceme of grapes, as if to suggest their anticipated participation in the mystery of the Passion of Jesus, renewed in the celebration of the Eucharist.

At other times, it is Christ who is depicted as the Man of Sorrows who is squeezing the grapes: seated on the tombstone, the Savior is squeezing a bunch of grapes directly connected to a vine branch that comes from His pierced side and hangs from the horizontal beam of the cross behind Him. This is how it is depicted in various works from countries with a Hispanic culture, such as in a painting from 1668 signed by the Ecuadorean Francisco Quispe and conserved in the Franciscan convent of Quito (plate 21): a fluttering angel collects the

⁶⁴ Schiller, *Iconography* 228.

⁶⁵ Schiller, *Iconography* 229.

⁶⁶ Loda, *Il torchio mistico: Cristo e la vite* 56.

⁶⁷ See also the Flemish tapestry with Christ the Child Squeezing a Bunch of Grapes into the Chalice, 1500, Anonymous, Minneapolis Art Institute, USA; the "Mystic Clusters" tapestry from Bruges, early XVIth century, Cleveland Museum of Art, USA. The same theme can also be found in a miniature of a manuscript of Luisa of Savoia and in a small tabernacle-door of the XVIIIth century of the Cremonese school in the church of SS. Bernardino and Francesco in Casalpusterlengo. Loda, *Il torchio mistico: Cristo e la vite* 57-58.

juice of the grapes in a chalice placed on the altar, while on the right side one can see few symbols of the Passion, such as the column of the flagellation, the rope with which Christ's hands were tied and the cock of Saint Peter. In other later examples, such as the eighteenth century relieve in the Pedro de Osma Museum in Lima, there are various angels holding up the *Arma Christi*. An interesting variant is found in a canvas from the second half of the XVIIth century, signed by the Mexican Juan Correa and kept in a private collection in Denver (plate 22)⁶⁸: Christ squeezing a bunch of grapes directly connected to the vine sticking out of His side is kneeling on the globe of the world, placed in the middle of a basin filled with the must that is mixed with the Precious Blood; a pontiff holds a paten to collect the must of the grapes, while some sheep stand around Christ. A scroll with the Gospel passage "Pater ignosce illis" ("Father, forgive them", *Lk* 23, 34) crowns the composition⁶⁹.

The theme of the Mystical Press was spread in the Jesuit missions of Latin America to a great extent through printed models, such as those created in the atelier of Hieronymus Wierix (plate 19)⁷⁰. It is very likely that the model of the composition with the Christ Man of Sorrows "squeezing grapes" was also transmitted thanks to the engravings and miniature illustrations of the manuscripts.

⁶⁸ (26.02.2022) denverartmuseum.org/en/object/2015.570.

⁶⁹ Loda, *Il torchio mistico: Cristo e la vite* 57. Other examples: the tabernacle door in carved wood and polychrome of the XVIIth century in a church in the Jesuit mission of Moxos in Bolivia; the canvas with Christ of the grapes of the XVIIIth century made by Juan de Villegas, Museo Amparo de Puebla, Mexico; the three plates of the XIXth century, New Mexico State University Art Gallery Collection. The scholar Angelo Loda also mentions an example of a depiction that combines the traditional scheme of the Mystical Press with that of the vine shoot emerging from the open side of Christ: this is the XVIIth century painting found in the parish church of Calcinate del Pesce in Varesotto, Italy; Christ is indicated as the True Vine in the scroll placed behind the Lord's legs. See A. Loda, *Un torchio mistico nel Varesotto*, *Tracce*, 1997. 13, 15-19. Similarly, on the Swiss Lucerne tapestry of 1603 (Cantonal Historical Collection, Gottfried Keller Foundation) the depiction of Christ in the Mystical Press shows vine shoots and corn stalks emerging from His wounds. A. Thomas, *Christus in der Kelter*, in: *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, III, 1953, Col. 685, plate 7.

(26.02.2022) <https://www.rdklabor.de/w/?oldid=105049>

⁷⁰ Contreras - Guerrero, *El Lagar Místico* 47. Loda, *Il torchio mistico: Cristo e la vite* 44.

BORN OF THE PIERCED SIDE. OBSERVATIONS ON THE ICONOGRAPHIC THEME
OF *CHRIST THE VINE* IN A ROMANIAN ICON OF THE XIXTH CENTURY

In addition to the models of Flemish tapestries mentioned above, we also find works that interpret the Eucharistic theme by depicting either the crucified Christ or the Man of Sorrows with vine shoots emerging from His wounds. See, for example, the miniature with the Eucharistic Christ from the XVth century in the Prayer Book of Nikolas Trauner von Waging preserved in the Bayerische Staatsbibliothek (plate 23)⁷¹: standing on a mountain, Christ the Man of Sorrows turns His head towards the chalice with the Host, placed on the ground to His right hand; an ear of wheat springs from the wound of His left foot and passes through the wound of His right hand, while a vine-shoot with bunches of grapes springs from the wound of His right foot and passes through the wound of His left hand. Iconographically there is a clear apology for the dogma on the real presence of Christ in the sacrament of the Eucharist.

The motif of the vine-shoots that spring from the wounds of the Lord is also inserted in the depiction of Christ Crucified, as can be seen in a Flemish engraving of 1490-1500 preserved in the National Museum of Art in Washington DC (plate 24)⁷², or in a 1619 print by Hieronymus Wierix in the Rijksmuseum in Amsterdam⁷³. In the first example, vines laden with large clusters emerge from the five wounds of the Crucified One, while a devout woman kneeling at the foot of the cross holds a raceme connected to the sarment that springs from the Lord's pierced side. In the engraving by Wierix, four Jesuit saints kneel and

⁷¹ (26.02.2022)

bildsuche.digitalesammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00093725&pimage=00048&lv=1&l=de. Another example is the painting of Herlin Friedrich of 1469, preserved in the National Museum of Nördlingen, Germany. Schiller, *Iconography* 206, plate 712. Nicolae, *Imago pietatis*, plate 7.

⁷² (26.02.2022) nga.gov/collection/art-object-page.4018.html. Another example with the depiction of the crucified Christ and the sarments springing from His wounds is the engraving in Nitzschewitz's *Psalterium Beatae Virginis Mariae* from the late XVth century, accompanied by the inscription: „Ego quasi vitis fructificari suavitatem odoris flores mei quasi fructus honoris et honestatis”. See also D. Alibert, *Aux origines du Pressoir Mystique. Images d'arbres et vignes dans l'art médiéval (IXe-Xve siècle)*, in D. Alexandre - Bidon, *Le pressoir mystique*, Actes du Colloque de Recloses, Paris 1990, 38, plate 15.

⁷³ (26.02.2022)

rijksmuseum.nl/nl/zoeken/objekten?q=Wierix+Hieronymus&p=30&ps=12&st=Objects=i&i=5#/RP-P-OB-66.979,353.

adore the Eucharistic presence of Christ, represented by the vine that emerges from a chalice placed on the ground and on which vine the Redeemer is crucified: two bunches of grapes grow from the wounds of the hands, while all around runs the inscription: “Ego sum vitis vera, vos palmites” (“I am the true vine, you are the branches”; *Jn* 15, 5). This indicates that the union between Christ and the apostles promised at the Last Supper is continued in the disciples of every age and strengthened in the Sacrament of the Eucharist.

We also mention two other categories of depictions in which the mystery of the Passion is contemplated in relation to the theme of *Christ the Vine*: these are the theme of Christ crucified on the trunk of the vine, with the figure of God the Father as vine-dresser and the Virgin Mary watering the earth, as depicted on a devotional medallion of 1430-1440 from Rhineland, Germany (plate 25)⁷⁴ and preserved in the Victoria and Albert Museum, London; and the theme of the Crucified Christ as the *Botrus magnus* of Canaan, contemplated as the type and fulfillment of the Law, of the Covenant between Yahweh and His people, as illustrated in one of the engravings by Hieronymus Wierix (plate 26)⁷⁵.

In Wierix’s print, the biblical references annotated around the two New Testament scenes, the Baptism of Christ and Pentecost, interpret Christ’s sacrifice on the cross as the source of new life through the action of the Holy Spirit: “Unless one is born of water and the Spirit, he cannot enter the kingdom of God” (*Jn* 3:5), and “The love of God has been poured into our hearts through

⁷⁴ (26.02.2022) collections.vam.ac.uk/item/070833/plaque-unknown. On the scroll behind the figure of God the Father is the inscription “PATER UMIFICAT”, while on the scroll behind the figure of the Virgin Mary is the text “MARIA FECUNDAT”. See also the very similar depiction of *Christ the Vine* in the Sankt Castor Church in Karden, Germany, from the XVIIth century. A variant of the depiction of Christ crucified on the trunk of the vine is found in the Chapel of the Most Holy Crucifix in Monreale Cathedral, dating from the XVth century. The composition combines the theme of the Crucifixion with that of the Tree of Jesse. (26.02.2022) <http://www.monrealeduomo.it/page.php?6>

⁷⁵ (26.02.2022) britishmuseum.org/collection/object/P_1858-0417-1356. The other two scenes framing the central scene depict the Circumcision (with biblical reference to *Gen* 17) and Moses receiving the Law on Sinai (with biblical reference to *Ex* 20:19). Another variant of this composition printed by Hieronymus Wierix retains only the nucleus of the composition with Christ crucified depicted as the Great Cluster of Canaan carried by the two explorers.

the Holy Spirit who has been given to us” (*Rom* 5:5). In fact, the Dove of the Holy Spirit sent by the Father, spreads its wings over the cross-vine of Christ, symbolizing the life-giving action in the vine and the vine-shoots joined to the vine⁷⁶. In the Rhineland’s depiction, too, the composition is crowned by the presence of the Dove of the Spirit, which here hovers above the figures of the apostles enclosed within the medallions formed by the vine-shoots of the cross-vine. The inscription on the unfolded scroll: “Ego sum vitis vera. Ego sum vitis, vos palmites” (*Jn* 15:1, 3), reinforces the theme of the vital connection with Christ the Vine assured by the Paraclete. In both compositions, the presence of the three Persons of the Holy Trinity involved in the redemptive work recalls the moment of Genesis and indicates that on the cross the New Creation is realized.

The observations concerning the iconographic developments in the medieval and later periods allow us to consider the representation of the theme of *Christ the Vine* in Romanian iconography, the particularities of the icon of Șercaia and the spread of this iconographic type in the Romanian ecclesial sphere.

Christ the Vine in Romanian Iconography and the Specificity of the Icon of Șercaia

In the East, especially in the areas connected to the Greek ecclesial sphere, it can be observed that for the depiction of the theme of *Christ the Vine* was followed an iconographic model that recalls, on the one hand, the scheme used in the decoration of the Chalice of Antioch of 500-550 (plate 16) mentioned above, with the figure of the Lord blessing at the center of the vine and with the disciples arranged symmetrically around Him (plate 27)⁷⁷, and on the other hand the compositional scheme of the theme of the Tree of Jesse, with which

⁷⁶ In the legend of the print for the figure of the Father the biblical reference indicated is the passage from *Joel* 3, 1: “I will pour out my Spirit on every man”, and for the Dove of the Spirit the passage from *Deuteronomy* 6, 5: “You shall love your God with all your heart, with all your soul”.

⁷⁷ Nicolae, *Imago pietatis* 38-39.

it is often combined (plate 29)⁷⁸. We note that in these depictions the vine-shoots grow directly from the trunk of the vine and do not emerge from the Savior's opened side, as in several of the compositions considered so far. This emphasizes the vital bond between the Savior and the apostles, their participation in His mission of Redemption. This iconographic synthesis was carried out in Cretan iconographic centers in the first half of the XVth century, and among the earliest illustrations are the icons executed by the iconographer Angelos Akotantos of Candia and his atelier for the monasteries Hodigitria of Kenourgio, Varsamonero of Voriza and Hierapetra of Malles⁷⁹.

In the Romanian Wallachian, Moldavian and Transylvanian principalities, this model was not widely used⁸⁰; we could mention the XVIth century fresco in the Sucevița monastery in Moldova (plate 28)⁸¹. On the other hand, one can observe the acceptance and wide diffusion of the iconographic type of Christ as the Man of Sorrows squeezing grapes, according to a model used also in the various works of the Hispanic culture countries previously analyzed: seated on an altar placed in front of the cross, Christ squeezes in a chalice a raceme

⁷⁸ A. Mantas, The Iconographical Subject "Christ the Vine" in Byzantine and Post-byzantine Art, in *ΔΕΙΞΙΣ ΤΗΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ*, Athens 2003, 348-352. See also K. Giakoumis, *Catalogo Mostra Flora in Arts and artifacts of the Korca region (Twelths Century B.C. to Twentieth Century A.D)*, Tirana 2018, plate A. 9, 136 ss.; A. Chiroșca, Hristos euharistic în colecția de icoane a Muzeului Național de Istorie a Moldovei, *Tyragetia*, X. 2 (2016), 301-316. Other examples of the combination of the two iconographic themes are a XVIth century diaconal sakos preserved in the Byzantine Museum of Athens; the cover of the Gospel of Edirne, 1676, in the Benaki Museum, Athens ("Tree of Jesse" and "Christ vine" form a single composition around the central scene with the Crucifixion); or an encolpy medallion from the Monastery of St. Pantelimon on Mount Athos, from the XVIIIth century, and kept in the Pio Cristiano Museum of the Vatican Museums.

⁷⁹ Mantas, Christ the Vine 348 ss. Later examples are the 1535-1541 frescoes by Theophanus Strelitzas Bathas in the refectory of the Great Lavra on Mount Athos; the 1568 frescoes in the exonarthex of the katholikon of the Dochiarou monastery on Mount Athos; and the 1599 frescoes by Dimitrios Kakavas on the apse of the katholikon of the Virgin Melinitzi of the Malesina monastery, Locris.

⁸⁰ Nicolae, *Imago pietatis* 39. (26.02.2022) <http://www.formula-as.ro/2014/1125/spiritualitate-39/pr-prof-jan-nicolae-iisus-cu-vita-este-cea-mai-iubita-icoana-a-lui-hristos-in-ardeal-17977>

⁸¹ Chiroșca, Hristos euharistic 303.

connected to the vine shoot that comes from His pierced side; often, two instruments of the Passion, the spear and the cane with the sponge, can be glimpsed among leaves and bunches in front of the cross. According to scholars, among whom we particularly mention Fr. Jan Nicolae, who dedicated several studies to the theme of *Christ the Vine*, the way of transmission of this model of the Western art was through printed models, such as those realized in the Wierix brothers' atelier, widely diffused in the Ukrainian area and later on also in the area of the Romanian principalities⁸².

In fact, according to Fr. Jan Nicolae, the influences of Ukrainian baroque iconography were manifested in the iconography of the Wallachian principality already from the first half of the XVIIth century, when Ukrainian and Polish printers were sent to establish the printing house in Câmpulung⁸³. In the Ukrainian and Polish areas among the earliest depictions of the theme of Christ squeezing grapes, one could mention the fresco in the refectory of the Monastery of the Baptism of the Lord in Kiev, which dates back to 1653⁸⁴; then, the engravings in the Acatist of the Savior Book, as in that printed in 1674 in the Lavra Pecerska printing-house in Kiev (plate 30) and in that of Lviv of 1699, and then numerous icons on wood, such as the one from the XVIIth century now preserved in the Museum of History of Sanok in Poland (plate 32)⁸⁵.

Among the earliest examples of depictions of the theme in the Romanian territories is the illustration in the *Liturgikon* of Metropolitan Ștefan of Wallachia

⁸² Nicolae, *Imago pietatis*, 44, 47, citing N. Komashko, Ukrainian Icon Painting, in L. Evseyeva / N. Komashko / M. Krasilin, *A History of Icon Painting. Sources. Traditions. Present day*, Moscova 2005, 194-195. R. Kosiv, *Christ the Vine*, icons from the collection of National Museum of Lviv named after Andrey Sheptytsky, iconographical and artistic features, *Apologet*, Lviv 2010, 75-83.

⁸³ Nicolae, *Imago pietatis* 49. The Ukrainian and Polish impressors were sent by Metropolitan Peter Movila of Kiev, at the petition of Wallachian Prince Matei Basarab.

⁸⁴ Chiroșca, *Hristos euharistic* 306.

⁸⁵ Nicolae, *Imago pietatis* 48. Chiroșca, *Hristos euharistic* 306. One of the Ukrainian printers who did the printing of the Kiev and Lviv Akathist Book is the deacon-monk Nikodim Zubritzky of the St. Nicholas Monastery in Krekhiv.

from 1652-1658 (plate 31)⁸⁶, made by hand with pen and black and red ink. Later, the scene was introduced into monumental iconography in the decoration of the sanctuary area, at the table of the offertory of the Eucharistic gifts⁸⁷, as evidenced by the frescoes in the chapel of the Holy Apostles of the Hurezi Monastery (1700), in the monasteries of Cozia (1704-1705), Arnota (1706), Vădeni Târgu-Jiu (1732; plate 33), Polovragi (1737), all in Wallachia⁸⁸.

Later we find the theme depicted in wooden Transylvanian churches in the Maramureș area⁸⁹, such as in the Church of the Nativity of the Mother of God in Călinești Căieni (1754); in St. Nicholas in Bogdan Vodă (1754; plate 34); St. Nicholas in Budești Josani (1754) and Budești Susani (1755); Nativity of the Virgin in Ieud Deal (1782; plate 35), all painted by the iconographer Alexandru Ponehalschi of Berbești⁹⁰; in the church of the Holy Archangels Michael and Gabriel of Mănăstirea, Giulești (Iconographer Gheorghe; 1783); Dormition of the Mother of God of Dragomirești (1797); Entrance into the Temple of the Mother of God of Bârsana (Toader Hodor, 1806); St. Nicholas of Glod (Tivadar Vasile; 1862); Holy Archangels Michael and Gabriel of Vălenii Șomcuței (XIXth century).

Towards the end of the XVIIIth century and the beginning of the XIXth century, the illustration of the theme became increasingly popular in rural areas by means of icons on glass executed in the iconographic centers of Nicula (plate 36), Șcheii Brașovului, Făgăraș, Lancrăm, Maierii Bălgradului and others⁹¹.

⁸⁶ Nicolae, *Imago pietatis* 32.

⁸⁷ S. Boghiu, *Chipul Mântuitorului în iconografie*, București 2001, 92. Nicolae, *Imago pietatis* 34.

⁸⁸ Nicolae, *Imago pietatis* 48.

⁸⁹ Nicolae, *Imago pietatis* 45-46.

⁹⁰ M. Porumb, *Dicționar de pictură veche românească din Transilvania sec. XIII-XVIII*, București 1998, 294-299. In the painting of Budești Susani and in that of Ieud Deal, the inscription on the unfolded scroll held by the angel by *Christ the Vine* is inspired by the liturgy of the preparation of the Eucharistic gifts: "Răsumpăratu-ne-ai pre noi din blestemul legei cu scump sângele Tău. Pe Cruce fiind răstignit și cu sulița împuns, nemurire ai izvorât oamenilor, Mântuitorul nostru, mărire Ție." (= "With your most precious Blood you have redeemed us from the curse of the Law"). Nicolae, *Imago pietatis* 45.

⁹¹ Nicolae, *Imago pietatis* 34.

BORN OF THE PIERCED SIDE. OBSERVATIONS ON THE ICONOGRAPHIC THEME
OF *CHRIST THE VINE* IN A ROMANIAN ICON OF THE XIXTH CENTURY

The glass icon of Șercaia, Făgăraș, which we have considered, also dates to this period. Below we will analyze some specific features of this Transylvanian icon:

- the altar and the chalice

We have seen that in some of the Hispanic variants of the depiction of Christ as Grape Squeezer the Lord is kneeling on the globe placed in the center of a basin filled with the juice of grapes mixed with Precious Blood (plate 22), recalling the related iconographic themes of the Mystical Press and the Fountain of Life. In other Hispanic depictions, however, Christ is seated on the rock of the tomb, while squeezing the bunch of grapes into a chalice placed on an altar (plate 21). References to two other Eucharistic themes are brought together in the same composition, that of the Man of Sorrows who is seated or comes out of the empty tomb and that of the Man of Sorrows in the so-called Mass of Pope Saint Gregory. A similar interpretation to the variant of Francisco Quiespe's Ecuadorean painting is found in the Bogdan Vodă Church of Saint Nicholas of Cuhea, in which the tomb and the altar are practically juxtaposed on the same level (plate 34). With regard to Romanian icons on glass, in which one observes the tendency of a strong simplification of the iconographic language, in some iconographic centers such as Nicula the variant of the figure of Christ seated on the tombstone is adopted (plate 36), while in others such as those of Șcheii Brașovului and Făgăraș, the Lord stands on an altar - ark covered with a richly decorated altar-cloth⁹².

In the icon of Șercaia, the altar with a stylized geometric form is covered with a light blue-blue altar-cloth with golden edging and rosy flowers, which descends to the lower limit of the composition. A large, richly ornamented golden chalice collects the juice of the large red cluster squeezed by Christ's hands, reinforcing the Eucharistic significance of the composition. In fact, as

⁹² Nicolae, *Imago pietatis* 43. See also Chiroșca, *Hristos euharistic* 308, citing O. Coman Sipeanu, *Tematica hristologică a icoanelor pe sticlă*, *Studia Universitatis Cibiensis. Series Historica*, 5, 2008, 236-237. The scholar Olivia Coman Sipeanu argues that the shape and decoration of this altar table recalls the ark for the wedding trousseau that every married woman preserved in her home.

we have seen, beginning in the XVth century in the Catholic sphere, compositions with the Man of Sorrows included the chalice motif (plates 19, 21, 23), with the apologetic intention of emphasizing the real presence of Christ in the sacrament of the Eucharist, which was contested in the Protestant sphere⁹³.

Altar, tomb and chalice belong to the same semantic field of the Eucharistic sacrifice⁹⁴: the altar and the chalice recall and indicate how in the Holy Eucharist is made present at the same time the New Covenant sealed in Christ's Last Supper with His disciples before the Passion and its culmination in the sacrifice on the altar of the cross; the altar is also the tomb which for three days received the incorrupt Body of the Saviour and which opened in order to allow the Lord, the victor over death, to rise with great power; in the Eucharistic Sacrifice on the altar, in the transubstantiation of the Eucharistic species of bread and wine, the Risen Christ makes Himself present and communicates His life to the faithful who receive Him worthily in Holy Communion.

- the instruments of the Passion (the Arma Christi)

The cross and the two signs of the Passion, the reed with the sponge that can be glimpsed between leaves and clusters are gilded, reflecting the light of the Risen Christ. With His Passion, Resurrection and glorious Ascension into heaven He transformed the instruments of His torment into weapons of triumph against the devil, sin and death. As early as the IVth century in Christian iconography, the Risen Christ bears in His hand the scepter of the cross, the *crux invicta*, the sign of His victory and authority⁹⁵. Later, in the representation of the Descent of the Risen One to the underworld to free the righteous from the slavery of the devil, Christ often carries the cross in His hand and tramples the chained enemy underfoot. Subsequently, in the medieval art of the West, from the IXth century onwards, the emphasis was increasingly placed on Christ's suffering (plates 19, 21-26), on the depiction of the bleeding

⁹³ Nicolae, *Imago pietatis* 43.

⁹⁴ Nicolae, *Imago pietatis* 43.

⁹⁵ Schiller, *Iconography* 184. See, for example, the sarcophagus of Probo of 395, found in the Vatican Caves. Grabar, *L'arte paleocristiana* 257, plate 285.

wounds and the instruments of the Passion (without omitting the triumphal dimension)⁹⁶, while in the iconography of the East the emphasis is primarily on the victorious dimension of Christ's Passion (without omitting, however, the dimension of suffering).

- *Christ Squeezing the Grapes*

In line with what has been said about the manner of depicting the instruments of the Passion, even for the depiction of the Redeemer in the Șercaia icon the emphasis is placed on the victory of the Resurrection: the wounds of the hands, feet and pierced side radiate the golden light of glory; in the posture of the body and the expression of the face there is no manifestation of suffering and pain, as in Western representations of the Man of Sorrows, but rather vitality and a serenity of features.

Then, in the development of the representation of the theme of the Mystical Press, we noticed that the bleeding sacrifice was emphasized, with Jesus' body pressed under the beams of the press, sometimes with God the Father operating the press, and sometimes it is Christ Himself who presses the beam of the press upon Himself, as a reference to His voluntary sacrifice, a sign of His obedience to the Father (plate 19)⁹⁷. In the icon of Șercaia this immolation of Christ's self is clearly expressed through the resolute gesture of pressing the cluster between the fingers so that the juice would be collected in the chalice. We recall here the words of Christ the Good Shepherd in the Gospel of John, which were taken up in the liturgical prayer that the priest, in the Byzantine Divine Liturgy, prays in secret during the Cherubic Hymn:

I offer My life, only to take it back again. No one takes it from Me, but I offer it of Myself, for I have the power to offer it and the power to take it up again. This command I have received from My Father. (*Jn* 10:17-18).

For You, O Christ our God, are the offerer and the offered, You are the One who receives the gifts and in gift You give Yourself. (*Divine Liturgy of Saint John Chrysostom*).

⁹⁶ Schiller, *Iconography* 184-185.

⁹⁷ See here footnotes 66, 67.

- *the vine and the theophanic context*

The vine that springs from Christ's pierced side and hangs from the trunk of the cross is laden with six large racemes of red grapes, which almost entirely occupy the central register of the composition. The lushness of the vine recalls the superabundance of the Promised Land thanks to the divine blessing, the sign of which was the Great Cluster of Canaan brought back by the two explorers (*Num* 13:22-25). In Jesus Christ, hung on the tree of the Cross as the divine Cluster, the promise of salvation made to Israel is fully realized. He is the "faithful remnant" of Israel through whom the New and Eternal Covenant of the Lord with His people is sealed, to regenerate the vineyard planted by God the Father.

When the vine girds the Cross and is supported by it, it also visually indicates that the blessing of the fruit is granted through the Passion and death of the Lord. Since the grafting of the branches into the stump of Christ the Vine is accomplished with the opening of the side following the total self-sacrifice of the Lord, on the altar of the Cross, into the hands of God the Father. Christ's disciples are born from this pierced side, from the water and blood that flow from it: it is in the Sacraments that disciples are generated and "grafted" into Christ, through the action of the Holy Spirit, and become members of His Mystical Body.

Sometimes, in the representation of the theme of *Christ the Vine*, the depiction of the cross is omitted, opting for a simplified composition (plates 33, 36). The vine, which acquires strength, is well connected to the "stump" of the body of Christ and seems to follow with docility the arch imposed by the hands of the Savior. From a compositional point of view, the encounter between two geometric forms is noted: the circle described by the vine and the square/rectangle of the altar, which symbolically indicates the divine-heavenly sphere, respectively the creaturely-human-earthly zone⁹⁸. The connection is

⁹⁸ For this observation and reflexion I would like to thank the Art History Scholar Victoria Campan, who has taught at the Greek-Catholic Faculty of Theology in Cluj-Napoca, Romania. See also G. Champeaux / S. Stercks, *I simboli del Medioevo*, Milano 1988, 308; I. Gotia, Quale è la nostra origine? *L'Albero di Iesse* e l'Iconostasi della Cattedrale della Santissima Trinità di Blaj, Romania, *Studi sull'Oriente Cristiano*, 22, 1, 2018, 1ss.

made in the figure of Christ: He, in the mystery of the Incarnation, unites heaven and earth, divinity with humanity; moreover, through the redemptive sacrifice on the Cross, the Resurrection and the Ascension-glorification to heaven, He opens again man's access to the Holy of Holies of the temple of heaven. It is in this glorified life that Christ makes His disciples participate, and they can bear the fruits He expects to the extent that they docilely submit to the action of the divine "Vineyard Master".

It is significant that in the celebration of the Byzantine Divine Liturgy, during the prayer of the *Trisagion*, the bishop blesses the assamblea with the sign of the cross with the *dicherion* and the *tricherion*, referring to the words of *Psalms 79/80*:

God of hosts, turn, look down from heaven and see and visit this vineyard, protect the stump that Your right hand has planted, the bud that You have cultivated. Those who plowed it with fire and cut it down shall perish at the threat of Thy face. Let Thy hand be on the man of Thy right hand, on the Son of man whom Thou hast made strong for Thee. From Thee we shall no longer turn away, Thou wilt make us live, and we shall call upon Thy Name. Raise us up, O Lord, God of hosts, let Your face shine, and we shall be saved. (*Ps 80:15-20*)

The bishop, acting in the Person of Christ the True Vine, invokes the action of God the Father, the "Vine-dresser", to protect and restore the Vine He planted, pouring His blessing on the branches thanks to the fidelity of Christ, the divine Sprout⁹⁹.

The yellow and red clouds reflecting the light of sunset indicate the Eucharistic theophany: Christ, true God and true man, is truly present in the celebration of the Holy Eucharist on the altar, manifesting in the work of Redemption the fulfillment of the promise of salvation "in the time of mercy" (*Is 49:8*). The chromatic range of the field in the lower register of the composition, sketched with ease by means of horizontal brushstrokes of green and red with a variety of shades, contributes to the atmosphere of great vitality and lushness

⁹⁹ In the Byzantine tradition the Gospel passage *Matth 21:33-34* with the parable of the murderous workers is read on the Sunday XIII after Pentecost.

of the scene. In some icons on glass the background is studded with flowers and stars (plate 36), signalling the new creation as the fruit of the Lord's saving work.

Conclusion

The exploration of the origins of the iconographic theme of *Christ the Vine* in early Christian art, the identification of the main innovations and developments in early medieval iconography and in later periods, all illuminated by Patristic reflection on Old and New Testament scriptural passages relating to the theme of the messianic vine, has allowed us to approach the interpretation of the Romanian glass icon Christ the Vine of Șercaia. An iconographic and liturgical synthesis of a subject of Western devotional art, accepted in the Romanian sphere as early as the second half of the XVIIth century through the mediation of Ukrainian baroque iconography, the icon reflects the inculturation of the Eucharistic theme of Christ the Grape Squeezer into Romanian Eastern spirituality. The Risen Savior, depicted as the Man of Sorrows with the wounds of the Passion and with the vine shoot emerging from the pierced side, while with His hands he squeezes a cluster of grapes into the chalice placed on the altar, is the Eucharistic Christ who is truly present, with His glorified humanity, in the Eucharistic Celebration. He is the faithful Sprout of the irrevocable Covenant between God and His People, which ensures the fulfillment of the promise of salvation. At the same time, He is the Cluster of Canaan, the sign of the divine blessing on the Promised Land of Heaven which He reopens to us through His Passion and Resurrection. He is the stump of the True Vine, which allows men "grafted" into His pierced side through the action of the Holy Spirit in the sacraments to be regenerated to full life.

List of illustrations



1. Christ the Vine, Romanian glass icon, Șercaia Făgăraș, Transilvania, XIXth century (?)
(private collection fr. Cristian Langa).



2. Vintage scene, Roman sarcophagus of Quinta Flavia Severina, IIIrd century, Capitolini Museums, Rome.

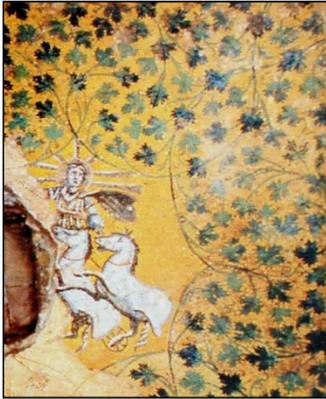


3. Roman floor mosaic with vine branches that emerge from a cantharus. Black and white marble, end of IInd – beginning of IIIrd century, Vatican Museums (MV_4576_0_0).

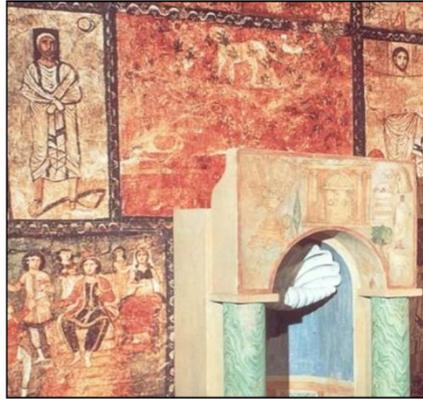


4. Sarcophagus of the three shepherds, vintage scene, 370-380 a.C., Pio Cristiano Museum, Vatican Museums (inv. 31554).

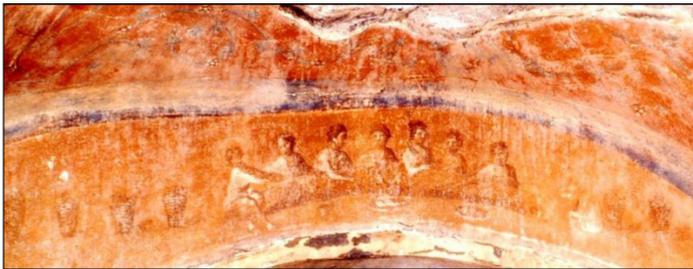
BORN OF THE PIERCED SIDE. OBSERVATIONS ON THE ICONOGRAPHIC THEME OF *CHRIST THE VINE* IN A ROMANIAN ICON OF THE XIXTH CENTURY



5. Christ-Apollo, wall mosaic of the Tomb of the Julii, Vatican necropolis, end of the IIIrd – beginning of the IVth century.



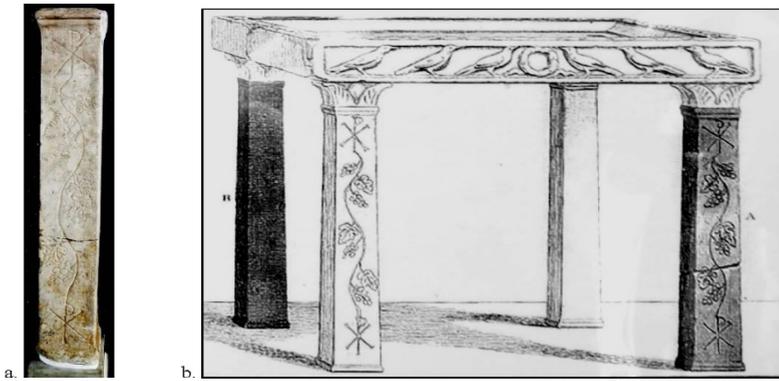
6. Messianic Vine, fresco Dura Europos Synagogue, Syria, end of the IInd – beginning of the IIIrd century.



7. Fresco with vine and grapes, Greek Chapel Priscilla Catacomb, Rome, IVth century.



8. Messianic Vine. Vault of the Chapel of Peace, Mausoleum 80, El-Baghàât, Egypt, IVth-Vth century.



9. a. Altar pillar decorated with Christ's monogram and a vine with grapes, IVth century.
b. Hypothetical reconstruction of the altar table by Di Rossi 1875.
Pio Cristiano Museum, Vatican, inv. 31587-88.



10. Altar table with the monogram of Christ, doves and vine-branches,
St. Victor Abbey, Marseille, Vth century.

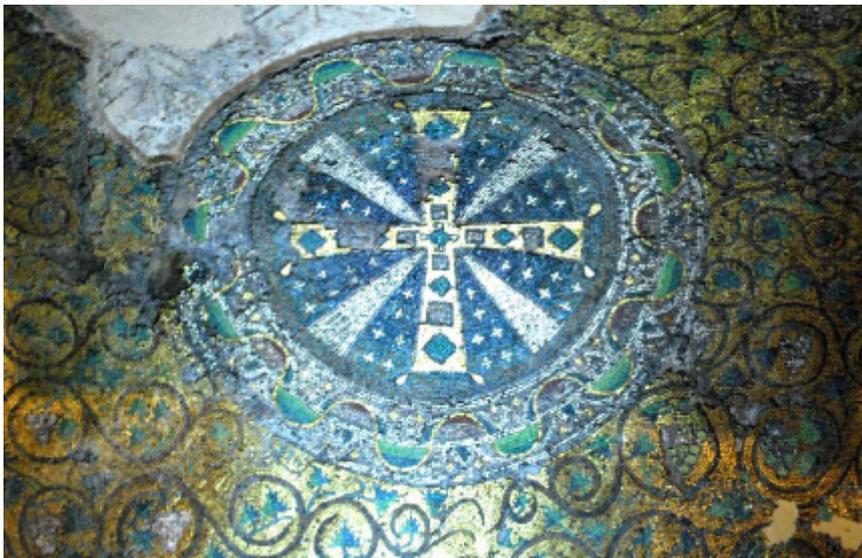


11. Sarcophagus of the archbishop Theodore, S. Apollinare Nuovo Basilica,
Ravenna, Vth-VIth century.

BORN OF THE PIERCED SIDE. OBSERVATIONS ON THE ICONOGRAPHIC THEME
OF *CHRIST THE VINE* IN A ROMANIAN ICON OF THE XIXTH CENTURY



12. Triumphant Cross with vine branches and lambs, St. Gaudioso Catacomb, Napoli, middle of the Vth century (Crippa-Zibawi).



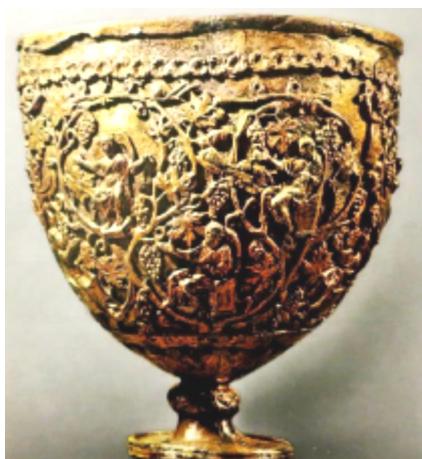
13. Golden Cross surrounded by vine branches, Mor Gabriel (Qartamin, Turkey), 512 d.C.



14. Canaan Explorers with grape cluster, golden glass, Olivieri Museum, Pesaro (Italia) (R. Garrucci).

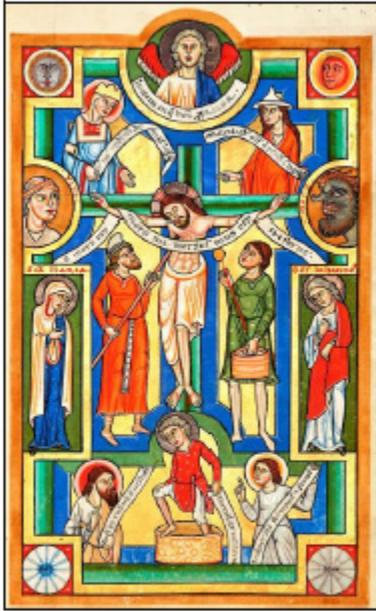


15. Sarcophagus St. Victor Abbey, Marseille (France), IVth-Vth century.

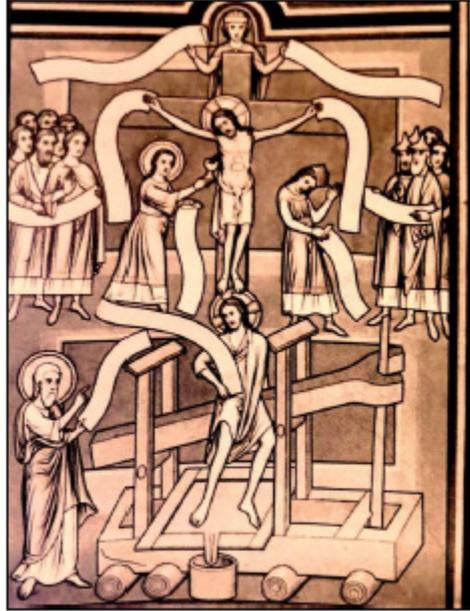


16. Antioch chalice. 500-550. Cloisters Museum New York (A. Grabar).

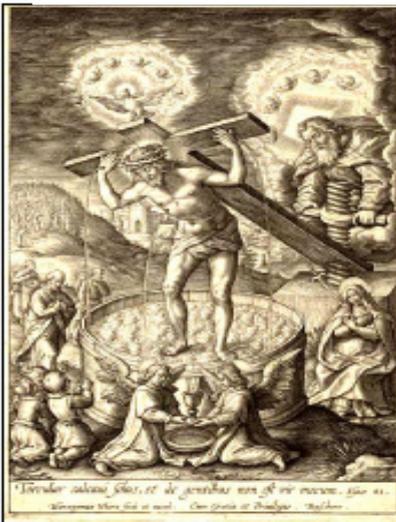
BORN OF THE PIERCED SIDE. OBSERVATIONS ON THE ICONOGRAPHIC THEME
OF *CHRIST THE VINE* IN A ROMANIAN ICON OF THE XIXTH CENTURY



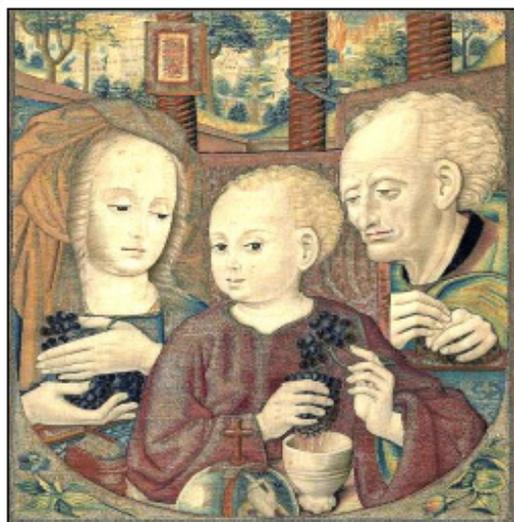
17. Stammheim Missal, Reichenau
1160-1180 (G. Schiller).



