



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

1-2/2020

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1-2

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

COLEGIUL DE REDACȚIE

Referenți de specialitate

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

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

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

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

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

*Redacţia aduce mulţumiri referenţilor care contribuie la creşterea calităţii revistei.
Autorii îşi asumă responsabilitatea în ceea ce priveşte conţinutul articolelor.*

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 65 (LXV), 2020
January – December
1-2

PUBLISHED ONLINE: 2020-12-30
PUBLISHED PRINT: 2020-12-30
ISSUE DOI: 10.24193/theol.cath.2020

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1-2

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

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Lucian PĂULEȚ

5 *God's Providence: Divine Knowledge of Future Contingents / Provvidenza di Dio: conoscenza divina delle cose contingenti future / Providența lui Dumnezeu: cunoașterea divină a lucrurilor contingente viitoare*

Cristian BĂLĂNEAN

29 *Critical Points on Anthropological Ideas in Yuval Noah Harari's Writings / Punti critici sulle idee antropologiche negli scritti di Yuval Noah Harari / Puncte critice privind ideile antropologice din scrierile lui Yuval Noah Harari*

Călin Ioan DUȘE

65 *L'aparizione e la diffusione del Cristianesimo a Roma / The Beginning and Spread of Christianity in Rome / Apariția și răspândirea creștinismului la Roma*

Liana GEHL

91 *Faith and Reason in Thomas Merton: the "Unified Heart" – a Monk's Solution? / Fede e ragione in Thomas Merton: il "cuore unificato" – la soluzione di un monaco? / Credință și rațiune la Thomas Merton: «unificarea inimii» – soluția unui monah?*

Jaime Emilio González MAGAÑA

107 *La formazione spirituale ignaziana al sacerdozio. Dal Collegio Romano all'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana di Roma / The Ignatian Spiritual Formation in the Priesthood. From the Roman College to the Institute of Spirituality of the Pontifical Gregorian University of Rome / Formarea spirituală ignațiană la preoție. De la Colegiul Roman la Institutul de Spiritualitate al Universității Pontificale Gregoriana din Roma*

Jurij POPOVIČ

153 *Current social Issues and Status of a Person in Canon Law / Les questions sociales actuelles et la position de la personne en droit canonique / Chestiunile sociale actuale și poziția persoanei în dreptul canonic*

Yuliia VINTONIV

171 *Objectivity and Subjectivity in the Phenomenological Hermeneutics of Paul Ricœur: the Question of the Methodology of Interdisciplinary Theological Research / L'objectivité et la subjectivité dans l'herméneutique phénoménologique de Paul Ricœur : la question de la méthodologie de la recherche théologique interdisciplinaire / Obiectivitatea și subiectivitatea în hermeneutica fenomenologică a lui Paul Ricœur: chestiunea metodologiei cercetării teologice interdisciplinare*

Simona Ștefana ZETEA

185 *Il tema del (temibile) giudizio nella liturgia di una chiesa cattolica orientale. Un tentativo di lettura dell'innografia propria alla domenica di carnevale nella prospettiva della ricezione del concilio Vaticano II nella Chiesa rumena unita / Le thème du (terrible) jugement dans la liturgie d'une église catholique orientale. Essai d'une lecture de l'innographie propre au dimanche gras dans la perspective de la réception du concile Vatican II dans l'Église roumaine / Tema judecării (înfricoșătoare) în liturgia unei biserici catolice orientale. Încercare de lectură a innografeii proprii duminicii lăsatului sec de carne din perspectiva receptării conciliului Vatican II în Biserica română unită*

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

229 Alexandru Buzalic, *Anatomia unei crize: 2019-2020. De la mutațiile unei culturi în criză spre Biserica de mâine*, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2020, 316 p. (**Marius TELEA**)

233 Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în timpul Părinților Apostolici*. Cuvânt înainte Pr. Prof. dr. univ. Cristian Barta, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2019, 475 p. (**Marius ȚEPELEA**)

235 *Conferințele Centenarului*, volum coordonat de Ioan Fărcaș, Târgu Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2020, 262 p. (**Silviu SANA**)

239 Louis Pailloux, *Lettre à Charles Péguy sur l'amour humaine*, Paris, Editions Conférence, 2020, 56 p. (**Paul MERCIER**)

245 Michel Remaud, *Creștini în fața lui Israel slujitor al lui Dumnezeu*, Târgu Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2018, 159 p. (**Simona Ștefana ZETEA**)

251 ABREVIERI

GOD'S PROVIDENCE: DIVINE KNOWLEDGE OF FUTURE CONTINGENTS

LUCIAN PĂULEȚ¹

SOMMARIO: *Provvidenza di Dio: conoscenza divina delle cose contingenti future.* Come può Dio conoscere le cose contingenti future? Usa il suo intelletto trascendente o la sua volontà infallibile? Dio determina le cose contingenti future nell'ordine della creazione? Se lo fa, come viene preservata la libertà umana? Le risposte a queste domande forniscono diversi spunti per la comprensione della dottrina sulla provvidenza, sulla volontà salvifica universale di Dio, sulla predestinazione e sulla libertà umana.

Questo articolo si propone di rivisitare questi temi presentando: I. l'opinione di due scuole teologiche che hanno affrontato la questione (i neotomisti e i molinisti); II. l'insegnamento della Scrittura; III. l'insegnamento di Padri e teologi latini e greci; e IV. l'opinione di San Tommaso d'Aquino sulla prescienza divina.

San Tommaso riassume tutta la tradizione riguardo a questi aspetti. Nella sua comprensione, la conoscenza di Dio è la misura della realtà. Tutte le cose esistono perché sono conosciute da Dio e volute da lui. Questo tipo di conoscenza, in cui è coinvolta la volontà di Dio, è chiamata *conoscenza dell'approvazione*. Per spiegare come Dio conosce le decisioni future degli uomini senza violare la loro libertà, San Tommaso fa appello alla spiegazione dell'eternità. Tuttavia, la conoscenza divina non è causa di cose malvagie.

Si può concludere che in tutta la tradizione ci sono opinioni che Dio può prevedere con il suo intelletto trascendente, anche senza decreti infallibili. Allo stesso tempo, la sua causalità è richiesta per l'esistenza degli esseri, sebbene non delle cose malvagie che sono non esseri.

¹ Rev. Dr. Lucian Păuleț obtained his doctoral degree in historical and systematic theology at The Catholic University of America in 2018. The title of his dissertation is *The Holy Spirit as the Principle of Ecclesial Unity, Catholicity, Apostolicity and Holiness in the Thought of Yves Congar*. He also published *Pneumatological Christology and Christological Pneumatology According to Yves Congar's Latest Theological Vision*. His areas of interest are ecclesiology and pneumatology. E-mail: lucianpaulet@yahoo.com

A mio parere, la risposta alla domanda principale (Dio conosce le cose per decreti infallibili o per il suo intelletto trascendente?) non puo essere data da una sola scuola di teologia. Entrambe le scuole teologice hanno riconosciuto che la volontà divina e l'intelletto divino sono trascendenti. Tuttavia, ciascuna non riesce a riconoscere l'applicazione della trascendenza divina fatta dall'altra.

Parole chiave: conoscenza divina, contingenti futuri, volontà di Dio, intelletto di Dio, neo-tomisti, molinisti, Tommaso d'Aquino, causalità divina, predestinazione, libertă umana, Agostino, *massa damnata*.

REZUMAT: *Providența lui Dumnezeu: cunoașterea divină a lucrurilor contingente viitoare.* Cum cunoaște Dumnezeu lucrurile contingente viitoare? Le cunoaște prin intelectul transcendent sau prin voința sa infailibilă (care nu dă greș)? Determină definitiv sau predestinează Dumnezeu lucrurile contingente viitoare în ordinea creației? Dacă face acest lucru, cum se păstrează libertatea umană? Răspunsurile la aceste întrebări oferă mai multe perspective pentru înțelegerea doctrinei despre providență, despre voința universală de mântuire a lui Dumnezeu, despre predestinare și libertatea umană.

Acest articol își propune să revizuiască aceste probleme prezentând: I. opinia a două școli teologice care au abordat problema (tomiștii târzii și moliniștii); II. învățătura Scripturii; III. Învățătura Părinților Bisericii și a teologilor latini și greci; și IV. opinia Sfântului Toma de Aquino despre preștiința divină.

Sfântul Toma rezumă întreaga tradiție cu privire la aceste aspecte. În viziunea sa, cunoașterea pe care o are Dumnezeu este măsura realității. Toate lucrurile există pentru că sunt cunoscute de Dumnezeu și dorite de el. Acest tip de cunoaștere, în care este implicată voința lui Dumnezeu, se numește cunoaștere a aprobării. Pentru a explica cum Dumnezeu cunoaște deciziile viitoare ale oamenilor fără a le încălca libertatea, Sfântul Toma apelează la explicația eternității. Cu toate acestea, cunoașterea divină nu este cauza lucrurilor rele.

Se poate concluziona că de-a lungul tradiției există opinii teologice că lucrurile contingente pe care Dumnezeu le poate prevedea prin intelectul său transcendent, chiar și fără hotărârile sale infailibile. În același timp, cauzalitatea sa este necesară pentru existența ființelor, deși nu pentru lucrurile rele care sunt non-ființe.

În opinia mea, răspunsul la întrebarea principală (Dumnezeu cunoaște lucrurile prin hotărârile sale infailibile sau prin intelectul său transcendent?) nu poate fi dat de o singură școală teologică. Ambele școli au recunoscut că voința divină și

intelectul divin sunt transcendente. Cu toate acestea, fiecare dintre ele omite să recunoască aplicarea transcendenței divine făcută de cealaltă.

Cuvinte cheie: preștiința divină, lucruri contingente viitoare, voința divină, intelectul divin, scolastica târzie, moliniștii, Toma de Aquino, cauzalitatea divină, predestinare, libertatea umană, Augustin, *massa damnata*.

Introduction

The doctrine of the divine Providence is grounded in the theology of creation and is linked with several other topics as following: the human freedom, predestination, the sufferance, the problem of evil, chance, miracles, divine foreknowledge. Regarding the divine Providence and foreknowledge, there have been two principal schools that treated about this topic, namely, the older Thomists and the Molinists.

The first school appeals to the divine will as a ground for the divine foreknowledge. The will of God is omnipotent. Therefore, he knows everything that will happen and the divine knowledge is independent of its objects.

The Molinists appeal to the divine intellect to explain divine foreknowledge. They argue against the position of the older Thomists, which considers our knowledge of God as analogous. We know the relation of dependence and collaboration between things as those relations are in creatures. When we talk about the divine foreknowledge, even if we deny any imperfection in God's knowledge, we cannot know the divine foreknowledge in itself. Therefore, the Thomist method is wrong, say the Molinists. Consequently, theologians must appeal to the divine intellect to explain divine foreknowledge.

The older Thomists answer to this saying that a thing must exist so that God can know it. However, nothing can exist if the will of God does not want that thing to exist. In this case, the will of God precedes the intellect. Everything that exists has its existence from a decree of the divine will. God knows everything through his infrustrable decrees. This can apply to the human freedom as well. God can move the human will physically and infrustrably by efficacious grace

without destroying human liberty. They also say that God can move human will only through such decrees.

Some say that their argument is not valid since evil does not require a divine causality.

In the presentation and evaluation of this problem, the material of William G. Most² will be used. The first part will be a presentation of the *status quaestiones* in principal schools after St. Thomas. The issue of divine knowledge will be the examined in Scriptures (second part), in Fathers of the Church and theologians (third part), and finally in the teaching of St. Thomas (fourth part).

A strict method is required in this matter: the investigation will begin with revelation and only afterwards metaphysics will be used. If one starts his approach concerning divine foreknowledge with metaphysics, he would end up almost denying the universal salvific will of God. Indeed, if God knows only through his infrustrable decrees, it is difficult to explain universal salvific will and predestination. The thesis that God can know only through his omnipotent will would imply that only those who are known by him would be saved.