18. Ceiling St. Egidio church, Kleincomburg,
1108 (G. Schiller).



19. Christ in the Mystical Press.
Hieronymus Wierix (1563-1619),
Rijksmuseum, Amsterdam.



20. Holy Family, Flemish tapestry,
1485, Chicago Art Institute.



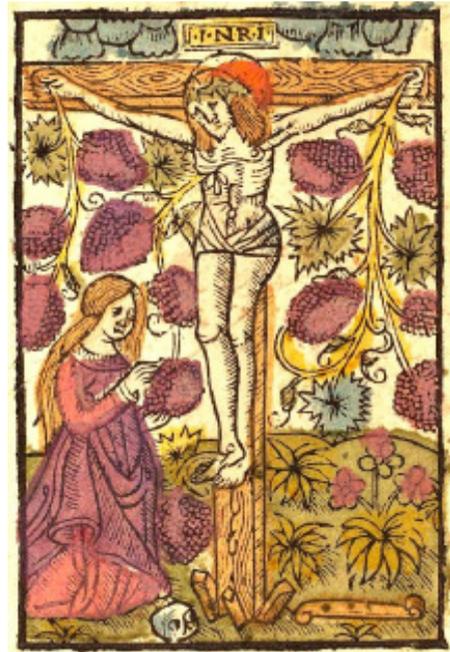
21. Christ squeezes a grape cluster. Francisco Quiespe, Quito, Ecuador, 1668, St. Francisco Museum.



22. Eucharistic Allegory. Juan Correa, 1690, Collection Denver Art Museum.



23. Eucharistic Christ, Prayers Book Nikolas Trauner von Waging, XVth century. Bayerische Staatsbibliothek Gebetbuch, CGM 118.22v.



24. Christ crucified. Flemish engraving, 1490-1500, National Art Museum Washington DC, Rosenwald Collection.

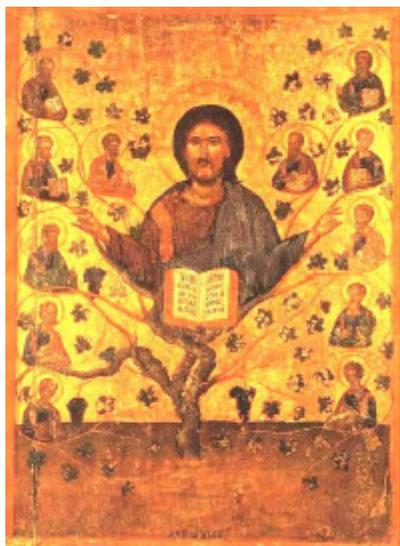
BORN OF THE PIERCED SIDE. OBSERVATIONS ON THE ICONOGRAPHIC THEME
OF *CHRIST THE VINE* IN A ROMANIAN ICON OF THE XIXTH CENTURY



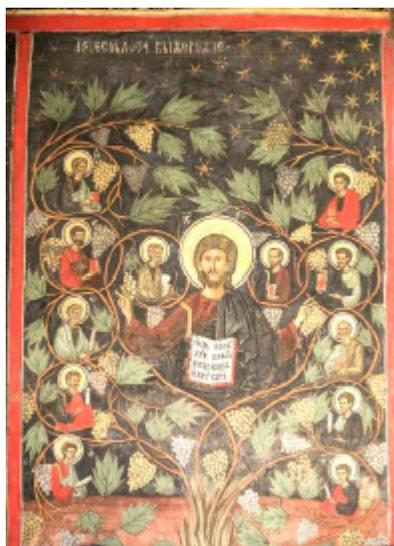
25. Christ crucified on the vine stump. Stucco Medallion, Rhineland, Germany, 1430-1440.



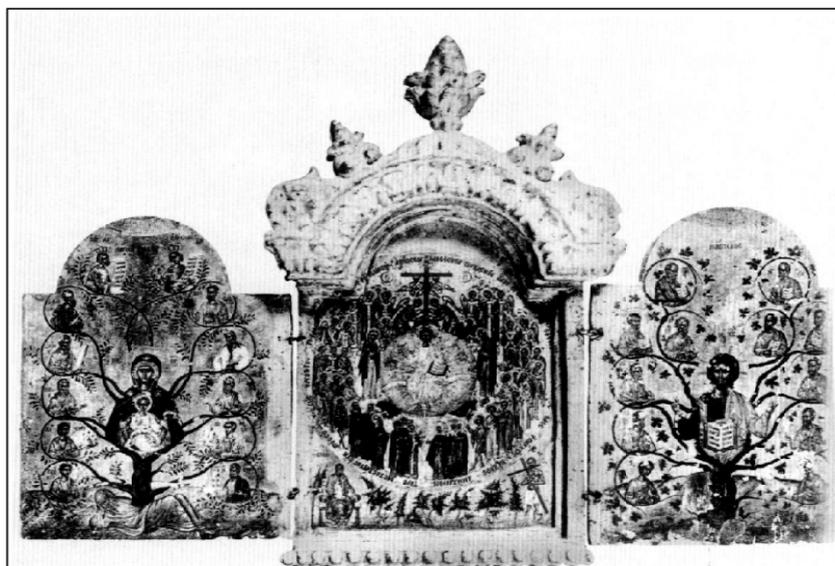
26. Christ the Canaan Cluster. Engraving by Hieronymus Wierix, 1607.



27. Christ the Vine. Icon by Angelos Akotantos, Vronitsi Monastery, Candia, Crete, XVth century (A. Mantas).



28. Christ the Vine. Fresco by Sofronio Iconographer, Sucevița Monastery, Moldova, XVIth century (A. Chiroșca).



29. Christ the Vine and the Tree of Jesse. Cretan School, XVIth century. Triptych Vatican Picture Gallery (A. Mantas).

BORN OF THE PIERCED SIDE. OBSERVATIONS ON THE ICONOGRAPHIC THEME
OF *CHRIST THE VINE* IN A ROMANIAN ICON OF THE XIXTH CENTURY



30. Engraving Akathist Book, 1674, Typography Lavra of the Caves Monastery, Kiev (A. Chiroşca).



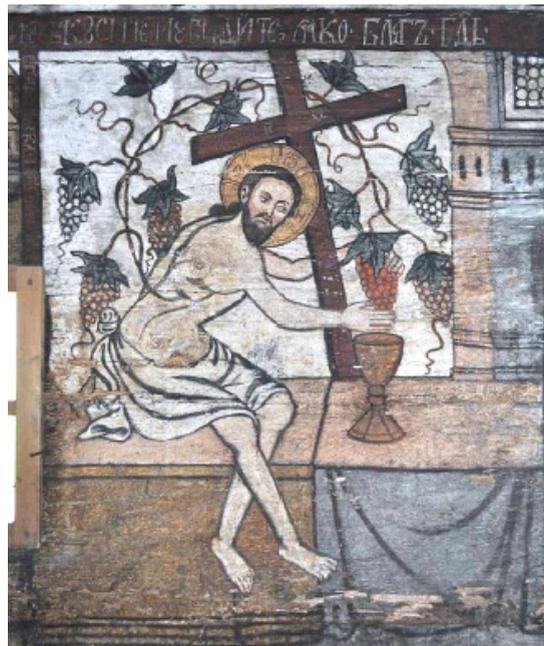
31. Christ the Vine. *Liturgikon*. Metropolitan Ştefan from Valacchia, 1688 (A. Chiroşca).



32. Christ the Vine. Icon XVIIth century.
History Museum, Sanok, Poland.



33. Christ the Vine. Grigore Ranite, Vădeni,
1732 (J. Nicolae).



34. Christ the Vine. Fresco by Alexandru Ponehalschi, St. Nicholas Church, Cuhea,
Bogdan Vodă, Maramureș, 1754 (M. Rareș).

BORN OF THE PIERCED SIDE. OBSERVATIONS ON THE ICONOGRAPHIC THEME
OF *CHRIST THE VINE* IN A ROMANIAN ICON OF THE XIXTH CENTURY



35. Christ the Vine. Fresco by Alexandru Ponehalschi, Nativity of the Blessed Virgin Mary Church, Ieud Deal, Maramureş, 1782 (M. Rareş).



36. Christ the Vine. Glass icon, Nicula, XIXth century, Museum of the Romanian Peasant, Bucureşti.

LA BEATIFICAZIONE DEI SETTE VESCOVI GRECO-CATTOLICI DELLA ROMANIA: SPECIFICITÀ DELLA CAUSA E LA METODOLOGIA DELLA *POSITIO SUPER MARTYRIO**

VASILE MAN¹

ABSTRACT: *Beatification of the seven Greek Catholic Bishops of Romania: the specifics of the case and the methodology for Positio super martyrio.*

The cause of the beatification of the seven Greek Catholic bishops and the two-volume drafting of the *Positio super martyrium*, which demonstrated their free and voluntary acceptance of martyrdom by them, had some specific aspects that required the an appropriate methodology for organizing archival documents. (Summarium Documentorum), oral testimonies (Summarium Testium) and writing the text, so that the Congregation for the Causes of Saints can acquire a moral certainty about their devotion to the Catholic faith and acceptance of persecution in the Christian hope of victory in Christ.

* Il testo rappresenta la conferenza presentata al simposio internazionale organizzato a Blaj, 9-10 giugno 2021, "*Camminiamo insieme*": *universalità e inclusione. Due anni dalla visita di Papa Francesco a Blaj (2019-2021)*, e pubblicato in traduzione romena in: V. Man, *Beatificarea celor șapte Episcopi greco-catolici din România: specificul cauzei și metodologia pentru Positio super martyrio*, în: C. Barta / W. Bleiziffer (ed.), „*Să mergem împreună*”: *Universalitate și incluziune. Doi ani de la vizita Papei Francisc la Blaj (2019-2021)*, Colecția «Acta Blasiensia» X, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2022, 133-146.

¹ P. Vasile Man, vice-rettore del Pontificio Collegio Pio Romeno; postulatore della Causa di beatificazione e canonizzazione dei sette vescovi greco-cattolici della Romania; email: vasiman1523@yahoo.it



The specific aspects of the case are given by the fact that the persecution against the Greek Catholic bishops is included in the hatred of the faith (*odium fidei*) manifested as a project of suppression of the Greek Catholic Church as a whole, and the Way of the Cross the whole church went through includes personal martyrdom of the seven bishops, which imposed its own methodology for *Positio* so that the singular martyrdom path is inserted in the general context of the persecution of the Church.

Keywords: cause of beatification of Greek Catholic bishops, specific aspects of the cause, *Positio*, argumentation of martyrdom, persecution of the church, methodology for *Positio*, archives.

REZUMAT: *Beatificarea celor șapte Episcopi greco-catolici din România: specificul cauzei și metodologia pentru Positio super martyrio.* Cauza de beatificare a celor șapte episcopi greco-catolici și redactarea în două volume a *Positio super martyrium* care demonstrează acceptarea liberă și voluntară a martiriului lor, au prezentat câteva aspecte specifice care au necesitat alegerea unei metodologii adecvate în ceea ce privește organizarea documentelor de arhivă (*Summarium Documentorum*), a mărturiilor orale (*Summarium Testium*) și a redactării textului, astfel încât Dicasterul pentru Cauzele Sfinților să poată ajunge la acea certitudine morală cu privire la fidelitatea episcopilor față de credința catolică și acceptarea persecuției lor în speranța creștină a victoriei în Cristos. Aspectele specifice ale cauzei constau în faptul că persecuția episcopilor greco-catolici a avut loc în ura față de credința (*odium fidei*), ură manifestată ca un proiect de lichidare a Bisericii Greco-Catolice în ansamblul ei, iar *Calea Crucii* (*Via Crucis*) parcursă de întreaga Biserică include martiriul personal al celor șapte episcopi; acest fapt a impus o metodologie specială pentru *Positio*, astfel încât calea martiriului personal să fie inserată în contextul general al persecuției Bisericii.

Cuvinte-cheie: cauza de beatificare a episcopilor greco-catolici, aspectele specifice ale cauzei, *Positio*, argumentul martiriului, persecuția bisericii, metodologia pentru *Positio*, arhive.

L'argomento della presente relazione riguarda in modo specifico la Causa di riconoscimento del martirio dei sette vescovi greco-cattolici morti tra gli anni 1950-1970 durante la persecuzione comunista in Romania e vuole mettere

in risalto alcuni aspetti tecnici e metodologici richiesti dalle norme vigenti² presso il Dicastero delle Cause dei Santi (all'epoca Congregazione delle Cause dei Santi) per realizzare la *Positio*, con la finalità di provare l'accettazione libera e volontaria del martirio da parte dei vescovi greco-cattolici romeni.

1. Alcune premesse di ordine tecnico e storico

Sulla base dell'insegnamento dei Sommi Pontefici e delle procedure canoniche, le Cause vanno «istruite e studiate con somma cura, cercando la verità storica, attraverso prove testimoniali e documentali, poiché esse non hanno altra finalità che la gloria di Dio e il bene spirituale della Chiesa e di quanti sono alla ricerca della verità e della perfezione evangelica»³. Perciò, i procedimenti previsti dalla legislazione del Dicastero delle Cause dei Santi sono norme giuridiche specifiche che si devono rispettare ed applicare in modo adeguato e corretto in ogni causa.

La 'Via Crucis' de beati vescovi della Chiesa Greco-Cattolica di Romania: Valeriu Traian Frențiu, Iuliu Hossu, Alexandru Rusu, Ioan Bălan, Ioan Suci, Vasile Aftenie e Tit Liviu Chinezu ha percorso diverse fasi le quali, durante il processo canonico, dovevano essere evidenziate e documentate.

Le normative per il riconoscimento da parte della Chiesa della santità di vita, oppure del martirio prevedono due fasi: una locale (diocesana-eparchiale) ed altra romana.

² Le norme in vigore per le Cause dei Santi, sono: 1. il *Codice di Diritto Canonico* per la Chiesa Latina, promulgato il 25.01.1983 (il *Codice* abrogò tutta la legislazione precedente, quella contenuta nel *Codice di Diritto Canonico* del 1917, le riforme in materia storica di Pio XI del 1930 e del 1939 e la riforma post-conciliare della *Sanctis Clarior* di Paolo VI nel 1969); 2. il *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, promulgato il 28.10.1990; 3. la Costituzione Apostolica *Divinus Perfectionis Magister*, promulgata il 25.01.1983; 4. le *Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis in Causis Sanctorum*, pubblicate il 07.02.1983; 5. l'Istruzione *Sanctorum Mater*, pubblicata il 17.05.2007, sulla procedura dell'Inchiesta diocesana o eparchiale; le *Norme sull'amministrazione dei beni delle Cause di beatificazione e canonizzazione* (07.03.2016); l'Istruzione su "Le reliquie nella Chiesa: Autenticità e Conservazione" (08.12.2017).

³ Benedetto XVI, Messaggio ai partecipanti alla sessione plenaria della Congregazione delle Cause dei Santi, 24 aprile 2006, in *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006), 398.

Il processo canonico eparchiale per il riconoscimento del martirio dei vescovi greco-cattolici romeni morti per la fede durante la persecuzione comunista è iniziato ufficialmente il 16 gennaio 1999 a Blaj ed è durato fino al 10 marzo 2009. Questa tappa è consistita nel raccogliere delle informazioni quanto più complete possibili (cioè, testimonianze verbali e documenti scritti raccolti dagli archivi) sulla vita, l'attività e il loro martirio.

In seguito, durante la tappa romana, i documenti sono stati trasferiti al Dicastero delle Cause dei Santi per essere studiati, sintetizzati e valutati. Dunque, il 7 novembre 2009 è stata ufficialmente aperta la causa nella fase romana poi, dopo lo studio dei documenti consegnati, il 18 febbraio 2011 il Dicastero delle Cause dei Santi ha emesso il *Decreto del riconoscimento della validità giuridica del processo eparchiale*; in seguito, il 27 maggio 2011 è avvenuta la nomina del Relatore nella persona del Rev. Padre Zdzisław Józef Kijas, OFMConv.

Nella fase romana, la missione del postulatore è di sintetizzare i documenti e le testimonianze raccolte durante il processo eparchiale e di redigere, insieme con il Collaboratore esterno, la *Positio* che deve racchiudere tutte le prove necessarie per argomentare il martirio.

Il termine *Positio* indica il dossier finale riguardo alle cause di beatificazione o di canonizzazione e contiene «tutto l'apparato probatorio documentale e testificale riguardante le virtù eroiche o il martirio del Servo di Dio o il miracolo, attribuito all'intercessione del Servo di Dio o del Beato. Lo scopo di ogni *Positio* è quello di permettere ai Consultori e ai Cardinali e Vescovi membri del Dicastero di raggiungere la certezza morale della causa»⁴.

Nella tradizione della Chiesa gli elementi che formano l'essenza del concetto di martire cristiano sono sempre stati due: la testimonianza pubblica in favore di Cristo e la morte volontariamente accettata per la fede in Cristo o alla sua chiesa. Il martire, dono dello spirito e patrimonio della Chiesa di ogni epoca⁵, muore nella chiesa e secondo la fede della chiesa, «non muore per

⁴ V. Criscuolo / D. Ols / R. J. Sarno, *Le Cause dei Santi. Sussidio per lo Studium*, Città del Vaticano 2011, 318.

⁵ Cf. *Lumen Gentium* 42.

un'ideologia o per vari valori giusti, ma muore per la fedeltà alla persona di Cristo vivente nella Chiesa»⁶.

L'apparato probatorio per mostrare il martirio consiste, dunque, in due tipi di prove:

- a) prove testificali (*Summarium Testium*): sono le testimonianze raccolte dal Tribunale della causa durante l'inchiesta eparchiale e devono fornire gli aspetti essenziali dell'evento martiriale;
- b) prove documentarie (*Summarium Documentorum*): sono i principali documenti circa la vita e soprattutto quelli attestanti il martirio.

Questi due tipi di prove, di carattere orale e archivistico, devono congiungersi per evidenziare, con certezza morale, il fatto del martirio avvenuto come manifestazione piena della libertà di offrire la propria vita per Cristo.

Tali documenti si possono suddividere e organizzare in:

- documenti personali (certificato di nascita, battesimo, diplomi di scuola, promozioni ecc.);
- scritti (lettere, promemoria, diari, annotazioni particolari di carattere spirituale ecc.)
- documenti sulle specifiche attività durante la vita (ordinazione sacerdotale, ordinazione episcopale, incarichi particolari);
- documenti vari da cui si potrebbe desumere la disponibilità del Servo di Dio ad accettare il martirio;
- documenti processuali, relativi all'indagine e al dibattito nella sede del tribunale civile e militare, alle accuse formulate contro il Servo di Dio, alle difese apprestate, alla sentenza definitiva della condanna e alla sua esecuzione;
- scritti *post mortem* relativi al Servo di Dio e al suo martirio, con commemorazioni particolari e fama del martirio.

⁶ V. Man, *Mostrare il martirio: le sfide di una procedura archivistica*, in: AA.VV. *Fede e martirio. Testimonianza di fede della Chiesa greco-cattolica romena durante la persecuzione comunista*, Baia Mare 2015, 189.

Le norme del Dicastero delle Cause dei Santi stabiliscono che la presentazione dell'unico atto martiriale si deve fare secondo tre angolature diverse: la successione cronologica dei fatti (*martirio materiale*), l'odio del persecutore a motivo della fede (*martirio formale ex parte persecutoris*) e l'atteggiamento prima e durante le varie fasi del martirio e la morte avvenuta a causa del persecutore (*martirio formale ex parte Servi Dei*).

Il punto centrale della *Positio* è dunque la dimostrazione, per mezzo di un apparato probatorio derivato da testimonianze e documenti, del martirio materiale (cioè l'insieme degli eventi che portarono alla morte) e del martirio formale (cioè da un lato l'intenzione del persecutore di provocare la morte per motivi di fede e, dall'altro, l'intenzione del martire di accettare la morte volontariamente, per la fede)⁷.

Un altro aspetto importante della prova martiriale è la fama di martirio, cioè «l'opinione diffusa tra i fedeli circa la morte subita dal Servo di Dio per la fede o per una virtù connessa alla fede»⁸. Questa fama deve iniziare al momento della morte e prosegue fino ai nostri giorni.

La proclamazione ufficiale del martirio richiede che le prove raccolte durante il processo canonico dimostrino non soltanto la morte per la fede, ma anche la fama di martirio viva presso una parte notevole del popolo di Dio, che ritiene martire la persona di cui si tratta e ricorre alla sua intercessione per ottenere grazie e favori spirituali. La comunità locale sa riconoscere quando uno dei suoi membri ha subito la morte per testimoniare la fede e non per altri fini.

In Romania, nella Chiesa Romana Unita con Roma, Greco-Cattolica, i sette vescovi che hanno preferito la morte piuttosto che rinnegare la loro fede cattolica, erano considerati dal popolo cristiano dei veri martiri per la loro fedeltà alla Chiesa Cattolica; durante la persecuzione nessuno ha abbandonato “la barca di Pietro”.

⁷ Cf. V. Criscuolo / D. Ols / R. J. Sarno, *Le Cause dei Santi. Sussidio* 237.

⁸ *Sanctorum Mater*, art. 5 §2.

2. Specificità della Causa di beatificazione dei sette vescovi greco-cattolici

La causa di beatificazione presenta alcune specificità che hanno richiesto lo sviluppo di una metodologia adeguata per argomentare il martirio dei sette vescovi greco-cattolici⁹. Le specificità hanno comportato anche delle difficoltà nell'andamento della redazione della *Positio*, ma allo stesso tempo ha portato la Postulazione a poter descrivere, in anteprima e in conformità ai documenti, la storia della persecuzione contro la Chiesa Greco-Cattolica romena e la risposta dell'episcopato. Sono stati individuati sette aspetti specifici di questa causa.

2.1. Si tratta della prima Causa di beatificazione della Chiesa Greco-Cattolica della Romania. Fino al 2014, la Chiesa ha riconosciuto il martirio dei tre vescovi cattolici latini nelle Diocesi di Oradea, Satu-Mare, e Iași (i beati Bogdánffy Szilárd, János Scheffler, e Anton Durcovici) e del beato mons. Vladimir Ghika nella Diocesi di Bucarest. In tutte queste cause di beatificazione, il persecutore si era rivolto contro la Chiesa Cattolica latina della Romania, e i beati martiri furono arrestati per essersi opposti al piano del regime comunista di separare la Chiesa Cattolica latina della Romania dal legame con la Santa Sede e di prendere il controllo su di essa¹⁰.

2.2. La persecuzione contro i vescovi greco-cattolici e rispettivamente il loro martirio, va inserita nel contesto della persecuzione contro l'intera Chiesa Greco-Cattolica. A differenza della Chiesa Cattolica latina, per la Chiesa Greco-Cattolica fu eseguito un piano violento di soppressione nei suoi confronti e, in conformità a questo piano, ad un preciso momento (27-29 ottobre 1948) furono arrestati tutti i vescovi perché, essendo capi della Chiesa, hanno reagito alla persecuzione che mirava alla soppressione della Chiesa, cosa avvenuta poi con il Decreto n° 358 del 1° dicembre 1948. L'odio contro la fede cattolica dei vescovi si manifestava nell'odio contro la Chiesa Greco-Cattolica nel suo insieme. Per questo motivo questa Chiesa doveva essere 'liquidata', per ordine di Stalin, mediante una cosiddetta 'unificazione' con la Chiesa Ortodossa. L'arresto e la morte dei vescovi fu solo un aspetto di questa persecuzione estesa contro tutta

⁹ L'argomento è trattato per esteso nella *Positio super martyrio*, vol. I, Roma 2018, 23-26, qui presentiamo una sintesi.

¹⁰ Cf. Z. J. Kijas, Praenotatio Relatoris, in *Positio super martyrio*, vol. I, Roma 2018, IX.

la Chiesa Greco-Cattolica. Essi avevano difeso le istituzioni, le strutture e i fedeli, e per questo motivo furono arrestati e trovarono la morte in prigione o al domicilio coatto¹¹.

2.3. Il persecutore non ha avuto come obiettivo uno o l'altro dei vescovi come persone, bensì tutta la Chiesa; non si è voluto eliminare i sette vescovi, ma l'intera Chiesa Greco-Cattolica perché l'identità della Chiesa Greco-Cattolica era percepita come minaccia a causa della piena comunione con la sede di Pietro, quindi difficile da controllare. Perciò, con la *Positio* si è voluto mostrare l'intento del persecutore di eliminare l'intera Chiesa.

2.4. C'è una *Via Crucis* comune percorsa dai sette vescovi martiri. L'Episcopato greco-cattolico fu considerato dal regime comunista nel suo insieme come un unico problema e dovette percorrere, dopo l'arresto, una comune *Via Crucis*, dal 1948 al 1956. Concretamente, i vescovi furono arrestati contemporaneamente (27-29 ottobre 1948), furono poi inviati negli stessi campi di detenzione (Dragoslavele, Căldărușani), nella stessa prigione con regime di sterminio di Sighet, poi, nel 1955, i tre vescovi superstiti furono condotti negli stessi luoghi di domicilio obbligatorio, fino al 13.08.1956, quando furono relegati singolarmente a domicili coatti separati, al fine di impedire qualsiasi azione congiunta finalizzata alla rinascita della Chiesa Greco-Cattolica romena. Per il fatto che i vescovi hanno percorso una *Via Crucis* comune dal 1948 al 1956, per l'argomentazione di ciascun martirio dei sette sarebbe stato necessario ripetere le tappe comuni da loro percorse. Però, per non sovraccaricare la *Positio* si è cercato di evitare le ripetizioni¹².

2.5. La risposta dell'Episcopato greco-cattolico durante la persecuzione. I vescovi greco-cattolici agirono in completa unità, un solo coro episcopale, sia durante la persecuzione che dopo il loro arresto. La loro unità di azione è stata notata dal persecutore, che li ha visti come formanti un 'problema', indicato come 'il problema dell'Episcopato greco-cattolico'. La risposta dell'episcopato, dei sacerdoti e dei fedeli greco-cattolici ha determinato la modifica della tattica applicata dal persecutore e, perciò, fu necessario che questa risposta fosse presentata

¹¹ Cf. Kijas, Praenotatio Relatoris IX.

¹² Cf. Kijas, Praenotatio Relatoris X; *Positio* 25.

in parallelo all'azione del persecutore, che diversamente non si potrebbe capire in tutta la sua complessità. La semplice presentazione dell'azione del persecutore sarebbe incomprensibile senza, al tempo stesso, evidenziare la risposta unitaria dell'Episcopato, sia prima dell'arresto, sia durante i lunghi anni di detenzione¹³.

2.6. Un'altra specificità di questa causa di beatificazione è la persecuzione contro l'Episcopato mentre si trovava in stato di detenzione¹⁴. Infatti, durante tutta la repressione avvenuta sia nell'Unione Sovietica che nei paesi dell'Est Europa, una volta arrestato il 'nemico del popolo' e messo in prigione, con o senza processo, usciva dal raggio della polizia politica (*KGB/Securitate*) e aveva tutte le possibilità di morire a causa delle condizioni di vita che gli erano state imposte. Invece, l'Episcopato greco-cattolico rimase, anche dopo l'arresto e la sua prigionia, nel mirino della *Securitate*, attraverso la *Via Crucis* comune, poi durante il lungo cammino percorso singolarmente da ogni vescovo superstite dal carcere di Sighet, fino la loro morte.

Gli obiettivi perseguiti da questo tipo di persecuzione erano due:

a) ottenere il tradimento dei vescovi, per dare una parvenza di legittimità alla cosiddetta 'unificazione' della Chiesa Greco-Cattolica romana con la Chiesa Ortodossa. Numerosi sono stati gli inviti a disertare che, se accettati, avrebbero consentito ai vescovi di assicurarsi la liberazione e persino un posto di rilievo nella della Chiesa Ortodossa Romana.

b) bloccare l'influenza esercitata dai vescovi superstiti, liberati dal carcere di Sighet nel gennaio 1955, sulla Chiesa che si trovava in clandestinità. Per questo il persecutore isolò i tre vescovi sopravvissuti a Sighet relegandoli a residenza forzata, li circondò di informatori, cercò di demoralizzarli, e questo fino alla loro morte. Per quanto riguarda beato vescovo Alexandru Rusu, per terrorizzare tutta la Chiesa - in un momento in cui nell'anno 1956 migliaia di fedeli greco-cattolici avevano cominciato a rivendicare con coraggio il loro diritto di vivere la propria fede - è stato nuovamente arrestato ed è stato condannato all'ergastolo. Fu l'unico vescovo ad avere un processo penale e una condanna da parte di un tribunale.

¹³ Cf. *Positio* 23.

¹⁴ Cf. *Positio* 25.

Ci fu, quindi, oltre la persecuzione contro la Chiesa, nel suo insieme, anche una persecuzione particolare contro l'Episcopato che si trovava in detenzione.

2.7. La causa dei sette vescovi greco-cattolici è 'multipla' e 'singolare' nello stesso tempo: c'è una *Via Crucis* di tutta la Chiesa in cui s'inserisce l'Episcopato, poi ci sono sette *Via Crucis* particolari per ciascun vescovo.

Il martirio è sempre un atto personale e singolare ma, nel caso dei vescovi greco-cattolici, argomentare il loro martirio non sarebbe stato possibile senza argomentare la persecuzione di tutta la Chiesa Greco-Cattolica.

3. Aspetti metodologici della *Positio super martyrio*

Queste sette specificità della Causa dei vescovi greco-cattolici romeni hanno comportato una scelta metodologica speciale: inserire il percorso martiriale singolare di ogni vescovo nel contesto generale della persecuzione della Chiesa, senza cadere nelle ripetizioni. Perciò, nella redazione della *Positio*, gli aspetti comuni della *Via Crucis* furono trattati una sola volta poiché i sette vescovi hanno agito in modo unitario durante la persecuzione.

Concretamente, quindi, nella *Positio* si è riferito per esempio solo una volta dei memorandum di protesta inviati dall'Episcopato alle autorità, una sola volta di conferenze episcopali o di lettere collettive di incoraggiamento indirizzate a sacerdoti e fedeli e, allo stesso modo, sulle condizioni misere di vita nei campi di detenzione o nel carcere di Sighet.

3.1. Organizzazione dei documenti nella *Positio*¹⁵

Gli elementi specifici presentati fino adesso hanno imposto di stabilire una determinata metodologia per un'organizzazione speciale dei documenti nel *Summarium Documentorum* e per l'argomentazione del martirio.

Da una parte, è emersa la necessità di dividere il *Summarium Documentorum*:

¹⁵ Cf. *Positio* 26-31.

a) i documenti che provano la persecuzione contro la Chiesa e l'intero Episcopato sono stati introdotti in un *Summarium Documentorum* generale. Questo *Summarium* è stato organizzato in nove capitoli separati (I-IX):

- il capitolo I raccoglie i documenti chiamati 'gli ordini di unificazione'. Con questi ordini, il persecutore ha preparato e coordinato l'attuazione del piano di "liquidazione" della Chiesa Greco-Cattolica Romana;

- i capitoli II-VII contengono documenti concernenti lo svolgersi della persecuzione sul territorio, in tutte le sue fasi, per il periodo 1944-1970. In accordo con quanto affermato sopra circa la risposta dell'Episcopato, i documenti riguardanti questa risposta sono stati intercalati tra i documenti del persecutore.

- il capitolo VIII riunisce i documenti della persecuzione contro l'Episcopato durante la *Via Crucis* comune (ordini di arresto, condizioni di vita nei campi e nelle carceri, operazioni volte a sollecitare i vescovi a rinnegare la fede e a demoralizzarli), nonché documenti che mostrano la risposta data dall'Episcopato durante la comune *Via Crucis*.

- il capitolo IX si riferisce alla fama di martirio dei sette vescovi e riunisce i principali documenti che provano sia la comune fama di martirio, quanto anche documenti che provano la fama propria di martirio dell'uno o dell'altro dei vescovi. Pur non parlando propriamente della persecuzione, questo capitolo IX sulla fama di martirio è stato tuttavia introdotto nel *Summarium Documentorum* generale, perché contiene dei documenti riguardanti la comune fama dei martiri di tutto l'Episcopato.

b) i documenti che riguardano un solo vescovo sono stati introdotti nel *Summarium Documentorum* proprio. Ci sono perciò sette *Summaria* particolari con documenti specifici per ogni vescovo (certificato di battesimo, diplomi di studio, lettere ecc); questi documenti sono stati utilizzati poi nella biografia documentata e per argomentare il martirio di ciascun vescovo.

3.2. Specificità dell'argomentazione del martirio

Sulla base dei documenti raccolti e strutturati secondo lo schema menzionato, il martirio formale *ex parte persecutoris* ha dovuto essere trattato in due sezioni:

a) il martirio formale comune per tutti i vescovi, che è, in realtà, la persecuzione contro la Chiesa Greco-Cattolica;

b) la persecuzione particolare contro ogni vescovo: infatti, per ciascuno dei sette vescovi greco-cattolici è stato possibile evidenziare gli elementi propri della persecuzione.

Questa organizzazione dei documenti e dell'argomentazione del martirio formale *ex parte persecutoris* ha permesso di approcciare una sola volta la parte comune (la persecuzione contro la Chiesa) e di costruire, allo stesso tempo, sette *Positio* personali (con la biografia, le virtù, la descrizione del martirio – materiale e formale, la fama di martirio di ciascun vescovo).

3.3. La scoperta dei nuovi archivi¹⁶

Un aspetto rilevante nell'andamento della causa e della redazione della *Positio* fu la scoperta di nuovi archivi. Tra gli anni 2012-2014 l'équipe della Postulazione della fase romana ha identificato una serie di archivi sconosciuti durante la fase eparchiale, che hanno permesso di avere un'immagine chiara e molto più completa sulla persecuzione contro la Chiesa Greco-Cattolica romana.

Fino al 2012, le ricerche sulla persecuzione contro la Chiesa Cattolica di entrambi i riti avevano come fondo archivistico soltanto i dossier personali dei vescovi, che si trovano nell'Archivio del Consiglio Nazionale per lo Studio degli Archivi della *Securitate* (ACNSAS). Questi dossier personali contengono semplicemente delle note degli informatori incaricati a pedinare i vescovi e non dei documenti rilevanti sulla persecuzione della Chiesa Greco-Cattolica romana. Le note potevano dare l'impressione che i vescovi fossero stati arrestati in base alla loro opposizione al governo, cosa totalmente falsa. Purtroppo, nemmeno questi dossier erano conosciuti nella loro totalità e furono portati a conoscenza della Postulazione progressivamente, fino al 2012. La consegna progressiva dei documenti è dovuta al fatto che, dopo la caduta del comunismo, i dossier dell'ex *Securitate*, sistemati inizialmente presso il Servizio Romano di Informazione (SRI), furono trasferiti al Consiglio Nazionale per lo Studio degli Archivi della *Securitate* (CNSAS) in un ritmo molto lento.

¹⁶ L'apparato archivistico della causa e l'organizzazione dei documenti sono ampiamente trattati nella *Positio*, 37-52. Cf. Kijas, Praenotatio Relatoris VI-VII.

In questo modo, in archivi distinti, o anche in fondi diversi di uno stesso archivio, si ritrovano oggi i dossier provenienti da ciascun ente di comando del persecutore, cominciando dal Comitato Centrale del Partito Operaio [Comunista] Romeno, passando attraverso i vari livelli della *Securitate*, per scendere poi ai ministeri e alle autorità locali le quali, tutte, hanno partecipato all'esecuzione del piano di soppressione di questa Chiesa.

Tra gli anni 2012-2014 sono stati scoperti e poi utilizzati dalla Postulazione¹⁷:

a) I nuovi archivi del persecutore che furono edificanti per la descrizione della persecuzione contro la Chiesa Greco-Cattolica romena:

- l'Archivio del Ministero dei Culti, Direzione Studi, che contiene il piano (in 3 tappe) della 'liquidazione' della Chiesa Greco-Cattolica romena. Il piano fu articolato seguendo il modello sovietico degli eventi della Galizia e dell'Ucraina Transcarpatica. Questo archivio si trova oggi presso gli Archivi Nazionali Storici Centrali (ANIC).

- l'Archivio del Comitato Centrale del Partito Operaio [Comunista] Romeno, Sezione Amministrativo-Politica, che oggi si trova negli Archivi Nazionali Storici Centrali (ANIC) di Bucarest. Vi si trovano gli ordini tramite i quali veniva dettagliata per ogni giorno l'applicazione sul terreno del piano di "liquidazione" della Chiesa, sopra menzionato.

- I Dossier della Direzione Generale della *Securitate* del Popolo, che si trovavano anch'essi negli Archivi Nazionali Storici Centrali, nel fondo della Direzione Generale della Polizia e non negli archivi dell'ex *Securitate*, come ci si aspetterebbe.

- I dossier delle Direzioni Regionali della *Securitate* in Transilvania, relativi all'esecuzione degli ordini ricevuti dalla Direzione centrale della *Securitate* e che riferivano lo svolgimento sul terreno del piano di "liquidazione" della Chiesa Greco-Cattolica romena tramite la sua "unificazione" con la Chiesa Ortodossa Romena.

¹⁷ Cf. *Positio*, 39-42; Cf. Z. J. Kijas, *Praenotatio Relatoris*, VII-VIII.

b) I nuovi Archivi della Chiesa:

- l'Archivio della Metropolia di Alba Iulia e Făgăraș, che si credeva fosse stato distrutto nel 1948. Questo archivio è comunque relativamente incompleto, in seguito ai drammatici spostamenti presso gli Archivi Nazionali di Alba Iulia avvenuti dopo la soppressione della Chiesa Greco-Cattolica romena. L'importanza di questo archivio fu fondamentale perché la Postulazione ha potuto consultare e utilizzare per la causa gli ultimi documenti rilasciati dalla Metropolia di Blaj.

- l'Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali (ACO). Si tratta di 12 CD-ROM messi a disposizione della Postulazione nella fase romana della causa che hanno permesso l'identificazione di nuovi documenti della Chiesa, che si collegavano ai documenti del persecutore.

L'Équipe della Postulazione della fase romana della causa ha percorso in tutto circa 45.000 pagine di archivio. Di queste, 571 documenti sono stati introdotti nei *Summarium* della *Positio super martyrio*, e le note a piè di pagina dei testi fanno riferimento a tanti altri documenti non introdotti nei *Summarium*.

Questi documenti di archivio, insieme alle testimonianze orali, hanno permesso di descrivere e argomentare nei due volumi della *Positio super martyrio* (circa 1.900 pagine) il sacrificio della vita dei vescovi greco-cattolici che sono rimasti fino alla fine fedeli alla Chiesa Cattolica e al successore di Pietro.

In conclusione, il martirio dei vescovi greco-cattolici, in senso stretto, è incluso nel martirio generale a cui è stata sottoposta tutta la Chiesa Greco-Cattolica. L'argomentazione del martirio di ciascuno dei sette beati vescovi, grazie ai documenti d'archivio e alle testimonianze, poteva essere fatta solo dopo la chiarificazione della persecuzione della Chiesa Greco-Cattolica e l'identificazione delle fasi che portarono alla sua soppressione avvenuta con il decreto del 1 dicembre 1948.

La beatificazione dei sette vescovi, fedeli alla Sede di Pietro e alla fede cattolica, è la conferma che la Chiesa Greco-Cattolica ha gettato il Buon Seme nella terra romena ed è, allo stesso tempo un incoraggiamento a far maturare i frutti della fede, della speranza e della carità nel popolo di Dio che è in Romania.

DIVINA LITURGIA BIZANTINA PRESIDUTA DAL SANTO PADRE A BLAJ IL 2 GIUGNO 2019. SIGNIFICATO LITURGICO*

MANUEL NIN¹

ABSTRACT: The study *Divine Liturgy Byzantine presided by the Holy Father in Blaj, on June 2, 2019. Liturgical significance* proposes the event analyzed as a precise model of Eucharistic concelebration involving different officials of different rites. In the present case, Holy Liturgy was presided by the Holy Father Pope Francis, celebrated by the Major Archbishop of the Greek Catholic Church in Romania and concelebrated by other Eastern Catholic Bishops - Byzantine, Maronites - but also by Latins Bishops, present at Blaj.

Keywords: Byzantine Liturgy, Eastern Catholic Churches, Pope Francis, Liturgical concelebration, Romania.

* Il testo rappresenta la conferenza presentata al simposio internazionale organizzato a Blaj, 9-10 giugno 2021, "Camminiamo insieme": *universalità e inclusione. Due anni dalla visita di Papa Francesco a Blaj (2019-2021)*, e pubblicato in traduzione romena in: M. Nin, Dumnezeiasca Liturgie bizantină prezidată de Sfântul Părinte la Blaj, la 2 iunie 2019. Semnificația liturgică, în: C. Barta / W. Bleiziffer (ed.), „Să mergem împreună”: *Universalitate și incluziune. Doi ani de la vizita Papei Francisc la Blaj (2019-2021)*, Colecția «Acta Blasiensia» X, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2022, 65-72.

¹ Manuel Nin, Esarca Apostolico per i Cattolici di tradizione bizantina in Grecia; professore presso il Pontificio Istituto Liturgico di Sant'Anselmo e la Pontificia Università "Santa Croce" e già professore presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma; Consulatore della Congregazione per le Chiese Orientali, Roma; email: manuelninguelli@gmail.com



REZUMAT: Studiul *Dumnezeiasca Liturghie bizantină prezidată de Sfântul Părinte la Blaj, la 2 iunie 2019. Semnificația liturgică*, propune o analiză a momentului care este văzut ca un model precis de concelebrare euharistică ce implică clerici din diferite rituri. În cazul de față, Dumnezeiasca Liturghie a fost prezidată de Sfântul Părinte Papa Francisc, celebrată de Arhiepiscopul Major al Bisericii Greco-Catolice din România și concelebrată de alți episcopi orientali catolici - bizantini, maroniți - dar și de episcopi latini, prezenți la Blaj.

Cuvinte-cheie: Liturghie Bizantină, Biserici Orientale Catolice, Papa Francisc, Celebrare liturgică, România.

La celebrazione della Divina Liturgia a Blaj in Romania il giorno 2 giugno 2019, **presieduta** da papa Francesco è il punto di partenza ed anche quello di arrivo di queste mie riflessioni. Si tratta di una celebrazione della Divina Liturgia bizantina di San Giovanni Crisostomo, in cui furono beatificati i vescovi martiri romeni greco cattolici. Fu una **celebrazione** liturgica che volentieri presento come “modello” di una vera e propria **concelebrazione** eucaristica orientale, bizantina in questo caso, **presieduta** dal vescovo di Roma, **celebrata** dall'arcivescovo maggiore e **concelebrata** dal sinodo dei vescovi romeni greco cattolici, e da tanti altri vescovi cattolici orientali -bizantini, maroniti- ed anche latini presenti a Blaj. Una vera e propria “**concelebrazione**”, che può diventare un modello per tutte le altre celebrazioni che possano avere luogo anche nei prossimi anni ed in diversi avvenimenti ecclesiali. E riprendo la frase che vorrei fosse il filo rosso conduttore di queste mie pagine: Divina Liturgia bizantina **presieduta** dal Papa e **celebrata** dall'arcivescovo maggiore greco cattolico romeno e **concelebrata** dal suo sinodo e da tanti altri vescovi e sacerdoti e diaconi. E già dall'inizio in questo mio testo alcuni termini sono evidenziati volutamente in grassetto. Questi termini liturgici sono: **presieduta, celebrata e concelebrata**.

Si è trattato di un momento molto forte e significativo per la Chiesa Greco cattolica romena - e per tutta la Chiesa Cattolica estesa da Oriente ad Occidente -, in cui veniva non soltanto riconosciuto ma anche celebrato nella fede il martirio di quei sette vescovi che diedero la loro vita per Cristo, per la

Chiesa ed anche per la libertà del loro popolo romeno, duramente messo alla prova da un regime totalitario. Per questo la cerimonia, la celebrazione della beatificazione di quei martiri avvenne in Romania, in quella terra bagnata ed annaffiata possiamo dire dal loro sangue, e nel corso di una celebrazione liturgica in cui erano presenti il vescovo di Roma, i successori dei vescovi martiri ed il popolo fedele romeno, nonché tanti altri vescovi e fedeli provenienti dall'orbe cattolico. Divina Liturgia quindi presieduta dal Papa, celebrata dall'arcivescovo maggiore, concelebrata dal suo sinodo e da tanti altri vescovi e sacerdoti e diaconi cattolici.

Le celebrazioni liturgiche delle Chiese Orientali Cattoliche in cui si prevede la “concelebrazione” di vescovi e sacerdoti di altre Chiese *sui iuris* anche esse cattoliche, hanno una storia, specialmente quella del XX e XXI secoli assai diversa, non sempre facile e chiara, ed anche delle volte celebrazioni un po' “travagliate”. E questo avvenne ed avviene tuttora in modo speciale quando in queste celebrazioni si prevede la presenza del vescovo di Roma, il Papa. Normalmente quando queste celebrazioni sono avvenute a Roma lungo i due secoli a cui ho accennato, il papa “presiede” da una cattedra o trono messi a proposito nella chiesa dove la celebrazione avviene -ricordo che nella basilica di San Pietro non c'è una vera e propria cattedra episcopale anche a livello architettonico e liturgico-, il papa dà le diverse benedizioni e tiene l'omelia. Qualche esempio a modo di campione: il 13 febbraio 1908, per il XV centenario della morte di San Giovanni Crisostomo, fu celebrata una Divina Liturgia bizantina nell'aula delle Benedizioni in Vaticano, celebrata dal patriarca melchita Cirillo VIII Geha e presieduta da papa San Pio X. Lo stesso avvenne diverse volte nel pontificato di Pio XII. Un caso dal tutto particolare avvenne il 16 aprile 1961 quando papa Giovanni XXIII ordinò lui stesso vescovo, nella Cappella Sistina in Vaticano, padre Acaccio Gabriel Coussa, sacerdote siriano della Chiesa Melchita diventato Segretario della Congregazione per la Chiesa Orientale come si chiamava allora il dicastero romano e poi creato anche cardinale dallo stesso Giovanni XXIII. In quell'occasione la liturgia fu “celebrata” dal papa stesso, indossando parati bizantini e latini: il sakkos episcopale bizantino, assieme al “fanone” papale ed anche la tiara pontificia. Fu una celebrazione voluta dal papa stesso, sia per la sua amicizia con l'ordinando padre Coussa, sia anche forse nata dal passato “diplomatico” di papa Roncalli in Bulgaria e Grecia, paesi di tradizione bizantina.

Giovanni Paolo II, nel suo viaggio in India nel 1986 celebrò una Liturgia in rito siro malabarese; va notato che in questa celebrazione il papa indossava i paramenti siro malabaresi e fu lui il primo celebrante. Nel 1991 invece nella sua visita in Ungheria dopo la caduta del regime comunista, papa Wojtyła celebrò lui stesso una Divina Liturgia bizantina nel santuario di Maria Pocs, essendo lui il primo celebrante ed indossando però giustamente i propri parati latini. Ancora nel 1992, sempre nel contesto della caduta dei regimi comunisti, papa Giovanni Paolo II presiedette a San Pietro l'ordinazione episcopale del vescovo armeno cattolico Nerses Der Nersesian, liturgia celebrata dal patriarca Armeno Cattolico Jean Pierre XVIII Kasparian. In questa celebrazione il papa indossava i parati: il piviale e la mitra episcopale latini. In questo rapidissimo sorvolo di celebrazioni orientali con la presenza del papa, arriviamo al nostro 9 giugno 2019.

Dico subito che ogniqualvolta ci troviamo a celebrare una Divina Liturgia bizantina -oppure siriana, copta, caldea...- nella comunione cattolica, in cui si prevede la concelebrazione di vescovi -e quanto dico qua serve anche per le concelebrazioni in cui sono presenti soltanto dei sacerdoti- appartenenti a diverse Chiese *sui iuris* che hanno anche una tradizione liturgica propria, ogniqualvolta capitano queste situazioni, vengono fuori diverse domande e diverse questioni liturgiche e pratiche. In più, questo capita nel caso in cui in quella liturgia si prevede la presenza del Santo Padre, e non soltanto la presenza -fatto che in sé stesso non complicherebbe troppo la situazione- ma anche si prevede la presidenza della celebrazione. Più complessa diventa la situazione nel caso in cui si preveda che il Papa "celebri" lui stesso la liturgia in questione.

Tre possibilità, di fronte a una situazione liturgica come quella del nostro 9 giugno 2019 a Blaj:

1. Il papa è presente dal trono -con l'abito corale episcopale ed almeno una stola e magari anche il piviale ed il pastorale e la mitra episcopale latini-, e benedice il diacono per il vangelo, benedice il popolo con i diversi "pace a tutti" ed è il primo ad avvicinarsi all'altare per comunicarsi ai Santi Doni del Corpo e del Sangue di Cristo. Magari è anche lui a tenere l'omelia.

2. Il papa stesso è il primo celebrante, quindi recita le diverse preghiere proprie del celebrante nella prima parte della Divina Liturgia dalla cattedra episcopale a lui assegnata, e nella seconda parte, nella liturgia dei fedeli lui si trova all'altare per la celebrazione dell'anafora. In questo caso il papa -qualsiasi sia la liturgia orientale celebrata- dovrebbe indossare sempre i propri parati latini. Questo secondo caso, però dovrebbe avverarsi soltanto in quelle situazioni liturgiche in cui il papa "conosca bene e sappia celebrare" in quella tradizione liturgica in cui si trova in quel momento. Altrimenti, sia il santo Padre sia la stessa Chiesa che lo accoglie si possono trovare in situazioni se non altro imbarazzanti.

3. Il papa presiede dalla cattedra a lui assegnata, ma le parti proprie del celebrante è un altro vescovo della propria tradizione orientale che le celebra. Questo è quanto è avvenuto nella celebrazione a Blaj: Il papa presiede indossando i propri parati latini. Inoltre, nel caso della nostra celebrazione del 9 giugno 2019 a Blaj, il papa "celebra" -uso a posta questa parola- la beatificazione dei martiri.

Nel caso 1 e 3, la dicitura della celebrazione dovrebbe essere quella di: "**Celebrazione** della Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo, **presieduta** dal Santo Padre...". Sottolineo l'importanza della parola "**presieduta**". Nel punto 2 cui sopra, la Divina Liturgia **celebrata** dal papa stesso dovrebbe avvenire soltanto nei casi in cui il papa conosca bene quella tradizione liturgica orientale e possa celebrarla nella pienezza e nel rispetto di quella Chiesa Orientale Cattolica che lo accoglie.

Per corroborare quanto detto finora, ricordo che nel 1995 fu pubblicata la "*Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*", testo che voleva e vuole tuttora essere garante delle proprie tradizioni ecclesiali orientali cattoliche.

Nel paragrafo 11 dell'*Istruzione* si parla del progresso della Tradizione, ed il testo afferma, anche citando il decreto *Orientalium Ecclesiarum* del Concilio Vaticano II:

«...si auspica che le Chiese Orientali Cattoliche assolvano la loro missione con vigore rinnovato. Ciò non esclude la novità... Ma mette in guardia da ogni indebita e inopportuna precipitazione, richiedendo che qualsiasi eventuale modifica sia non solo ben maturata, ma anche ispirata e conforme alle genuine tradizioni»².

Voglio sottolineare l'espressione: «*da ogni indebita e inopportuna precipitazione...*», quasi il testo volesse evitare proprio le decisioni portate dalla fretta, dal voler quasi apparire o farsi vedere con qualcosa di nuovo e non vincolato alla tradizione di una o altra Chiesa orientale.

Nel paragrafo 18 della stessa *Istruzione* leggiamo ancora:

«Il primo dovere di ogni rinnovamento liturgico orientale... è quello di riscoprire la piena fedeltà alle proprie tradizioni liturgiche, fruendo della loro ricchezza ed eliminando ciò che ne abbia alterato l'autenticità. Questa cura non è subordinata ma precede il cosiddetto aggiornamento...»³.

Infine, nel paragrafo 57 troviamo, in riferimento anche al canone 701 del CCEO sulla concelebrazione tra ministri di diverse Chiese *sui iuris*:

«Viene ribadita a riguardo la raccomandazione di evitare qualsiasi sincretismo liturgico, e di conservare le vesti liturgiche e le insegne della propria Chiesa sui iuris. Si tratta in modo molto eloquente di evidenziare la varietà delle tradizioni ecclesiali e il loro confluire nell'unità della Chiesa. È questo un simbolo significativo della futura unità nella pluriformità...»⁴.

Il testo dell'*Istruzione* è un testo coraggioso ed aperto da una parte a quell'organico progresso che si trova all'interno di ogni Chiesa cristiana, ma allo stesso tempo è un testo che rispetta quella e quelle tradizioni ecclesiali e liturgiche che fanno di una Chiesa quella realtà di Corpo di Cristo con una

² Congregazione per le Chiese Orientali, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, LEV, Vaticano 1996, 12-13.

³ Congregazione per le Chiese Orientali, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche* 18-19.

⁴ Congregazione per le Chiese Orientali, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche* 49-50.

tradizione teologica, liturgica e canonica propria. La semplice osservanza del testo del 1995 avrebbe evitato situazioni liturgiche se non altro “imbarazzanti” come quella della celebrazione liturgica “caldea” - e volutamente metto le virgolette- avvenuta durante il viaggio d'altronde memorabile ed unico del papa in Iraq nel mese di marzo 2021. La Chiesa Caldea, che ha dei testi liturgici ed anaforici tra i più antichi delle tradizioni cristiane, si è vista se non altro fuorviata e oso dire anche calpestata in tutto quello che costituisce la propria tradizione teologica, liturgica e spirituale.

La Divina Liturgia bizantina celebrata a Blaj il 2 giugno 2019 è stata un bel esempio di una liturgia di tradizione bizantina, concelebrata dall'intero collegio episcopale di una Chiesa Greco Cattolica, quella romena nel nostro caso, celebrata da colui che ne è il capo e padre, il suo arcivescovo Maggiore, e concelebrata col vescovo di Roma, sua santità papa Francesco, che l'ha presieduta ed ha inoltre celebrato la beatificazione dei sette vescovi martiri.

Come conclusione sottolineo della Divina Liturgia a Blaj gli aspetti che mi sembrano più rilevanti.

Si tratta - e riprendo il mio intervento dall'inizio - di una concelebrazione liturgica bizantina, presieduta dal vescovo di Roma e celebrata / concelebrata dal capo di una Chiesa *sui iuris*, una Chiesa greco cattolica assieme al suo sinodo. In essa sono stati anche presenti e concelebranti vescovi e sacerdoti provenienti da altre Chiese orientali cattoliche e latine.

Tutti i vescovi ed i sacerdoti hanno concelebrato indossando i propri parati: bizantini, latini, maroniti (c'era il cardinale Rai, patriarca maronita), senza fare né mescolanze né uniformismi che più che unire confondono. Quindi anche il Papa era con i propri parati latini.

La beatificazione dei vescovi martiri è avvenuta giustamente dopo l'Ingresso col Vangelo, cioè il cosiddetto Piccolo Ingresso, e non all'inizio o alla fine della celebrazione liturgica. Va ricordato che in questo stesso momento, dopo l'ingresso col Vangelo, nella tradizione bizantina avviene l'ordinazione del vescovo. Quindi anche la simbologia è importante, cioè i vescovi martiri sono stati beatificati nello stesso momento liturgico in cui erano stati ordinati vescovi.

Nella recita del Credo, nella parte col testo stampato in lingua romena si trovava il testo della professione di fede senza l'aggiunta del *Filioque* -messo, comunque, nel testo stampato tra parentesi-, mentre nella versione italiana l'aggiunta non si trova.

Il Papa è rimasto nella sua sede fino alla Comunione. Qua si sarebbe potuta prospettare una sua presenza sull'altare lungo l'anafora? Accanto all'arcivescovo maggiore? Facendo quindi il papa un diciamo "passaggio" dal presiedere al concelebrazione? È una questione che la lascio aperta. Io sarei per il suo essere all'altare accanto all'arcivescovo maggiore e agli altri vescovi del sinodo.

Quando mi è stato chiesto questo intervento mesi fa, mi è stato chiesto di parlare o di presentare il "Significato liturgico della celebrazione a Blaj il 2 giugno 2019". Si tratta di una celebrazione che ha avuto un significato liturgico importante, come ho cercato di evidenziare nella pagine or ora presentate, inoltre, ha avuto ed ha tuttora un significato fortemente anche ecclesiologico, in quanto si è trattata di una celebrazione liturgica di una Chiesa Orientale Cattolica in cui il papa, il vescovo di Roma, che presiede la comunione di tutta la Chiesa Cattolica, ha svolto pienamente il suo ruolo di **presiedere** la celebrazione, di **celebrare** la beatificazione, di **benedire** e **custodire** la tradizione teologica, liturgica ed spirituale di una Chiesa Orientale Cattolica.

L'ÉLECTION D'ISRAËL ET L'UNIVERSALISME CHRÉTIEN*

ÉLIANE POIROT¹

ABSTRACT: *The election of Israel and the universalism Christian.* The mystery of the election of Israel is linked to universalism because it includes the image of God on all men. The mystery of Christ who gave his life “for the multitude” involves a view of the universal that includes differences.

Keywords: election of Israel, Jewish universalism, Christian universalism, Zechariah 8,20-23, substitution theology, Nostra aetate, Mother Elizabeth ocd.

* Ce texte représente une communication proposée lors du colloque international organisé à Blaj, entre le 9 et le 10 juin 2021 « *Camminiamo insieme* » : *universalità e inclusione. Due anni dalla visita di Papa Francesco a Blaj (2019-2021)*, et a été publié en roumain ici: É. Poirot, Alegerea lui Israel și universalismul creștin, în: C. Barta / W. Bleiziffer (ed.), „*Să mergem împreună*”: *Universalitate și incluziune. Doi ani de la vizita Papei Francisc la Blaj (2019-2021)*, Colecția «Acta Blasiensia» X, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2022, 171-180.

¹ Eliane Poirot, Carmélite déchaussée, Dr. en théologie. A écrit au sujet des prophètes Élie et Élisée dans la littérature chrétienne ancienne, dans les liturgies orientales, dans le Moyen Âge latin ; au sujet de saint Antoine le Grand, de la Règle du Carmel (cf. www.monasteresaintelie.com/publications.html); email : elianeocd@yahoo.fr



REZUMAT: *Alegerea lui Israel și universalismul creștin.* Misterul alegerii lui Israel este legat de universalism, deoarece include chipul lui Dumnezeu revărsat asupra tuturor oamenilor. Taina lui Hristos care și-a dat viața „pentru mulți” implică o viziune asupra universalului care include diferențele.

Cuvinte-cheie: alegerea lui Israel, universalism iudaic, universalism creștin, Zaharia 8,20-23, teologia înlocuirii, Nostra aetate, Maica Elisabeta ocd.

*Avec reconnaissance, je dédie ces quelques réflexions
à Monsieur le Grand Rabbin de Bucarest, Rafael Shaffer,
qui a honoré de sa présence la béatification des sept évêques martyrs,
le 2 juin 2019 à Blaj, et qui est un fidèle participant
aux colloques judéo-chrétiens du skite de Stânceni.
Hai Adonai, Elohei Israel, asher amadeti, lefanav!*

L'élection d'Israël est-elle compatible avec l'universalisme ? De quelle manière le judaïsme et le christianisme conçoivent-ils leur rapport à l'universel ? Et comment le christianisme qui se veut universel admet-il le judaïsme et les autres religions ; exclusion, inclusion, ou encore ?

Le mystère² de l'élection d'Israël et le Christ, l'Élu de Dieu

« Il est vivant le Seigneur, *Dieu d'Israël*, devant qui je me tiens ! » Dans ce cri du prophète Élie (3 R 17,1 ; 18,15), repris par son disciple Élisée (4 R 3,14), se trouve exprimée l'élection gratuite d'Israël, sa mise à part des autres nations par le choix de Dieu. Précisons que le terme *élection* n'est pas biblique comme tel. La Bible hébraïque utilise la racine *bahar* qui signifie « choisir », mais aussi « éprouver ». Dès les premiers chapitres de la Genèse, des préférences divines apparaissent :

² P. d'Ornellas emploie à dessein le terme « mystère » pour signifier, d'une part que Dieu en est l'auteur et l'acteur, et que, d'autre part, cette élection n'est vraiment accessible que « par révélation », selon l'expression de la Lettre aux Éphésiens 3,3 (cf. *Sens* 382, sept.-oct. 2013, 657). Cf. J. Maritain, *Le mystère d'Israël*, Paris 1965 ; J.-M. Garrigues, *Le peuple de la première Alliance. Approches chrétiennes du mystère d'Israël*, Paris 2011 (trad. roumaine, *Poporul primului Legământ. Abordări creștine ale misterului lui Israel*, Blaj 2013).

- Abel (Gn 4,4-5) : « Le Seigneur agréa Abel et son offrande, mais il n'agréa pas Caïn et son offrande ».

- Hénoch (Gn 5,24) : « Hénoch marcha avec Dieu, puis il disparut, car Dieu l'enleva ».

- Noé (Gn 7,1) : « Le Seigneur dit à Noé : Entre dans l'arche, toi et toute ta famille, car je t'ai vu seul juste à mes yeux parmi cette génération ».

- Abraham (Gn 12,3) « Je bénirai ceux qui te béniront, je réprouverai ceux qui te maudiront. Par toi se béniront toutes les nations de la terre ».

À l'intérieur du peuple élu, Dieu se choisit des hommes à qui il confie une mission, que ce soit Moïse, son élu (Ps 105,23), ou les prophètes, comme Amos (Am 7,15), Isaïe (Is 8,11) ou Jérémie (Jr 15,16-17) ; ou les rois, comme David (1 R 16,1) et ses descendants. Cette élection est un choix de Dieu qui constitue Israël en un peuple saint, malgré son péché. Le deutéro-Isaïe donne fréquemment à Israël l'appellation d'élu : « Toi, Israël, mon serviteur, Jacob, que j'ai choisi, race d'Abraham, mon ami » (Is 41,8) ; « Les bêtes sauvages me rendront gloire, les chacals et les autruches, parce que je donnerai de l'eau dans le désert, des fleuves dans la solitude, pour étancher la soif de mon peuple choisi » (Is 43,20, etc.).

Dans le Nouveau Testament, Jésus est présenté comme l'Élu de Dieu (Mt 3,17 ; Jn 1,34 ; Lc 9,35 ; 23,35). L'élection de Jésus se situe à l'intérieur de l'élection d'Abraham, comme le souligne l'évangéliste Matthieu dès le premier verset : « Généalogie de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham » (Mt 1,1). « Jésus récapitule en lui l'élection d'Israël et des pères. Plus que cela, c'est lui qui, dans la foi des chrétiens, fait comprendre l'élection d'Israël, depuis Abraham et sa descendance à jamais : < Avant qu'Abraham fût, Je suis > (Jn 8,58) »³. Les chrétiens ont conscience de former « une race élue » (1 P 2,9) et s'appellent les élus (Rm 16,13, 2 Tm 2,10 ; 1 P 1,1). Cependant Paul mentionne bien qu'Israël demeure le peuple élu, car « les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (Rm 11,29). L'alliance que Dieu a conclue avec Israël est irrévocable⁴.

³ P. d'Ornellas, « L'élection d'Israël, une bonne nouvelle pour les chrétiens », *Sens* 382, sept.-oct. 2013, 670.

⁴ Cf. É. Poirot, *Permanența legământului și textele liturgice bizantine*, dans *Imnografia liturgică bizantină. Perspective critice*, éd. A. Ioniță, coll. *Studia oecumenica* 13, Cluj-Napoca 2019, 78-94.

Judaïsme et universalisme

Le mot « universalisme » vient du latin *universum*, dérivé de l'adjectif *universus* qui signifie « tourné vers l'un ». Cet « un de l'universalisme se veut inclusif de < tous > les êtres humains sans exception ». L'élection d'Israël n'est-elle pas alors en contradiction avec l'universalisme ? L'universalité se trouve dans le judaïsme, si l'on considère que, dans la Bible, Adam, l'être humain masculin et féminin, est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1,26). Dans un petit écrit sur Israël et l'universalisme, Emmanuel Levinas explique : « Dans la caverne où reposent les patriarches et nos mères, le Talmud fait reposer aussi Adam et Ève : c'est pour l'humanité tout entière que le judaïsme est venu. (...) L'idée d'un peuple élu ne doit pas être prise pour un orgueil. Elle n'est pas conscience de droits exceptionnels, mais d'exceptionnels devoirs. (...) L'élection est un surplus d'obligations pour lequel se profère le < je > de la conscience morale⁵ ». Selon la philosophe juive Catherine Chalier, le judaïsme inclut l'image de Dieu sur tous les hommes, mais sans contraindre à devenir juif, ce qui pourtant est aussi possible⁶.

La critique du judaïsme au nom de l'universalisme se retrouve au cours des âges, comme le montre la récente histoire des Juifs dirigée par l'historien Pierre Savy⁷. Au II^e siècle de notre ère, le philosophe Celse recensait les peuples les plus sages, mais excluait les Juifs. C'est un chrétien, Origène, qui s'élèvera contre cette exclusion : « Je ne sais pourquoi Celse calomnie les seuls Juifs et n'ajoute pas leur peuple à la liste des autres (...) Vois donc si ce n'est point pure méchanceté que d'avoir exclu jusqu'à Moïse de sa liste des sages⁸ ! »

Plusieurs passages de l'Ancien Testament montrent le rôle d'Israël envers toutes les nations. Ainsi la prophétie d'Isaïe présente les peuples qui gravissent ensemble le mont Sion : « Les nations marchent vers ta lumière et les rois vers ta clarté naissante. Lève les yeux aux alentours et regarde : tous se rassemblent et viendront à toi » (Is 60,3-4). Ou bien encore le verset d'Isaïe 57,7 qui est écrit au fronton de la belle synagogue de Târgu Mureș : « Ma maison s'appellera maison de prière pour tous les peuples ».

⁵ E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1963, 2012³, 266.

⁶ Cf. C. Chalier, « Universalisme et judaïsme », dans *Études* mars 2018, 59-70.

⁷ P. Savy / A. Kichelewski / K. Berthelot, *L'histoire des Juifs*, Paris 2020.

⁸ Origène, *Contre Celse* I, 14-16, *Sources chrétiennes* 132, Paris 2005², 113-119.

La prophétie de Zacharie est aussi très parlante : « En ces jours-là, dix hommes de toutes les langues des nations saisiront un Juif par le pan de son vêtement en disant : Nous voulons aller avec vous, car nous avons appris que Dieu est avec vous » (Za 8,23). Voyons comment ce verset a été compris par les juifs et par les chrétiens.

La tradition rabbinique ramène la totalité des nations au nombre de 70, qui correspond aux premiers descendants de Noé énumérés par le livre de la Genèse (Gn 10) ; c'est aussi le nombre des Hébreux qui vont en Égypte avec Jacob (Gn 46,27). L'interprétation littérale de ce verset montre comment Israël apporte aux nations la connaissance du vrai Dieu. Au XI^e siècle, le grand commentateur juif de la Bible, Rashi, de Troyes, explique ainsi le verset de Za 8,23 :

« Des soixante-dix langues, ce qui fait sept cents pour chaque pan. Cela fait donc deux mille huit cents pour les quatre pans du talith de chaque juif⁹ ».

L'exégèse patristique en a donné une autre lecture, christique. Ainsi commente l'Alexandrin Didyme l'Aveugle (313-398), dans son commentaire sur Zacharie¹⁰, repris par Jérôme :

« Ces paroles mystiques démontrent que tous ceux qui portent le nom de chrétien et qui étaient figurés par ces sept mille hommes que le Seigneur dit s'être réservés du temps de la persécution de Jézabel et la fuite d'Élie et qui n'avaient pas fléchi les genoux devant Baal, et qui, de toutes les langues et de toutes les nations, étaient arrivés à la mesure de l'homme parfait, saisiront par la fange de son vêtement un homme de la Judée, c'est-à-dire le Seigneur Sauveur, dont il est dit aussi dans les psaumes : *Juda est mon roi*¹¹ ».

Ce beau passage du prophète Zacharie est lu, dans le rite byzantin, aux vêpres du samedi des saints ascètes qui précède l'entrée dans le stade du Grand Carême. Mais le choix, le sens de cette lecture ne sont pas soulignés, expliqués dans

⁹ *Le commentaire de Rachi sur les Douze*, trad. G. Pell, Jérusalem 2006.

¹⁰ Didyme l'Aveugle, *Sur Zacharie, Sources chrétiennes* 83-85, Paris 1962, 197.

¹¹ Jérôme, *Commentaires sur le prophète Zacharie* II,8,23, éd. M. Adriaen, *Corpus Christianorum Series Latina* 76 A, 1970, 823. Cf. 3 R 19,18 ; Ep 4,13 ; Ps 59,9.

les commentaires orthodoxes du Triode, ceux des Pères Alexandre Schmemmann, Lev Gillet, Macaire de Simonos Petra ou du professeur Constantin Andronikov¹². Quant au Père Alexis Kniazeff, ancien doyen de l'Institut orthodoxe Saint-Serge à Paris, il interprète le choix des lectures du prophetologhion¹³, dans deux directions : celle du liturgiste russe Ivan Karabinov, selon lequel elles auraient un caractère votif, lié à l'histoire non de Jérusalem, mais de Constantinople¹⁴ ; d'autre part P. Kniazeff commente ces lectures avec la théologie de substitution des Pères : « Les promesses que Dieu fit à Israël, et qui permirent à celui-ci de survivre aux pires catastrophes de son histoire, ne sont, en effet, que la préfiguration de cette promesse du Christ à son Église : Les portes de l'Enfer ne tiendront pas contre elle (Mt 16,19). (...) gage de triomphe certain pour le Nouvel Israël dans sa marche à travers l'histoire du monde, depuis la nouvelle Pâque jusqu'à la Parousie¹⁵ ».

Dans le rite romain, Zacharie 8,20-23 est lu le mardi de la 26^e semaine pour les années impaires du temps ordinaire. Voici le commentaire de Pierre Jounel dans son *Missel de la semaine*, édité en 1973 : « Cette prophétie se réalise dans l'Église du Christ, à laquelle sont appelés tous les peuples du monde, pour y rendre le seul vrai culte du Dieu unique ». Une dizaine d'années plus tard le *Missel de l'assemblée pour la semaine*, édité par des bénédictins de Clervaux, Hautecombe et Saint-André, commente cette même lecture avec une plus grande attention à l'élection d'Israël : « À l'époque où le peuple juif tend à se replier sur lui-même, un prophète lui rappelle son rôle à l'égard des nations. Cette prophétie trouvera son accomplissement dans l'Église ; celle-ci, tout en reconnaissant que <le salut vient de Juifs> (Jn 4,22) se réjouira de l'afflux de chrétiens issus du paganisme ». Il n'est pas question de chrétiens issus du judaïsme, donc le prosélytisme est exclu et l'élection d'Israël est rappelée.

¹² A. Schmemmann, *Le Grand Carême*, Abbaye de Bellefontaine 1974, 1999² ; L. Gillet, *L'An de grâce du Seigneur*, Paris 1988 ; Macaire de Simonos Petra, *Mystagogie du Grand Carême*, Limours 2018 ; C. Andronikof, *Le cycle pascal*, Lausanne/Paris 1985.

¹³ Ce terme désigne le livre qui contient les péricopes de l'Ancien Testament qui sont lues dans le rite byzantin.

¹⁴ Reprise de l'hypothèse de I. Karabinov, *Postnaia Triod*, Saint-Pétersbourg, 1910.

¹⁵ A. Kniazeff, « La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin », dans *La prière des heures*, coll. *Lex orandi* 35, Paris 1963, 245-247.

L'enseignement de l'Église catholique sur le judaïsme depuis Vatican II

Le paragraphe 4 de la *Déclaration Nostra aetate* du Concile Vatican II a marqué un tournant décisif dans les relations entre catholiques et Juifs¹⁶.

Le 22 octobre 1974, le Pape Paul VI a créé une Commission pour les relations religieuses avec le Judaïsme (CRRJ), lié au Secrétariat pour l'unité des chrétiens¹⁷. Pour la mise en œuvre de l'enseignement donné par le Concile Vatican II, cette Commission a rédigé quatre documents¹⁸. Le quatrième, paru le 10 décembre 2015, est une réflexion théologique sur les rapports entre catholiques et Juifs à l'occasion du 50^e anniversaire de *Nostra aetate* : *Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables* (Rm 11,29).

Ce texte donne un bref historique de l'impact de *Nostra aetate*, puis aborde le statut théologique particulier du dialogue juif-catholique et ses objectifs. Un chapitre concerne l'universalité du salut en Jésus Christ et l'Alliance non révoquée de Dieu avec Israël, comme l'a affirmé très clairement saint Jean Paul II, le 17 novembre 1980, à Mayence. Cette conviction est reprise dans le *Catéchisme de l'Église catholique* de 1993 (n° 121) : « L'Ancienne Alliance n'a jamais été révoquée ».

Deux mois après le texte romain *Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables*, parut un texte juif : *Entre Jérusalem et Rome. Le partage de l'universel et le respect du particulier. Réflexions sur le cinquantième anniversaire de Nostra aetate*, daté du 1^{er} du premier mois d'Adar 5776 (10 février 2016). Cette importante réflexion juive sur les relations entre le judaïsme et le christianisme a été adoptée par la Conférence des Rabbins européens et ensuite approuvée par le Comité exécutif

¹⁶ Pour un rapide parcours historique des relations entre l'Église catholique et le judaïsme qui ont suivi *Nostra aetate*, cf. É. Poirot, *Jüdisch-Christlicher Dialog nach Nostra aetate in der Katholischen Kirche und den Orthodoxen Kirchen*, RES 11 (2/2019), 268-300.

¹⁷ Par la Constitution apostolique *Pastor bonus* du 28 juin 1988, saint Jean-Paul II transforma ce Secrétariat en Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens (CPPUC).

¹⁸ Tous les textes de la CRRJ sont disponibles en plusieurs langues sur le site : (22.09.2021) http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_relations-jews.htm.

du Conseil des rabbins américains. Ce document a été remis au pape François le 31 août 2017. Dans sa dernière partie consacrée au chemin à parcourir, le document souligne que « nous, juifs, considérons les catholiques comme des partenaires, des alliés proches, des amis et des frères dans notre recherche commune d'un monde meilleur jouissant de la paix, de la justice sociale et de la sécurité ». D'autre part il invite « toutes les communautés chrétiennes qui ne l'ont pas encore fait à suivre l'exemple de l'Église catholique et à extirper l'antisémitisme de leur liturgie et de leurs enseignements ». Cette phrase est généreuse en donnant l'exemple de « l'Église catholique », car de fait, seule l'Église romano-catholique a fait ce travail de révision des textes. L'archevêque majeur de l'Église gréco-catholique roumaine, Mgr Lucian Mureșan, en a accepté le principe dans sa lettre n° 87 du 23 mai 2007 adressée au président de la Commission synodale liturgique¹⁹, mais la mise en pratique est encore à faire, et bien sûr il serait souhaitable que cela soit réalisé en lien avec l'Église orthodoxe roumaine. Comment continuer à prier avec des textes qui rejettent l'élection d'Israël, par exemple lors d'offices très importants comme celui du Grand Vendredi : « Jamais plus tu ne seras mon élu²⁰ » ; ou celui des vêpres de la genuflexion : « Les Juifs sont déçus de la grâce de Dieu, tandis que nous, les Gentils, nous avons hérité la divine clarté²¹ » ; ou bien des textes qui accusent les Juifs de « déicide », en particulier lors de la Grande Semaine²².

Un autre regard de l'Église sur Israël et les autres religions

Selon le *Catéchisme de l'Église catholique*, le mot <catholique> signifie universel dans le sens de <selon la totalité> ou <selon l'intégralité>. L'Église est catholique dans un double sens : parce qu'en elle le Christ est présent et

¹⁹ « La nécessité d'étudier les textes qui comportent une référence négative vis-à-vis des Juifs et la proposition de textes corrigés conformément aux principes indiqués dans les documents concernant l'œcuménisme et le dialogue interreligieux ».

²⁰ Grand Vendredi, Matines, antienne 12.

²¹ Lundi de Pentecôte, vêpres, apostiches, stichère 1.

²² Grand Jeudi, Complies, canon d'André de Crète, ode 4, tropaire 4 ; Grand Vendredi, canon, de Cosmas, ode 9, tropaire 1.

parce qu'elle est envoyée en mission par le Christ à l'universalité du genre humain. L'Église reconnaît son lien particulier avec le Peuple Juif, de qui est né, selon la chair, le Christ²³. « Il faut affirmer à la fois et sans contradiction que les promesses faites au Peuple de Dieu trouvent leur accomplissement dans le Peuple de la nouvelle Alliance et que cependant l'Église ne se <substitue> pas à Israël. De même, l'Église a toujours considéré le Nouveau Testament comme l'accomplissement de l'Ancien, mais cela n'a jamais signifié que celui-ci serait dépourvu de sens en dehors de son achèvement²⁴ ». L'œuvre de salut offerte à tous en Christ, par sa croix et sa résurrection, n'a pas été achevée dans l'histoire. Elle doit encore peu à peu se réaliser aussi dans l'Église, Corps du Christ, et dans chacun de ses membres. Ainsi l'accomplissement par le Verbe du Père n'est pas un achèvement totalitaire, ni totalisant. Saint Paul le dit pareillement : « afin que le précepte de la Loi fût accompli en nous dont la conduite n'obéit pas à la chair, mais à l'esprit » (Rm 8,4). Car il y a encore de l'inachèvement, un « pas encore » du Royaume, et le vis-à-vis d'Israël et de l'Église, qui fait également partie du dessein de Dieu, en est un signe éclatant.

Cette irréductibilité de la Loi et des Prophètes par rapport à l'Église est exemplaire pour le dialogue interreligieux dans lequel les Églises se trouvent engagées en ce XXI^e siècle commençant, dialogue non seulement avec le judaïsme, mais avec l'islam et les grandes religions asiatiques. Il est temps de passer « de l'affrontement au dialogue »²⁵. Pour cela, une purification du langage est nécessaire. « De la confrontation et de l'opposition ouverte qui ont caractérisé de nombreux siècles d'histoire, on est passé non sans peine dans les Temps modernes à une certaine tolérance passive, pour parvenir plus récemment à une coexistence plus ou moins pacifique »²⁶. « Théologiquement, il ne suffit pas de coexister pacifiquement, il faut exister nouvellement à partir

²³ Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, Vatican/Paris 1992, n° 830-831 ; 839-840.