William Most suggests that we should appeal to the Revelation and use metaphysics afterwards. Thus, one can find a solution to explain divine foreknowledge and to preserve the universal salvific will of God and human freedom.

I. The Opinions of the Principal Schools

A. The older Thomists

The older Thomists hold that God moves the human will through his graces³. If God moves man with an efficacious grace, man cannot sin. If God offers only a sufficient grace, man can resist. This resistance is a sin because it is at least an omission of human cooperation. Therefore, according to some older Thomists, it is impossible for man not to commit sin if God offers only

² William Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God*, Front Royal, VA 1997, 497-612.

³ Cf. R. Garrigou-Lagrange, *De gratia*, Taurini 1947, 179-180.

sufficient grace. In each case, whether God moves by efficient or sufficient grace, God knows what man will do. Furthermore, they say that God can know only through such decrees.

Critical evaluation of the system

There is a great objection against older Thomists' system. They say that man cannot obtain efficacious grace in any way by himself. To obtain efficacious grace, he should answer positively to sufficient grace. However, accepting always sufficient grace is the same with having an efficacious grace. Thus, this is a vicious circle. Therefore, this system cannot uphold the universal salvific will of God, making it contradictory with divine Revelation. Since their explanation of divine foreknowledge lies on these decrees of God, one can conclude that this explanation must fail because their system regarding divine decrees cannot be accepted. In conclusion, one has to look for other explanation of divine foreknowledge.

B. The Molinists

L. Molina (1535-1600) says:

“[W]e hold that the reason why God certainly knows which alternative of any group of alternatives that depend on a free created will take place, is not the determination of the divine will bending and determining the free created will, but that it is the free decision [on the part of God] by which He decided to create this free will in this or that order of things and circumstances but [we hold that] this decision is not the only [reason why God foreknows] but [that the reason is] this divine decision together with His understanding, in His essence, of any free created will whatsoever, by His natural knowledge, by which knowledge He knows with certitude before that created will makes its decision, what that particular will would do, in its freedom, in the supposition and condition that He would create it, and place it in that particular order of things, although yet [the free will of man] could, if it willed, do the opposite; and if it were going to do [the opposite] as it can, God by that same knowledge and understanding of the free will, in His essence, would have known [it]”⁴.

⁴ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 505.

In other words, divine will lets the human beings to choose freely while he knows by his knowledge with certitude what a created being will do in his freedom.

According to him, there are two steps in the foreknowledge of a future free act. First, God knows what a particular man would do if he would be placed in certain circumstances with different graces. Here, the Molinists' explanations differ from each other. Some (e.g. Robert Bellarmine) affirm that God knows by his super-comprehension of created causes. Others (e.g. I.M. Dalmau) think that God knows the objective truth of the objects of his knowledge, i.e. he knows the future possible things in themselves. Others do not explain it too clearly⁵.

The second step in Molina's understanding of divine foreknowledge is that God decides to place a man in that particular combination of circumstances and graces. This external placement is important because in this way God does not take away human freedom.

Critical evaluation of the Molinists' system

Molina says that the certitude of the divine foreknowledge comes from "the loftiness and unlimited perfection of the divine intellect, in virtue of which it knows with certitude that which in itself is uncertain and [it does] this most eminently by comprehension, in its divine essence, of any created will whatsoever that its omnipotence could create"⁶. Even though it is worthy to notice his attempt to deny any determination within man, he cannot explain how divine intellect knows. He explains this only through its "unlimited perfection".

We will explore more difficulties of the Molinist system when we will compare it with the understanding of St. Thomas in regard to the divine knowledge by way of causality⁷.

⁵ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 506.

⁶ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 507. Cf. L. Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, Q. 14, a. 13, disp. 53, memb. 3, (25.10.2020) <http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/MOLINA/Molina%20'Concordia'%201588.pdf>

⁷ For now, see St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* I, q. 14 (ed. Fathers of the English Dominican Province, vol I, Allen, Texas 1981, pp. 72-86).

C. The Scotists

Many Scotists think that God knows by his infrustrable decrees. Some of the later Scotists held that God knows by codetermining or by concomitant and non determining decrees. Thus, they make an attempt to avoid any form of determination of the human will by the divine decrees. They held that the decrees are not prior to the free determination of man⁸.

Critical evaluation of the system

The position according to which God foresees everything through his infrustrable decrees is the same with the opinion of the older Thomists, which was criticized before. Regarding the position of the older Scotists, it is difficult to understand how can God know by decrees which do determine human will and which are not at least logically prior to the human will.

D. Francisco Marín-Sola (1873-1932) and Francisco Muñiz, O.P.

These theologians believed that God does not foresee by his determining decrees. Muñiz agreed with the Thomists that there are two way of infallible knowledge of the future: the way of causality or of the decrees, and the way of eternity. However, he explains that “the way of eternity always and necessarily supposes the divine causality and divine decree... It is the divine action that puts things in time, and eternity makes them present to God”⁹.

Marín-Sola thinks that there are four stages in the prevision of sin. First, God has a general providence or an antecedent will. This antecedent will is conditioned by the human will which can place an impediment by its defect. Second, God always gives his graces and he knows in his decrees the answer of man and the defect or impediment placed by human will. Third, God chooses freely by his decrees for the consequent will not to impede the sin, or chooses not to give the special grace to remove the opposition already placed by the

⁸ The summary of the Scotist system is presented by W. Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 516.

⁹ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 516-517.

human will. Fourth, God knows the sin of the creature in those decrees of not offering the special grace. Furthermore, Marín-Sola says that the link between the divine decrees and the defect of the creature is not a causal, but a logical link. “To say that the infallibility of that connection comes not from *God*, but from the creature is the same as to say that the infallibility is found in the decree not inasmuch as it is a decree, but inasmuch as its *eternal*”¹⁰.