²⁴ C. Geffré, *De Babel à Babylone. Essais de théologie interreligieuse*, coll. *Cogitatio fidei* 247, Paris 2006, 75.

²⁵ C'est le sous-titre d'un livre de J. Dupuis, *La rencontre du christianisme et des religions*, Paris 2002.

²⁶ J. Dupuis, *La rencontre du christianisme et des religions*, Paris 2002, 20.

des deux <traditions> qui nous constituent. L'Église doit reconnaître, même unilatéralement, sa dépendance de la Synagogue : il ne s'agit pas seulement de dialogue, ni même de rencontre, mais d'une relation d'amour qui nous constitue. Si le chrétien cesse de regarder le juif comme un chrétien en puissance, s'il sait qu'en sa racine il est lui-même juif, alors la question d'Israël pourra peu à peu s'éclairer »²⁷.

« La possibilité de l'universel ne s'enracine pas dans la négation du particulier mais dans sa reconnaissance. Sans la reconnaissance de l'élection d'Israël, nous ne connaissons pas l'élection des nations. (...) Le dessein de Dieu concerne tous les hommes et l'élection d'Israël ne se comprend elle-même qu'en fonction de cette visée universelle. (...) Dans la tradition juive, l'alliance avec Noé qui fait suite au déluge et qui est, d'une certaine manière la reprise du projet créateur est proposée à toute l'humanité. (...) La bénédiction de toutes les nations dans la personne d'Abraham n'a jamais été rejetée²⁸ ». L'alliance nouvelle en Christ s'inscrit dans l'alliance de la Création ; elle ne rejette pas la singularité de la vocation d'Israël. Il faut à la fois tenir l'accomplissement en Christ, sans que l'Église ne se substitue à Israël. Cela nous fait comprendre ce que Claude Geffré appelle un « accomplissement non totalitaire²⁹ ». « Il est important, écrit-il, de ne pas confondre l'universalité du mystère du Christ et l'universalité du christianisme comme religion historique³⁰ ». La présence juive nous appelle à distinguer un « déjà là » pleinement accompli en Christ et un « pas encore » qui n'est pas achevé dans le temps de l'Église. Elle nous apprend à approfondir notre notion de dialogue, dans le respect de l'Autre, dans son altérité, sa vérité, dans la découverte de son visage, selon l'expression du philosophe Emmanuel Levinas. Il s'agit alors de faire toute la place à l'autre dans une herméneutique de la différence.

²⁷ X.-L. Dufour, *Lecture de l'Évangile selon saint Jean*, t. 1, Paris, 1987, 400.

²⁸ J. Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif. Un autre regard*, Paris 2003, 378-379.

²⁹ C. Geffré, « Le fondement théologique du dialogue interreligieux », dans *Chemins de Dialogue* n° 2, 1993, 96.

³⁰ C. Geffré, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, coll. *Cogitatio fidei* 247, Paris 2006, 125.

En conclusion, l'universalisme se trouve tant dans le judaïsme que dans le christianisme. Pour le premier, il est lié à la nature même de l'élection, alors que pour le second, il s'enracine dans le mystère du Christ. L'universalisme chrétien n'exclut pas ceux qui ne sont pas chrétiens. Jésus a donné sa vie, non seulement pour les siens, mais « pour la multitude ». Selon la parabole du Jugement dernier (Mt 25), nous serons jugés selon l'amour que nous aurons manifesté aux plus démunis³¹.

Permettez-moi de terminer en bénissant le Seigneur pour sa servante, Mère Élisabeth, qui fut ma prieure, et dont nous ferons, dans quelques jours, mémoire des 25 ans de son entrée dans la Vie éternelle (15 juin 1996). Elle fut une réelle pionnière du dialogue œcuménique et interreligieux. Bien avant le Concile Vatican II, alors qu'elle était prieure au Carmel de Chung King, elle fut confrontée au scandale de la division des chrétiens (côte à côte une paroisse catholique et une paroisse protestante dans un pays majoritairement non chrétien !) et à la découverte des religions asiatiques (confucianisme, taoïsme, bouddhisme). L'authenticité de sa vie de carmélite, la profondeur de sa communion au mystère trinitaire, lui ont fait comprendre et vivre le respect des voies mystérieuses de Dieu dans le cœur de chacun.

³¹ Cf. M. Fédou, « La vision chrétienne de l'universel », dans *Études* mars 2018, 71-73.

L'ATTACCAMENTO SPIRITUALE AL SANTO PADRE NELLA CHIESA GRECO-CATTOLICA DI ROMANIA*

ANTON RUS¹

ABSTRACT: *Spiritual Attachment to the Holy Father Pope in Greek-Catholic Church in Romania.* The present study captures the attitude of Romanian Greek Catholic believers towards the person of the Pope. This attitude is reflected in the relations that have existed over time between the Roman Pontiffs and the Greek Catholic Church on the territory of present-day Romania. On the one hand, there are various pontifical actions in favor of the Romanians united with the Church of Rome, and on the other hand the Greek Catholic Romanians will be able to give their lives for the biblical truth of the Petrine primate.

Keywords: Devotion, Pope in Rome, Petrine primate, Greek Catholic Church in Romania.

* Il testo rappresenta la conferenza presentata al simposio internazionale organizzato a Blaj, 9-10 giugno 2021, "*Camminiamo insieme*": *universalità e inclusione. Due anni dalla visita di Papa Francesco a Blaj (2019-2021)*, e pubblicato in traduzione romena in: A. Rus, *Ataşamentul spiritual faţă de Sfântul Părinte Papa în Biserica Greco-Catolică din România*, în: C. Barta / W. Bleiziffer (ed.), „*Să mergem împreună*”: *Universalitate și incluziune. Doi ani de la vizita Papei Francisc la Blaj (2019-2021)*, Colecția «Acta Blasiensia» X, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2022, 199-228.

¹ Anton Rus, docente universitario di Teologia spirituale presso Università Babeş-Bolyai, Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Dipartimento di Blaj, Romania; email: anton.rus@ubbcluj.ro



REZUMAT: *Atașamentul spiritual față de Sfântul Părinte Papa în Biserica Greco-Catolică din România.* Studiul de față surprinde atitudinea credincioșilor greco-catolici români față de persoana Papei. Atitudinea respectivă se reflectă în relațiile care au existat de-a lungul istoriei între Pontifii Romani și Biserica Greco-Catolică de pe teritoriul actualii României. Pe de o parte, există diferite intervenții pontificale în favoarea românilor uniți cu Biserica Romei, iar pe de altă parte regăsim atitudini care determină în greco-catolicii români mărturii puternice care ating chiar nivelul sacrificiului suprem pentru adevărul biblic al primatului petrin.

Cuvinte-cheie: devoțiune, papa de la Roma, primatul petrin, Biserica Greco-Catolică din România.

Introduzione

Nell'ambito dell'invito rivolto dal Santo Padre Pio XI a partecipare ai pellegrinaggi organizzati a Roma nell'Anno Santo 1933, un autore greco-cattolico romeno scriveva nel giornale "Unirea" di Blaj che il sentimento di devoto attaccamento al Santo Padre costituisce, insieme alla devozione all'Eucaristia e alla Beata Vergine, il vero barometro spirituale del buon cristiano cattolico. "Se nella nostra Chiesa sono sempre esistiti i culti eucaristico e di iperdulia della Beata Vergine, quello per il Papa è relativamente recente²". A partire dall'Ottocento (dogma dell'infalibilità) e soprattutto con il pontificato di Pio IX, la persona del Papa divenne oggetto di un sentimento religioso, di pia devozione da parte dei cattolici, il più delle volte espresso attraverso un profondo attaccamento e speciale fedeltà, ma anche attraverso la preghiera per il Santo Padre. In questo studio cercheremo di cogliere, in un approccio cronologico e tematico, gli atteggiamenti e le relazioni tra i greco-cattolici romeni e il Romano Pontefice. Naturalmente, non ci riferiamo qui alla dottrina teologico-dogmatica

² I. Ceparu, Calea Romei [La via di Roma], *Unirea*, Blaj, 33, 1933, 1.

del primato petrino³ o al suo sviluppo nei libri di storia della Chiesa⁴, né ai rapporti ufficiali bilaterali ecclesiastici o statali⁵, bensì al legame e all'amore che i credenti greco-cattolici nutrono verso quello che è il vicario di Cristo sulla terra e simbolo dell'unità della Chiesa Cattolica. Poiché la natura dell'attaccamento spirituale dei greco-cattolici romeni alla persona del Papa include in un certo senso anche la dimensione affettiva, cercheremo comunque in queste pagine di rimanere nell'ambito dell'analisi obiettiva e del rigore scientifico. L'obiettivo dello studio non è ipotizzare a priori l'esistenza di un certo tipo di attaccamento al Romano Pontefice, ma cogliere la modalità di rapportarsi dei fedeli greco-cattolici romeni al Papa.

[1] *Il primato di San Pietro nel folclore romeno*

Secondo uno studio appartenente al filosofo e teologo ortodosso romeno Dumitru Cristian Amzăr⁶, un capitolo della teologia del popolo romeno deve

³ Il Primo Concilio Provinciale (1872) assume il dogma dell'infallibilità papale e i libri di teologia dogmatica contenevano un capitolo speciale sulla verità dogmatica del primato petrino; il dogma era insegnato nei Seminari Teologici e rappresentava una verità di fede fortemente condivisa dai fedeli uniti di Transilvania. V. Suci, *Teologie dogmatică* [Teologia dogmatica], Blaj 1907. Vedi anche lo studio Vitalitatea Papatului [La vitalità del papato], *Foia bisericească si scolastică*, Blaj 1889.

⁴ N. Lupu, *Religia strămoșilor. Din timpurile cele mai vechi până la căderea Împeriului Asăneștilor din Peninsula Balcanică (1250). Cercetări istorice*, [La religione degli antenati. Dai tempi antichi fino alla caduta dell'imperatore degli Assani nella penisola balcanica (1250). Ricerche storiche], Blaj 1935; B. Mihoc, *Din relațiile românilor cu Papalitatea de la origine până la autocefalia Bisericii Ortodoxe din 1885* [Dai rapporti dei romeni con il Papato dall'origine all'autocefalia della Chiesa Ortodossa del 1885], *Crisia. Muzeul Țării Crișurilor*, 1995, 92-116; A. Moisin, *Roma și românii în primul mileniu creștin* [Roma e i romeni nel primo millennio cristiano], Târgu Lăpuș 2009.

⁵ Ambasciata di Romania presso la Santa Sede, Il Sovrano Ordine di Malta, Accademia Romana, *Romania – Santa Sede. 100 anni di relazioni diplomatiche (1920-2020)*, a c. di L.-P. Zăpîrțan, Cluj-Napoca 2021.

⁶ D. C. Amzăr, *Sfântul Petru în tradițiile poporului român* [San Pietro nelle tradizioni del popolo romeno], Freiburg im Breisgau (Germania) 1954. Estratto da „Buletinul Bibliotecii Române”, Freiburg im Breisgau (Germania), vol. II, ottobre 1954. (06.04.2021) <https://ortodoxia.de/allgemein-ro/folclor-comparat/>.

essere dedicato a San Pietro, la cui popolarità supera quella di qualsiasi altro apostolo o santo. In tutte le leggende sui viaggi del Salvatore sulla terra, la sua persona, come compagno di Dio, è sempre presente. La letteratura popolare e il folclore parlano dei tempi in cui Cristo stava ancora camminando sulla terra, e talvolta anche dei tempi in cui Dio scendeva ogni tanto tra gli uomini, travestito da vecchio viaggiatore, per mettere alla prova la loro fede, l'amore del prossimo e l'ospitalità. "Nei tempi in cui il Signore camminava ancora sulla terra [...] un giorno due uomini furono visti viaggiare nel deserto. Le vesti e il viso di uno di loro brillavano come la bianca luce del sole; l'altro, più umile, sembrava solo l'ombra dell'altro. Erano il Signore e San Pietro" ("Făt-Frumos din lacrimă / Il bel principe nato da una lacrima", una fiaba colta scritta da Mihai Eminescu. Vedi anche Petre Ispirescu, *Le leggende o le fiabe dei Romeni*, varie edizioni).

Nell'iconografia, san Pietro è solitamente rappresentato con una o - più tardi - con due chiavi, come compimento della promessa di Cristo nel Vangelo di Matteo XVI, 18-19. Le leggende su San Pietro guardiano del Paradiso sono così numerose e talmente conosciute che non è necessario soffermarsi su di esse.

Nel folclore romeno le testimonianze sulla presenza e l'opera di san Pietro sono numerose: san Pietro gode di un titolo unico nella gerarchia della teologia popolare: il compagno di Dio; San Pietro occupa, nelle credenze popolari romene, l'unica funzione come custode del Paradiso; San Pietro è colui che riscatta le anime dalla mano del diavolo; San Pietro è colui che protegge la Chiesa dai "lupi" / eretici che vogliono abbatte-la.

Nella storia dello spirito romeno, San Pietro è l'unico Apostolo al quale il popolo permette di imitare Dio o addirittura di sostituirlo - per un breve periodo - nel governo della Sua opera. San Pietro accompagna Dio o Cristo come amico o servo devoto, in completa subordinazione al Creatore. Il suo ruolo, in questa veste, è assolutamente passivo, e i miracoli che avvengono per suo tramite appartengono esclusivamente a Dio. Al massimo, Pietro interviene con suppliche o preghiere.

Secondo lo stesso teologo ortodosso romeno, la conclusione che ne deriva è che nelle tradizioni popolari romene San Pietro gode di un apprezzamento speciale, un vero primato, che in Oriente ha un carattere meno esclusivo che

in Occidente, ma che, secondo il parere dello stesso teologo, si avvicina di più alla concezione del *primus inter pares* (il primo tra pari) della Chiesa Ortodossa che al primato monarchico assolutista del Cattolicesimo. Mentre il folclore occidentale riflette la situazione della Chiesa tra la metà e la fine del Medioevo (880-1500), l'Oriente riflette nelle sue credenze popolari lo stato delle cose tra la fine dell'antichità e l'inizio del Medioevo (300-1000).

[2] *L'Unione del 1700 in Transilvania: riconoscimento del Papa*

Quando venne sollevata la questione dell'unione dei romeni della Transilvania con la Chiesa di Roma intorno al 1700, il primo argomento portato in discussione fu il primato petrino, il primo dei quattro punti fiorentini. Le altre tre differenze (Filioque, Purgatorio, Pane azimo) non suscitarono tanti dibattiti come il tema del primato pontificio. Tuttavia, a seguito delle discussioni con i gesuiti, con il cardinale primate Kollonich da una parte, e poi, delle discussioni del vescovo ortodosso Atanasio con il clero e il popolo nei sinodi di Alba Iulia da un'altra, si è realizzata l'Unione dei romeni della Transilvania con la Chiesa Cattolica. In tal modo, al di là degli aspetti parziali - come l'ecclesiologia cattolica tridentina di reinserimento degli "scismatici" alla vera Chiesa, i benefici politici e sociali promessi -, gli ortodossi della Transilvania ricompongono il legame con la Chiesa di Roma e riconoscono nuovamente il Papa come "vârhovnic" (capo, leader, primate, il primo). La consapevolezza dell'avvicinamento al Papa si è evoluta col passare del tempo. I negoziati dell'Unione non furono portati direttamente con il Papa, ma con degli intermediari di Vienna e Ungheria, secondo le strutture socio-politiche ed ecclesiastiche dell'epoca. Il Papa non fu subito commemorato nella celebrazione della Divina Liturgia da parte dei sacerdoti, ma secondo la tradizione orientale veniva commemorato solo il proprio vescovo (il quale, a suo turno, commemorava il Papa)⁷; più tardi, all'inizio del XX^{mo} secolo, nei libri liturgici editi a Blaj e contenenti la Divina Liturgia la commemorazione del Papa fu introdotta anche per i sacerdoti. Non sono mancate le reazioni da parte ortodossa, secondo cui "il Papa non ha

⁷ A. V. Sima, *Vizitele nunțiilor apostolice vienezice în Transilvania (1855-1868)* [*Le visite dei nunzi apostolici viennesi in Transilvania (1855-1868)*], 2 vol., Cluj-Napoca 2003.

bisogno di romeni, ma di cattolici”⁸. I romeni che si univano alla Chiesa di Roma non venivano chiamati solo “uniati”, ma “papisti”, termine peggiorativo che evoca la persona del Papa. Dal contatto con il mondo cattolico e osservando la convinzione degli uniti per la propria fede, l’espressione “più cattolico del Papa” è entrata anche nel patrimonio linguistico romeno⁹.

[3] *Il Papa nei catechismi dell’Unione e nella letteratura per il popolo*

Dopo l’Unione del 1700, su suggerimenti provenienti dalla parte cattolica ma sentendo anche dall’interno il bisogno di giustificare l’Unione, il clero superiore unito iniziò, a beneficio dei propri fedeli, a tradurre ed elaborare catechismi cattolici romani e persino a comporre catechismi e opere originali a sostegno dei quattro punti fiorentini¹⁰. A volte queste opere rivestivano la forma di una risposta alle obiezioni dei fedeli rimasti ortodossi. Non analizziamo qui queste opere, ma solo constatiamo la loro esistenza, come espressione della necessità di legittimare la nuova fede unita, che avevano lo scopo di illuminare i fedeli al riguardo delle differenze tra uniti e non uniti; tra queste la prima constava nel considerare il patriarca di Roma il primo dei

⁸ N. Maneguțiu, *Reunirea românilor din Transilvania. Studiu național, istoric, religios* [*La riunione dei romeni in Transilvania. Studio nazionale, storico, religioso*], Sibiu 1893; ed. a II-a, Alba Iulia 2012, 21-22.

⁹ L’espressione “più cattolico del Papa” deriva dalla lingua tedesca ed è, infatti, una parafrasi delle parole pronunciate da F.-R. de Chateaubriand in *La monarchie selon la Charte*. Dice infatti “Il ne faut pas être plus royaliste que le roi”, che viene tradotto “Non devi essere più regalista del re”. La frase fu in seguito tradotta in tedesco e divenne così “Päpstlicher sein als der Papst”, cioè “più cattolico del Papa”. La frase viene usata in quelle circostanze in cui vogliamo attenzionare qualcuno sul fatto che è troppo zelante, più esigente e più devoto anche delle persone che sono prese di mira da una particolare causa. Secondo il dex.ro, essere più cattolici del Papa = essere esagerati (in quello che si dice, crede o fa). Cf. I. Berg, *Dicționar de cuvinte, expresii, citate celebre* [*Dizionario di parole, espressioni, citazioni famose*], București 1969, 246; (06.04.2021) <https://playtech.ro/stiri/expresii-romanesti-si-semnificatii-de-unde-vine-si-ce-inseamna-mai-catolic-decat-papa-20758>.

¹⁰ L. Stanciu, Între aderare și asumare. Punctele florentine pentru greco-catolicii transilvăneni în secolul al XVIII-lea [Tra adesione e assunzione. I punti fiorentini per i greco-cattolici della Transilvania nel XVIII^{mo} secolo], *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, Alba Iulia, 2, 2006, 21-24.

patriarchi, secondo la volontà di Cristo. In modo particolare veniva spiegato ai fedeli che il primato pontificio, stabilito da Gesù Cristo mediante l'elezione di san Pietro a suo vicario e pastore di tutta la Chiesa, va oltre la dimensione di un mero primato onorario. San Pietro ricevette l'effettiva giurisdizione sulla Chiesa di Cristo. Inoltre, poiché il primato petrino era un elemento costitutivo della Chiesa per volontà del Salvatore, era necessario che fosse tramandato attraverso i suoi successori nella sede episcopale di Roma¹¹.

Dopo l'iniziale fase "catechetica" per tutto il Settecento hanno continuato le strategie di elaborazione del discorso identitario, proseguite poi per tutto l'Ottocento. Il teologo Cristian Barta ha evidenziato lo sforzo di attuare l'insegnamento cattolico in quel periodo da parte dei teologi greco-cattolici romeni¹², mentre lo storico Ciprian Ghișa ha pubblicato un'analisi del discorso identitario dei romeni uniti, in cui il ruolo del Sommo Pontefice occupa un posto centrale¹³.

Il filo conduttore della teologia sul primato petrino in queste opere è dato dalla connessione con la teologia cattolica su questa verità di fede, dalla specificazione del fondamento biblico del dogma, ma anche da un *proprium* della teologia greco-cattolica offerto dall'identificazione di alcuni elementi petrini nella liturgia bizantina¹⁴. Ad esempio, un argomento tratto dai libri

¹¹ C. Barta, De la „Catehismul lui Iosif de Camillis” (1696) la „Dogmatica Învățătură” a lui P. P. Aron (1760): aspecte doctrinare ale discursului identitar greco-catolic [Dal “Catechismo di Giuseppe di Camillis” (1696) all’“Insegnamento dogmatico” di P. P. Aron (1760): aspetti dottrinali del discorso identitario greco-cattolico], *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 10/II, 2006, 49-57.

¹² C. Barta, *Tradiție și Dogmă. Percepția dogmatică a Unirii cu Roma în operele teologilor greco-catolici (secolele XVIII-XIX)* [Tradizione e Dogma. La percezione dogmatica dell'Unione con Roma nelle opere dei teologi greco-cattolici (secoli XVIII-XIX)], ediția a doua adăugită și revizuită, Cluj-Napoca 2014.

¹³ C. Ghișa, *Biserica Greco-Catolică din Transilvania (1700-1850). Elaborarea discursului identitar* [La Chiesa Greco-Cattolica in Transilvania (1700-1850). Elaborazione del discorso identitario], Cluj-Napoca 2006.

¹⁴ *Floarea Adevărului; Păstoriceasca Poslanie sau Dogmatica învățătură a Beseareicii Răsăritului* [Il Fiore della Verità; Il libro pastorale o L'insegnamento dogmatico della Chiesa d'Oriente], studiu teologico-istoric de pr. Cristian Barta; cuv. înainte de ÎPS Lucian Mureșan; ed., glosar, indice de Meda-Diana Hotea, Cluj-Napoca 2004, 53.

rituali orientali è la preghiera di assoluzione prevista dal rituale della sepoltura, che recita: “Signore molto misericordioso, Gesù Cristo, nostro Dio, che hai fondato la Tua Chiesa su Pietro, corifeo dei Tuoi discepoli e dei Tuoi Apostoli, e gli hai dato le chiavi del Regno dei Cieli, e con la Tua grazia hai voluto dare a lui ogni potere di legare e sciogliere i peccati degli uomini, perché sia legato anche in cielo ciò che lui ha legato, e sia sciolto in cielo quello che da lui è stato sciolto sulla terra, Tu che hai reso degni, attraverso l’ineffabile amore per gli uomini, anche noi umili ed indegni Tuoi servi, di essere eredi del potere a lui dato, affinché anche noi leghiamo e sciogliamo quello che avviene nel Tuo popolo...”¹⁵.

L’atto di trasferire la teologia cattolica dalle aree elitarie alla grande massa popolare è continuato nella prima metà del Novecento con la pubblicazione di alcuni opuscoli per l’uso dei fedeli in cui veniva esplicitato, attraverso un approccio apologetico, il ruolo del Papa nella storia della salvezza. Tali libri, scritti in un linguaggio accessibile e pubblicati nelle tipografie episcopali in collane editoriale intitolate “Collezione per il popolo”, portavano argomenti teologici e storici¹⁶, ispirati dai Padri della Chiesa¹⁷ e dalla stessa tradizione e liturgia della Chiesa Orientale¹⁸ circa la verità di fede secondo i

¹⁵ *Euhologhion sau Molitvenic*, Blaj 1940, 132.

¹⁶ V. Bojor, *Adevărata Biserică a Domnului nostru Isus Hristos. Cercetări teologice-istorice. Partea III. Capul Bisericii: Papa dela Roma, urmașul legiuīt al Sfântului Petru...*, [La vera Chiesa del nostro Signore Gesù Cristo. Ricerche storico-teologiche. Parte III. Capo della Chiesa: Il Papa di Roma, il legittimo successore di San Pietro...], Gherla 1929: La II Seria. Per il popolo: Nr. 7. Scritto “a complemento dei due precedenti opuscoli, in questo terzo libretto si parla del primato papale [...]. Il libricino è un raggio di luce nell’opera di approfondimento della convinzione cattolica del nostro popolo” (recensione a *Cuvântul Adevărului*”, Bixad, 6, 1929).

¹⁷ G. Fireza, *Sfinții Părinți. Ce spun ei despre Papa? [I Santi Padri. Cosa dicono del Papa?]*, Lugoj 1924, Nr. 13-14.

¹⁸ Ad esempio, G. Fireza S.J., *Biserica sobornicească. Ce mărturisește ea despre Papa? [La Chiesa ortodossa. Cosa confessa del Papa?]* Lugoj 1922, Nr. 7-8. In una recensione del libro di I. Stanciu, *Mărturiile cărților Bisericii ortodoxe despre Papa [Le testimonianze dei libri della Chiesa ortodossa sul Papa]*, Craiova 1936, si menziona che “la Chiesa ortodossa, come si osserva dai suoi libri liturgici, conservati già dall’antichità, non è contraria al Papa, bensì lo riconosce come l’arbitro supremo tra le chiese e come il capo di tutta la chiesa. L’inconveniente è, però, che in tempi più recenti i vecchi testi di alcuni libri sono stati

quali il Papa di Roma è il Capo visibile della Chiesa di Cristo. Esistono anche degli studi sui rapporti di alcuni papi con i romeni¹⁹. Il teologo e storico Aloisie Ludovic Tăutu pubblica a Roma nella rivista “Bună Vestire” (tra il 1962-1970) alcuni studi sui rapporti tra il papato e i romeni²⁰. Gli studenti di teologia greco-cattolica di Oradea, costituiti nella Società letteraria ecclesiastica “Ioan Gură de Aur” (Giovanni Crisostomo), in collaborazione con il Prof. Tăutu, tradussero e curarono in rumeno nel 1929 il libro dello scrittore francese Jean

falsificati, e quindi in quelli più recenti alcuni passaggi non vi si trovano più”. Nel opuscolo I. Stanciu, *Religia strămoșească a Românilor [La religione ancestrale dei romeni]*, Craiova, 1937, l'autore dimostra che “la legge ancestrale dei romeni non è quella del 14° - 15° secolo, ma quella del periodo di formazione del nostro popolo, fino al 9° secolo, quando, strappati dalla giurisdizione di Roma e dal rito latino, siamo stati messi sotto i Bulgari, e poi sotto i Greci”, (recensione in *Cuvântul Adevărului*”, Bixad, 7, 1937. Vedi anche A. Jurgea-Negrilești, *Români și ortodocși. De vorbă cu frații mei de acelaș neam, [Romeni ed ortodossi. In dialogo con i miei fratelli della stessa stirpe]*, Iași 1929.

¹⁹ B. Theodorescu, Roma și Români [Roma e i Romeni], *Vremea*, București, 23.X.1938, riportato in *Unirea*, Blaj, 44, 1938, 2-3; 45, 1938, 2-3; G. Lungulescu, Papa Pius XI și Români [Pio IX e i Romeni], *Universul*, 16, 1939, riportato in *Unirea*, Blaj, 8, 1939, 8; S. Todoran, *Papa Pius XII, cu prilejul jubileului de 25 de ani de episcopat [Pio XII, in occasione del giubileo dei 25 anni di episcopato]*, Blaj 1942; G. Filip, *Pio IX e i Romeni*, Roma 1956.

²⁰ A. L. Tăutu, Un episod din istoria relațiilor noastre cu Sfântul Scaun [Un episodio nella storia dei nostri rapporti con la Santa Sede] (1345), *Bună-Vestire*, 2, 1962, 24-30; A. L. Tăutu, Spirit ecumenic între papalitate și români pe vremea lui Ștefan cel Mare (1466). Trei epistole traduse în românește după Registrele Vaticanului [Spirito ecumenico tra papato e romeni al tempo di Stefano il Grande (1466). Tre epistole tradotte in rumeno dopo i Registri Vaticani], *Bună-Vestire*, 4, 1965, 4-13; A. L. Tăutu, Spirit “ecumenic” între papalitate și români pe vremea lui Ștefan cel Mare (1476) [Spirito “ecumenico” tra papato e romeni al tempo di Stefano il Grande] (1476), *Bună-Vestire*, 1, 1965, 4-13; A. L. Tăutu, Devotamentul lui Ioniță Asan către Scaunul Apostolic al Romei [La devozione di Ionita Asan alla Sede Apostolica di Roma], *Bună-Vestire*, 4, 1965, 4-9; A. L. Tăutu, Ortodoxia noastră față de primatul lui Petru și al papilor [La nostra Ortodossia verso il primato di Pietro e dei Papi], *Bună-Vestire*, 1-2, 1967, 38-65; 23-37; A. L. Tăutu, Uniri cu Roma în cursul istoriei românești [Unioni con Roma durante la storia dei romeni], *Bună-Vestire*, 4, 1968, 5-37; A. L. Tăutu, Ecumenism antiecumenic [Ecumenismo antiecumenico], *Bună-Vestire*, 4, 1969, 79-96; 2-3, 1970, 31-46. Ha pubblicato prima anche: Primatul Papilor în istorie [Il primato dei Papi lungo la storia], *Vestitorul*, Oradea, 1926, 2-6; Papii și Români [I Papi e i Romeni], *Vestitorul*, 4, 1927, 2-6.

Carrère, *Il trionfo del Papato (Le pape*, Parigi 1924). Esistono, ovviamente, sia libri di testo dogmatici che opuscoli rivolti al popolo scritti da autori ortodossi in cui il Vescovo di Roma è presentato negativamente²¹.

L'idea che vorrei sottolineare qui è che veramente è esistito uno slittamento che parte dalle élite della chiesa per arrivare ai fedeli per quanto riguarda l'insegnamento cattolico sul papa. Alcune accuse mosse dalla parte ortodossa della Transilvania poggiavano sull'idea che l'Unione fosse una "cospirazione" delle élite ecclesiastiche, del clero superiore, e che la gente comune non capiva nemmeno cosa "tramavano" i loro capi, né comprendeva le astratte speculazioni dei quattro punti fiorentini. Notiamo, invece, che nel periodo successivo all'Unione appaiono una moltitudine di opere scritte in un linguaggio adatto e comprensibile per il comune fedele: i prelati uniti vennero a colmare una possibile lacuna di conoscenza sistematica. Una conseguenza di questa "catechesi", - la devozione al Santo Padre nel periodo tra le due guerre, ad esempio -, era talmente radicata nella coscienza religiosa dei greco-cattolici al punto che essi si sentivano profondamente offesi e umiliati se qualcuno discreditava l'immagine del Papa in qualsiasi discussione polemica interconfessionale.

[4] *Vescovi e clero sul Papa*

L'episcopato greco-cattolico romeno ha testimoniato la propria fedeltà al Santo Padre e si è preoccupato di trasmettere questo atteggiamento anche ai fedeli; prestavano molto interesse per la vita dei romani pontefici. Così appare, ad esempio, *l'Enciclica di Sua Beatitudine Papa Benedetto XV. Pubblicata in*

²¹ W. Guettée, *Papalitatea schismatică [La Papauté schismatique, ou Rome dans ses rapports avec l'Église orientale (Orthodoxe), Paris, 1863]; Papalitatea eretică [La Papauté hérétique, exposé des hérésies, erreurs et innovations de l'Église romaine depuis la séparation de l'Église catholique au IX^e siècle, Paris, 1874]*, trad. I. Gherghian, București 1880¹, 1906², 2006³; Maneguțiu, *Reunirea românilor*, passim; Gh. Bogdan-Duică, *Justinus Febronius sau Petru Maior ca vrăjmaș al Papei [Giustino Febronio oppure Petru Maior come nemico del Papa]*, Cluj 1933; L'origine del primato papale non è di istituzione divina, ma è "la brama di dominio dei vescovi di Roma e la posizione geografica e politica della città di Roma", Cfr. S. Popescu, *Desvoltarea primatului papal și influența lui asupra creștinătății. Cercetări istorice [Lo sviluppo del primato papale e la sua influenza sul cristianesimo. Ricerche storiche]*, Sibiu 1882, 7.

occasione della sua ascesa al soglio pontificio, Oradea-Mare, 1914, sotto la traduzione del Vescovo di Oradea Valeriu Traian Frențiu²²; questa era accompagnata da una lettera circolare dello stesso Vescovo sulla vitalità del Papato²³. “L'Osservatore Romano” dell'8 febbraio 1938 dedica, poi, al Vescovo Valeriu Traian Frențiu un primo articolo, per tre colonne, in occasione del giubileo di 25 anni di ordinazione vescovile. Il grande quotidiano romano sottolinea i meriti del festeggiato e l'attaccamento del clero e dei fedeli greco-cattolici romeni allo spirito e alle direttive del Romano Pontefice²⁴. Con la lettera circolare n. 2870 del 15 aprile 1942, a nome del Vescovo Iuliu Hossu della Diocesi di Cluj-Gherla, viene indetto il 25° anniversario dell'episcopato del Santo Padre Pio XII, invitando i fedeli a rendergli un dono spirituale. Con un'altra lettera, n. 3404 del 1° maggio 1943, veniva comunicato il contenuto di questo dono, cioè: 878 Sante Messe celebrate, 12.293 Sante Messe ascoltate, 34.103 sante comunioni, 19.246 preghiere recitate, 379.781 altre preghiere, 6.637 varie devozioni, 1.195 atti di astinenza e digiuno ed altre penitenze, 821 atti di beneficenza e carità, 1.367 processioni pubbliche. Il Santo Padre ha risposto accordando una benedizione particolare, comunicata al popolo con la lettera n. 5090 del 31 agosto 1943 della la Sacra Congregazione Orientale²⁵.

Ioan Bălan, vescovo di Lugoj, con la Circolare n. 700/1942 pubblicata a Lugoj il 18 febbraio 1942, rendeva noto al clero ed ai fedeli che Papa Pio XII, tenendo in considerazione le difficoltà causate dalla guerra, con un decreto della Congregazione per gli Affari Straordinari pubblicato il 19 dicembre 1941 accordava una speciale concessione per quanto riguarda la disciplina del digiuno, limitando l'obbligo di astinenza a soli due giorni all'anno. Il 29 agosto 1941, festa dei Santi Pietro e Paolo, i religiosi Agostiniani Assunzionisti della “Casa del Signore” di Blaj

²² Ha scritto anche: Roma Papilor și Români [I Papi di Roma e i Romeni], *Unirea*, Blaj, 19, 1942, 5-6.

²³ Recensita in *Cuvântul Adevărului*, 2, 1915, 63.

²⁴ Serbările dela Oradea în presa apuseană [I festeggiamenti di Oradea nella stampa occidentale], *Cuvântul Adevărului*, Bixad, 3-4, 1938, 214.

²⁵ S. A. Prunduș, *Istoricul eparhiei, în Șematismul Eparhiei Greco-Catolice Române de Cluj-Gherla pe Anul Mântuirii 1947* [La storia dell'Eparchia, in Schematismo dell'Eparchia Greco-Cattolica romena di Cluj-Gherla nell'Anno del Signore 1947], Cluj 1947, 67.

organizzarono un pellegrinaggio per bambini al Santuario di Cărbunari, al quale parteciparono gli studenti delle scuole di Blaj. Durante la Divina Liturgia la predica fu tenuta da Vasile Cristea AA, e nel pomeriggio, dopo la processione eucaristica, Alexandru Todea segretario metropolitano parlò loro “dell’Eucaristia, del Papa e dell’innocenza dei bambini”²⁶. Da questi pochi esempi osserviamo un coerente atteggiamento di attaccamento verso la persona del Papa da parte dei vescovi e del clero greco-cattolico romeno.

[5] *Preghiera per il Papa*

All’inizio del XX^{mo} secolo, nei libri di preghiera destinati ai fedeli greco-cattolici romeni compare per la prima volta la preghiera per il Papa. Nell’*Acatistier*, ovvero libro contenente le preghiere per la pietà di ogni cristiano, [*Acatistier sau carte ce cuprinde rugăciuni pentru pietatea fiecărui creștin*] ed. VI, Blaj, 1913, non troviamo una tale preghiera. In un’edizione successiva, ampliata con molte nuove aggiunte, *Acatistier. Libro di preghiere* [*Acatistier. Carte de rugăciuni*], ed. VII, Tip. Seminario Teologico gr.-cat., Blaj, 1936, pubblicato con la benedizione del Veneratissimo Ordinariato arcivescovile greco-cattolico di Alba Iulia e Făgăraș, troviamo invece, a pagina 339, una tale preghiera. Inoltre, la preghiera per il Papa compare anche nell’*Ordine delle Preghiere Canoniche per le Suore della Congregazione della Madre di Dio* [*Rânduiala rugăciunilor canonice pentru surorile din Congregația Maicii Domnului*], stampato a Blaj nel 1938 con la benedizione del metropolita Alexandru Nicolescu. Ulteriormente, Alexandru Todea, in *Rugăciunea tineretului* [*La preghiera dei giovani*], stampata a Blaj nel 1945²⁷, include la stessa preghiera alla festa del Papa: “Signore Gesù Cristo, Dio onnipotente, che con infinito amore degli uomini hai fondato la tua santa Chiesa, affinché per essa tutti giungano alla conoscenza della verità e siano salvati; che hai stabilito il tuo apostolo Pietro quale capo visibile della tua

²⁶ Pelerinajul copiilor [Pellegrinaggio dei bambini], *Unirea*, Blaj, 27, 1941, 4.

²⁷ Al. Todea, *Rugăciunea tineretului* [*La preghiera dei giovani*], cu aprobarea și binecuvântarea I.P.S.S. Dr. Valeriu Traian Frențiu, Administrator Apostolic al Arhiepiscopiei de Alba-Iulia și Făgăraș, Blaj 1945, ediția a II-a, Cluj-Napoca 1999; ediția a III-a, revizuită, redactor Maria Keul, Tehnoredactor Florian Guțiu, Blaj 2001.

chiesa; ricordati con misericordia del successore di San Pietro, tuo vicario terreno, il nostro Beatissimo Padre N. Papa di Roma e concedi alle tue sante Chiese che egli viva in pace, incolume, onorato, sano, longevo, e dispensi rettamente la tua parola di verità. Dona il suo governo felice, e sotto la sua saggia guida possa fiorire la tua Chiesa, tornino al suo seno i pagani e i miscredenti, cessino le eresie e le divisioni delle chiese, e venga, o Signore, quel tempo felice in cui ci sarà un solo gregge e un solo pastore. E aiutalo, Signore, a raggiungere la felicità eterna con il gregge affidato alle sue cure. Poiché Tu sei la nostra salvezza, e noi rendiamo gloria a Te: al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. Amen”. Notiamo che la preghiera usa per il Santo Padre il pronome “nostro”, mentre il testo della stessa integra formulazioni riguardanti la gerarchia tratte dal testo della Divina Liturgia bizantina. La preghiera si trova in un libro destinato sia al programma spirituale degli allievi delle scuole confessionali greco-cattoliche, che alla preghiera personale dei giovani in genere. Sono quindi del parere che i greco-cattolici romeni hanno ereditato l'idea di pregare per il Papa dai fratelli cattolici romani occidentali²⁸. Nei libri per la preghiera individuale dei fedeli ortodossi non ho trovato una preghiera per il Vescovo; la Chiesa ortodossa prega per il Vescovo nella liturgia solenne utilizzando apposite formule, e nella parte del Grande Ingresso quando vengono presentati i Sacri Doni (Vohodul Mare).