Critical evaluation of those views

Muñiz makes a very important distinction between the knowledge by the way of causality and by the way of eternity. The way of eternity does not presuppose the way of causality. Knowledge through causality is not a prerequisite for knowledge by way of eternity. Nor is divine causality needed for the defects of human beings. Saying that eternity makes things present to God, he seems to acknowledge that God knows through his transcendent intellect things that are future to us in time but present to God in eternity.

Marín-Sola’s explanation seems confusing to me. On that God knows through his decrees not in as much that they determine the future but in as much as they are eternal. On the other hand, if God does not know by his decrees, he would know by his intellect. However, his development is confusing.

II. The Teaching of Sacred Scripture on Foreknowledge

According to William Most, all theologians agree that the Scripture teaches that God knows everything, even future free contingent acts. This was true until lately when some authors denied the divine omniscient knowledge on basis of Scripture.

John Sanders, for example, rejects the model of divine providence in which God foreknows everything. His main disagreement with the classical understanding of the divine foreknowledge regards the interpretation of the anthropomorphisms in Bible. He says that the theologians who support the non-risk model of providence cannot find in the Bible a rule to distinguish

¹⁰ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 517-518. Emphasis Sola’s.

between the anthropomorphisms and literal texts. Sanders thinks that we cannot accept the explanation given by Calvin, Helm and Ware who think that those anthropomorphisms are only means of accommodation” of God’s language for humans, because there is no way for us to know which is the “normal” discourse of God¹¹.

Therefore, according to Sanders, we should interpret all the texts in the same way, that is, literally. Whenever the Bible says that God does not know what people will do, we should interpret the text literally. For instance, God intend to test the faith of Abraham (Gen 22:12) in order to find out if he is faithful. God did not know, now, after the test, he knows¹². Even though God is immutable regarding his project, we cannot admit that he is omniscient regarding the means in accomplishing his project, Sanders concludes.

Critical evaluation of Sander’s Position on divine foreknowledge

One can uphold the principle denied by Sanders that there is a contradiction in Bible between God’s transcendence and anthropomorphisms, one has to choose the divine transcendence. Sanders is wrong saying we cannot know God’s “normal” discourse. There are in Scripture two ways of speech of God. The “normal” speech of God presents him as omniscient and transcendent, and the anthropomorphisms present him in his relationship to us. On the one hand, it is true that the anthropomorphisms cannot be literally true because all of them taken together constitute incompatible contradictions of what God must be. On the other hand, the transcendent statements, not being metaphorical or imaginative, can be collectively applied to God without contradiction because they are *denials of imperfections*, not affirmations of limited anthropomorphic perfections. On this basis, we can choose the model of providence in which God is omniscient.

¹¹ John Sanders, *The God Who Risks: A Theology of Providence*, Downers Grove 1998, 67-68. Furthermore, for a full critique of Sander’s position, one has to state that it is not just a question of biblical language and interpretation. Sanders is also concerned with preserving the real contributions of creatures to the direction of world history. He assumes that God’s omniscience excludes the possibility of the creature actually determining the course of an outcome.

¹² Sanders, *The God Who Risks* 52.

Furthermore, Sanders thinks that we cannot know God in himself but only in relation to us. One of his basic assertions is that “God may be different in himself than God with us, but we can have no knowledge of that difference”¹³. However, revelation itself presents God not only in relation with us, but also in himself. He is God for us precisely because he is God in himself. In the Latin Catholic tradition, all theologians agree that economic Trinity reveals truly the immanent Trinity¹⁴.

In conclusion, we can accept as valid the position of William Most according to whom the Bible teaches that God truly knows the future contingent free acts, but does not explain how.

III. The Teaching of Tradition on Divine Foreknowledge

A. The Greek Fathers

Athenagoras

In his *Plea for Christians*, Athenagoras says: “But since we know that God is present day and night to those things which we think and speak, and since we are convinced that since He is all light, he sees the things that are in our hearts”¹⁵.

Athenagoras does not speak about the foreknowledge of God. However, God knows our thoughts because he is present and “he is all light”. It seems that Athenagoras ascribes the perfection of divine knowledge to God’s intellect rather than to the causality of his will. Even though Athenagoras does not treat about divine foreknowledge, it is sure at least that, according to him, God does not know our thoughts by the way of his decrees.

¹³ Sanders, *The God Who Risks* 30.

¹⁴ Karl Rahner defines this basic axiom of Trinitarian theology: “The ‘economic’ Trinity is the ‘immanent’ Trinity and the ‘immanent’ Trinity is the ‘economic’ Trinity”. (Karl Rahner, *The Trinity*, trans. Joseph Donceel, New York 1998, 22).

¹⁵ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 527. Cf. Athenagoras, *Legatio pro Christiani*, 31 (25.10. 2020) <https://www.newadvent.org/fathers/0205.htm>

St. Theophilus of Antioch

St. Theophilus of Antioch writes to Autolyucus: "It pertains to the most high and omnipotent God not only to be everywhere, but also to see all things, and to hear all"¹⁶.

Like Athenagoras, St. Theophilus does not speak about foreknowledge. He does not say explicitly that God foreknows everything because he is present to all things. However, it seems that Theophilus says that God knows all things because of his transcendence. Furthermore, the acts of seeing and hearing describe rather an act of intellect than of the divine will.

St. Irenaeus

St. Irenaeus writes against Marcionites who tried to call God the author of evil: "therefore even now God, since he foreknows all things, has handed over to their infidelity as many as he knows will not believe, and has turned his face away from such ones, *leaving them in the darkness which they chose for themselves*"¹⁷.

It is clear that Irenaeus teaches that God's reprobation is not previous to the knowledge of their demerits. This means that God foresees before making the decree of reprobation. William Most thinks that the Fathers could not affirm that God foresees demerits by infallible decrees to permit individual sins, as the older Thomists would say, because this is against the universal salvific will of God¹⁸. Hence, if Irenaeus rejects reprobation by previous knowledge of demerits and he also implicitly rejects divine foreknowledge by infallible decrees, it means that Irenaeus holds that God can foresee at least sins without the use of infallible decrees as the means of his knowledge¹⁹.