[6] Traduzioni degli interventi magisteriali e delle encicliche dei Papi

Uno dei mezzi con cui i greco-cattolici romeni hanno mantenuto il legame di fede con il Santo Padre è stato la traduzione e la ricezione delle encicliche pontificie. Attraverso la traduzione delle encicliche, documenti papali che scandiscono le sfumature della fede necessarie in un certo momento storico, è stato assorbito lo spirito degli orientamenti romani. Le prime encicliche tradotte in lingua romena nell'ambiente greco-cattolico romeno furono pubblicate alla fine del XIX^{mo} secolo nella “Rivista cattolica” [“Revista Catolică”] gestita da Vasile Lucaciu (Satu Mare, 1885) e nel giornale “Unirea”

²⁸ Ad esempio, don Primo Mazzolari espresse, nel 1942, la sua adesione al Papa, e quindi alla Chiesa, e chiese ai fedeli preghiere per sostenere la barca di Pietro. Cf. P. Mazzolari, *Anch'io voglio bene al Papa*, Brescia 1942; (06.04.2022), https://it.wikipedia.org/wiki/Primo_Mazzolari.

di Blaj (a partire dal 1891). Poiché esistono studi su questo argomento²⁹, dirò solo che l'intenzione dei traduttori era che i testi e la voce del Santo Padre si diffondessero ovunque, per raggiungere anche le parrocchie greco-cattoliche romene. Nel contesto attuale, le encicliche pontificie sono tradotte quasi istantaneamente e pubblicate in rete sul sito *magisteriu.ro* e in formato fisico nella raccolta "Documenti" della Casa Editrice Presa Bună della Diocesi di Iasi. Vengono pubblicati anche volumi con antologie di testi dei Papi che si rivolgono ai romeni greco-cattolici³⁰.

[7] *Pellegrinaggi a Roma, udienze al Santo Padre e discorsi rivolti ai romeni*

In quanto espressione della vita spirituale ed elemento d'identità religiosa greco-cattolica, i pellegrinaggi organizzati alle tombe dei Santi Apostoli a Roma hanno costituito una caratteristica ben definita del patrimonio della Chiesa Romana Unita. A partire dalla fine dell'800 furono organizzati a Roma pellegrinaggi nazionali romeni in occasione di alcuni eventi romani, delle visite quinquennali che i vescovi erano tenuti a fare, o per vari Giubilei occasionati da alcuni Anni Santi³¹. Uno studio su questo argomento³² rileva che nel 1893 il vescovo di Lugoj,

²⁹ A. Rus, Racordarea teologiei greco-catolice românești la teologia romană prin traduceri ale enciclicilor Papilor de la Roma în ziarul „Unirea” de la Blaj (1891-1945) [Il collegamento della teologia greco-cattolica romena alla teologia romana attraverso le traduzioni delle encicliche dei Papi di Roma nel giornale “Unirea” di Blaj (1891-1945)], in: *Omagiu Părintelui Profesor Ioan Mitrofan la 65 de ani de viață și 35 de ani de preoție*, coord. William Bleiziffer, Cluj-Napoca 2014, 185-202.

³⁰ C. Crișan (a c. di), Prefață Episcop Claudiu-Lucian Pop, *Papa Ioan Paul al II-lea vorbește Bisericii Române Unite [Papa Giovanni Paolo II parla alla Chiesa Romana Unita]*, Târgu Lăpuș 2011.

³¹ L'Anno Santo è un anno giubilare istituito dalla Chiesa. Cf. L. Mezzadri (a c. di), *Giubilei e anni santi: storia, significato e devozioni*, Cinisello Balsamo 1999; *I Giubilei del XIX e XX secolo*, a c. di G. Cassiani, Rubettino 2000; B. Dompnier, *Les pratiques dévotionnelles du jubilé*, in „Revue d'histoire des religions”, 217, 2000, 443-457.

³² Cf. A. Rus, *Pelerinajele naționale greco-catolice românești la Roma (1886-1937) [I pellegrinaggi nazionali greco-cattolici romeni a Roma (1886-1937)]*, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, 1, 2007, 111-124.

Victor Mihalyi de Apșa, guidò a Roma un primo pellegrinaggio più numeroso, a cui parteciparono sacerdoti e laici eminenti della Chiesa Greco-Cattolica.

Il 19 febbraio 1893 ricorreva il 50° anniversario dell'elezione vescovile del sacerdote Gioacchino Pecci, futuro papa Leone XIII. Si precisa che i romeni non dovrebbero mancare a questo anniversario³³. Sulla stampa troviamo una descrizione dettagliata del pellegrinaggio: lunedì 3 aprile il Vescovo Victor, accompagnato da 11 sacerdoti adornati coi paramenti del rito bizantino, ha celebrato la Divina Liturgia nella Basilica di San Pietro, occasione in cui per la prima volta nella grande basilica romana si sono sentiti canti romeni. Lo stesso giorno, nel pomeriggio, papa Leone XIII riceve in udienza i pellegrini romeni. Il Vescovo Mihalyi rivolge a Sua Santità un discorso in latino³⁴, presentando i sentimenti di omaggio dei pellegrini presenti. Con calde parole Sua Santità ha assicurato i presenti del suo amore e della sua cura paterna per la Chiesa Greco-Cattolica della Transilvania e per i suoi fedeli, impartendo a tutti la benedizione apostolica.

L'anno 1933 segna il 1900° anniversario della passione e morte del Salvatore, 19 secoli dopo la redenzione del genere umano mediante il sacrificio di Cristo. In occasione del giubileo dell'Anno Santo 1933 istituito da Papa Pio XI, la Chiesa Greco-Cattolica di Romania organizza a Roma un pellegrinaggio nazionale³⁵. Il Santo Padre, nell'udienza del 3 ottobre 1933, pronunciò un discorso davanti ai 130 pellegrini romeni: "Romeni - Romani! La vostra anima unisce queste due grandi prerogative: il vostro essere romani e il vostro profondo cristianesimo, che avete mostrato in questi tempi di crisi universale, venendo con tanti sacrifici, ad onorare con noi le passioni e la morte del Signore e del principe degli apostoli. Dalla Romania, geograficamente lontana, ma cara alla nostra anima e sempre vicina al nostro cuore, siete venuti qui per unire le vostre preghiere e i vostri sacrifici con l'amore del Santo Padre. Voi condividete le

³³ Primulu peregrinaju românu la Roma [Il primo pellegrinaggio romeno a Roma], *Unirea*, Blaj, 4-8, 1893.

³⁴ Riprodotto in latino e tradotto in romeno in *Unirea*, Blaj, 19 aprilie 1893, 6-7.

³⁵ I. Coltor, Spre Cetatea Eternă. Chiemare la marele pelerinaj național organizat de Biserica noastră la Roma străbună [Alla Città Eterna. Appello al grande pellegrinaggio nazionale organizzato dalla nostra Chiesa nell'antica Roma], *Unirea*, Blaj, 27, 1933, 1-2.

grandi preoccupazioni del cristianesimo, che attraverso la sua dottrina e la profondità della sua cultura può elevare l'umanità là dove i pensieri di tutti vogliono arrivare". Il Santo Padre ha implorato la benedizione celeste sul popolo romeno, sulla Romania. Benedicendo i pellegrini presenti e le loro famiglie, il Santo Padre gli ha esortati ad avere grande cura dei giovani: "La gioventù romena - ha concluso il Santo Padre - è la vostra speranza, è il futuro della realizzazione dei vostri grandi ideali. Lei saprà agire ed elevare la vostra opera ai grandi destini che Dio le ha riservato"³⁶. L'"Osservatore Romano" del 5 ottobre 1933 porta un sostanzioso resoconto dell'udienza al Santo Padre, sottolineando, oltre le vibranti manifestazioni d'amore per il successore di San Pietro, anche i pittoreschi costumi nazionali.

La tradizione dei pellegrinaggi a Roma e delle udienze al Santo Padre continua ancor'oggi, in quanto considerate forti esperienze spirituali a livello personale e istituzionale.

[8] *Indulgenze concesse dai Papi a pellegrinaggi, devozioni e preghiere*

Sebbene il concetto e la pratica delle indulgenze non esistano nella tradizione orientale³⁷, dopo l'unione con Roma i greco-cattolici romeni assunsero come verità di fede la dottrina e la pratica delle indulgenze. Nel Novecento, ai credenti greco-cattolici vengono spiegate le implicazioni e i contenuti di questa realtà, che, ovviamente, - viene precisato -, non ha nulla di contrario con la disciplina orientale. La pratica delle indulgenze si ritrova nello spazio

³⁶ Români la Papa [I Romeni dal Papa], *Unirea*, Blaj, 40, 1933, 2-3.

³⁷ *Catechismo della Chiesa Cattolica* 1471-1479. Nel 1968, dopo il Concilio Vaticano II, la Penitenzeria Apostolica pubblicò *Enchiridion Indulgentiarum. Normae et Concessionones*, valido ancora oggi. Cf. *Manuale delle indulgenze. Norme e concessioni*, Città del Vaticano 2009 (4ª edizione) che fornisce un elenco di indulgenze, concesse anche alle preghiere *Paraclis* sau *Akatist*; W. Tauwinkl, *Indulgențele în perspectivă ecumenică. Contribuții protestante și ortodoxe la teoria indulgențelor* [Le Indulgenze in prospettiva ecumenica. Contributi protestanti e ortodossi alla teoria delle indulgenze], *Studia theologica*, IV, 2006, 163-194; A. Rusal, *Pietate și devoțiuni. Istoria vieții spirituale în Biserica Greco-Catolică din România (1918-1948). Vol. 1: Spiritualitatea laicală* [Pietà e devozioni. La storia della vita spirituale nella Chiesa Greco-Cattolica in Romania (1918-1948). Vol. 1: Spiritualità laicale], Beau Bassin 2020, 180-191.

greco-cattolico romeno in diverse realtà della vita religiosa: pellegrinaggi ai monasteri, altari privilegiati, preghiere con indulgenze, associazioni. Le motivazioni per assumere tale pratica religiosa sono legate all'utilità della vita spirituale e alla specificazione dell'identità cattolica.

Nella storiografia religiosa romena troviamo pagine che parlano delle indulgenze concesse dai Romani Pontefici ai diversi sovrani romeni. Così, ad esempio, Papa Pio XII, nella Costituzione apostolica "*Romani Pontifices*" sul Pontificio Collegio dei Romeni a Roma nel 1937, ricorda ai romeni un tale momento: "E poiché il pericolo dell'invasione dei Turchi nelle terre d'Occidente minacciava ogni giorno sempre più spaventosamente, i Papi di Roma, con il massimo zelo, esortarono i sovrani di quei popoli, con forze e anime unite, di opporsi a questo terribile pericolo. Tra loro sorge il Signore della Moldavia, Stefano, che, per i suoi successi è chiamato «*Grande e Vincitore*» e che il nostro Precursore Sisto IV, nella Lettera Apostolica, con sigilli di piombo, «*Redemptor Noster*», datata 13 gennaio 1476, lo definisce «*un vero atleta cristiano della fede*». Lo stesso Papa, per incoraggiare questo Sovrano, nello stesso anno gli concesse benevolmente la *piena indulgenza dell'anno santo, nonché il perdono dei peccati*, che dovevano essere ottenuti da tutti i cittadini sotto il suo governo"³⁸.

Il 12 luglio 1767 papa Clemente XIII concesse la piena indulgenza ai pellegrini che si recavano nelle feste della Beata Vergine per adorarla davanti all'icona del Monastero di Nicula³⁹, cosa che costituiva un forte incoraggiamento

³⁸ Pio XII, Costituzione Apostolica «*Romani Pontifices*» sul Pontificio Collegio dei Romeni a Roma, *Acta Apostolice Sedis*, 13, 1937, tradotto in romeno da I. Georgescu in *Sionul Românesc*, Lugoj, 11-12, 1937, 48-51; și în 21-22, 1937, 103-106. Vedi anche Aloisie L. Tăutu, Spirit ecumenic între papalitate și români pe vremea lui Ștefan cel Mare (1466). Trei epistole traduse în românește după Registrele Vaticanului [Spirito ecumenico tra papato e romeni al tempo di Stefano il Grande (1466). Tre epistole tradotte in romeno secondo i Registri Vaticani], *Bună Vestire*, Roma, 4, 1965, 4-13; Idem, Spirit "ecumenic" între papalitate și români pe vremea lui Ștefan cel Mare (1476) [Spirito "ecumenico" tra papato e romeni al tempo di Stefano il Grande (1476)], *Bună Vestire*, 1, 1965, 4-13.

³⁹ G.-M. Miron, *Biserica Greco-Catolică din Transilvania în anii reformismului în spiritul Europei Moderne. Administrația și confesiunile din Transilvania în perioada reformismului terezian și iosefin* [La Chiesa Greco-Cattolica di Transilvania negli anni del riformismo nello spirito dell'Europa moderna. L'amministrazione e le confessioni di Transilvania durante il periodo del riformismo teresiano e giuseppino], Cluj-Napoca 2009, 115.

di questa pratica. A 150 anni dalla concessione di queste indulgenze, Iuliu Hossu - il vescovo di Gherla, notando il crescente numero dei pellegrinaggi, chiese alla Santa Sede che per ciascuno dei quattro monasteri diocesani - Bixad, Nicula, Moisei, Strâmba - siano concesse indulgenze plenarie per tutti i pellegrini, in ogni domenica e festività, nelle normali condizioni. L'indulgenza fu concessa da Papa Pio XI il 19 ottobre 1928 con Decreto n. 2700, dato a Roma dalla Congregazione per la Chiesa Orientale, e inviato in copia al monastero di Bixad⁴⁰.

Nel 1935, su richiesta del Vescovo Alexandru Nicolescu, il Santo Padre concesse alla Cattedrale di Lugoj il favore di altare privilegiato "in perpetuum", affinché ogni liturgia celebrata su questo altare abbia il dono di ottenere l'indulgenza plenaria per i defunti⁴¹. Indulgenze plenarie furono concesse anche all'altare della chiesa cattedrale romena unita di Oradea⁴². Papa Pio XI, con Decreto di S. Poenitenteria del 9 maggio 1936, concesse all'altare della chiesa e del monastero francescano "S. Antonio" di Drăgești (vescovado di Oradea) l'indulgenza plenaria *toties quoties*, per sempre⁴³.

Nel periodo tra le due guerre, l'idea di dotare alcune preghiere del rito orientale con il carattere indulgenziale è discussa nell'ambiente greco-cattolico romeno. Nelle colonne della pubblicazione "Unirea" fu invocato, già nel 1924, un intervento a Roma al fine di dotare con delle indulgenze alcune composizioni eucologiche dei libri bizantini utilizzati dai cantori. Rispondendo alla richiesta del Vescovo Valeriu Traian Frențiu, il Santo Padre ha concesso indulgenze ad alcune preghiere orientali per la diocesi di Oradea. Così, con la lettera della Sacra Congregazione Poenitenteria n. 8322 del 1935 le preghiere: *Re Celeste [Împărate Ceresc]*; *Santo Dio [Sfinte Dumnezeule]*; *Santissima Trinità [Preasfântă*

⁴⁰ Indulgențe plenare la mănăstiri [Le Indulgenze plenarie nei monasteri], *Cuvântul Adevărului*, Bicsad, 1, 1929, 81-86.

⁴¹ Cronica, *Altar privilegiat* [Altare privilegiato], in *Cuvântul Adevărului*, Bixad, 1935, 11, 461-462.

⁴² In „Curierul Creștin”, Gherla, 1929, p. 66.

⁴³ Nou loc de pelerinaj [Nuovo luogo di pellegrinaggio], *Unirea*, Blaj, 23, 1936, 4; Ruga dela Drăgești [La preghiera di Drăgești], *Unirea*, Blaj, 29, 1936, 3; Nou loc de pelerinaj [Nuovo luogo di pellegrinaggio], *Cuvântul Adevărului*, Bixad, 8-9, 1936, 361.

Treime] ed *È veramente giusto* [*Cuvine-se cu adevărat*] sono provviste di ricche indulgenze, nel senso che ciascuna di loro ha una volta al mese un'indulgenza plenaria, poi diverse indulgenze parziali, per un periodo di sette anni. Ricevono *indulgenza plenaria* una volta al mese coloro che reciteranno durante un mese intero, quotidianamente, una qualsiasi delle preghiere di cui sopra, e adempiono le condizioni abituali per ottenere le corrispettive grazie: si confessano e pregano secondo le intenzioni del Santo Padre, 5 Padre Nostro, 5 Ave Maria e 5 Gloria al Padre⁴⁴.

Il Sacerdote (Reverendo) Ioan Suciu, futuro vescovo martire, professore di religione e rettore dell'Internato per ragazzi Ioan Vancea di Blaj, si è rivolto al metropolita Nicolescu chiedendogli di domandare a Roma indulgenze per questa preghiera: "Vergine misericordiosa, prega per l'unione nella fede di tutti i romeni". Il metropolita si è rivolto alla Sacra Poenitenteria, che a sua volta ha portato all'attenzione del Santo Padre la richiesta del vescovo romeno. La risposta è arrivata attraverso la lettera n. 8340 del 1937: per la recita della rispettiva preghiera è stato chiesto ed accordato per 10 anni: 1) un numero di 300 giorni di indulgenze *totie quoties*; 2) indulgenza plenaria una volta al mese, se questa preghiera sarà recitata quotidianamente, per un mese intero, assieme alle preghiere recitate secondo le intenzioni del Santo Padre e, quando l'indulgenza sarà ricevuta, seguirà la confessione e la comunione abituale per tali casi⁴⁵.

Nei libri di preghiera per i credenti greco-cattolici compaiono varie preghiere munite di indulgenze. Ad esempio, il libro di preghiere *Preghiera della gioventù*, scritto da Alexandru Todea con l'approvazione e la benedizione del vescovo Valeriu Traian Frențiu, Blaj, 1945, dedicato ai giovani delle scuole, include *preghiere di indulgenze* recitate durante la visita al Santissimo Sacramento, un tipo di preghiera brevissima (giaculatoria).

I fedeli greco-cattolici romeni usufruiscono delle indulgenze concesse in occasione dei pellegrinaggi organizzati a Roma, durante i giubilei degli Anni Santi indetti dall'autorità ecclesiastica.

⁴⁴ Il numero di Pasqua del *Vestitorul*, Oradea, 1936; Rugăciuni împreunate cu indulgențe [Preghiere abbinate a indulgenze], *Cuvântul Adevărului*, Bixad, 5, 1936, 218.

⁴⁵ Pentru unirea în credință a românilor [Per l'unione nella fede dei romeni], *Unirea*, Blaj, 51, 1937, 3.

Il Vescovo greco-cattolico di Oradea, Valeriu Traian Frențiu, ha chiesto al Santo Padre di essere dotato di indulgenze il saluto cristiano “Cristo in mezzo a noi”, saluto liturgico bizantino⁴⁶. Rispondendo alla domanda del Reverendissimo Ordinariato Arcivescovile di Blaj, la Sacra Congregazione Orientale, con la letterea n. 138-1942, rende noto il rescritto della Santa Penitenzieria Apostolica n. 2379-942, attraverso il quale il saluto cristiano in uso presso i greco-cattolici romeni: “Cristo in mezzo a noi!” con la risposta: “È e sarà!” è previsto con le indulgenze concesse a formule simili, vale a dire: indulgenza di 300 giorni ogni volta, e indulgenza plenaria una volta al mese per coloro che usano regolarmente questo saluto⁴⁷.

Le varie associazioni sacerdotali o laicali erano dotate di indulgenze; gli statuti delle *Riunioni Mariane* contengono indicazioni sulle indulgenze da concedere ai propri membri⁴⁸. Tutti questi esempi riflettono l’assunzione dell’insegnamento cattolico e delle pratiche spirituali raccomandate dal Santo Padre.

[9] *Donazioni e gesti di benevolenza dei Papi*

Un segno del sempre crescente riavvicinamento tra Roma e la Chiesa Greco-Cattolica furono le varie donazioni e atti di benevolenza tra il Romano Pontefice e i greco-cattolici romeni. Segnaliamo qui alcuni esempi a scopo illustrativo.

Sebbene le borse di studio per i giovani greco-cattolici romeni siano state assegnate nell’immediato periodo all’Unione del 1700, a partire dalla prima metà del XX^{mo} secolo sono più frequenti i riferimenti a varie donazioni che i Romani Pontefici fanno alla Chiesa Greco-Cattolica in Transilvania, gesti di benevolenza materializzati sia a Roma che in Romania.

Il 21 marzo 1914, papa Pio X donò la chiesa di San Salvatore alle Coppelle a Roma alla Chiesa Greco-Cattolica di Transilvania per l’utilizzo dei

⁴⁶ Cf. *Preces et pia Opera Indulgentiis ditata*, Ed. 1938, n. 647, apud: *Unirea*, Blaj, 30, 1942, 1.

⁴⁷ Indulgență pentru salutul «Hristos în mijlocul nostru» [Indulgenza per il saluto «Cristo in mezzo a noi»], *Sionul Românesc*, Lugoj, 17, 1942, 64.

⁴⁸ Ep. I. Bălan, *Îndrumări pentru organizarea și conducerea Congregațiilor mariane* [*Linee guida per l’organizzazione e la guida delle Congregazioni Mariane*], Lugoj 1942.

fedeli romeni⁴⁹. Quando il metropolita Vasile Suciu fu accolto per la prima volta in udienza da Benedetto XV, il Papa le confessò di aver stanziato di propria iniziativa due milioni di lire italiane, uno per la costruzione del Collegio Romeno a Roma e un altro per il mantenimento del clero dello stesso Collegio. Nel marzo del 1930, il Papa ha istituito una fondazione di 300.000 lire per tre borse di studio in questo Seminario. Il lunedì, 12 maggio 1930, con grande solennità, si celebra la posa e la benedizione della prima pietra del Pontificio Collegio Pio XI, cioè del nuovo Seminario Romeno a Roma⁵⁰. Il discorso pronunciato in italiano in quell'occasione dal metropolita Vasile Suciu fu di straordinaria energia; evidenziò come i romeni furono cristianizzati dai missionari di Roma, come caddero sotto l'influenza di Bisanzio e si separarono, senza la loro volontà, da Roma, attraversando anche condizioni difficili fino a quando, finalmente, giunsero nuovamente, almeno in parte, in comunione con Roma. Da allora, la nazione e il popolo romeno sono completamente cambiati, la letteratura, l'arte, i costumi sono progrediti enormemente e la coscienza della latinità l'ha finalmente coagulata in un unico grande e bellissimo paese⁵¹. Alcuni ortodossi non amano l'attaccamento a Roma nei discorsi⁵². Il giorno

⁴⁹ Il documento di donazione è la Lettera Apostolica *Universi episcopatus* del 31 marzo 1914. A causa delle difficoltà create della guerra, la concessione per uso liturgico dell'antica chiesa romana ubicata in Piazza delle Coppelle, vicino al Pantheon, fu presa in uso solo nel 1919. Negli anni della prima guerra mondiale, la chiesa fu curata e ristrutturata per il rito orientale sotto la guida di monsignor Enrico Benedetti, riferente per le cause romene presso la Congregazione De Propaganda Fide, sezione orientale. Per una storia della parrocchia e dei parroci vedi A. L. Tăutu, *Biserica Română din Roma [La Chiesa romana a Roma]*, in: *Omagiu canonicului Aloisie Ludovic Tăutu. Bună Vestire*, 2, 1975, 50-55; I. B[ălan?], Chiesa di San-Salvatore delle Coppelle, *Cultura Creștină*, 7-9, 1920, 221.

⁵⁰ L. Turcu, *Între idealuri și realitate. Arhidieceza greco-catolică de Alba Iulia și Făgăraș în timpul păstoririi mitropolitului Vasile Suciu (1920-1935) [Tra ideali e realtà. L'Arcidiocesi greco-cattolica di Alba Iulia e Făgăraș durante il metropolita Vasile Suciu (1920-1935)]*, Cluj-Napoca 2017, 316-318; *L'Osservatore Romano* di 14 mai 1930.

⁵¹ Serbarea dela Roma [La Festa di Roma], *Unirea*, Blaj, 21, 1930, 1-3.

⁵² Il sacerdote Petre Chiricuța scrive al Patriarca Primo Ministro Miron Cristea a proposito dei sermoni pronunciati dai greco-cattolici alla posa della pietra fondamentale al Collegio Pio Romeno di Roma nel maggio del 1930: Il Vescovo Suciu Vasile ebbe un atteggiamento di servilismo nei confronti di Roma, parlando del vescovato di Pietro a Roma, un vescovato

successivo, 13 maggio, Papa Pio XI ha ricevuto in udienza solenne tutti i vescovi greco-cattolici romeni⁵³. L'apertura del Collegio avvenne nel 1935, ma la sua consacrazione e inaugurazione ufficiale avverrà solo il 9 maggio 1937.

La Costituzione Apostolica "Romani Pontifici" per l'istituzione del Pontificio Collegio "Pio Romeno" dei Romeni a Roma, emanata da Papa Pio XI, il 6 maggio 1937, in occasione della fondazione del Collegio Pio Romeno a Roma⁵⁴ fu un altro intervento dei papi a favore dei romeni, risaltando ancora una volta l'origine romana dei romeni e i meriti dei principi romeni per la cristianità⁵⁵. Si ritiene, giustamente, che "Romani Pontifici" può essere chiamata diploma di nobiltà del popolo romeno. Dai più remoti tempi fino al momento della pubblicazione della Costituzione sono elencati i gesti concreti dell'amore paterno, i favori concessi dai Romani Pontefici ai romeni, anche nei momenti quando, per una sfortunata rottura, si allontanarono da Roma. Viene anche precisato che alla psicosi anticattolica, "Romani Pontifici" si oppone come gesto concreto dell'amore dei Papi per il popolo romeno, tante volte dimostrato. Incoraggiante nella presentazione della Costituzione è la costante sollecitudine del Santo Padre di palesare che i benefici accordati al popolo romeno siano altrettanti titoli di gloria anche per i Papi. I gesti di benevolenza dei Papi nei confronti dei romeni vanno interpretati in chiave di lettura pastorale, e non come proselitismo, secondo alcune interpretazioni dei confratelli ortodossi⁵⁶.

su cui nemmeno i ricercatori cattolici romeni insistono più, non potendo essere dimostrato. Cf. A. Plămădeală, *Contribuții istorice privind perioada 1918-1939. Elie Miron Cristea. Documente și corespondență* [*Contributi storici relativi al periodo 1918-1939. Elie Miron Cristea. Documenti e corrispondenza*], Sibiu 1987, 156-161.

⁵³ Seminarul din Roma [Seminario di Roma], *Unirea*, Blaj, 20, 1930, 1.

⁵⁴ Il testo ufficiale della Costituzione Apostolica «Romani Pontifices» sul Pontificio Collegio dei Romeni a Roma, emanata da Papa Pio XII, il 6 maggio 1937, in occasione dell'istituzione del Collegio Pio Romeno a Roma, fu pubblicato in *Acta Apostolicae Sedis*, XXIX, nr. 13 del 5 novembre 1937, 420-426.

⁵⁵ P. Gh. Pătrașcu, Piu XI și Răsăritul creștin [Pio XI e l'Oriente cristiano], *Cultura creștină*, 5, 1938, 261-270.

⁵⁶ *Romanità, Bolletino degli alunni del Pontificio Collegio Pio Romeno*, anno I, fasc. I, 9 maggio 1937; anno II, fasc. II, 12 febbraio 1938. Si veda anche: Y. Bonan, L'inauguration du Collège Pontifical Romain, *L'Unité de L'Église*, Paris, 85, 1937, 100.

Nel contesto della nazionalizzazione dei beni verso la fine della prima guerra mondiale, la Metropolia di Blaj acquistò, attraverso l'avvocato Iuliu Maniu, con soldi ricevuti da papa Benedetto XV, il castello di Obreja vicino a Blaj, ex proprietà del barone Miklós Wesselényi⁵⁷; qui fu aperto un Orfanotrofio Arcidiocesano per gli orfani di guerra. Lo stesso castello ospitò anche le prime monache della Congregazione della Madre di Dio.

Inoltre, molti chierici greco-cattolici sono stati decorati dal Santo Padre. Ad esempio, nella visita canonica del 17 ottobre 1943 a Deva, il vescovo Ioan Bălan informò i fedeli che il Papa di Roma, Pio XII, per i molteplici meriti acquisiti soprattutto durante la costruzione della chiesa, assegnò al primo consigliere di Deva, dr. Eugen Tătar, la decorazione "L'Ordine di San Silvestro in grado di cavaliere"⁵⁸. Questa tradizione è continuata anche dopo gli anni 1989, quando alcuni chierici e laici ricevettero riconoscimenti da parte del Papa soprattutto per l'eroica resistenza durante la persecuzione comunista. Recentemente, Papa Francesco ha donato all'Ospedale di Suceava cinque ventilatori per i pazienti Covid⁵⁹.

[10] Le associazioni religiose e il Papa

Le varie associazioni devozionali del clero o dei fedeli laici greco-cattolici romeni avevano inserita nei propri regolamenti anche la preghiera per il Santo Padre. L'associazione sacerdotale arcidiocesana "S. Apostol Pietro" fondata nel 1936, il cui scopo era "aiutare i membri a raggiungere la santità sacerdotale e il vero spirito apostolico", affermava: "Art. 4. Nell'obbedienza sacerdotale alla Santa Gerarchia, l'Associazione presterà grande attenzione agli orientamenti che il Santo Padre Papa, Successore di San Pietro, dà al

⁵⁷ Castelul Wesselényi di Obreja/Obrázsa/Augendorf, contea di Alba, Transilvania, risale alla prima metà del XVIII secolo ed è tipico del barocco della Mitteleuropa.

⁵⁸ Primcuratorul din Deva decorat de Papa [Il Primo Consigliere di Deva decorato dal Papa], *Sionul Românesc*, Lugoj, 20-21, 1943, 80. Ha anche scritto un libro: *Însemnări privind parohia română unită din Deva* [Note sulla parrocchia romena unita di Deva], Deva 1943.

⁵⁹ A. Dancă, Papa Francisc a donat cinci ventilatoare pentru bolnavii de Covid-19 din România (23 aprile 2020), <https://www.vaticannews.va/ro/papa/news/2020-04/papa-francisc-ventilatoare-bolnavi-covid19-romania.html>.

sacerdozio cattolico, e gli seguirà secondo le disposizioni dell'Onoratissimo Ordinariato Arcivescovile di Alba-Iulia e Făgăraș sotto la cui giurisdizione immediata si trova, e dalla cui giurisdizione partecipa, secondo le norme vigenti”⁶⁰. Il rinomato botanico romeno nonché docente universitario, il Prof. Alexandru Borza, su invito di alcuni scienziati ha presentato una serie di conferenze in Svizzera, Italia e Croazia. Il 12 maggio 1942 fu ricevuto in udienza privata da Papa Pio XII, al quale presentò in modo speciale gli omaggi dell'associazione AGRU dei fedeli greco-cattolici romeni un piccolo regalino adornato con motivi nazionali romeni da parte della riunione “S. Maria” di Timisoara⁶¹.

[11] *La soppressione della Chiesa greco-cattolica nel 1948: eroica fedeltà al successore di Pietro*

Quando il Papa Pio XI condannò il regime comunista ateo nell'Enciclica “Divini Redemptoris” del 1937, sottolineando l'incompatibilità tra religione e marxismo, esortava i vescovi cattolici con queste parole: “Procurate, Venerabili Fratelli, che i fedeli non si lascino ingannare! Il comunismo è intrinsecamente perverso e non si può ammettere in nessun campo la collaborazione con esso da parte di chiunque voglia salvare la civilizzazione cristiana” (n. 58)⁶². La Chiesa Greco-Cattolica di Romania ha seguito con determinazione l'insegnamento pontificio di Pio XI⁶³. Il regime comunista di

⁶⁰ *Proiect de Statute pentru Asociația preoțească arhidiecezană „Sf. Apostol Petru” [Progetto di Statuto per l'Associazione Sacerdotale Arcidiocesana “San Pietro Apostolo”]*, Tip. Seminarului Teologic gr-cat., Blaj 1936.

⁶¹ Purtând faima României [Portando la fama della Romania], *Unirea*, Blaj, 19, 1942, 12.

⁶² *Contra comunismului [Contro il comunismo]*, *Unirea*, Blaj, 13, 1937, 1-2. Si veda anche: Lettera Enciclica *Divini Redemptoris* del Sommo Pontefice Pio XI. 19 marzo 1937, (23.04.2021), http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html.

⁶³ Pastorală către întreg Clerul și Poporul credincios din Provincia metropolitană română unită din Alba Iulia și Făgăraș, «Despre primejdia socialistă și comunistă» [Lettera pastorale a tutto il Clero e al popolo fedele della Provincia metropolitana romena unita di Alba Iulia e Făgăraș, «Sul pericolo socialista e comunista»], *Sionul Românesc*, Lugoj, 24, 1936, 115-118.

Bucarest, seguendo il modello sovietico, decide di sopprimere la Chiesa Greco-Cattolica di Romania, integrandola brutalmente nella Chiesa Ortodossa Romana. In queste circostanze, l'identità confessionale del greco-cattolico è definita anche dall'attaccamento al Papa.

Mons. Ioan Suci, nel contesto dell'avvio della persecuzione comunista contro la Chiesa Greco-Cattolica, in due lettere pastorali di carattere apologetico in cui difende la vera Chiesa, indica il legame con il Papa come criterio di appartenenza confessionale al mondo cattolico. Il 2 ottobre 1948, poco prima del suo arresto, nella lettera pastorale rivolta a tutte le parrocchie della Chiesa Greco-Cattolica Romana, il Vescovo scriveva: "C'è una sola Chiesa fondata da Gesù, la Chiesa le cui chiavi Gesù diede a Pietro il Pescatore e, per mezzo di lui, ai suoi successori, ai Vescovi di Roma, che lo seguirono sul trono e che noi chiamiamo Papi. Non esiste se non un'unica Chiesa di Cristo, quella edificata su Pietro: "Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le potenze degli inferi non prevarranno su di essa" e questa è la Chiesa edificata su Pietro. Questa è, cari fedeli, la Chiesa Cattolica, e tra noi romeni, la Chiesa Unita con il Papa. A Pietro e ai suoi discendenti è stato dato il potere di pascere il gregge benedetto delle nostre anime, e noi siamo le pecore e gli agnelli. Non scappare o uscire dal gregge, per non vagare! La nave della Chiesa è investita da tempeste e onde; non saltarne fuori, perché le onde ti inghiottiranno, ma la barca non affonderà. E se viene un'altra chiesa con un'altra barca a dire: "Passa qui, perché la tua barca sta affondando", tu rispondi: "La mia non affonderà, le porte dell'inferno non prevarranno su di essa. Non passo nella tua barca. Non hai un timoniere esperto. La tua barca non può arrivare a riva, alla porta della salvezza [...]. Perché anche se ci porteranno via per un po' le nostre chiese, noi faremo chiesa della nostra casa, aspettando pieni di speranza la liberazione che non sarà ritardata a lungo. Diffidate dei sacerdoti che non menzionano il Papa e che non pregano il Santo Rosario dell'Immacolata [...]. Combattetevi da parte del Cuore Immacolato di Maria, nella speranza incrollabile della vittoria della Chiesa, anche se Gesù dovesse farla sorgere dalla tomba"⁶⁴.

⁶⁴ L. Petrescu, *Istoria Blajului* [La storia di Blaj], Iași 1997, 277; S. A. Prunduș, C. Plaianu, *Cei 12 Episcopi Martiri ai Bisericii Române Unite cu Roma Greco-Catolice* [I 12 Vescovi Martiri della Chiesa Romana Unita con Roma, Greco-Cattolica], Cluj-Napoca 1998, 89-90.

Da vari testi commemorativi della persecuzione comunista emerge chiaramente che, durante i brutali interrogatori, gli aguzzini chiedevano ai confessori di rinunciare al Papa, in questa rinuncia comprendendo sommariamente il legame di comunione con la Chiesa Cattolica. Oltre a tutte le altre verità di fede, l'“uniatismo” è strettamente legato al primato pontificio. I fedeli greco-cattolici erano anche in grado di dare la vita “per il Papa” (“morire per il Papa”) durante la persecuzione iniziata nel 1948; l'espressione “per il Papa” significava la consapevolezza che davano la propria vita per rimanere nella vera fede, stavano dando la vita per Dio in ultima istanza. I sette beati martiri vescovi greco-cattolici furono arrestati per aver rifiutato di rinunciare al Papa; ogni uomo di buona fede sa invece che i fedeli non sono stati arrestati perché non hanno voluto rinunciare a un vescovo, a un uomo, cioè al Papa, ma perché non hanno voluto rinunciare a una verità di fede biblica, fondata sulla parola ispirata di Dio; che Gesù affida a Pietro le cure dei suoi fratelli⁶⁵.

[12] *Durante la persecuzione comunista (1948-1989)*

Durante la persecuzione comunista i fedeli greco-cattolici di Romania mantennero la loro fede in difficili condizioni rimanendo attaccati al Papa. I Romani Pontefici stavano dalla parte dei loro fedeli perseguitati. Illustrerò quest'affermazione facendo riferimento a due soli aspetti: i Papi di Roma non abbandonarono i greco-cattolici romeni durante la persecuzione comunista, ma li sostennero in varie circostanze e dichiarazioni pubbliche; i papi di Roma appoggiarono anche la successione delle ordinazioni episcopali clandestine.

Per quanto riguarda il percorso della successione episcopale, il Papa di Roma si è assicurato che la Chiesa Greco-Cattolica in Romania non mancasse di vescovi. Così, il nunzio a Bucarest, prima di essere espulso, ha consacrato o delegato a consacrare altri quattro vescovi greco-cattolici. Ioan Ploscaru (1911-1998) è stato consacrato vescovo ausiliare di Lugoj il 30 novembre 1948

⁶⁵ Anche se Papa Francesco, durante la predica della Liturgia di Beatificazione sul Campo della Libertà del 2 giugno 2019, non ha specificato esplicitamente l'attaccamento dei vescovi all'insegnamento del primato petrino, si sottintende che loro hanno dato la vita per la loro fede cattolica.

dal Nunzio Apostolico Gérard Patrick O'Hara. Ioan Dragomir (1905-1985) fu consacrato vescovo ausiliare di Maramureş il 6 marzo 1949 dallo stesso Nunzio. Iuliu Hirţea (1914-1978) è stato consacrato vescovo ausiliare di Oradea il 28 luglio 1949 dallo stesso Nunzio Apostolico Gérard Patrick O'Hara, mentre Alexandru Todea (1912-2002) è stato consacrato vescovo ausiliare di Blaj il 19 novembre 1950 dal vescovo cattolico latino, Mons. Iosif Schubert, nella cappella del battistero della cattedrale cattolica "S. Giuseppe" di Bucarest. Constatiamo che il Nunzio Gérard Patrick O'Hara, nei due anni in cui rimase in Romania dopo l'inizio della clandestinità della Chiesa Greco-Cattolica, consacrò 8 vescovi per la "Chiesa del silenzio", di cui 3 greco-cattolici. Ne consegue anche da ciò la cura pastorale del vescovo di Roma per il gregge lasciato senza pastori⁶⁶.

Riguardo al secondo aspetto, i Papi di Roma, pur non avendo voluto ledere i rapporti con le autorità dello stato romeno e con i romeni ortodossi, non hanno abbandonato i fedeli greco-cattolici durante la persecuzione comunista ma, attraverso vari interventi, hanno sostenuto la loro fedeltà. Citiamo qui la Lettera Apostolica "Veritatem facientes" di Papa Pio XII rivolta ai cattolici romeni il 27 marzo 1952 in cui legiamo: "Conosciamo inoltre che la Chiesa di Rito Orientale, così fiorente fra voi per numero di fedeli e per virtù, è dalla legge considerata come scomparsa, e i suoi sacri edifici ed istituti sono stati destinati ad altri usi, come se ciò corrispondesse ai desideri e alle aspirazioni dei fedeli stessi; moltissime famiglie religiose, maschili e femminili, sono state disperse, e le scuole, dove i giovanetti, sotto la guida dei religiosi medesimi, aprivano le loro menti alla luce della sapienza umana e cristiana, e crescevano nella integrità dei costumi e nella pratica delle virtù, sono state proibite ed affidate ad altri, come dannose e pericolose per la nazione: non pochi sacerdoti, appunto per il loro attaccamento alla fede degli antenati e a questa Sede Apostolica, e perché in nessuna maniera acconsentivano a recedere dalla loro cristiana fermezza, a macchiare la coscienza, a tradire il dovere, o sono stati deportati fuori della patria in lontane regioni, o ai lavori forzati, o infine sono

⁶⁶ T. Bolchiş Tătaru, *O filă din istoria creştinismului contemporan catolic românesc: catacombele. Salvaţi catacomba din Cluj* [Una pagina della storia del cristianesimo cattolico romeno contemporaneo: le catacombe. Salvate la catacomba di Cluj], Târgu Lăpuş 2017, 12.

stati gettati in carcere, dove ancora conducono una vita miseranda, ma gloriosa davanti agli occhi di Dio e degli onesti. [...] desideriamo baciare le catene di coloro i quali, incarcerati ingiustamente, piangono e si affliggono per gli assalti alla religione, per la rovina delle sacre istituzioni, per la salvezza eterna dei loro popoli messa in pericolo, più che per le proprie sofferenze e per la perdita libertà”⁶⁷.

La rivista teologica greco-cattolica romena “Buna-Vestire” pubblicata a Roma durante e dopo il Concilio Vaticano II passa in rassegna altre posizioni assunte dai Romani Pontefici a favore dei fedeli greco-cattolici romeni perseguitati. Circa 3000 vescovi hanno pregato insieme durante Concilio Vaticano II per i loro fratelli perseguitati in Romania. Su questo episodio il vescovo Vasile Cristea scrive: “Infine, vorremmo sottolineare il fatto - e ricordarlo con profonda gratitudine - che, al Concilio Vaticano II, tutti i Padri della Chiesa universale si sono ricordati di noi. Durante i lavori di questo Concilio Ecumenico, quando è stata celebrata la liturgia in rito romeno per la Chiesa perseguitata in Romania - il 21 ottobre 1963 e 1964 - i Padri conciliari sono stati invitati a pregare per questa intenzione [...]. Abbiamo salda la speranza ... che verrà il momento in cui nel Synaxar (Elenco dei Santi) della Chiesa Universale e in particolare della Chiesa Greco-Cattolica in Romania, compariranno anche i sei Gerarchi Confessori della Chiesa Unita Romena (all’epoca si conoscevano solo sei, n.n.) [...] E insieme... con tutti i Santi della Chiesa Universale, saranno lodati e glorificati da tutti i cristiani, dall’Oriente fino all’Occidente, perché il loro nome è stato glorificato tra i popoli e sono diventati un esempio per il mondo intero”⁶⁸. Tra le tante personalità del mondo cattolico che hanno accompagnato i greco-cattolici romeni durante la persecuzione comunista si trova anche il cardinale Ratzinger⁶⁹.

⁶⁷ Pio XII, Lettera Apostolica *Veritatem Facientes* al clero e al popolo della Romania in comunione con la Sede Apostolica, 27 marzo 1952 (23.04.2021), https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/apost_letters/documents/hf_p-xii_apl_19520327_veritatem-facientes.html.

⁶⁸ A. Moisin, Martiriul Episcopului Ioan Suci [Il Martirio del vescovo Ioan Suci], *Viața Creștină*, 14, 1990, 1.

⁶⁹ A. Rus, *Discursul Card. Joseph Ratzinger adresat comunității românești din Germania (21 ianuarie 1979)* [Discorso del cardinale Joseph Ratzinger alla comunità romena in Germania (21 gennaio 1979)], *Cultura Creștină*, Blaj, 1-2, 2006, 325-330.

Vorrei citare anche *Il discorso del Santo Padre Giovanni Paolo II rivolto a un gruppo di fedeli greco-cattolici romeni in occasione dell'ordinazione episcopale di Sua Eccellenza Traian Crișan, Segretario della Congregazione delle Cause dei Santi, il 6 gennaio, 1982*, in cui va sottolineato: “La Santa Sede ha seguito e segue con grande attenzione lo stato della comunità cattolica di rito orientale, nelle sue gioie e nelle sue dure prove, trovandosi accanto a questa amata parte della Chiesa con il pensiero e la preghiera”⁷⁰.

[13] *Creazione di Cardinali*

I recenti stretti rapporti tra i Papi e i greco-cattolici romeni sono illustrati anche dalla creazione, a partire dalla seconda metà del XX^{mo} secolo fino ad oggi, di tre Cardinali.

Il primo cardinale romeno fu Iuliu Hossu (1885-1970), vescovo di Cluj-Gherla (1917-1948), membro onorario dell'Accademia di Romania (1946). Studiò al Collegio di Propaganda Fide di Roma (1904-1910), dove conseguì il dottorato in Filosofia e Teologia. Nel 1917 fu nominato vescovo di Gherla. Nel primo anno del suo servizio pastorale, il 1° dicembre 1918, il giovane vescovo diede lettura, davanti alla folla radunata ad Alba Iulia, alla “Dichiarazione dell'Unione della Transilvania con la Romania”. Arrestato il 28 ottobre 1948, fu portato in varie carceri e dal 1956 con domicilio coatto al monastero ortodosso di Căldărușani. Papa Paolo VI, nel concistoro pontificio del 28 aprile 1969, lo promosse cardinale “in pectore”, diventando così il primo cardinale romeno. Nel 1970 passa alla Casa del Padre. Nel concistoro pontificio del 1973 papa Paolo VI rese pubblici i nomi dei cardinali “in pectore” creati nel 1969⁷¹.

⁷⁰ C. Crișan (a c. di), *Papa Ioan Paul al II-lea* 10. Si veda anche: A. Rus, F. Gheorghiu, *Papa Ioan Paul al II-lea și Români. Cazul Mgr. Traian Crișan* [Papa Giovanni Paolo II e i romeni. Il caso di Mons. Traian Crișan], *Cultura Creștină*, Blaj, 1-2, 2004, 281-286.

⁷¹ S. A. Prunduș / C. Plaianu / A. Nicula / I. M. Bota / I. Costan (edd.), *Cardinalul Iuliu Hossu* [Il Cardinale Iuliu Hossu], Cluj-Napoca 1995; A. Moisin, *Episcopul român unit Cardinal Iuliu Hossu. Martirizarea sa pentru credință* [Il Vescovo Romeno Unito Cardinale Iuliu Hossu. Il suo martirio per la fede] Sibiu 2002; B. Dumitru, *Cardinalul Iuliu Hossu* [Il Cardinale Iuliu Hossu], Târgu-Lăpuș 2012; S. Soica, *Cardinalul Iuliu Hossu în dosarele securității. Note informative* [Il cardinale Iuliu Hossu nei file della Sicurezza. Note informative], Cluj-Napoca 2016.

Alexandru Todea è nato il 5 giugno 1912 a Teleac (Mureș). Ha studiato a Blaj; inviato al Collegio di Propaganda Fide di Roma, conseguì il dottorato nel 1940 e lo stesso anno fu anche ordinato sacerdote. Dal 1941 svolge l'attività di insegnante di religione a Blaj, e dal 1945 al 1948 copri l'incarico di parroco e decano di Reghin. Con la persecuzione della Chiesa Greco-Cattolica fu condannato a 14 anni di carcere. Il 19 novembre 1950 fu ordinato, clandestinamente, vescovo. Nel 1986 è stato eletto Metropolita della Chiesa Greco-Cattolica in Romania. Dopo il 1989 ha coordinato la riorganizzazione della Chiesa. Il 28 maggio 1991 Papa Giovanni Paolo II annunciò la creazione di 22 nuovi cardinali, tra cui anche Alexandru Todea. Nel 1994 il cardinale Todea si ritirò a causa di una malattia. Tornò alla Casa del Padre il 22 maggio 2002 e riposa nella Cattedrale "Santissima Trinità" di Blaj⁷².

Lucian Mureșan naque il 23 maggio 1931 in una famiglia di cristiani praticanti. Il suo desiderio di diventare sacerdote greco-cattolico non poteva essere realizzato in circostanze normali, a causa del fatto che nel 1948 la Chiesa Greco-Cattolica fu messa fuori legge. In attesa di un'opportunità per studiare la teologia, Lucian Mureșan ha lavorato in vari servizi economici. Impossibilitato a completare gli studi presso l'Istituto Teologico Romano-Cattolico di Alba Iulia, a causa delle pressioni esercitate dal Dipartimento dei Culti, ha proseguito gli studi teologici e ha sostenuto gli esami clandestinamente con i professori delle ex Accademie Teologiche soppresse. Il 19 dicembre 1964 fu ordinato, clandestinamente, sacerdote da parte del vescovo Ioan Dragomir. Nel 1986 è stato nominato Ordinarius della Diocesi di Maramureș. Dopo la liberazione della Chiesa Greco-Cattolica, papa Giovanni Paolo II lo ha nominato, nel 1990, vescovo di Baia Mare. Nel 1994 è stato nominato Arcivescovo di Blaj e Metropolita della Chiesa. Nel 2005 la Chiesa Unita Romena è stata elevata alla dignità di Arcivescovado Maggiore e il metropolita Lucian Mureșan è diventato il primo Arcivescovo Maggiore di questa Chiesa. Il 18 febbraio 2012 papa Benedetto XVI lo ha elevato al rango di cardinale.

⁷² S. A. Prunduș OSMB / C. Plaianu, *Cardinalul Dr. Alexandru Todea. La 80 de ani (1912-1992) [Il Cardinale Dr. Alexandru Todea. Ai 80 anni (1912-1992)]*, Cluj-Napoca 1992.

In tal modo, negli ultimi 50 anni, tre Papi hanno creato tre cardinali greco-cattolici romeni, uno nel pieno periodo della persecuzione comunista e due nel periodo successivo.

[14] *Viaggi apostolici in Romania e beatificazione dei sette vescovi greco-cattolici martiri a Blaj*

Due Sommi Pontefici hanno visitato, ognuno una sola volta, la Romania.

Il Santo Papa Giovanni Paolo II si è recato in visita a Bucarest il 7-9 maggio 1999, su invito del Patriarca della Chiesa Ortodossa Romana, Teoctist, e del Presidente della Romania, Emil Constantinescu. Papa Giovanni Paolo II è il primo successore di Pietro a recarsi in un Paese prevalentemente cristiano-ortodosso; questa prima visita in Romania segna l'inizio delle visite del Vescovo di Roma nei cosiddetti "territori ortodossi". Anche se non si è recato a Blaj, il Papa ha celebrato una liturgia greco-cattolica nella Cattedrale latina "San Giuseppe" di Bucarest, sabato 8 maggio 1999. Nella sua predica ha ricordato: "Oggi sono qui per rendere omaggio a voi, figli della Chiesa Greco-cattolica, che da tre secoli testimoniate, con sacrifici a volte inauditi, la vostra fede nell'unità [...]. Da questa cattedrale il mio pensiero non può non correre a Blaj. Spiritualmente bacio quella terra di martirio..."⁷³.

Vent'anni dopo, la visita di papa Francesco in Romania si è svolta tra il 31 maggio e il 2 giugno 2019. Dopo incontri con funzionari statali e varie comunità confessionali, il 2 giugno si è recato a Blaj. Durante la sua visita, papa Francesco ha presieduto la cerimonia di beatificazione dei sette vescovi greco-cattolici morti nelle carceri comuniste. La visita segna diverse anteprime. È per la prima volta che un vescovo di Roma visita la Piccola Roma, Blaj. È anche la prima cerimonia di beatificazione mai officiata da un Papa in Romania, e la prima volta che fedeli greco-cattolici romeni vengono elevati all'onore degli altari e dichiarati beati. I sette vescovi morti per la loro fede nelle carceri comuniste (Valeriu Traian Frențiu, Vasile Aftenie, Ioan Suci, Tit Liviu Chinezu, Ioan Bălan, Alexandru Rusu e Iuliu Hossu) sono stati beatificati a causa del

⁷³ Viaggio Apostolico in Romania (23.04.2021), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1999/documents/bf_jp-ii_hom_19990508_bucarest.html.

loro martirio per la fede in Dio, che abbraccia anche la verità biblica della fede del primato petrino.

Sebbene vi siano state petizioni da parte di enclave fondamentaliste ortodosse contrarie all'accoglienza del Papa in Romania⁷⁴, i Papi sono stati comunque ricevuti dai Patriarchi della Chiesa Ortodossa Romena⁷⁵, le visite dei Sovrani Pontifici generando nella stampa e nel mentale collettivo un'ondata di simpatia e apprezzamento per colui che è il "Papa di Roma". In entrambe le visite, i fedeli cattolici e ortodossi⁷⁶ hanno cantato ad una sola voce: "Unità, unità!".

⁷⁴ Cfr. *Petitie-contravenirii-papei.pdf*; <https://www.marturisireaortodoxa.ro/wp-content/uploads/2019/05/Petitie-contravenirii-papei.pdf>; <https://www.ziaruldeiasi.ro/stiri/un-preot-a-initiat-o-petitie-impotriva-venirii-papei-in-romania-a-nu-se-cuvinca--211449.html>.

⁷⁵ Cfr. <https://basilica.ro/papa-francisc-si-a-inceput-vizita-in-romania/>; <https://basilica.ro/un-an-de-la-vizita-papei-francisc-in-romania-9-lucruri-pe-care-trebuie-sa-le-stii/>.

⁷⁶ In questo studio ci occupiamo del mondo greco-cattolico romeno; sarebbe gradita una ricerca sulla percezione che il mondo ortodosso odierno ha del Papa, una percezione generalmente positiva: "E anche se sono ortodossa, ho sempre avuto simpatia per i papi di Roma [...]. Come mai? Perché, oltre alla dimensione del sacro, mi trasmettono anche qualcosa di quella umana. Ciascuno, a suo modo, mi ha conquistato, al di là dei canoni e dell'attività socio-missionaria della Chiesa cattolica [...]. Ho semplicemente apprezzato la vicinanza alla gente e le preoccupazioni dei leader della Chiesa Cattolica [...] riguardo al destino umano. La Chiesa ortodossa - fino a ieri -, si occupava solo dell'anima delle persone, la Chiesa cattolica concentrandosi sulla loro vita [...]. Questioni all'ordine del giorno. Dell'umanità, degli uomini. Che si tratti del riscaldamento globale, che ci sono questioni ambientali scottanti, che si tratta di biodiversità, economia, inquinamento [...], ultimo ma non meno importante, migranti e istruzione. Povertà e carestia. Alcune delle opzioni di papa Francesco - sempre calmo, con il sorriso sulle labbra e l'umorismo a casa - sono espresse in varie altre occasioni, attraverso vari discorsi, conferenze, encicliche, ecc., [...] sul mondo di oggi, affrontato senza tensione e trasudando molta speranza. Non perdiamo la speranza, ci trasmette sempre gioialmente il sorridente successore di San Pietro da Roma. Non ho motivo di non seguire il suo consiglio", cfr. Cristina Manole, *Lecturi în vremuri de austeritate [Lecture in tempi di austerità]* (20.07.2021), <https://www.observatorcultural.ro/articol/trecutul-ca-prezent-si-viitor/>.

Conclusione

In questo studio abbiamo presentato, in linee sintetiche e generali, alcuni aspetti che riflettono le relazioni e gli atteggiamenti esistiti lungo il tempo tra i greco-cattolici romeni e il Santo Padre. Questi aspetti - ve ne sono altri (omiletica⁷⁷, disciplina canonica⁷⁸, letteratura, arte, immagini/icone, ecc.) che possono configurare anche speciali ricerche - rappresentano una testimonianza del sincero attaccamento che il clero e i fedeli della Chiesa Greco-Cattolica in Romania nutrono per colui che comunemente è indicato con l'espressione "Papa di Roma". Abbiamo fatto attenzione affinché il tono dello studio non si spostasse da una presentazione oggettiva dei fatti ad un approccio soggettivo, sentimentale e "devozionale" o "devozionistico" all'attaccamento dei credenti greco-cattolici romeni al Romano Pontefice. Le 14 componenti o realtà considerate illustrano oggettivamente il tipo di rapporto tra il Pontefice e i membri della Chiesa Greco-Cattolica della Romania. Si nota una progressiva intensificazione dell'attaccamento dei fedeli greco-cattolici romeni ai Vescovi di Roma a partire dall'eredità folcloristica e dalle preghiere per il Papa fino all'eroica fedeltà testimoniata durante il periodo delle persecuzioni comuniste. Le diverse sezioni dello studio colgono varie componenti strutturali che si integrano nell'insieme dell'argomentazione e illustrano l'ampia realtà degli stretti legami tra il Sommo Pontefice e i fedeli greco-cattolici romeni. Ad esempio, la sezione sulle donazioni del Papa riflette, da una parte, la cura paterna del Vescovo di Roma, ed al contempo contribuisce anche alla cristallizzazione di un profondo senso di gratitudine da parte dei fedeli. Da queste poche immagini risulta la percezione positiva di cui gode il Vescovo di Roma nel mondo religioso greco-cattolico

⁷⁷ Troviamo innumerevoli sermoni sul Papa; per esempio, Despre Infalibilitatea Papei [Sull'infalibilità del Papa], dello ieromonaco basiliano M. M. Moldovan, *Cuvântul Adevărului*, Bixad 1940, 21-25, in cui l'autore spiega che questo dogma non significa che il Papa non abbia peccati o che non possa sbagliare nella sua vita privata o istituzionale-amministrativa, ma che quando definisce un dogma è assistito dallo Spirito Santo (Lc 22,31-32).

⁷⁸ I. Bălan, *Fonti, Testi di diritto particolare dei Rumeni*, Tipographia Poliglotta Vaticana, Roma, 1933, 881 p. (S. Congregazione Orientale, Codificazione canonica orientale, Fonti, Fasc. X, Disciplina bizantina, Rumeni); comprende testi estratti da lettere della Santa Sede avendo come oggetto i romeni, o a loro indirizzate, decisioni dei consigli provinciali, ecc.).

ANTON RUS

romeno e non solo. Per i greco-cattolici, il Vescovo di Roma non è solo uno dei patriarchi dell'antica pentarchia o il più visibile dei Vescovi del mondo cristiano di oggi, ma è il successore di San Pietro Apostolo, il Capo visibile della Chiesa cattolica (di cui Cristo è il Capo invisibile).

*Traduzione dal romeno:
William Bleiziffer*

IL SIGNIFICATO ECCLESIOLOGICO E CANONICO DELLA DIVINA LITURGIA CON LA BEATIFICAZIONE DEI 7 VESCOVI GRECO-CATTOLICI MARTIRI, PRESIEDUTA DAL SANTO PADRE FRANCESCO A BLAJ IN ROMANIA IL 2 GIUGNO 2019*

DIMITRIOS SALACHAS¹

ABSTRACT: The study *The ecclesiological and canonical significance of the Holy Beatification Liturgy of the 7 Greek Catholic Martyrs Bishops, presided by the Holy Father Francis in Blaj, Romania, on 2 June 2019*, analyzes the multiple meanings of the historical event in Blaj, which reflects in the ecclesiological, canonical, liturgical and ecumenical areas. Starting from this event, the author reiterates the mission of the Eastern Catholic Churches in the world today, commencing with the adherence to the biblical truth of Petrin Primacy and concluding with the attitudes of forgiveness and collegiality in the relationships between churches.

* Il testo rappresenta la conferenza presentata al simposio internazionale organizzato a Blaj, 9-10 giugno 2021, "Camminiamo insieme": *universalità e inclusione. Due anni dalla visita di Papa Francesco a Blaj (2019-2021)*, e pubblicato in traduzione romena in: D. Salachas, *Semnificația eclesiologicală și canonică a Sfintei Liturghii de beatificare a celor 7 Episcopi Greco-Catolici Martiri, prezidată de Sfântul Părinte Papa Francisc la Blaj, în România, la 2 iunie 2019*, in: C. Barta / W. Bleiziffer (ed.), „Să mergem împreună”: *Universalitate și incluziune. Doi ani de la vizita Papei Francisc la Blaj (2019-2021)*, Colecția «Acta Blasiensia» X, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2022, 45-64.

¹ Dimitrios Salachas, Vescovo titolare di Grazianopolis, Esarca apostolico emerito in Grecia. Esperto di diritto canonico orientale; consultore di vari Dicasteri della Santa Sede; email: dimitrios.salachas@gmail.com



Keywords: Pope Francis, Blaj, Eastern Catholic churches, beatification, ecumenism, canonical law.

REZUMAT: Studiul *Semnificația ecleziologică și canonică a Sfintei Liturghii de beatificare a celor 7 Episcopi Greco-Catolici Martiri, prezidată de Sfântul Părinte Papa Francisc la Blaj, în România, la 2 iunie 2019*, analizează multiplele semnificații ale evenimentului istoric de la Blaj, care se reflectă în sfera ecleziologică, canonică, liturgică și ecumenică. Pornind de la acest eveniment, autorul reiterează misiunea Bisericii Orientale Catolice în lumea de astăzi, plecând de la adeziunea la adevărul biblic al Primatului Petrin și încheind cu atitudinile de iertare și colegialitate în relațiile dintre Biserici.

Cuvinte-cheie: Papa Francisc, Blaj, Biserici Catolice Orientale, beatificare, ecumenism, drept canonic.

Premessa: «L'evento storico di Blaj»

Dalla Divina Liturgia, presieduta dal Santo Padre Francesco a Blaj il 2 giugno 2019, con la Beatificazione² dei sette martiri Vescovi greco-cattolici, e concelebrata da Sua Beatitudine l'Arcivescovo Maggiore Cardinale Lucian Muresan e dai Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore Greco-cattolica di Romania, emerge chiaramente il significato ecclesiologico e canonico di questo storico evento, come è stato illustrato dallo stesso Pontefice nella sua omelia. «*L'evento liturgico, ecclesiologico e canonico di Blaj*» ha fatto seguito all'incontro fraterno a Bucarest di Papa Francesco con Sua Beatitudine il Patriarca della Chiesa ortodossa di Romania, Daniele, e con i Vescovi del Santo Sinodo.

Oltre il significato ecclesiologico e canonico per la Chiesa greco-cattolica di Romania e in genere per le Chiese Orientali Cattoliche stesse, «*l'evento storico di Blaj*» riveste anche una più ampia dimensione ecumenica nel magistero del

² La beatificazione è l'atto mediante il quale la Chiesa riconosce l'ascensione di una persona defunta al Paradiso e la conseguente capacità di intercedere a favore di fedeli che lo pregano. Il titolo autorizza il culto pubblico del "beato" nell'ambito di una Chiesa particolare e, frequentemente, anche di un ente ecclesiastico (istituto religioso, ecc.).

Vescovo di Roma, che provvidenzialmente coincide con lo svolgimento del Dialogo Teologico ufficiale tra le Chiese cattolica ed ortodossa, iniziato già quaranta anni fa (1980) all'isola sacra dell'Apocalisse di san Giovanni evangelista a Patmos in Grecia, e prosegue con passi lenti, ma positivi nella ricerca dell'unità.

La Chiesa greco-cattolica di Romania, una Chiesa di martiri

La Beatificazione dei sette Vescovi greco-cattolici romeni ha evidenziato anzitutto il loro martirio in *odium fidei* per aver professato la propria fede in Gesù Cristo e la loro piena comunione ecclesiastica con la Sede Apostolica e il successore di Pietro, Vescovo di Roma.

L'evento di Blaj ha testimoniato e confermato l'origine storica, l'ecclesialità e la canonicità della Chiesa greco-cattolica in Romania.

Inoltre, è stato un *kairos* provvidenziale in un momento in cui il tema centrale del Dialogo Teologico con la Chiesa ortodossa è concentrato in modo particolare, con le ovvie difficoltà e divergenze dottrinali, sul primato del Vescovo di Roma e sulle Chiese orientali unite con Roma, la cui esistenza, legittimità e canonicità costituisce oggetto di divergenze da parte delle Chiese ortodosse, con l'attribuzione dell'appellativo offensivo di "*uniatismo*", che viene identificato indebitamente con "*l'attività di proselitismo*".

Queste due difficili tematiche, viste alla luce del martirio in *odium fidei* dei sette Vescovi greco-cattolici romeni per aver professato la propria fede in Gesù Cristo e per aver conservato la piena comunione ecclesiastica con la Sede Apostolica di Roma, assumono una nuova impostazione nel Dialogo ecumenico, svolto con prudenza e costanza sotto la vigilanza dei pastori, contribuiscono a promuovere l'equità e la verità, la concordia e la collaborazione, la carità fraterna e l'unione, così che per questa via, a poco a poco, superati gli ostacoli che impediscono la perfetta comunione ecclesiastica, tutti i cristiani, in un'unica celebrazione dell'eucaristia, si riuniscano in quella unità dell'una e unica Chiesa, che Cristo fin dall'inizio donò alla sua Chiesa. La beatificazione dei sette Vescovi greco-cattolici romeni martiri traccia una prospettiva nuova di possibile approccio, al di là di sterili polemiche, avendo in mente soltanto la volontà di Cristo per la sua Chiesa.

Nella sua omelia il Santo Padre si è riferito alla comunità cattolica in Romania, orientale e latina, messa a dura prova dal regime dittatoriale e ateo, a tutti i Vescovi, sacerdoti e molti fedeli, della Chiesa greco-cattolica e della Chiesa cattolica di rito latino che furono perseguitati e incarcerati:

«Pensiamo, in particolare, ai sette Vescovi greco-cattolici che ho avuto la gioia di proclamare Beati. Di fronte alla feroce oppressione del regime, essi dimostrarono una fede e un amore esemplari per il loro popolo. Con grande coraggio e forza interiore, accettarono di essere sottoposti alla dura carcerazione e ad ogni genere di maltrattamenti, pur di non rinnegare l'appartenenza alla loro amata Chiesa. Questi Pastori, martiri della fede, hanno recuperato e lasciato al popolo rumeno una preziosa eredità, che possiamo sintetizzare in due parole: libertà e misericordia».

«I nuovi Beati hanno sofferto e sacrificato la loro vita, opponendosi a un sistema ideologico illiberale e coercitivo dei diritti fondamentali della persona umana. In quel triste periodo, la vita della comunità cattolica era messa a dura prova dal regime dittatoriale e ateo: tutti i Vescovi, e molti fedeli, della Chiesa greco-cattolica e della Chiesa cattolica di rito latino furono perseguitati e incarcerati».

La vita di martirio per Cristo ha benedetto questa terra romena operando il miracolo della *Libertà* riacquistata con la testimonianza della sempre viva comunione cattolica con la Sede Apostolica di Roma. La presenza stessa di Papa Francesco ha ratificato questa salda comunione della Chiesa greco-cattolica romena con la Sede Apostolica. Simbolo significativo è stato che la celebrazione liturgica ebbe luogo proprio *sul "Campo della libertà"*:

«Pensando alla libertà – disse il Papa -, non posso non osservare che stiamo celebrando questa Divina Liturgia nel "Campo della libertà". Questo luogo significativo richiama l'unità del vostro Popolo che si è realizzata nella diversità delle espressioni religiose: ciò costituisce un patrimonio spirituale che arricchisce e caratterizza la cultura e l'identità nazionale rumena».

Il martirio dei Vescovi, nuovi Beati, non ha suscitato odio e rancore per i persecutori, ma misericordia e perdono, nota caratteristica del cristiano seguace di Cristo morto sulla Croce:

«L'altro aspetto – disse il Papa - dell'eredità spirituale dei nuovi Beati è la misericordia. Alla tenacia nel professare la fedeltà a Cristo, si accompagnava in essi una disposizione al martirio senza parole di odio verso i persecutori, nei confronti dei quali hanno dimostrato una sostanziale mitezza. È eloquente quanto ha dichiarato durante la prigionia il Vescovo Iuliu Hossu: *'Dio ci ha mandato in queste tenebre della sofferenza per donare il perdono e pregare per la conversione di tutti'*. Queste parole sono il simbolo e la sintesi dell'atteggiamento con il quale questi Beati nel periodo della prova hanno sostenuto il loro popolo nel continuare a confessare la fede senza cedimenti e senza ritorsioni. Questo atteggiamento di misericordia nei confronti degli aguzzini è un messaggio profetico, perché si presenta oggi come un invito a tutti a vincere il rancore con la carità e il perdono, vivendo con coerenza e coraggio la fede cristiana».

Un «*ecumenismo di martirio*», accompagnato dal perdono e dalla misericordia è più eloquente di ogni dialogo teologico, supera ogni ecumenismo accademico.

«*L'evento liturgico, ecclesiologicalo e canonico di Blaj*» viene provvidenzialmente a sostenere il proseguimento del Dialogo teologico in corso con la Chiesa ortodossa per ristabilire l'unità.

Infatti l'«*evento di Blaj*» viene alcuni anni dopo il Dialogo teologico in corso e un documento comune della Commissione mista cattolica-ortodossa, pubblicato nel lontano 1993, il quale riconosce categoricamente che «*le Chiese orientali cattoliche, che hanno voluto ristabilire la piena comunione con la sede di Roma e vi sono rimaste fedeli, hanno i diritti e gli obblighi legati alla comunione di cui fanno parte*».

La loro identità ecclesiologica e canonica scaturisce proprio dal fatto che esse fanno parte della comunione cattolica. Lo dimostra anche la presenza di alcuni orientali cattolici nella Commissione mista, tra cui anche della Chiesa greco-cattolica romana³.

³ Tra i quattro orientali cattolici nella sessione di Balamand (1993) c'era anche il teologo greco-cattolico P. Prof. Liviu Pandrea, della Chiesa greco-cattolica di Romania. Nella Commissione mista partecipava sempre un rappresentante della Chiesa greco-cattolica romana nella persona di Mons. Florentin Crihălmeanu membro della Commissione mista, recentemente deceduto.

Giustamente dunque, cattolici ed ortodossi in quel Documento del 1993 riconoscono che:

«Per quanto concerne le Chiese orientali cattoliche, è chiaro che esse, in quanto parte della comunione cattolica, hanno il diritto di esistere e di agire per rispondere alle necessità spirituali dei loro fedeli» (Documento, n. 3).

L'unione con la Sede Apostolica di Roma di varie parti dell'oriente cristiano, a varie epoche ristabilita, si presenta, certamente, come un fatto storicamente assai complesso, tuttavia corrisponde a una sincera volontà di coscienza per l'unione, sebbene il metodo allora seguito fosse quello di una ecclesiologia dei tempi del passato...

Le Chiese Orientali Cattoliche sono una realtà ecclesiale nella piena comunione cattolica. L'auspicato ristabilimento della piena unità tra la Chiesa cattolica nel suo insieme (della Chiesa latina e delle Chiese orientali cattoliche), con la Chiesa ortodossa nel suo insieme, implicherà, ovviamente, l'unione anche delle Chiese Orientali Cattoliche con le Chiese orientali ortodosse.

L'unione non significa "ritorno" dei fedeli di una Chiesa all'altra; non si tratta, di soppressione, ma di integrazione piena nella comunione ecclesiale universale, come era nel primo millennio, prima della rottura di comunione ecclesiastica nel 1054 tra Costantinopoli e Roma.

In questa prospettiva, è ovvio che la disciplina canonica che regola oggi la vita delle Chiese Orientali Cattoliche subirà, dopo l'auspicata unione, una revisione, cioè delle modifiche normative richieste dall'atto stesso di unione.

Giustamente, dunque, la cost. apost. *Sacri canones*, con la quale il Papa Giovanni Paolo II ha promulgato nel 1990 il «*Codice dei canoni delle Chiese orientali*», afferma che

«i canoni del Codice delle Chiese Orientali Cattoliche hanno la stessa fermezza delle leggi del Codice di diritto canonico della Chiesa latina, cioè che rimangano in vigore finché non siano abrogati o non siano cambiati dalla superiore autorità della Chiesa per giuste cause, la cui ragione più grave certamente è quella della piena comunione di tutte le Chiese orientali con la Chiesa cattolica...»⁴.

⁴ Ioannes Paulus PP. II, Constitutio apostolica *Sacri canones* qua Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium promulgatur, 18 octobris 1990: EV 12/1990, 507-528, 512.

L'identità ecclesiologicala delle Chiese Orientali Cattoliche non può essere concepita che nella piena comunione canonica con la Sede Apostolica. Per cui, l'esistenza delle Chiese Orientali Cattoliche non può essere intesa come "reintegrazione dei loro fedeli alla Chiesa latina" oppure "alla Chiesa ortodossa", soluzione che spesso viene auspicata come possibile prospettiva. Una tale prospettiva sarebbe non solo contraria all'ecclesiologia cattolica, ma anche una vera utopia, una pura illusione esistenziale in considerazione della realtà delle Chiese Orientali Cattoliche sparse e organizzate oggi pastoralmente in ogni angolo della terra.

Inoltre, da notare che nel nuovo contesto ecumenico creato nella Chiesa cattolica dal Concilio Vaticano II, il problema non si pone sul dilemma circa il diritto di esistere o meno delle Chiese orientali cattoliche, ma sul modo nuovo di instaurare le loro relazioni con le Chiese orientali non cattoliche. Il concetto di "Chiese sorelle" non è un concetto "retorico", ma "ecclesiologico" fondato sulla "quasi piena comunione" che già esiste tra le Chiese cattolica ed ortodossa, come la descrive il Decreto conciliare "Unitatis redintegratio" del Vaticano II, nn. 14-18.

Il santo Papa Giovanni Paolo II, nella Lettera enciclica *Ut unum sint*, n. 60, sottolinea che,

«il diritto riconosciuto alle Chiese Orientali Cattoliche ad organizzarsi e svolgere il loro apostolato, così come l'effettivo coinvolgimento di queste Chiese nel dialogo della carità e in quello teologico, favoriranno non soltanto un reale e fraterno rispetto reciproco tra gli ortodossi e i cattolici che vivono in uno stesso territorio, ma anche il loro comune impegno nella ricerca dell'unità».

Perciò l'esistenza delle Chiese Orientali Cattoliche non è una "anomalia" ecclesiologica, come sovente si afferma nel dibattito ecumenico in certi ambienti. "Anomalia" ecclesiologica è purtroppo la rottura di comunione stessa avvenuta già nel 1054 tra le Chiese d'oriente e d'occidente, che perdura ancora da secoli, sebbene siano state abrogate nel 1967 le reciproche scomuniche tra le Chiese di Roma e di Costantinopoli.

«L'evento liturgico, ecclesiologico e canonico di Blaj» riconferma, dunque, solennemente che «le Chiese orientali cattoliche, che hanno voluto ristabilire la piena comunione con la sede di Roma e vi sono rimaste fedeli, hanno i diritti e

gli obblighi legati alla comunione di cui fanno parte», e che la loro identità ecclesiologica e canonica scaturisce dal fatto che esse fanno parte della comunione cattolica.

Perciò, come dichiara il Vaticano II nel Decreto sull'Ecumenismo, n. 17: le Chiese Orientali Cattoliche testimoniano la "*cattolicità della Chiesa*":

«Questo sacro concilio, ringraziando Dio che molti orientali figli della chiesa cattolica, i quali custodiscono questo patrimonio e desiderano viverlo con maggior purezza e pienezza, vivano già in piena comunione con i fratelli che seguono la tradizione occidentale (latina), dichiara che tutto questo patrimonio spirituale e liturgico, disciplinare e teologico, nelle diverse sue tradizioni appartiene alla piena cattolicità e apostolicità della chiesa».

Gli avvenimenti degli anni '90 in Europa dell'Est e la riconquistata libertà di culto per le Chiese Orientali Cattoliche in Romania e in altre nazioni sotto regimi comunisti, hanno riaperto ferite storiche mai rimarginate nelle relazioni con le Chiese ortodosse. Infatti, questa rinascita ha suscitato una vera sorpresa e perplessità per molte autorità ortodosse. Il sostegno dato a queste Chiese dalla Chiesa cattolica in occidente è stato pubblicamente denunciato come proselitismo attivo a danno delle Chiese ortodosse locali. Quegli eventi minacciavano di compromettere gli sviluppi positivi che erano già stati raggiunti nei rapporti tra cattolici e ortodossi nei decenni precedenti dopo il Concilio Vaticano II. Quegli eventi di riconquistata libertà di culto per le Chiese Orientali Cattoliche hanno causato aspre polemiche e hanno interrotto forzatamente anche il cammino del movimento ecumenico e del dialogo teologico, e qualsiasi discorso da parte ortodossa è stato avvolto di accuse di «*uniatismo*», identificato con «*proselitismo*».

Orientamenti di Papa Francesco per una fraterna coesistenza tra cattolici ed ortodossi in Romania alla luce dell'evento di Blaj

Dall'«*evento liturgico, ecclesiologico e canonico di Blaj*» e dalle parole di Papa Francesco emergono alcuni fondamentali orientamenti per una fraterna convivenza tra cattolici ed ortodossi in Romania che si possono riassumere nelle linee seguenti:

IL SIGNIFICATO ECCLESIOLOGICO E CANONICO DELLA DIVINA LITURGIA CON
LA BEATIFICAZIONE DEI 7 VESCOVI GRECO-CATTOLICI MARTIRI...

- La Chiesa cattolica in Romania, tanto di tradizione latina che di tradizione orientale, rende omaggio e riconoscenza a tutti coloro, noti ed ignoti, vescovi, sacerdoti e fedeli, cattolici orientali e latini, che hanno sofferto e subito persecuzioni, confessando la loro fede e testimoniando la loro fedeltà alla Chiesa: *«La loro sofferenza – afferma il Papa - ci chiama all'unità e a rendere una testimonianza comune per rispondere alla preghiera di Cristo che tutti siano uno affinché il mondo creda»*.

- Perdono e misericordia fanno parte essenziale dell'impegno ecumenico e servirà, anzitutto alla Chiesa cattolica stessa per il suo rinnovamento evangelico, ma anche agli altri cristiani sui quali ancora pesano dei pregiudizi ereditati dal passato nei confronti della Chiesa cattolica. La storia testimonia che le scissioni non avvennero senza colpa di uomini d'entrambe le parti. Il Vescovo di Roma, nell'esercizio del suo ministero, è il primo a riconoscere questo fatto e ad implorare perdono.

- La purificazione della memoria per costruire una nuova storia di fratellanza inizia anzitutto con lo spirito di penitenza e di perdono. La pedagogia del perdono e della misericordia va fatta insieme da tutti quelli che sono chiamati oggi a costruire la nuova storia. Infatti, qui, si applica il detto del Signore, parafrasato: *Chi si crede senza peccato nella rottura della comunione ecclesiale, scagli per primo la pietra* (Gv 8,6). Una testimonianza fondamentale affinché il mondo creda a Cristo richiede che i cristiani, pentiti per il peccato della separazione, si impegnino con fede a rispondere alla preghiera del Divin Fondatore *«ut unum sint»*.

- La Chiesa cattolica in Romania, tanto di tradizione latina che di tradizione orientale, nella sua missione pastorale, nel rispetto della libertà di coscienza di ciascuna persona, respinge qualsiasi tentativo e prospettiva di proselitismo, e intende solamente rispondere ai bisogni spirituali e pastorali dei propri fedeli.

- La Chiesa cattolica in Romania, tanto di tradizione latina che di tradizione orientale, nel rispetto della libertà religiosa dei propri fedeli, riconosce e difende il loro diritto di organizzarsi pastoralmente come comunità ecclesiali conformemente alla rispettiva normativa canonica e alle direttive della propria gerarchia e della Santa Sede.

**Specifica missione ecumenica delle Chiese Orientali Cattoliche
ispirata dell'«evento liturgico, ecclesiologico e canonico di Blaj»**

A prescindere dalle vicende storiche, politiche ed etniche nelle quali a varie epoche sono unite con Roma, le 24 Chiese Orientali Cattoliche *sui iuris*, attualmente esistenti, hanno comuni radici con le Chiese orientali ortodosse, che risalgono al tempo dell'unione dell'oriente e dell'occidente. Le Chiese Orientali Cattoliche *sui iuris* condividono lo stesso patrimonio teologico, liturgico e disciplinare con le Chiese orientali ortodosse.

«Né si deve dimenticare – scrive Giovanni Paolo II nella Cost. apost. Sacri canones, – che le Chiese orientali che non sono ancora nella piena comunione con la Chiesa cattolica, sono regolate dal medesimo e fundamentalmente unico patrimonio della disciplina canonica (delle Chiese orientali cattoliche), cioè dei sacri canones dei primi secoli della Chiesa»⁵.