¹⁶ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 527.

¹⁷ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 260. Cf. Irenaeus of Lyon, *Adversus Haereses*, 4.29.2. English version in *Ante-Nicene-Fathers: The Apostolic Fathers*, vol. 1, Peabody, Mass., 1885; 2nd ed. 2005, p. 502.

¹⁸ See above: *Critical evaluation of the older Thomists' system*.

¹⁹ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 526-527.

Clement of Alexandria

Clement of Alexandria writes: “For God knows all things, not only the things that exist, but also the things that will be, and how each one will be; and foreseeing individual moments, He ‘surveys all things and hears all things’, seeing the soul bare within; and through eternity he has thought of each thing individually. [...] For in eternity He sees all things together and each thing individually”²⁰.

Clement states that God foresees all things at once because he is eternal. As Boethius will say later, the knowledge by eternity does not imply infrustrable decrees of will. Therefore, one can conclude that Clement teaches that God foresees because he is eternal and without a need of infallible decrees.

Origen

Origen says in his commentary on Romans: “A thing will happen not because God knows it as it is as future; but because it is future, it is on the that account known by God, before it exists”²¹.

It seems that Origen teaches that the knowledge of God is not the cause of things. St. Thomas clarifies the doctrine of Origen. “Origen spoke in reference to the aspect of knowledge to which the idea of causality does not belong unless the will is joined to it [...]. But when he says the reason why God foreknows somethings is because they are future, this must be understood according to the cause of consequence, and not to the cause of essence. For if things are in future, it follows that God knows them; but not that the futurity of things is the cause why God knows them”²².

In my opinion, we should sustain the position of St. Thomas because Origen was not interested at that time in formal distinction between cause of consequence and cause of essence. No one can expect that he may use this language. However, St. Thomas, believes that Origen does not think that God knows things because they exist, but rather that they exist because they are

²⁰ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 528.

²¹ St. Thomas, *The Summa Theologica*, I, q.14.8 ob. 1.

²² St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I q. 14.8 ad 1.

known by God in order of causality. Thomas is concerned to argue that God's knowledge is not caused by the things he knows (as with us), but the things that exist because God's knowledge causes them (and is hence prior to them). His interpretation of Origen is to prevent someone an authority like Origen's to argue for what is an heretical opinion — that God needs the world in order to know it. This is important for understanding how the next three Fathers can hold up that the divine foreknowledge does not determine the decisions of free human will.

Eusebius of Caesarea

Eusebius of Caesarea in his *Preparatio Evangelica* states: "If it is necessary to speak, we will say that foreknowledge is not the cause of the things that happen (for God does not lay hold of the one who is foreseen as sinning when he does sin) but [we will say] a thing that is more unexpected but true: that a thing is the cause of the foreknowledge of itself being such [as it is]"²³.

In my opinion, Eusebius' statement should be interpreted that a sinner truly is the cause of his state and is the reason why God has always foreknown to become the sinner he chose to be.

St. Epiphanius

St. Epiphanius declares something in the same line of thought: "For we do not do these things because Scripture predicted it; but Scripture predicted it because we were going to do them, on account of antecedent knowledge of God"²⁴.

St. John Chrysostom

St. John Chrysostom teaches something similar regarding the relationship between Scripture and the scandals that took place in history. "So his prediction [that scandals would come] did not bring scandals. Banish the thought! Neither did they happen for the reason that he foretold them; but he predicted them for the reason that they were definitely going to happen"²⁵.

²³ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 529.

²⁴ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 531.

²⁵ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 531.

First remark is that one should interpret these texts as St. Thomas interpreted Origen. Therefore, one cannot say that Fathers affirm that the upcoming things are the cause of the divine foreknowledge (of their being foreknown). As St. Thomas said, it is rather a cause of consequence; if things are in future, it follows that God knows them, as how the future agent causes them to be.

Second, in these three texts it appears that divine foreknowledge does not determine the free will of those who will sin. Hence, God can foresee even without the use of decrees as meaning of knowing.

Other Greek Fathers

St. Cyril of Jerusalem, St. Gregory of Nazianzus, St. Gregory of Nyssa, Cyril of Alexandria, St. John Damascene reject the doctrine of reprobation before seeing the demerits²⁶. One can use the same method as in case of Irenaeus. If these Fathers reject God reprobating before seeing the demerits and also reject that God can foresee through his infallible decrees (since this would be against the universal salvific will of God), this means that the same Fathers claim that God can foresee at least sins without the means of infallible decrees. Therefore, it seems all these Fathers agree that God can foresee without infrustrable decrees.

B. The Latin Fathers and Theologians before St. Thomas

St. Hilary, St. Ambrose and St. Jerome

St. Hilary, St. Ambrose and St. Jerome reject reprobation before foreseen demerits²⁷. The same conclusion as the previous one can be applied to their teaching, namely, that they think that God can foresee without infallible decrees.

St. Augustine

“There can be no [predestination] without foreknowledge: but there can be foreknowledge without predestination. For in his predestination, God

²⁶ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 530-533.

²⁷ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 533-534.

foreknew the things that He Himself was going to do... But he is able to foresee even the things that he does not do so, such as all sins”²⁸.

“God would have willed to keep the first man in that salvation in which he was made... if He had foreseen that he will have a perpetual will of remaining as he was made, without sin”²⁹.

It is known that St. Augustine founded the theory of the *massa damnata*, of negative reprobation before prevision of demerits. However, if for Augustine God reprobates before foreseeing demerits, nevertheless he foresees by other means than through infallible decrees.

In the first text, Augustine says that God can foresee without causing. God can foresee the sins, which he does not cause. The question is, does God foresee good deeds through his infallible decrees and the sins through his infallible permissions of them, as the older Thomists say? William Most answers negatively³⁰. In the second text, Augustine discusses the prelapsarian condition of man. God would had given Adam the grace to remain in that state of grace, if Adam would have wanted this. It was Adam's power to persevere or to fail in this perseverance. This means he could persevere with the grace that God had given him. A further causation on God's part is not involved since he had already given to Adam the necessary help to persevere. In conclusion, it seems that Augustine says that God foresaw Adam's fall without infallible permission since it was in Adam's power not to fall.