Ovviamente nel contesto di una ecclesiologia di comunione elaborata dal Vaticano II, la Chiesa cattolica ha tracciato una nuova impostazione delle sue relazioni con le Chiese ortodosse. Anzitutto riconosce l'ecclesialità e la sacramentalità delle Chiese ortodosse:

«Quelle Chiese (ortodosse) quantunque separate, hanno veri sacramenti – e soprattutto, in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l'eucaristia - , le uniscono ancora a noi con strettissimi vincoli [...] Per cui con la celebrazione dell'eucaristia del Signore, in queste singole Chiese (ortodosse), la Chiesa di Dio è edificata e cresce, e con la concelebrazione si manifesta la comunione tra di esse» (UR 15).

Inoltre,

«... il sacro concilio, onde togliere ogni dubbio, dichiara che le Chiese d'oriente (ortodosse), memori della necessaria unità di tutta la Chiesa, hanno facoltà di regolarsi secondo le proprie discipline, come più consone all'indole dei loro fedeli e più adatte a provvedere al bene delle anime» (UR 16).

⁵ *Sacri Canones*, EV 12/1990, 511.

Cioè la Chiesa cattolica riconosce la legittimità della giurisdizione della Gerarchia ortodossa sui propri fedeli.

In questo nuovo contesto ci si chiede quale possa essere la specifica missione ecumenica delle Chiese orientali cattoliche.

Il decreto conciliare OE 24 riconosce un tale specifico compito:

«Alle Chiese orientali che sono in comunione con la Sede Apostolica romana compete lo speciale compito di promuovere l'unità di tutti i cristiani, specialmente orientali, secondo i principi del decreto " sull'ecumenismo" promulgato da questo santo Concilio, in primo luogo con la preghiera, l'esempio della vita, la scrupolosa fedeltà alle antiche tradizioni orientali, la mutua e più profonda conoscenza, la collaborazione e la fraterna stima delle cose e degli animi» (OE 24).

È chiaro che le Chiese orientali cattoliche, in quanto parte della comunione cattolica, hanno il diritto di esistere e di agire per rispondere alle necessità spirituali e pastorali dei loro fedeli. A prescindere, dunque, dalla loro origine, dalla complessità e la diversità dei fattori che hanno inciso sulla storia delle varie "Bolle di unione", si può discernere che dietro a questi tentativi c'era l'intenzione profonda di unità, cosa che non si può contestare, e metterne in dubbio le sincere intenzioni. Ovviamente si riconosce che questa intenzione non ha raggiunto il suo scopo, cioè di superare la divisione fra cattolici e ortodossi, sia a livello locale sia universale.

Le Chiese Orientali Cattoliche, che hanno voluto ristabilire la piena comunione con la sede di Roma e vi sono rimaste fedeli, hanno i diritti e gli obblighi legati alla comunione di cui fanno parte. La loro identità ecclesiologicala scaturisce dal fatto che esse fanno parte della comunione cattolica. Il problema, dunque, non si pone sull'inammissibile dilemma circa la loro esistenza o meno, ma sul modo nuovo di instaurare le loro relazioni con le Chiese ortodosse e viceversa.

Le Chiese Orientali Cattoliche non pretendono di essere "un ponte" per il "il ritorno" degli orientali ortodossi alla Chiesa di Roma, ma vogliono testimoniare che l'unione che si cerca con le Chiese ortodosse è la piena comunione nella fede apostolica e nel mutuo rispetto della propria legittima identità di ciascuna. E finché l'unità che Cristo vuole per la sua Chiesa non sarà

pienamente realizzata, le Chiese Orientali Cattoliche sono disposte a partecipare al dialogo di verità e di carità, e a proseguire qualsiasi iniziativa in cui possono cooperare con i fratelli ortodossi non da soli ma insieme, come - ad esempio - sono la salvaguardia dei principi morali sulla famiglia, le opere di carità, di giustizia sociale, la difesa della vita e della dignità della persona umana e dei suoi diritti fondamentali, la promozione della pace, e specialmente affrontare insieme il dramma della massiccia emigrazione a causa delle guerre, i conflitti e il fondamentalismo religioso islamico (cf. CCEO, can. 908)⁶, respingendo ogni antagonismo, ma anche il sospetto di "proselitismo". E se talvolta, per circostanze di tempo o di persone, nei loro rapporti con le Chiese ortodosse in vari luoghi, ci sono stati certi ricordi dolorosi, malintesi e conflittualità, le Chiese Orientali Cattoliche per la loro parte di responsabilità, insieme con i Pontefici Giovanni Paolo II (cf. *Ut unum sint* 88), Benedetto XVI e Francesco, implorano il perdono nella speranza di una reciproca riconciliazione.

Le Chiese Orientali Cattoliche recano nella loro carne una drammatica lacerazione perché è impedita ancora oggi una totale comunione con le Chiese orientali ortodosse, con le quali condividono il patrimonio comune dei loro padri. Perciò, coscienti dei profondi legami spirituali e culturali che le uniscono alle Chiese orientali ortodosse, sentono profondamente il compito speciale di promuovere l'unità fra tutte le Chiese orientali (cf. OE 24, CCEO, can. 903), evitando ogni atto che possa nuocere ai rapporti fraterni. Perciò, si inseriscono nel movimento irreversibile della Chiesa cattolica per promuovere l'unità dei cristiani, specialmente orientali.

La Commissione mista per il dialogo teologico ufficiale tra le Chiese cattolica ed ortodossa nella sessione plenaria a Balamand in Libano (1993) inizia con una esplicita dichiarazione: «*Noi respingiamo "l'uniatismo" come metodo di ricerca dell'unità perché si oppone alla tradizione comune delle nostre Chiese*». Questa affermazione ha suscitato giustificate perplessità nel mondo cattolico orientale circa il concetto offensivo di *uniatismo*» come «*metodo di unione del passato*». Secondo questa affermazione, per «*uniatismo*» si intende quella forma di «*apostolato missionario*», adoperato nel passato come metodo

⁶ Congregazione per le Chiese Orientali, *L'identità delle Chiese Orientali Cattoliche, Atti dell'incontro*, Città del Vaticano 1999, 251-252.

e modello per ristabilire l'unità, che consisteva nello sforzo di convertire gli altri cristiani, individualmente o in gruppo e farli «ritornare» alla Chiesa cattolica romana. In passato questo atteggiamento fu fonte di proselitismo (Documento, nn. 10 e 12). Cioè per «*uniatismo*» si intendeva «*proselitismo*».

La Congregazione per le Chiese Orientali nel recente volume *Oriente Cattolico*, trattando nel Tomo I, Capitolo 4, pp. 67-68, del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* e dell' impegno ecumenico delle Chiese cattoliche orientali, conferma la Dichiarazione comune della Commissione mista di Balamand nel 1993:

«Le Chiese Orientali Cattoliche respingono oggi l'accusa di "Uniatismo" riconoscendo che si tratta di un metodo usato nel passato e convinte che esso non è la soluzione per il ristabilimento della piena unità tra Oriente e Occidente che le Chiese cercano oggi in una visuale ecclesiologicala nuova di comunione. Esse hanno la profonda coscienza che, avendo voluto ristabilire nel corso del secondo millennio la piena comunione con la Sede di Roma ed essendo rimaste fedeli, hanno diritti e gli obblighi legati a questa Comunione di cui fanno parte; perciò è chiaro che esse, in quanto parte della Comunione cattolica, hanno il diritto di esistere e di agire per rispondere alle necessità spirituali dei loro fedeli. Questa dichiarazione comune resta sempre valida per la parte cattolica e giustifica la loro identità ecclesiologicala»⁷.

Nuove possibili forme di esercizio del Primato verso le Chiese orientali cattoliche, testimoniate dall' «evento liturgico, ecclesiologicalo e canonico di Blaj»

Com'è noto la richiesta formulata da Giovanni Paolo II «di trovare una forma di esercizio del Primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova», (43) ha un'implicazione primariamente - sebbene non esclusivamente - ecumenica. Si tratta di trovare nuove forme che, nel presente, possano favorire innanzitutto

⁷ Congregazione per le Chiese Orientali – Valore Italiano, *Oriente Cattolico* 5^a Edizione, 2017, Tomo I, Capitolo 4, 67-68.

il ripristino della piena comunione delle Chiese ortodosse con il Successore di Pietro, così come forme da prospettare per il futuro quando sarà raggiunta la desiderata piena comunione.

Le eventuali nuove forme di esercizio del ministero petrino devono ovviamente essere coerenti con la sua natura teologica. Perciò, è chiaro - ad esempio - che non sarebbe il caso di assumere forme, prassi o strutture politiche, sociologiche, ecc., né forme che siano necessariamente dipendenti da una concezione della Chiesa universale come unione di Chiese particolare attraverso il semplice riconoscimento mutuo, o da una concezione del ministero episcopale inteso come espressione di un'autoorganizzazione del Popolo di Dio che parte dal basso.

Nella Lettera enciclica "*Ut unum sint*", nn. 95 e 96 il Papa Giovanni Paolo II scrive:

«In tal modo il primato esercitava la sua funzione di unità. Rivolgendomi al Patriarca ecumenico, Sua Santità Dimitrios I, ho detto di essere consapevole che per delle ragioni molto diverse, e contro la volontà degli uni e degli altri, ciò che doveva essere un servizio ha potuto manifestarsi sotto una luce abbastanza diversa. Ma [...] è per il desiderio di obbedire veramente alla volontà di Cristo che io mi riconosco chiamato, come Vescovo di Roma, a esercitare tale ministero [...]. Lo Spirito Santo ci doni la sua luce, ed illumini tutti i pastori e i teologi delle nostre Chiese, affinché possiamo cercare, evidentemente insieme, le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri».

«Compito immane, che non possiamo rifiutare e che non posso portare a termine da solo. La comunione reale, sebbene imperfetta, che esiste tra tutti noi, non potrebbe indurre i responsabili ecclesiali e i loro teologi ad instaurare con me e su questo argomento un dialogo fraterno, paziente, nel quale potremmo ascoltarci al di là di sterili polemiche, avendo a mente soltanto la volontà di Cristo per la sua Chiesa, lasciandoci trafiggere dal suo grido "siano anch'essi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato" (Gv 17,21)?».

Una nuova forma di esercizio del Primato verso le Chiese Orientali Cattoliche in prospettiva maggiormente sinodale sarebbe una più comprensiva visione della piena comunione con il Romano Pontefice, elemento essenziale

della loro cattolicità e canonicità. Una revisione dell'attuale forma sarebbe necessaria nella prospettiva della cattolicità delle Chiese Orientali Cattoliche e dell'unione con le Chiese orientali ortodosse.

«*L'evento liturgico, ecclesiologico e canonico di Blaj*», stimolo per rivalutare le conseguenze canoniche dell'abrogazione delle scomuniche del 1054: Dichiarazione comune di papa Paolo VI e del patriarca Athénagoras 7 dicembre 1965⁸.

Al termine del 2021, **l'impegno ecumenico e tutto ciò che più particolarmente attiene al proseguimento del Dialogo di carità e di verità tra le Chiese, cattolica ed ortodossa, è opportuno riflettere anche su una importante ricorrenza, che riguarda proprio queste due Chiese, cioè: 68 anni già trascorsi dall'abrogazione nel 1965 delle scomuniche scambiate nel 1054 tra i delegati della Chiesa di Roma e il Patriarca di Costantinopoli**

⁸ Dichiarazione comune di papa Paolo VI e del patriarca Athénagoras esprime la reciproca decisione di togliere dalla memoria e dal mezzo della Chiesa le sentenze di scomunica dell'anno 1054. Questa dichiarazione comune fu letta nella sessione solenne del concilio Vaticano II da Mons. Jean Willebrands. Contemporaneamente, essa era letta dal segretario del santo sinodo, nella cattedrale del Fanar.

«...Tra gli ostacoli che si incontrano nel cammino di sviluppo di questi rapporti fraterni di fiducia e di stima, figura il ricordo della decisioni, atti e spiacevoli inconvenienti, che sono sfociati nel 1054 nella sentenza di scomunica portata da legati della sede romana guidati dal cardinal Humbert, contro il patriarca Michele Cerulario ed altre due personalità, legati che furono essi stessi oggetto di analoga sentenza da parte del patriarca e del sinodo costantinopolitano».

«È per questo che il papa Paolo VI e il patriarca Athénagoras I nel suo sinodo, certi di esprimere il comune desiderio di giustizia ed il sentimento unanime di carità dei loro fedeli e ricordando il precetto del Signore: "Quando presenti la tua offerta all'altare, se là ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia la tua offerta davanti all'altare e va prima a riconciliarti con il tuo fratello" (Mt 5, 23-24), dichiarano di comune accordo:

«a) dolersi delle parole offensive, dei rimproveri senza fondamento, e dei gesti reprimibili che, da una parte e dall'altra, hanno segnato o accompagnato i tristi eventi di quell'epoca;

«b) dolersi ugualmente e togliere dalla memoria e dal mezzo della Chiesa le sentenze di scomunica che ne sono conseguiti, e il cui ricordo costituisce fino ai nostri giorni di ostacolo al riavvicinamento nella carità, e votarle all'oblio».

(7/12/1965 – 7/12/2021). Si tratta della Dichiarazione comune firmata dal Papa San Paolo VI e dal Patriarca Athénagora, con la quale formulavano la reciproca decisione delle loro rispettive Chiese di togliere dalla memoria e dalla coscienza le sentenze di scomunica, di anatemi dell'anno 1054.

Questa Dichiarazione comune fu letta nella sessione solenne del concilio Vaticano II, e contemporaneamente nella cattedrale del Fanar a Costantinopoli (7 dicembre 1965); fu un atto ecclesiale frutto del Concilio Vaticano II, culmine massimo dell'aggiornamento e rinnovamento della Chiesa cattolica *ad intra et ad extra*. Questa ricorrenza del fatto storico della abrogazione delle scomuniche si inserisce per Provvidenza Divina nell'Atto della Misericordia, celebrato qualche anno fa, con l'Anno Santo del Giubileo della Misericordia, coincidenza che stimola i pastori delle Chiese a proseguire l'impegno di riconciliazione e di unità, costruendo una la nuova storia.

Infatti, la cancellazione delle reciproche scomuniche è stata un atto di Misericordia e di perdono, ispirato dallo Spirito Santo, con delle conseguenze ecclesiologiche nelle relazioni tra le Chiese di Roma e di Costantinopoli. Con le reciproche scomuniche del 1054 si è interrotta la comunione ecclesiale, e si è consumato lo scisma. Con l'abrogazione delle scomuniche nel 1967 si è creata una nuova situazione, cioè è stato cancellato lo stato canonico scismatico, ma permane ancora lo stato di non-comunione *de facto* che non permette la *Communicatio in sacris*.

Alcuni teologi ortodossi hanno sostenuto il parere che con l'abrogazione delle scomuniche dallo stato di scisma si è passati ad uno stato di non-comunione⁹.

Cioè, si è passati da uno *status* di scisma e di condanna a uno *status* di non-comunione (*a-koinonisia*) *de facto*. Al superamento di questo *status* di non-comunione (*a-koinonisia*) che ancora persiste tende appunto il Dialogo di verità e di carità tra le due Chiese.

⁹ Cfr. Premier Colloque ecclésiologique entre théologiens orthodoxes et catholiques, Vienne 1-7 avril 1974, *Koinonia*, Istina 1975.

Il messaggio spirituale di Papa Francesco a Blaj ai cattolici di Romania: «*Possiate essere testimoni di libertà e di misericordia*»

Un ecumenismo e un dialogo nella carità e nella verità senza spirito di penitenza, di perdono e di misericordia non può avere esito.

«Vorrei incoraggiarvi, – ha concluso il Papa - a portare la luce del Vangelo ai nostri contemporanei e a continuare a lottare, come questi Beati, contro queste nuove ideologie che sorgono. Tocca a noi adesso lottare, come è toccato a loro lottare in quei tempi. Possiate essere testimoni di libertà e di misericordia, facendo prevalere la fraternità e il dialogo sulle divisioni, incrementando la fraternità del sangue, che trova la sua origine nel periodo di sofferenza nel quale i cristiani, divisi nel corso della storia, si sono scoperti più vicini e solidali. Fratelli e sorelle carissimi, vi accompagnino nel vostro cammino la materna protezione della Vergine Maria, Santa Madre di Dio, e l'intercessione dei nuovi Beati»¹⁰.

Riflessioni conclusive

Alla luce dell'«*evento liturgico, ecclesiologicalo e canonico di Blaj*» il significato ecclesiologicalo e canonico della Divina Liturgia con la Beatificazione dei 7 Vescovi greco-cattolici romeni e con il messaggio spirituale del Papa Francesco ai cattolici romeni si riassume nelle seguenti riflessioni circa le Chiese Orientali Cattoliche in genere e in particolare circa la Chiesa cattolica greco-cattolica romana:

Le Chiese Orientali Cattoliche sono delle Comunità ecclesiali organicamente congiunte dalla propria gerarchia in piena comunione nella fede e nei sacramenti con la Chiesa Apostolica di Roma, riconoscendo come suprema autorità il Romano Pontefice, successore di Pietro, e seguendo ciascuna il proprio rito, cioè il proprio patrimonio liturgico, teologico, spirituale e

¹⁰ Omelia di Sua Santità Francesco, durante la Divina Liturgia con beatificazione dei 7 Vescovi greco-cattolici martiri, Campo della libertà (Blaj) domenica, 2 giugno 2019, https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2019/documents/papa-francesco_20190602_omelia-blaj-romania.html (consultato 24 maggio 2021).

disciplinare (cfr. CCEO, can. 28). Questa comunione gerarchica si manifesta soprattutto liturgicamente, nella Divina Liturgia e nelle lodi divine nelle quali i Patriarchi, i Vescovi e i chierici fanno la commemorazione del Romano Pontefice, in segno di piena comunione con lui e di riconoscimento del suo ministero voluto da Cristo sulla Chiesa universale (CCEO, can. 92).

La piena comunione ecclesiastica delle varie Chiese Orientali Cattoliche con la Sede di Pietro costituisce il criterio fondamentale della loro ecclesialità, sacramentalità e canonicità. Questo fatto non è un dato transitorio nel tempo, non è uno stato provvisorio e precario; cioè, queste Chiese non sono destinate a scomparire dopo l'auspicata unione della Chiesa cattolica con le Chiese ortodosse. Ciò che è provvisorio non sono le Chiese orientali cattoliche, ma l'ordinamento canonico che regge la loro vita ed attività nelle circostanze storiche attuali¹¹.

Finché l'unità che Cristo vuole per la sua Chiesa non sarà pienamente realizzata, esse hanno i diritti e gli obblighi legati alla comunione di cui fanno parte; hanno il diritto di esistere e di agire per rispondere alle necessità spirituali e pastorali dei loro fedeli dovunque essi si trovano. Fin quando l'unità che Cristo vuole per la sua Chiesa non sarà pienamente realizzata, l'impegno ecumenico delle Chiese Orientali Cattoliche costituisce una delle necessarie ed irreversibili dimensioni della loro identità, a prescindere dalle difficoltà che esse affrontano in vari luoghi nei rapporti con le Chiese ortodosse. In questa prospettiva la purificazione della memoria storica è la via necessaria per promuovere l'impegno ecumenico.

Raggiunta l'auspicata unità che Cristo vuole per la sua Chiesa, nessuna Chiesa sarà assorbita dall'altra, non ci saranno più delle Chiese Orientali Cattoliche e delle Chiese orientali non cattoliche, ortodosse, ma ci sarà la Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica sparsa nel mondo, in oriente e in occidente.

Inoltre, finché l'unità che Cristo vuole per la sua Chiesa non sarà pienamente realizzata, le Chiese Orientali Cattoliche godono di pari dignità nella Chiesa cattolica. Per quanto riguarda i loro rapporti in genere con la Chiesa di tradizione latina, il Vaticano II, i Romani Pontefici, la Sede

¹¹ *Sacri canones*, EV 12/1990, 512.

Apostolica per mezzo del Dicastero per le Chiese Orientali invitano anche le Gerarchie latine, perché rispettino e valorizzino in pieno la dignità dei fedeli orientali ed accolgano con gratitudine i tesori spirituali di cui essi sono portatori.

Il Concilio Vaticano II è determinante nella sua volontà che le Chiese Orientali Cattoliche conservino la propria identità e fedeltà alle rispettive tradizioni, che hanno testimoniato nei secoli con eroismo e spesso a prezzo del martirio di sangue.

La Chiesa cattolica non è sinonimo e non si identifica con la Chiesa di rito latino. La Chiesa cattolica sarebbe “meno cattolica”, “meno universale”, senza le Chiese orientali. La Chiesa latina con le Chiese orientali adempie nel mondo un’autentica e credibile testimonianza di cattolicità per la *salus animarum*, la quale è la *suprema lex* per ogni Chiesa, latina o orientale¹².

Quanto più specificatamente all’ordinamento canonico, la duplice codificazione stessa, latina e orientale, indica come la Chiesa cattolica intende oggi l’unità della Chiesa universale.

Fin dal Concilio Vaticano I (1869-1870), come attesta la Cost. ap. *Sacri canones* del 18 ottobre 1990 con la quale è stato promulgato il nuovo CCEO, è stata

«costante la volontà dei Romani Pontefici di promulgare due Codici, uno per la Chiesa latina e l’altro per le Chiese cattoliche orientali».

Questa espressa volontà dei Romani Pontefici

«dimostra molto chiaramente che essi volevano conservare ciò che è avvenuto per provvidenza divina nella Chiesa, cioè che essa, riunita da un unico Spirito, deve respirare come con i due polmoni dell’Oriente e dell’Occidente e ardere nella carità di Cristo come con un solo cuore composto da due ventricoli»¹³.

¹² Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto sull’Ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, 17; Giovanni Paolo II, Discorso al Concistoro Straordinario, 13 giugno 1994.

¹³ *Sacri canones*, EV12/1990, 512.

Di conseguenza, come afferma il Legislatore nella Cost. apost. *Sacri canones*, la duplice codificazione stessa intende significare che nell'ordinamento canonico della Chiesa universale, i fedeli orientali cattolici sono soggetti alla propria disciplina, e i fedeli latini alla propria disciplina, e che le leggi latine non sono sinonimo di leggi della Chiesa universale.

«Da questo – afferma il legislatore - deriva la necessità che i canoni del Codice delle Chiese Orientali Cattoliche abbiano la stessa fermezza delle leggi del Codice di diritto canonico della Chiesa latina, cioè che rimangano in vigore finché non siano abrogati o non siano cambiati dalla superiore autorità della Chiesa per giuste cause, la cui ragione più grave certamente è quella della piena comunione di tutte le Chiese orientali con la Chiesa cattolica, la quale del resto corrisponde all'anelito dello stesso nostro salvatore Gesù Cristo»¹⁴.

Questa è la ragione per cui il santo Papa Giovanni Paolo II ha auspicato che la Chiesa cattolica respiri con due polmoni dell'oriente e dell'occidente. Non è una affermazione retorica questa, ma una esigenza profondamente teologica della natura stessa della Chiesa universale e della sua unità. L'immagine poetica che il Papa ha usato è forse più eloquente di qualsiasi arida norma giuridica.

Alla luce dell'«*evento liturgico, ecclesiologico e canonico di Blaj*», viene evidenziato ciò che il Concilio Vaticano II dichiara nella volontà dei Padri conciliari, cioè che le Chiese Orientali Cattoliche conservino la propria identità e fedeltà alle rispettive tradizioni, che hanno testimoniato nei secoli con eroismo e spesso a prezzo del sangue.

La duplice codificazione intende tutelare lo *status* ecclesiologico e giuridico delle Chiese Orientali Cattoliche come *Ecclesiae sui iuris*, le quali «*iure pollere et officio teneri se secundum proprias disciplinas peculiare regendi*» (cfr OE 5).

La Chiesa greco-cattolica di Romania, come tutte le Chiese Orientali Cattoliche che hanno voluto ristabilire la piena comunione con la Sede apostolica di Roma e vi sono rimaste fedeli, hanno i diritti e gli obblighi legati alla comunione di cui fa parte.

¹⁴ *Sacri canones*, EV12/1990, 516.

IL SIGNIFICATO ECCLESIOLOGICO E CANONICO DELLA DIVINA LITURGIA CON
LA BEATIFICAZIONE DEI 7 VESCOVI GRECO-CATTOLICI MARTIRI...

È chiaro che esse, in quanto parte della comunione cattolica, hanno per volontà divina il diritto di esistere e di agire per rispondere alle necessità spirituali e pastorali dei loro fedeli e al ristabilimento della piena comunione con tutte le Chiese orientali, dando prova di testimonianza di misericordia e di perdono.

La Beatificazione dei sette martiri Vescovi greco-cattolici si inserisce nella tradizione liturgica e fa parte del sacro patrimonio della Chiesa Arcivescovile Maggiore Romana. In questo sacro patrimonio risplende la tradizione che deriva dagli Apostoli attraverso i Padri e si afferma la divina unità nella varietà della fede cattolica. Inoltre la religiosa fedeltà verso le antiche tradizioni delle Chiese Orientali Cattoliche si inserisce nell'impegno ecumenico specifico di questa Chiesa per promuovere l'unità.

Con la celebrazione dell'«evento liturgico, ecclesiologicalo e canonico di Blaj», il Papa Francesco ha rinnovato l'appello del Concilio Vaticano II nel Decreto *Orientalium Ecclesiarum* n.1, a tutte le Chiese Orientali cattoliche, chiamate a proseguire il loro organico progresso, «*affinché esse fioriscano e assolvano con nuovo vigore apostolico la missione loro affidata*» *nella prospettiva che «la Chiesa cattolica e le Chiese orientali ortodosse vengano nella pienezza della comunione»* (cfr OE 1 e 30; UR 17).

In questa odierna circostanza del Convegno per i due anni dalla Divina Liturgia, presieduta dal Santo Padre Francesco a Blaj il 2 giugno 2019, con la Beatificazione dei sette martiri Vescovi greco-cattolici, e concelebrata da Sua Beatitudine l'Arcivescovo Maggiore il Cardinale Lucian Muresan e dai Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore Greco-cattolica di Romania, fervida è la nostra preghiera:

O Signore Dio nostro Misericordioso per l'intercessione dei Beati Martiri Vescovi greco-cattolici romeni benedici, governa e conserva in pace la tua santa Chiesa che è in Romania e ricongiungi tutti i cristiani all'unità. Amen.

**«VERSO UNA NUOVA PENTECOSTE»:
CELEBRARE INSIEME NEL 2025, LA MEMORIA DEL
PRIMO CONCILIO DI NICEA (325), FACENDO
DIVENTARE QUESTA RICORRENZA COMUNE
A TUTTI I CRISTIANI UN EVENTO
DI UNIVERSALITÀ E INCLUSIONE***

MICHELINA TENACE¹

ABSTRACT: *“Toward a New Pentecost”: celebrating together in 2025, the memory of the first Council of Nicaea (325), making this memory common to all Christians an event of universality and inclusion.* “Towards a new Pentecost”! The article takes up these words of Pope Francis during his visit to Romania and develops a hypothesis: the celebration in 2025 of the 17th centenary of the Council of Nicaea (325) could be an opportunity for Christians together, Catholics, Orthodox and Protestants, to live a “new” Pentecost.

* Il testo rappresenta la conferenza presentata al simposio internazionale organizzato a Blaj, 9-10 giugno 2021, *“Camminiamo insieme”: universalità e inclusione. Due anni dalla visita di Papa Francesco a Blaj (2019-2021)*, e pubblicato in traduzione romena in: M. Tenace, *„Spre noi Rusalii”: să celebrăm împreună în 2025, amintirea primului conciliu de la Niceea (325), făcând să devină această aniversare comună tuturor creștinilor un eveniment de universalitate și incluziune*, în: C. Barta / W. Bleiziffer (ed.), *„Să mergem împreună”: Universalitate și incluziune. Doi ani de la vizita Papei Francisc la Blaj (2019-2021)*, Colecția «Acta Blasiensia» X, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2022, 181-198.

¹ Michelina Tenace, Professore ordinario nel dipartimento di teologia dogmatica nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana; email: m.tenace@unigre.it



New because it would manifest that some obstacles of the past can be removed if the Holy Spirit is allowed to act. The article addresses the issue of the dogma of homoousios defined at Nicaea with a formula that concerns faith in Jesus Christ, but in the same context it shows that an imperial practice is emerging that will increasingly accentuate the divisions within the church (Orthodox and heretics) and in society (citizens or outlaws). The imperial mentality identified in the type of religiosity of the two emperors Constantine and Theodosius persists throughout the centuries in the sensitive relationship then is established between state and church and this leads to reproduce within the church, through the curial culture, the same dynamics of absolutization of power. The final part reflects on Pope Francis who points Christians today toward a different direction, that of overcoming the power conflicts of the past and recalls the urgency of a witness of brotherhood in the confession of the one faith in God the Father and in the Son of the “same substance as the Father”, a faith that can be confessed together only with the power of the Spirit that generates communion.

Keywords: Pentecost, Council of Nicaea, State-Church, Christian unity.

REZUMAT: *„Spre noi Rusalii”: să celebrăm împreună în 2025, amintirea primului Conciliu de la Niceea (325), făcând să devină această aniversare comună tuturor creștinilor un eveniment de universalitate și incluziune.*

„Spre noi Rusalii”! Articolul reia cuvintele Papei Francisc rostite în timpul vizitei sale în România și dezvoltă o ipoteză: celebrarea în anul 2025 a celui de-al 17-lea centenar al Conciliului de la Niceea (325) ar putea fi o oportunitate pentru ca toți creștinii, catolici, ortodocși și protestanți, să trăiască împreună „noi” Rusalii. Noi, deoarece ar evidenția că unele obstacole din trecut pot fi îndepărtate dacă Spiritul Sfânt este lăsat să lucreze. Articolul abordează problema dogmei *homoousios* definită la Niceea cu o formulă care se referă la credința în Isus Cristos, dar în același context evidențiază apariția unei practici imperiale care va accentua din ce în ce mai mult diviziunile din biserică (dreptcredincioși și eretici) și din societate (cetățeni și fărădelege). Mentalitatea imperială identificată în tipul de religiozitate al celor doi împărați, Constantin și Teodosiu, persistă de-a lungul secolelor în relația sensibilă ce se stabilește între stat și biserică, această realitate ducând la reproducerea în interiorul bisericii, prin cultura curială, a aceluiași dinamici de absolutizare a puterii.

«VERSO UNA NUOVA PENTECOSTE»: CELEBRARE INSIEME NEL 2025,
LA MEMORIA DEL PRIMO CONCILIO DI NICEA (325)...

Partea finală se oprește asupra Papei Francisc, care le indică creștinilor de azi o altă direcție, aceea a depășiri conflictelor de putere din trecut, și care reamintește necesitatea unei mărturii de fraternitate în profesarea credinței unice în Dumnezeu Tatăl și în Fiul „de aceeași substanță cu Tatăl”, o credință care poate fi mărturisită împreună numai prin puterea Spiritului care generează comuniunea.

Cuvinte-cheie: Rusalii, Sinodul de la Niceea, stat-biserică, unitatea creștinilor.

Il contesto dell'argomento scelto

All'incontro con il Sinodo permanente della chiesa ortodossa, il 31 maggio 2019 nel palazzo del Patriarcato di Bucarest, papa Francesco ha espresso il desiderio di: «camminare insieme verso una nuova Pentecoste» e esprimeva questo augurio: «Ci rinnovi lo Spirito Santo, che disdegna l'uniformità e ama plasmare l'unità nella più bella e armoniosa diversità».

Pochi anni prima, nel 2014, di ritorno dall'incontro con papa Francesco al santo sepolcro a Gerusalemme, il patriarca Bartolomeo rivolgendosi all'agenzia missionaria *AsiaNews* ha comunicato un accordo interessante: «Insieme a papa Francesco abbiamo concordato di lasciare come eredità a noi stessi e ai nostri successori di ritrovarsi a Nicea nel 2025, per celebrare tutti insieme, dopo XVII secoli, il primo sinodo davvero ecumenico, dove fu emanato il Credo»².

In questo articolo, si intende riflettere sulla possibilità concreta per i cristiani della Romania di celebrare insieme, nel 2025, la memoria del primo concilio di Nicea (325) facendo diventare questa ricorrenza comune a tutti i cristiani, un evento di „universalità e inclusione”. In Romania vivono insieme cristiani di tradizioni diverse e la profezia di un tale gesto potrebbe segnare la storia futura per la Chiesa tutta.

² Cfr. Sito AsiaNews, 29 maggio 2014, visitato (22.09.2021): <http://www.asianews.it/notizie-it/Bartolomeo:-Con-Francesco-inviamo-tutti-i-cristiani-a-celebrare-il-primo-sinodo-di-Nicea-nel-2025-31213.html>.

Perché la celebrazione del concilio di Nicea può essere importante per il cammino della Chiesa di oggi?

Siamo convinti che bisogna rinnovare la memoria delle radici comuni per celebrare una nuova Pentecoste insieme. Le radici, come si sa, sono nascoste, la loro realtà ci è data solo dalla prova dei frutti visibili. Nessun merito va ai frutti visibili, perché tutta la gloria viene dalla radice nascosta. Nessun valore ha una radice invisibile, se manca la glorificazione dovuta tramite il frutto condiviso.

Il primo concilio di Nicea rappresenta una radice comune, incontestata dalle chiese d'Oriente e d'Occidente. La radice o la tradizione comune è la fede in Gesù Cristo, Figlio incarnato consustanziale al Padre, la radice comune è la fede nella Santissima Trinità. Il frutto che glorificherebbe la Trinità è l'unità dei cristiani intorno alla stessa glorificazione del Figlio³.

Insieme alla terminologia del dogma cristologico-trinitario il primo concilio di Nicea inaugura un'ecclesiologia nuova. Il riferimento a questo concilio diventa criterio di discernimento per i futuri concili proprio a causa della formulazione del credo definita come definitiva. Fissa in un modo «dogmatico» che l'unità della chiesa si fonda sull'unica formulazione del credo. Questo fa parte dell'argomento della tradizione.

Inoltre con Nicea, il termine «ecumenico» assume un nuovo significato. Fino a Nicea, nella «comunione fra le più grandi chiese locali dell'impero, ognuna veniva riconosciuta dalle altre nella propria identità. Ma dal giorno in cui il credo di Nicea è stato proclamato ufficialmente, 'ecumenico' significa il riconoscimento uniforme del credo imperiale, il quale non è più il credo di una chiesa particolare reale. È il credo di una istituzione astratta, quello emanato da un sinodo universale convocato dall'imperatore»⁴.

Ci troviamo dunque di fronte ad un cambiamento notevole: per la comunità dei cristiani che dopo l'Editto di Milano (313) passa da essere una comunità di credenti esposti alla persecuzione ad una comunità-chiesa strutturata e protetta dallo stato.

³ Cfr. M. Tenace, *Cristiani si diventa. Dogma e vita nei primi tre concili*, Roma 2013, 33-52.

⁴ Ch. Kannengiesser, *Arius and Athanasius. Two Alexandrian Theologians*, Variorum Collected Studies Series, n. 353, Aldershot 1991, 93.

In questo articolo intendo considerare brevemente tre aspetti da considerare in una eventuale celebrazione del concilio di Nicea nel 2025 che manifesterebbe che stiamo andando, come cristiani, «verso una nuova Pentecoste», verso una nuova comunione guidati dallo Spirito. «Quando lo Spirito Santo soffia, non crea buoni individui cristiani, ‘santi’ individui, ma (suscita) un evento di comunione che trasforma ogni cosa che lo Spirito Santo tocca in un essere relazionale»⁵.

I cristiani fino ad oggi riconoscono una radice comune nel dogma contenuto nel *credo* che ci fa risalire al celebrato nel 325 a Nicea. Vedremo che il concilio di Nicea non è solo importante per la formula dottrinale ma per le implicazioni culturali della recezione del concilio che ha conseguenze decisive in ambito ecclesiologicalo. In conclusione, spiegheremo il significato profetico di una celebrazione comune del concilio di Nicea nel 2025 che potrebbe rimettere al centro della celebrazione la fede in Cristo che unisce la Chiesa e farci riconoscere insieme, come cristiani di varie confessioni, che nei cambiamenti dei tempi, alcuni canoni o derive culturali sono ormai degli impedimenti nella ricerca dell'unità. La celebrazione comune sarebbe non solo un «hommage solennel au Dieu fait homme»⁶, ma diventerebbe anche una nuova Pentecoste in cui lo Spirito potrebbe manifestare la presenza in mezzo a noi del Signore risorto.

1. La definitiva formulazione del credo

Partiamo dalla principale dichiarazione dogmatica fatta a Nicea che i cristiani pronunciano ancora durante la liturgia. Il Signore nostro Gesù Cristo al quale crediamo è confessato come «generato e non creato della stessa sostanza del Padre».

Due affermazioni sono pronunciate insieme perché si completano: una affermazione indica che bisogna distinguere *creato* e *generato*; l'altra affermazione specifica che il generato è «*della stessa sostanza*» del Padre che genera.

⁵ J. Zizioulas, *Comunione e alterità*, Roma 2016, 7.

⁶ A. d'Alès, *Le dogme de Nicée*, Paris 1924, VII.

Questa aggiunta era necessaria perché infatti la generazione non bastava a dire l'identità divina del generato: generato può significare colui che viene dopo, o colui che è inferiore rispetto a colui che lo genera. Questa era la posizione di Ario che il concilio contesta.

Si capisce l'importanza di questa parola *homoousios* - «della stessa sostanza» (o natura) che rende effettivamente conto del vero nucleo del dogma di Nicea.

«Stessa natura» permette di dire che l'unica natura può essere «non divisa» eppure «condivisa». *Non è divisa*: è una sola natura divina e rimane salva la fede nell'unico Dio. È *condivisa* perché il Padre e il Figlio non sono una «natura divina» astratta, ma persone divine in relazione. Pur affermando che non c'è nessuna inferiorità di natura si afferma una diversità nell'«ipostatizzare» la stessa natura: una sola sostanza indivisa, ma condivisa, permette di mantenere l'unità di natura, la Trinità di persone.

L'arianesimo è una difesa dell'individualità del Figlio rispetto al Padre *indiviso*. Ma è una negazione, nel Padre, della natura condivisa. Ora, proprio sulla natura divina di Gesù Cristo è fondata la buona novella e la novità della fede cristiana. La divinità di Gesù come Figlio della stessa sostanza del Padre diventa un pronunciamento dogmatico della Trinità in termini di Padre, Figlio, Spirito Santo. Viene così fissato «il corso della teologia dei secoli seguenti»⁷. L'impianto di Nicea è dunque già l'impianto di tutti i sette concili ecumenici: un solo Dio, tre Persone. La divino-umanità di Gesù, la Trinità delle Persone nell'unità della natura, questi «dogmi» determinano l'appartenenza alla Chiesa.

Ricordiamo che l'arianesimo non nega la filiazione, ma il come e il quando della filiazione e arriva a negare non la divinità di Gesù ma la sua eterna filiazione. Per Ario, Gesù Cristo è il Figlio di Dio nel senso che è creatura unica creata direttamente dal Padre. Creato direttamente dal Padre può giustificare l'uso di «generato» per il Figlio ma questo non significa che ha la stessa natura di colui che lo genera. I due sono distinti in tutto. In breve, per gli ariani, l'*ousia* del Figlio si distingue rispetto al Padre «per persona, sostanza e natura propria [...] Il Figlio possiede le sue perfezioni in forma derivata, avendole derivate dal Padre nel momento della creazione (generazione), perciò a livello inferiore»⁸.

⁷ G. Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, ed. critica, Roma 1967, 17.

⁸ Cfr. M. Simonetti, *Arianesimo latino*, Spoleto 1967, 704-705, 719.

L'arianesimo solleva la questione decisiva del significato della salvezza. Nell'arianesimo, «non c'è soteriologia né teologia della rivelazione»⁹. Atanasio, perciò, arriva a dire che Ario gli «ha rubato il Salvatore». Infatti, se il Cristo non è Dio, l'incarnazione non è una rivelazione di salvezza per l'uomo. Scrive Atanasio che «sono stati rivelati a noi i misteri divini» e cioè «che mediante la morte è giunta per tutti l'immortalità e mediante l'incarnazione del Verbo si è conosciuta la provvidenza universale [...] Infatti, egli divenne uomo affinché noi fossimo deificati»¹⁰. C'è una stretta correlazione tra ciò che Cristo è per noi e ciò che è in sé stesso. L'unità della soteriologia e della cristologia è inscindibile¹¹ per l'antropologia cristiana.

Che Gesù fosse consostanziale al Padre nella divinità e consostanziale a noi nell'umanità, lo hanno confessato, con la loro testimonianza di vita, tutte le generazioni dei cristiani prima di Nicea. La formulazione di Nicea non dice dunque niente di nuovo rispetto all'esperienza di salvezza e la novità della fede in Gesù Cristo vero Dio e vero uomo. Contestare la formulazione significherebbe in qualche modo contestare l'esperienza delle prime generazioni della chiesa.

Come Ario sostiene la sua dottrina? Con argomenti della Scrittura. Come Nicea risponderà? Mantenendo il riferimento alla Scrittura ma facendo un passo decisivo per l'interpretazione: il concilio di Nicea, affermando «che il Signore Gesù Cristo è il Figlio consustanziale» fa un passaggio «da una concezione di ciò che Cristo, il Figlio, è-per-noi a una concezione di ciò che il Figlio, Cristo, è-per-se-stesso. Si tratta del passaggio da un modo di comprensione che è descrittivo, relazionale, interpersonale, storico-esistenziale, a un modo di comprensione che è definitorio, esplicativo, assoluto, ontologico»¹². Per quanto riguarda il linguaggio, i padri di Nicea vengono accusati di aver ellenizzato il contenuto del vangelo. Lo studioso Grillmeier considera invece che l'ellenizzazione del linguaggio corrisponde a Nicea con la *deellenizzazione* del suo contenuto¹³. Riguardo alla

⁹ A. Grillmeier, *Gesù e il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1/1, Brescia 1982, 475.

¹⁰ Atanasio, *L'Incarnazione del Verbo*, Roma 1993, 54.

¹¹ Cfr. B. Sesboué, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris 1982, 99-100.

¹² J.C. Murray, *Il problema di Dio. Ieri e oggi*, Brescia 1969, 48.

¹³ A. Grillmeier, *De Jésus de Nazareth dans l'ombre du Fils de Dieu au Christ image de Dieu*, in *Comment être chrétien? La réponse de H. Küng*, Paris 1979, 128.

formulazione dell'*homoousios* nel credo di Nicea, si può dire in breve che il contenuto è quello del vangelo, anche se il linguaggio rimanda alla cultura filosofica precristiana.

2. L'importanza dell'imperatore nel concilio di Nicea

Studi recenti propongono di riscrivere il ruolo che ha avuto Costantino al concilio di Nicea. Mi riferisco al libro appena uscito del prof. Henryk Pietras, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*¹⁴. Argomentando sulla base dello studio della lettera mandata dall'imperatore Costantino ad Alessandro e Ario, lettera in cui l'imperatore invita a trovare una soluzione al conflitto, il prof. Pietras ritiene che questa lettera «poté essere scritta al più presto intorno al 20 settembre 324», e conclude che dunque non c'era abbastanza tempo per convocare un concilio che si doveva svolgere nella primavera del 325¹⁵. Cioè Costantino non convoca un concilio per risolvere la questione ariana. Anzi, il contenuto della lettera rivela «che per l'imperatore il vero problema fosse l'unità del culto e non della dottrina, quindi più gli scismi che le eresie»¹⁶. Come sostiene Eusebio di Cesarea, il tema dottrinale era meno importante del tema dell'unificazione del culto, cioè più che sull'arianesimo il concilio doveva discutere sulla data di Pasqua per stabilire una festa annuale unica, con una data unica in tutto l'impero¹⁷.

La pace interessava particolarmente l'imperatore¹⁸. Allora ecco l'ipotesi del prof. Pietras: Costantino organizza un concilio perché ha giudicato «opportuno e solenne invitare tutti i vescovi all'apertura del suo anno giubilare. In questa occasione avrebbe avuto modo di dichiarare la pace universale, la riconciliazione di tutte le parti in contrasto, la fine degli scismi, il calendario pasquale per tutto l'impero e un'unica formula di fede – la *regola* da

¹⁴ H. Pietras, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, Roma 2021.

¹⁵ Pietras, *Concilio* 88, 116.

¹⁶ Pietras, *Concilio* 106.

¹⁷ Cfr. Ch. M. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, London-New York 2004, 170.

¹⁸ G.S. Chiesa (ed.), *Costantino 313 d.C. L'Editto di Milano e il tempo della tolleranza*, Milano 2012. In particolare l'articolo di G. Gentili, *Aspetti della religiosità in età costantiniana*, 56-60.

applicare a tutti»¹⁹. In breve, il prof. Pietras può sostenere dunque che non è stato l'arianesimo, come eresia pericolosa, il motivo della convocazione del concilio di Nicea ma la volontà dell'imperatore di celebrare l'unità dell'impero. Ci troviamo davanti a «una visione irenica del potere imperiale e dello stato, dove tutti avrebbero dovuto vivere felici sotto la sua guida, senza scissioni né controversie, dove tutti avrebbero dovuto costruire una società felice, uniti nella religione con un culto ben prescritto, dove nessuno sarebbe stato perseguitato a causa delle sottigliezze riguardante la fede»²⁰. Costantino riconosceva una certa «parità fra il paganesimo e il cristianesimo»²¹. Infatti, il concilio «sotto la sua guida non condannò nessuno, neanche Ario, nonostante la leggenda posteriore»²².

La documentazione che presenta il libro di Pietras conferma che il ruolo che assume Costantino nel primo concilio ecumenico ci deve fare riflettere. Ci sono implicazioni politiche e culturali che il concilio di Nicea veicola e che in realtà non illustrano il contenuto dogmatico della formula dell'*homoousios*, anzi ne sono l'esatta contraddizione. Per esempio: l'agire e le pretese di potere assoluto «divino» di Costantino sembrano essere coerenti con la dottrina ariana, mentre la fede della Chiesa si pronuncia con una formula esplicitamente anti-ariana: solo Cristo il Figlio è vero Dio. Nessuna creatura può appropriarsi della divinità. L'arianesimo in quanto riconosce in Cristo una divinità creata può sostenere che l'imperatore rappresenta Cristo sulla terra e nella storia: una divinità creata derivata può avere un potere che viene dal Padre ed essere venerato come divinità²³.

¹⁹ Pietras, *Concilio* 130.

²⁰ Pietras, *Concilio* 136.

²¹ G. Palanque / G. Bardy / P. de Labriolle, *Storia della Chiesa*, vol. III/1 *Dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio*, Torino 1977, 25.

²² Pietras, *Concilio* 146. La leggenda posteriore per il prof. Pietras è creata da Atanasio che venticinque anni dopo il concilio prende le difese del *credo* niceno come se «fino a quella data nessuno avesse prestato attenzione al *credo* niceno, come se tutti fossero insoddisfatti della sua forma». *Concilio* 162.

²³ Cfr. F. Dvornik, *Histoire des conciles*, Paris 1962, 25.

3. La religiosità dell'imperatore Costantino e la fede dell'imperatore Teodosio

Si riflette poco sul fatto che l'effetto della conversione di Costantino imperatore non ha cambiato la vita personale dell'uomo Costantino, non è una conversione nel senso che da quel giorno Costantino ha assunto il vangelo come regola di vita. Costantino continua ad essere un pagano nei modi di fare, di gestire le relazioni, lo stato, l'Impero romano. L'effetto della conversione non è personale, ma politico: l'imperatore mette in atto una politica di pace dove tutti possono avere il proprio culto e le proprie divinità. L'effetto di questa pace è che non l'uomo Costantino, ma l'imperatore governa il mondo dove ci sono anche i cristiani e governa anche sui cristiani. In quanto imperatore si deve interessare delle lotte fra vescovi, partecipa ai dibattiti dottrinali. Il fatto interessante è che lo fa da capo politico, non da teologo, e neanche da semplice credente «cristiano» ortodosso: riceverà il battesimo solo alla fine della sua vita.

Cosa ci interessa notare? Sulla terra, per la chiesa, tutto dipende dall'imperatore. Cosa dipende da lui? Non solo la pace, ma il tipo di religione e di cultura. La stessa struttura della chiesa è una copia dell'organizzazione dell'Impero romano, tanto che si possono usare le stesse parole per dire funzioni ormai diverse: pontefice è solo un esempio fra tanti. Costantino si lascia rappresentare come l'erede dei re d'Israele, porta in mano al posto delle tavole della legge, il rotolo del vangelo, si considera «vescovo dell'esterno» (in riferimento ai vescovi dell'interno della chiesa) e ama mettere come firma alle sue lettere «servo di Dio»²⁴.

Ma bisogna ricordare che mentre si forma una società civile, un clero, una gerarchia ecclesiale di stile imperiale, in questo quarto secolo, assistiamo ad una grande fecondità di opere patristiche e allo stabilirsi del movimento monastico. Un fenomeno che ci dovrebbe fare riflettere: nel IV secolo, mentre succede tutto questo, i padri usano non il latino, ma il greco o il siriano per scrivere. E anche le liturgie rimangono ancorate alle lingue delle prime comunità. Cosa significa? Che con l'identificazione della cristianità con la

²⁴ Cfr. D'Alès, *Le dogme* 76.

cultura dell'imperatore romano c'è una latinizzazione culturale della cristianità che cancellerà progressivamente le diversità culturali nelle quali il vangelo è stato annunciato. Con l'epoca di Costantino si verifica il radicarsi di un certo squilibrio tra potere e autorità (potere civile da una parte ed autorità spirituale dei monaci dall'altra) che va insieme con una evidente complessità culturale; la Scrittura e la liturgia si riferiscono alla cultura ebraica, il dogma e la terminologia dei concili suppongono una eredità greca, la lingua ufficiale dell'amministrazione è il latino²⁵. Nella storia della Chiesa, i conflitti fra le comunità cristiane avranno il più delle volte o una radice culturale, o una incomprensione linguistica o degli interessi politici. Ma quando tutti questi motivi si «mischiano» si ha «l'impression d'un dissentiment réel»²⁶.

«Il legame tra Stato e Chiesa, cui Costantino aveva posto la prima pietra, portò grandi vantaggi ad ambedue, ma nello stesso tempo anche nuove difficoltà [...] Le dispute teologiche cessarono di essere una questione interna della Chiesa. Si vennero a intrecciare con le questioni politiche e divennero un fattore costante non solo della storia della Chiesa, ma anche in quella dello Stato. Ma non sempre le mire politiche dello Stato vennero a coincidere con quelle della Chiesa»²⁷. L'universalità rimane una promessa escatologica ma richiede anche un impegno di discernimento fra i motivi delle divisioni e i poteri che le fomentano. La Chiesa non è divisa solo per motivi di fede:

4. Teodosio erede di Costantino?

Il quarto secolo cristiano che inizia con Costantino (280-337) organizzatore del concilio di Nicea (325) termina con Teodosio (347-395) organizzatore del concilio di Costantinopoli (381).

L'imperatore Teodosio è descritto come un cristiano pio e sincero, «un servo di Cristo noto per la sua umiltà [...] un imperatore rispettoso verso vescovi e monaci, un cristiano che intendeva dimostrare la sua fedeltà esclusiva

²⁵ «Struttura statale romana, cultura greca e religione cristiana sono le fonti culturali dello sviluppo dell'impero bizantino». G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1993, 25.

²⁶ «On a cru voir des diversités de croyance là où les syllabes seules diffèrent». D'Alès, *Le dogme* 265.

²⁷ Ostrogorsky, *Storia* 46.

al suo Dio, l'imperatore di tutti»²⁸. Rispetto a quanto aveva fatto Costantino, aveva riconosciuto il cristianesimo come religione possibile nell'impero romano, fra altre, Teodosio combatte contro il paganesimo e contro ogni eterodossia cristiana. L'editto di Tessalonica (380) dichiara che la religione cristiana è l'unica possibile nell'impero di Teodosio. L'editto stabilisce l'obbligo per tutti i cristiani di professare la fede di Nicea: chi non lo fa è dichiarato «eretico», «condannato al castigo divino» e «fuori legge»²⁹. L'imperatore Teodosio dichiarava in questi termini che il cristianesimo è ormai religione di stato, una religione imperiale³⁰.

«Costantino avrebbe fatto fatica a riconoscere in Teodosio un imperatore cristiano»³¹. Interessante osservare che Costantino ha vissuto da imperatore romano ed è morto come un semplice «cristiano battezzato» che alla fine della vita «scopre che il cristianesimo era incompatibile con il ruolo imperiale»³². Teodosio che ha voluto vivere da «cristiano umile» lascia invece alla storia la memoria di quell'imperatore che ha imposto una legge di discriminazione nella società. «Mai forse l'unione tra la Chiesa e lo Stato è parsa così stretta quanto alla vigilia e all'indomani della morte del grande Teodosio»³³.

5. Una fra le tante considerazioni possibili

Ci sono aspetti della mentalità ereditata da questo connubio chiesa-stato che hanno segnato l'identità della Chiesa nella storia. Inquadrato dalle figure emblematiche di Costantino e di Teodosio, questo modulo di unione fra impero e cristianità che nasce nel IV secolo si stabilisce lungo tutto il primo

²⁸ R. Van Dam, *Costantino. Un imperatore latino nell'Oriente greco. Tra ideologia romana e novità cristiana*, Cinisello Balsamo 2013, 353; 356.

²⁹ Ostrogorsky, *Storia* 47.

³⁰ Cf. P. Siniscalco, Sui termini «imperium» e «sacerdotium», in *Diritto e Religione da Roma a Costantinopoli a Mosca. Rendiconti dell' XI Seminario Internazionale di Studi storici «Da Roma alla Terza Roma»*, M.P. Baccari (ed.), Roma 1994, 1-8.

³¹ Van Dam, *Costantino* 354.

³² Van Dam, *Costantino* 358.

³³ Palanque / Bardy / De Labriolle, *Storia* 742.

millennio nell'impero bizantino e nelle chiese orientali e lo troviamo trasferito in occidente, nella chiesa cattolica lungo tutto il secondo millennio. Ricordiamo che alla fine del primo millennio l'imperatore d'oriente non è più espressione dell'unità della cristianità: simbolicamente si può ritenere come data di manifestazione di questa realtà, l'anno 800 quando con Carlo Magno diventato imperatore d'occidente viene dichiarato ufficialmente che ci sono due imperatori dei cristiani, uno d'oriente a Costantinopoli, uno d'occidente a Aquisgrana; segue una dichiarazione che allinea la divisione dello stato con la divisione della chiesa: simbolicamente l'anno 1054, data dello scisma avvenuto per questioni di fede e di disciplina.

Cosa succede dopo? Sorge nella chiesa cattolica la ricerca di una unità del mondo cristiano non intorno al potere politico di un imperatore, ma sotto il potere spirituale e politico di un unico «imperatore papa». La «divinizzazione» dell'imperatore Costantino era sostenuta dalla formula di fede ariana in cui Cristo poteva essere adorato come divinità creata. Non si è forse ceduti inconsciamente alla trappola ariana accettando che a sostituire Cristo prima fosse un imperatore e poi fosse un «papa-imperatore»?

Due date simboliche sollevano la riflessione sul paragone tra la mentalità imperiale statale (ariana) e la cultura religiosa legata al papa nella chiesa cattolica. Diciamo cultura perché il significato dogmatico non è in questione. Due documenti della chiesa cattolica possono essere interpretati come un residuo di mentalità imperiale: si tratta del *Dictatus papae* di Gregorio VII del 1075 e della costituzione dogmatica *Pastor aeternus*, del 1870 firmata da papa Pio IX.

Cosa hanno questi documenti in comune con l'epoca del concilio di Nicea, con quanto abbiamo detto sopra di Costantino e di Teodosio?

Nel XI secolo, il *Dictatus papae* riconosce che ciò che vale in ambito civile per ogni imperatore erede di Costantino, vale in ambito civile ed ecclesiale per il papa che si può dichiarare «papa come imperatore sopra tutti gli imperatori»³⁴. La mentalità imperiale romana diventa espressione della cristianità e si stabilisce nella chiesa latina come politica e stile di vita della gerarchia ecclesiale. Di questo «modulo» papale-imperiale presente nel *Dictatus papae* l'espressione

³⁴ Cfr. Il *Dictatus papae* di papa Gregorio VII.

finale potrebbe essere simbolicamente la costituzione dogmatica *Pastor aeternus* che definisce l'infallibilità papale nel 1870. Come Teodosio, da imperatore cristiano aveva fatto una legge che escludeva la possibilità di vivere da non cristiano nel suo impero, così, forzando il paragone, il dogma dell'infalibilità viene capito dai non cattolici come se il papa, da «papa-imperatore» non riconoscesse nel suo gregge (dunque «fuori legge»?) chi non è «cattolico» cioè coloro che non riconoscono il suo primato giuridico e dogmatico. «Che il dogma dell'infalibilità pontificia abbia bisogno di un concilio per essere definito sembra una pura contraddizione, come se il papa avesse bisogno del concilio per definire infallibilmente che non ne ha mai avuto bisogno»³⁵. Quanta incomprensione ha creato l'interpretazione del dogma dell'infalibilità! Forse l'immagine è forzata, ma si potrebbe dire che Vaticano I conclude la parabola imperiale introdotta nella Chiesa nel IV secolo con Costantino e Teodosio.

Il concilio di Nicea portava una rivelazione del Salvatore unico di tutti gli uomini, ma è stato anche un concilio di dogmatizzazione di canoni derivati dal contesto e mai più rimossi, è stato un concilio che ha permesso che un dogma di fede liberante (perché solo Gesù è il Signore), venga identificato con una cultura obbligatoria. La sua celebrazione nel 2025 deve avere il coraggio di riaprire il dossier intero: l'unità dei cristiani ha la sua radice nell'unico Signore Gesù Cristo confessato come vero Dio e vero uomo. Questa radice unica ha fatto crescere rami di comunità cristiane feconde unite dalla linfa dello Spirito Santo. Bisogna anche poter dire che i canoni derivati non hanno l'autorità del dogma.

La Chiesa cattolica con Vaticano II ha detto al mondo come oggi si percepisce rispetto al mondo, rispetto alla storia, rispetto alla cultura imperiale del passato³⁶. L'ecclesiologia ha assunto un vocabolario nuovo significativo, categorie che sembrano opposte. «Il neologismo *ressourcement*, che esprime la tradizionale idea di riforma intesa come ritorno *ad fontes* per illuminare le situazioni attuali e affrontare i problemi ecclesiali; il termine *aggiornamento*, che implica il rinnovamento a partire dalle esigenze presenti»³⁷.

³⁵ O. Clément, *Roma diversamente. Un ortodosso di fronte al papato*, Milano 1998, 61.

³⁶ Cfr. Y. Congar, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 459-477.

³⁷ A. Spadaro / C.M. Galli, *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Brescia 2016, 10.

Tornare alle fonti e stare attenti all'oggi: questa è già un soffio di Pentecoste! Le derive politiche o culturali dentro la storia della Chiesa rischiano di fare dimenticare la ricchezza delle fonti e anche la profondità dell'oggi. È lo Spirito che ricorda le fonti per guidarci meglio verso il futuro. Perciò il ritorno alle fonti ha qualcosa di rivoluzionario! Papa Francesco lo dice esplicitamente: «Per me, la grande rivoluzione è andare alle radici, riconoscerle e vedere ciò che quelle radici hanno da dire al giorno d'oggi»³⁸. Andare alle radici per dare una parola di vita al mondo di oggi, significa andare verso una Pentecoste di fede.

6. I cristiani in cammino verso una nuova pentecoste sono ormai liberi da ogni tipo di condizionamento «imperiale»?

Viviamo un tempo in cui non è più attuale il modulo imperiale. Per papa Francesco il modello di una ecclesiologia di potere (potere giuridico universale del papa) o di esclusione (a motivo dell'appartenenza confessionale) non ha futuro. Per quanto riguarda il cammino di unità della Chiesa, si afferma insieme che lo scandalo della divisione dei cristiani è alimentata dalla politica più che dalla preoccupazione per la purezza della formula di fede.

È importante notare che su questi temi, il magistero di papa Francesco non viene abbastanza conosciuto. Eppure, durante il suo pontificato stanno succedendo eventi unici: nel 2016 la visita in Svezia per incontrare i cristiani della Riforma per il quinto centenario di Lutero e l'incontro a Cuba con il patriarca della chiesa ortodossa russa sono solo due fra gli eventi più spettacolari. Ma ce ne sono altri che come rivoli sotterranei stanno alimentando un fiume che cresce in direzione della Pentecoste.

Tornando al primo concilio di Nicea, vorrei ricordare un documento che è passato quasi inosservato: *La dichiarazione congiunta* firmata da papa Francesco e dal patriarca Bartolomeo il 25 maggio 2014. In questo documento troviamo espresso il desiderio di ambedue di impegnarsi per fare «un nuovo, necessario passo sul cammino verso l'unità alla quale soltanto lo Spirito Santo

³⁸ Intervista al papa Francesco da parte di H. Cymerman, *L'Osservatore Romano*, ed. spagnola, 20 giugno 2014, 6.

può guidarci: quella della comunione nella legittima diversità»³⁹. Papa Francesco riprende questo invito in molte occasioni di visite in paesi dove la maggioranza dei cristiani non è cattolica. Durante la sua visita in Bulgaria maggio 2019, rivolgeva ai presenti queste parole: «Le ferite che lungo la storia si sono aperte tra noi cristiani sono lacerazioni dolorose inferte al Corpo di Cristo che è la Chiesa. Ancora oggi ne tocchiamo con mano le conseguenze. Ma forse, se mettiamo insieme la mano in queste ferite e confessiamo che Gesù è risorto, e lo proclamiamo nostro Signore e nostro Dio, se nel riconoscere le nostre mancanze ci immergiamo nelle sue ferite d'amore, possiamo ritrovare la gioia del perdono e pregustare il giorno in cui, con l'aiuto di Dio, potremo celebrare allo stesso altare il mistero pasquale»⁴⁰.

Ci sono forse segni che indicano che stiamo facendo questo cammino verso una nuova Pentecoste?

Indichiamo che, come segno di speranza nel cammino, c'è in atto una nuova comprensione del dinamismo tra unità e diversità.

La modalità delle relazioni che corrispondeva ad una ossessiva ricerca su come fare unità ha iniziato una nuova stagione ricca di promesse: si cerca di dire che le differenze sono parte costitutiva dell'unità. Si cerca di trovare le vie per ridire che la diversità deve essere custodita come la ricerca dell'unità. In questa direzione va la chiesa cattolica mentre sta cercando di comprendere il primato nell'orizzonte della «collegialità sinodale» (quasi un neologismo creato da papa Francesco) per poter mettere in atto una conversione verso la diversità; mentre nel mondo dell'ortodossia si riflette per arrivare a situare l'autocefalia e la sinodalità nell'economia dell'unità delle chiese. Le due espressioni «collegialità sinodale» e «autocefalia sinodale» indicano la ricerca comune di una ecclesiologia che deve integra nell'unità le differenze tra le diverse tradizioni cristiane⁴¹.

³⁹ *Dichiarazione congiunta del santo padre Francesco e del patriarca ecumenico Bartolomeo I*, 25 maggio 2014: (25.09.2021) https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140525_terra-santa-dichiarazione-congiunta.html 2.

⁴⁰ *Saluto del santo padre in visita al patriarca e al Santo Sinodo a Sofia, in Bulgaria, il 5 maggio 2019*: (25.09.2021) https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/may/documents/papa-francesco_20190505_bulgaria-patriarca.html

⁴¹ Cfr. M. Mortola, *Il dialogo cattolico-ortodosso sul primato dal 1995 al 2016*, Milano 2019, 273-274.

Conclusione

Celebrare una Pentecoste della Chiesa lo si può fare anche creando un'occasione di confessione comune. Bisogna arrivare a «professare la nostra fede nello stesso Vangelo di Cristo, così come è stato ricevuto dagli apostoli, espresso e trasmesso a noi dai concili ecumenici e dai padri della Chiesa [...] (Non si tratta di) cercare un minimo denominatore comune sul quale raggiungere un compromesso, ma si basa sull'approfondimento della verità tutta intera, che Cristo ha donato alla sua Chiesa e che, mossi dallo Spirito Santo, non cessiamo mai di comprendere meglio»⁴².

Confessare insieme la fede non è un assecondare una moda: è per i cristiani un «obbligo trinitario». «L'unità diversa dei cristiani, la loro diversità non sono che prove dell'unicità-diversità trinitaria. Ciò rappresenta l'unica via per l'umanità, oggi dilaniata tra affermazioni identitarie da una parte e ineluttabile globalizzazione dall'altra. Per tale ragione, l'ecumenismo rappresenta per noi un obbligo trinitario»⁴³.

La ricerca dell'unità è una urgenza di coscienza. Secondo papa Francesco, «rimanere oggi neutrali [...] ci renderebbe più colpevoli» di fronte alla Parola di Dio perché «la Parola di Dio non può essere conservata in naftalina come se si trattasse di una vecchia coperta da proteggere contro i parassiti! No. La Parola di Dio è una realtà dinamica, sempre viva, che progredisce e cresce perché è tesa verso un compimento che gli uomini non possono fermare [...] *non significa affatto un cambiamento* di dottrina. Non si può conservare la dottrina senza farla progredire né la si può legare a una lettura rigida e immutabile, senza umiliare l'azione dello Spirito Santo»⁴⁴.

⁴² Dichiarazione congiunta 4.

⁴³ Clément, *Memorie di speranza*, Milano 2006, 170.

⁴⁴ Cfr. papa Francesco, *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione*, (11.10 2017), https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171011_convegno-nuova-evangelizzazione.html.

Per arrivare a confessare Cristo vero Dio e vero uomo, Figlio unigenito di Dio, generato non creato della stessa sostanza del Padre, abbiamo bisogno che lo Spirito Santo scenda su di noi. Perché «la realizzazione della comunione piena e perfetta nella storia è una questione di lotta costante contro le forze che la minacciano (...) La koinonia è un dono escatologico»⁴⁵.

Ci vuole una nuova Pentecoste. Papa Francesco e il patriarca Bartolomeo ci hanno indicato la strada. «In unione di intenti, e ricordando l'esempio offerto cinquant'anni fa qui a Gerusalemme da papa Paolo VI e dal patriarca Athenagoras, facciamo appello ai cristiani, ai credenti di ogni tradizione religiosa e a tutti gli uomini di buona volontà, a riconoscere l'urgenza dell'ora presente, che ci chiama a cercare la riconciliazione e l'unità della famiglia umana, nel pieno rispetto delle legittime differenze, per il bene dell'umanità intera e delle generazioni future»⁴⁶.

Questo ci fa capire allora il vero senso di *nuova* Pentecoste. Perché *nuova*? In realtà il dono dello Spirito che ci è venuto dalla Pasqua del Figlio è dato per sempre, una volta per tutte, ed è accessibile a chi, con fede, vi viene immerso e lo accoglie. Forse non si tratta di invocare o vivere una nuova Pentecoste, ma semplicemente togliere ogni ostacolo dal cuore perché l'unica Pentecoste (la Pentecoste personale che è il battesimo) possa sprigionare la sua forza.

⁴⁵ Zizioulas, *Verso la Koinonia*, V Conferenza mondiale di fede e costituzione. Rapporto di Santiago, Santiago di Compostella, 3-14 agosto 1993. *Il Regno-Documenti*, 17/93, 531-535

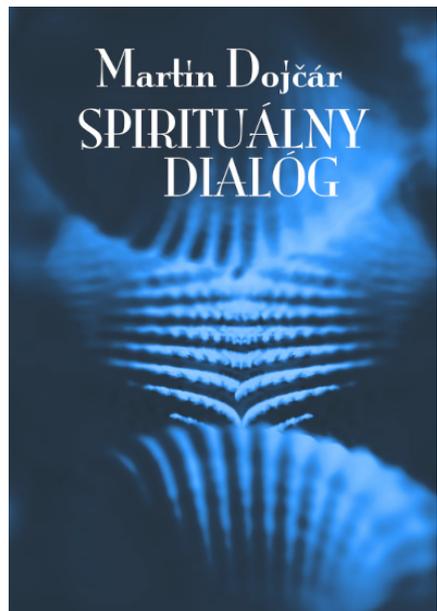
⁴⁶ *Dichiarazione congiunta* 9.

**Martin Dojčár, *Spirituálny dialóg* [*Spiritual Dialogue*],
Trnava, Faculty of Theology, University of Trnava,
2021, 118 p.**

Together with the pluralistic paradigm of postmodern culture, the fundamental ethical question of moral justification has resurfaced again. In the postmodern context, it is necessary to rethink the need to interiorize values of a moral nature, especially those concerning the way of life of both the individual and community and consequently also the interpersonal coexistence.

Doc. Martin Dojčár's monograph offers a synthesis of his decade-long committed research into a spiritual dialogue as a new and highly relevant form of interreligious dialogue. The author presents to the reader this fascinating form of dialogue. He does so not only through a thorough review of the vast body of scholarly literature but mainly through his own experience with it on an interpersonal and intra-spiritual level.

The author asserts that the fundamental factor of global coexistence is the moral aspect of culture, which relates to the way of life of an individual constituting the general conditions for peaceful and humane coexistence at the social level. Therefore, the author argues for a dialogical way of existence (dialogical ethos) as a way of life that exhibits a unique potential for peaceful and humane coexistence. Dialogue, as *the golden mean* between the extreme positions of indifference and xenophobia brings *hope* in contrast to *hopelessness and despair* brought about by the



current geopolitical and socio-cultural developments in many countries of the world. The symbol of this hope is the *encounter*. It seems that in dialogue it is possible for completely different people, be it ethnically, racially, nationally, culturally, socially, religiously or spiritually, to encounter one another as equal and find what they have in common. For dialogue does not emphasise what divides people, but what unites them. In religiously, culturally and ethnically pluralistic environment that makes up the modern world, dialogue is no longer just an option for interaction; it is a necessity. By presupposing a relationship - an interpersonal relation that can develop into friendship - authentic dialogue is an alternative to the confrontation and conflict that have characterized relations between followers of different religions for centuries. Dialogue offers a chance to end this legacy of confrontation and conflict when presented as a tool for mutual rapprochement and facilitation of common action - in the social, political, cultural, moral and religious spheres. Dialogue can be instrumental in facing up to the crisis of values manifested in the consumer mentality that has affected the entire globalising world.

Dojčár anchors his research efforts in the teachings of the Second Vatican Council, at which the Catholic Church formulated and theologically justified, for the first time in its history, its attitude towards non-Christian religions in a doctrinally binding way. The affirmation of the autonomy and dignity of man in interreligious dialogue is an act of faith on the part of the Christian in the creation of man “in the image of God” - it is a recognition of man as the *imago Dei* - and it is also a witness to Christ, who is the “image of God” and the primordial model of man. In this sense, the dialogical mode of existence is a fundamental form of proclamation. The dialogical initiatives of the post-conciliar Church are unprecedented in history. They are unique both in content and scope. The broad spectrum of dialogical initiatives is presented in the context of the five major world religions (Hinduism, Buddhism, Judaism, Islam, and Christianity). Regardless of their form, dialogical-type initiatives represent an alternative to the confrontation and conflict that have accompanied interreligious contacts for centuries. The dialogical model of interreligious relations opens up a new perspective for common action, for example, against the crisis of values manifested in the consumerist mentality of contemporary societies and in the joint effort to rehabilitate values on a religious basis (*finality*) through encounters and cooperation of adherents of different religious traditions (*relationality*).

The appeal to relationality breaks through the boundaries, of a distinct individuality in all forms of dialogue that the author examined, including the spiritual dialogue. *Relationality* makes dialogue a sign of hope in our hopelessly divided world. Spiritual dialogue offers new ways of developing *relationality*, opening up new

BOOK REVIEW

perspectives of mutual contact as it turns our attention from the periphery of our everyday experience (intentional experience) to its animating source - the fundamental mystical “experience” which is, by its very nature, a non-intentional “experience”.

Against the backdrop of major challenges of today (chap. 1 *Planetary Civilization*), the reader finds an outline of spiritual dialogue (chap. 4 *Spiritual Dialogue*) integrated into the overall picture of dialogue (chap. 2 *Dialogical Ethos*), the form of which is illustrated by the prospects of dialogue in the religious sphere (chap. 3 *Perspectives of Interreligious Dialogue*) and by portraits, or rather sketches, of some of its prominent proponents. The individual motifs of the author’s portrayal of spiritual dialogue converge in a central motif that, as the author asserts, is mysticism as a point of contact in the dialogue of spiritual experience (chap. 5 *Mysticism - the point of contact in spiritual dialogue*).

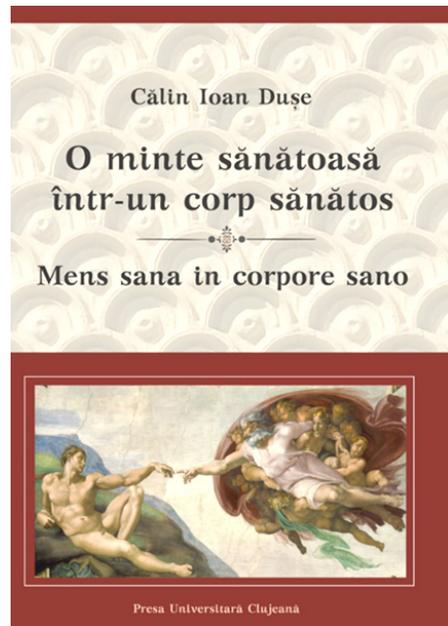
The message that Martin Dojčár intended to convey to his readers can be summed up in a few words: *it is an encounter and a common journey*. That is exactly what the book wants to be: an invitation to an encounter and a common journey of people of different religious and spiritual orientations.

PAVOL DANCÁK

*Department of Philosophy and Religious Studies,
Greek-Catholic Theological Faculty,
University of Prešov in Prešov, Slovakia,
pavol.dancak@unipo.sk*

Călin Ioan Dușe, *A Healthy mind in a healthy body - Mens sana un corpore sano*, the second edition, revised and enlarged, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2022, 536 pp.

The work *A healthy mind in a healthy body – Mens sana in corpore sano*, is the second revised and added edition of the homonymous book written by Călin Ioan Dușe. As the author confesses, this synthesis brings together “some studies, which he has published over time, but also some chapters from published books, in such a way that they feed both the mind, but especially the soul. Also, in the introductory word, the author reasons that the genesis of the volume, which he offers to the public, can be found in the courses taught online to master’s students, in the academic year 2020-2021.



After the introduction and the necessary critical notes, the author presents *Education and education to the Romans*, by which he concludes by saying that “the importance of Roman education was not limited to the small additions that it managed to bring to the classical education of the Hellenistic model, but especially by the fact that it managed to spread this model of education throughout the Empire over the centuries.”



Trying to offer a solution to the prolonged crisis of Romanian education, the author proposes the Romanian solution, making an exhaustive presentation of the Romanian education system, a successful model in which children's education was oriented in a practical sense and in the direction of their training in the spirit of integration in the life of society, so in the sense of knowing how to exercise one's rights and duties. To highlight the above, the author presents four biographies of some personalities of Roman culture and civilization: Varo (116-27 BC), Cicero (106-43 BC), Seneca (1 BC/1 AD-65 AD) and Quintilian (35-96 AD).

The next chapter is entitled Saint Paul the Apostle, a great genius of Christianity, succeeded by the Didachian the first manual of Christian education, Saint Clement the Roman, a model of a spiritual father and Emperor Constantine the Great - a cornerstone in the promotion and defense of Christianity. The following chapters are monographs dedicated to Saint Basil the Great (330-379) - a precursor to modern education, who then deals with the Importance of the family in the writings of the Cappadocian Fathers, about Saint John the Golden Mouth (354-407) - a preacher of almsgiving, Photia (810-893), Simeon the Metaphrast/Logophatus (900-987), Saint Simeon the New Theologian (949-1022) and Michael Psellos (1018-1078).

The last essay in this anthology is dedicated to the University of Constantinople, which the author says "managed to become famous throughout the world from the XI and until the defeat of the Byzantines in 1453. At the same time, it exerted a strong influence on both the Arab East and the Latin West." It is rightly mentioned that neglecting educational and cultural values can generate special social problems that the state will be able to manage only by allocating considerable financial resources.

Going through the work, we will be fascinated to meet representative personalities who shaped the history of human civilization. We recall the special way in which the author penciled the process of education and academic system among the Romanians. Prominent classical authors or representative Holy Fathers, emperors who made a major contribution to the promotion of culture and universal spirituality are masterfully presented by the Cluj-based PhD compared with the princeps edition, the second edition, presents a valuable analysis of the era of Emperor Constantine the Great (306- 337).

The work ends with appendices and the bibliography used in writing these syntheses, which are methodologically necessary. In the appendices we have a Glossary of ascetic terms and a Byzantine Chronology, which provides an orientation in the specialized language of Christian patrology, situating it in the series of events that concern the birth, the age of glory and the decline of the Byzantine Empire.

Taking into account the useful aspect of the popularization of the themes in the field of patristics and knowledge in the field of Hellenistic culture, the interest that the first edition aroused among readers, I highly recommend this book to readers for studying.

I discovered, once again, in the colleague of the doctoral studies, completed under the supervision of the renowned patrologist Archid. Univ. Prof. Dr. Constantin Voicu, the brother in the service of the pulpit and the department, through the strong, logical and natural argumentation of the events that left the Christian world the cultural treasure of the Greco-Roman world inherited by the Byzantine Empire.

Christ turned water into wine, the soul ties between people evolve towards a stronger essence, which unites, like the Church, the Mystical Body of God, One in unity and faith.

The Latin Father Ieronim appreciated the Western apologist Tertullian as “eruditus et ardens vir”. Father Professor Dr. Călin Ioan Dușe, valuable teaching staff of the Faculty of Greek-Catholic Theology - Oradea Department - within Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca, member founder of the Center for Patristic Studies and Ancient Christian Literature (CSPLCA) and the Center for Studies and Frontiers in Theology, within Babeș-Bolyai University, he is also the signatory of other works and studies of high academic standing. We mention here only the welcome recent volumes: *The Roman Empire and Christianity during the Apostolic Fathers*, Cluj University Press, Cluj-Napoca, 2019; *The Roman Empire and Christianity during the time of Saint Clement the Roman*, Cluj University Press, Cluj-Napoca, 2021. All these fully motivates the membership of His Holiness in the International Association of Patristic Studies AIEP-IAPS.

MIRCEA CRICOVEAN

We congratulate, also on this blessed occasion, the worthy university, hardworking in the Lord's field, asking the Good God to grant him grace and gift in the pastoral and scholarly realm. Our author, a true researcher, writes with nostalgia and scientific precision looking back to those times. The unity of the Church is our dream, of those who toil in the Lord's field.

So may the good God help us.

MIRCEA CRICOVEAN

PhD lecturer, "*Ioan Slavici*" University of Timișoara,
Romania, *cricovean@yahoo.com*

ABBREVIATIONS

- 1917 Code = *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Rome: Typis Polyglottis Vaticanis 1917.
- 1983 Code = *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP II promulgatus* Vatican City: Libreria Editrice Vaticana 1983.
- ANIC = Archivi Nazionali Storici Centrali.
- ACNSAS = Archivio del Consiglio Nazionale per lo Studio degli Archivi della Sicurezza.
- CCEO = *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP II promulgatus* Vatican City: Libreria Editrice Vaticana 1995.
- CD = Christus Dominus.
- CDF = Congregazione per la Dottrina della Fede.
- CIC = Codex Iuris Canonici.
- CNSAS = Consiglio Nazionale per lo Studio degli Archivi della Sicurezza.
- CPPUC = Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens.
- DACL = Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, Paris 1907-1953.
- DE = Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo.
- EV = Enchiridion Vaticanum.
- GCS = Griechischen Christlichen Schriftsteller.
- LG = Lumen Gentium.
- OE = Orientalium Ecclesiarum.
- PL = J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*.
- PG = J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*.
- Sch = Sources Chrésiennes.
- SEA = Studia Ephemeridis Augustinianum
- SRI = Servizio Romano di Informazione.
- SVF = Stoicorum Veterum Fragmenta.
- UR = Unitatis Redintegratio.