Furthermore, if Augustine teaches that God foreknows without an infallible permission of sin, one can conclude that Augustine thinks that God knows by his divine intellect.

Boethius

It seems that Boethius thinks that future contingents as future do not contain definite or determined truth before they happened. Hence, as future, they are not knowable. Not even God could know them as future. Nonetheless,

²⁸ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 536.

²⁹ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 536.

³⁰ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 538-539.

God knows them, not as future but as always present in his all-encompassing eternity. This idea is taken from Aristotle and not from Revelation³¹.

Boethius describes divine foreknowledge as following:

“For there are two necessities: one is simple, for example, it is necessary that all men are mortal; the other of condition, for example, if you know that someone is walking, it is necessary that he is walking. For what anyone knows, that cannot be other than it is known to be. But this conditional necessity by no means entails that simple necessity. For it is not the nature that produces this [conditional] necessity, but the addition of the condition. For no necessity forces a man to walk who is walking voluntarily, even then when he is walking, it is necessary true that he is walking. Therefore, in the same way, if Providence sees anything as present, it is necessarily true that is so, even though by nature it is not necessary that it be so. But God sees those future things that come from free will as present. These things, then in relation to the divine view, become necessary by condition of divine knowledge: but considered in themselves, they do not lose the absolute liberty of their nature”³².

This full quotation helps us understand how the divine foreknowledge does not impose necessity on the things known. Furthermore, divine knowledge is not conditioned by the nature nor the existence of things. God knows them as present to him and not as future. The future contingents are indeterminate to us, but in relation to God they become necessary by the condition of the divine knowledge, that is, if God knows them as present, they must be true.

It remains the question if Boethius thinks that God knows the future free contingents (future in regard to us) as present to him by this intellect or by his decrees. As we have seen, he thinks that the future decrees are not yet determined in themselves and therefore they are unknowable to God in themselves; they are knowable only in his divine present, that is eternity. W. Most considers that Boethius had two ways to explain how God can make those things knowable. God either would determine them through his infallible decrees or would make them knowable to him by making them present to him.

³¹ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 544.

³² Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 543.

If God would make them knowable by determining them, he would have no need of eternity in order to know them. If Boethius explains the knowledge of God by recourse to eternity, it means that he excludes the knowledge of God through infallible decrees³³. In my opinion, the conclusion of W. Most regarding Boethius understanding of divine knowledge is well grounded, logic and valid.

In conclusion, Boethius is the first Christian writer who explains explicitly that the eternity is necessary to God in order to know the future things which are unknowable in themselves. The future contingents remain undetermined in themselves as future. Consequently, the human freedom is not annihilated. At the same time, these future contingents are always present to God in his eternity and therefore God can know them infallibly.

St. Anselm

St. Anselm follows the teaching of St. Augustine. He clearly states: "If whatever things exist take their being from the knowledge of God, God is the maker and author of evil works, and so he is not just in punishing wicked... However, this question can easily be solved, if we first note that good [...] is really some being; but evil [...] lacks all existence"³⁴. The evil does not require the divine causality because evil is a lack of being. Furthermore, St. Augustine, as we saw above, does not teach the theory of divine foreknowledge through infallible permission of sin. Hence, it is presumed that St. Anselm, who follows St. Augustine, does not hold that God can know only through infallible decrees.

St. Anselm follows also Boethius using the theory of simple necessity and necessity of condition or supposition and the explanation of divine knowledge through eternity³⁵. As we have seen, the appeal to eternity excludes divine knowledge of future contingents by infallible decrees.

Peter Abelard

Even though Peter Abelard was criticized for some theological statements, he was not criticized in this matter. He writes: "Now that we have considered

³³ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 545, 581-582.

³⁴ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 548.

³⁵ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 549.

[God's] power and its effects, let us discuss a bit about wisdom. So, in wisdom there is included providence or, what is the same thing, foreknowledge and predestination"³⁶.

He discussed divine knowledge by divine power and will in the previous chapter. He explains now that the divine knowledge is also possible through divine intellect. His explanations and distinctions follow those of Boethius (through God's eternity) and Augustine.

Peter Lombard

Peter Lombard follows Origen in saying that the divine foreknowledge causes the existence of things and not that things cause the existence of knowledge. However, like St. Augustine, he claims that divine knowledge causes only the existence of good things and not of evil. At the same time, he recognizes that God knows also the evil. He speaks about two types of necessity as Boethius and Anselm, although he does not mention eternity³⁷.

In conclusion, Peter Lombard follows the previous tradition, that is, God can foreknow without the recourse of infallible decrees.

St. Albert the Great

St. Albert the Great follows Augustine, Boethius and Anselm. It seems to me that his originality consists of the explicit affirmation that God knows all things through his essence: "It is to be said that He knows through Himself, the cause"³⁸. However, he restricts the divine will by causality only to good things. God knows all things, including evil and sin. But his will does not will all things, excluding evil and sin. Using the comparison between God and an artisan, he claims that the defects of creation do not belong to the artisan but to the created thing. God is not the author of evil. Furthermore, the human will remain free, in contrast with a piece of wood which is carved³⁹.

³⁶ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 550-551.

³⁷ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 554-556.

³⁸ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 558.

³⁹ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 558.

How does God know the evil? Does he know through his infallible decrees of permission of sin or through his intellect? It seems that his answer implies that God knows through divine intellect since he remarks that man is not like a piece of wood. If the decrees of God would be infallible (that is, a determination by God alone that excludes human agency), the man would not remain free.

Furthermore, he writes:

“The light of divine intelligence, which is of infinite power and penetrates into hidden parts, I mean, hidden in themselves and in cause, as are singular contingents about the future, which are known to us neither in themselves nor in their proximate cause: it penetrates through all necessary things, and contingent things that have come to be, and through things that are contingent [and not settled in regard] to both alternatives”⁴⁰.

In conclusion, although St. Albert states that God knows through his essence, it seems that he also recognizes a divine knowledge by transcendent intellect.

C. Conclusion from tradition and theologians before the time of St. Thomas

One can conclude that throughout tradition there are opinions that God can foresee by his transcendent intellect, even without infallible decrees. At the same time, his causality is required for the existence of beings, although not of the evil which are non-beings.

IV. The Opinion of St. Thomas on Divine Foreknowledge

General observations about the teaching of St. Thomas

St. Thomas' theology has to be understood as a whole. One cannot explain the divine knowledge if he does not understand the essence of God. Therefore, one has to understand first the essence of God and second how the things are related to God.

⁴⁰ Most, *Grace, Predestination, and the Salvific Will of God* 559.

According to Thomas, in the world everything is a potentiality actualized. The movement from potentiality to actuality is an act which cannot happen by itself but requires another thing that is in the state of actuality. Thomas applies these principles and says that God has to be a pure act since any motion from potentiality to actuality in him would require another being. He states that, if God is a pure act, he is simple (that is, there is no potentiality and no composition in him). The essence and existence are the same in God. Furthermore, if the essence and the existence are the same in God, God is necessary⁴¹.

To summarize, God is the pure act of subsistent existence itself. Therefore, he is simple. If he is simple, he is perfect. He demonstrates this in the following way: if God is the existence itself, we cannot introduce an imperfection since an imperfection is a non-existence, which would be contrary to his nature. His existence has the fullness of all perfections. Hence, for God being is the same with being good in a perfect way.

Divine knowledge

All these truths are necessary to understand how St. Thomas explains the divine knowledge. First, God knows himself through himself. The reason that we can know a thing is because our intellect is informed by sensible or intelligible species. These are in a state of potentiality before we know something. However, since in God there is no potentiality, it follows that the intelligible species must simply be; it is the divine intellect itself, that is, the divine essence itself; therefore, God knows himself through himself⁴².

Furthermore, God knows all things in one; divine knowledge is not discursive. God sees all things in one (thing) which is himself⁴³. It is not possible for discursion to exist in God because discursion presupposes succession. But succession, because it implies potency, is not possible in God, since he is pure actus, God does not know discursively.

⁴¹ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 2-4.

⁴² St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 14, a. 2.

⁴³ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 14, a. 7.

Divine knowledge is from eternity

This brings us to the essence of our topic. Because God is simple (there is no potentiality in him) and God does not know in a discursive way, he knows all things as they are present to him and not as they will be. Future contingent things become actual successively in themselves and we know them in a successive way. However, God knows them simultaneously for the reasons mentioned above. God knows things as present to him from eternity. One cannot say that God knows the future because those things are not in future but are present to him. On the other hand, those things remain undetermined in relation to their own causes and, thus, they are unknowable to us⁴⁴.

Divine knowledge is the cause of all things

A very important distinction is necessary at this point. From what is said above (God knows things that are present to him), one cannot say that God gathers his knowledge by examining those things. Yet it is not only a matter of succession (we saw that God does not know things discursively) but also a matter of causality. Human beings know things because they exist. God does not know things because he examines them, but rather things exist because God knows them. The divine knowledge is to all things what the knowledge of an artisan is to his work. The knowledge of God is the measure of created reality⁴⁵.

Knowledge of approbation

St. Thomas says that a natural form, which exists in a thing to which it gives existence, indicates a principle of action only if it has an inclination to an effect. Similarly, an intelligible form indicates a principle of action only if an inclination to an effect is added. This inclination is given by the will moved by the good appetite. The intelligible form (the will as appetite) has a relation to the opposite things (because the mind can know many things, including contraries) but it would not produce a particular effect if it would not be moved toward

⁴⁴ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 14, a. 13.

⁴⁵ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 14, a. 8.

one by the appetite. In a similar way, God's knowledge, to which his will joins, causes the existence of things. This type of knowledge is called knowledge of approbation⁴⁶.

Knowledge of vision and knowledge of intelligence

God does not know only the things that are in act but also all the possible things. A possibility is 'a something' that has some degree of existence, it is something that can come to be. But God is existence itself. Therefore, God knows all the things, not only those which are in act, but also all that were and all that will be. St. Thomas calls this knowledge of possibles knowledge of vision. Regarding the things that will never be, but they could be, God knows them too for he is existence itself. This type of knowledge is called knowledge of intelligence⁴⁷.

Knowledge of evils

If one knows a thing in a perfect way, he knows even the things that can be accidental to it. St. Thomas says that evil is a privation of good and it is something accidental to that thing. Consequently, God knows even evil things not in themselves because they do not exist in themselves, but in relation to good things that he knows⁴⁸. (In this sense we could say that it is not possible to know pure evil because, since pure evil is not related to any existence, it does not exist and it cannot exist.)

Is this knowledge due to infallible decrees?

The older Thomists would say that St Thomas holds that God can know nothing except through his decrees. However, St. Thomas says in regard to predestination that God always wills everything to an ultimate end. God wills the end and he orders means to reach that end. Likewise, in regard to reprobation, God does not will the end of men who are damned and therefore,

⁴⁶ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 14, a. 8.

⁴⁷ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 14, a. 9.

⁴⁸ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 14, a. 10.

there is nothing to order as means⁴⁹. In predestination to the good there is active willing in God. In reprobation, there is an absence of willing in God. There is not an act but is an absence of the will of God.

Since the will of God is absent in reprobation of the damned and God knows the free evil acts of men, it follows that God knows the evils through his intellect and not through his will.

To summarize, St. Thomas follows the tradition. In my opinion, his contribution is to treat the divine knowledge in a system as a whole. His teaching on divine knowledge can be traced back to the issue of God's essence, his simplicity and his being good as the way of existing. He teaches that God can know through his causality precisely because he is the existence itself. Following Aristotle, he says that the intellect of God is cause of things in so far as his will is joined to the intellect. Furthermore, in the explanation through eternity, he follows Boethius. In this way, the divine knowledge does not impose an absolute necessity on contingent future things. There is only a conditional necessity. Namely, if God knows from eternity things that are not yet determined in regard to their causes and if God knows them as true, it is necessary that those things are as God knows them. However, it seems that St. Thomas teaches also that there are things that God knows through his intellect since there is no act of divine will in regard to those reprobated. God necessarily must know everything - actual, possible, substantial, accidental, privation. But God only wills what he freely wills, which in terms of creation is not all that he knows.

V. Conclusion

From the study of divine knowledge in Scripture, Tradition and theological schools, one can draw the following conclusions:

- the understanding of divine knowledge is intimately connected with the understanding of God as existence itself. God knows all the possible things not merely because of his transcendent intellect but rather because every possible thing contains a degree of existence, which comes from God;

⁴⁹ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I. q. 23.

- the knowledge of God is causative. All good things exist because God knows them;

- God knows things from eternity. Even the things that are future and contingent in regard to their causes always are present to God and infallible known to him in eternity;

- God knows future contingent evil things through his intellect. There is no act of divine will in regard to the free future contingent evils—not in the evil, but there is divine will involved in the good that evil is found in, and also the order to divine justice that the disorder of evil falls under. However, the knowledge through divine intellect has to be understood not only on basis of transcendence (God knows the evil because he has a transcendent intellect) but also on basis of existence (God knows the evils because they are non-beings, namely, privations in goodness; God knows the non-beings by knowing the good that ought to be). Yet divine causality is not required for the occurrence of non-beings;

- divine knowledge does not impose absolute necessity on the future contingent acts of human will. The human will is not like a piece of wood worked by an artisan. God wanted the human will to be voluntary and responsible—it is his creative work that the will be like this. To violate it by imposing necessity upon it would be for God to contravene his own act of creation. Thus, the human freedom remains and co-exists with the divine knowledge;

- the deficiencies in human free acts are not due to the Creator but to the possibility of resistance of men;

- nor we can say that these deficiencies are wanted by God since in regard to those damned there is no act of divine will.

This understanding of divine knowledge can provide some insights for the understanding of divine providence, predestination, reprobation and human freedom.

CRITICAL POINTS ON ANTHROPOLOGICAL IDEAS IN YUVAL NOAH HARARI'S WRITINGS

CRISTIAN BĂLĂNEAN¹

SOMMARIO: *Punti critici sulle idee antropologiche negli scritti di Yuval Noah Harari.* L'articolo si propone di opporre critiche specifiche, di natura prevalentemente filosofica, sulle idee antropologiche degli scritti del famoso storico e pensatore contemporaneo, Yuval Noah Harari, dopo un tentativo analitico multidimensionale di comprendere la sua popolarità e l'enorme successo mediatico del suo primo libro *Sapiens: A Brief History of Humankind*, diventato un bestseller internazionale e attraversato da una serie d'influenze di idee classiche. Andando, soprattutto, sulla linea dell'intertestualità, questa lettura critica delle concezioni di Harari circa l'essenza dell'essere umano si basa sull'esistenza di incongruenze categoriche negli approcci bio-psico-sociali, raddoppiate dall'assolutizzazione dell'uso del criterio scientifico (materialista) nella spiegazione dell'umano, suscettibili di creare una serie di vulnerabilità epistemologiche nella descrizione della natura ontologica immanente del *sapiens*.

Parole chiave: sapiens, storia, antropologico, umano, biologico, materialistico, anima, epistemologico, ontologico, determinismo.

¹ Priest belonging to the Greek Catholic Diocese of Oradea, lawyer, graduated in law, political science and theology (B.A. and M.A.), doctor in fundamental theology (University of Bucharest, *summa cum laude*), with a thesis on *human nature* in the anthropology and epistemology of Thomas Aquinas and Karl Popper. Published books: *Natura umană la Toma de Aquino și Karl Popper. Critica monismelor antropologice contemporane*, Oradea, Cluj-Napoca: Editura Ratio et Revelatio & Presa Universitară Clujeană 2018; *Despre adicții și patimi – o perspectivă psihologică și teologică*, Târgu-Lăpuș: Editura Galaxia Gutenberg 2013. Email: balaneancrstn@yahoo.com.

REZUMAT: *Puncte critice privind ideile antropologice din scrierile lui Yuval Noah Harari.* Articolul își propune realizarea unor critici punctuale, de factură preponderent filosofică, privind ideile antropologice din scrierile celebrului istoric și gânditor contemporan Yuval Noah Harari, după o încercare analitică pluridimensională de înțelegere a popularității sale și a uriașului succes mediatic al primei sale cărți *Sapiens: A Brief History of Humankind*, devenită *bestseller* internațional, străbătută de o serie de influxuri ideatice clasice. Mergând, mai ales, pe filiera intertextualității, această lectură critică a concepțiilor harariene despre *esența* identitară a ființei umane se sprijină pe existența unor inconsecvențe categoriale în abordările bio-psiho-sociale, dublate de absolutizarea utilizării criteriului științific (materialist) în explicarea *umanului*, susceptibile de a crea serioase vulnerabilități epistemologice în descrierea naturii ontologice imanente a lui *sapiens*.

Cuvinte-cheie: sapiens, istorie, antropologic, uman, biologic, materialist, suflet, epistemologic, ontologic, determinism.

Motto: “Biology sets the basic parameters for the behaviour and capacities of *Homo Sapiens*” (Y.N. Harari, *Sapiens*)².

1.) Introductory considerations

Even after the first pages of reading, for any (honest) reader of the books of Yuval Noah Harari, doctor in history at the Oxford University (Jesus College), the following qualities become evident: the erudition, clarity and conciseness of expression, the extraordinary analytical intellectual ability and descriptive and argumentative mastery. Along with these, the style of his works, ingenious, even unusual for the epistemological perspective specific to socio-human studies, is particularly noteworthy. Practically, in addition to the (typologically classical) knowledge of political, social and cultural history, archeology, anthropology, sociology and economics, Harari also makes massive use of a series of pieces of

² Y.N. Harari, *Sapiens. A Brief History of Humankind*, London 2015, 43.

information and reasoning in the field of zoology, biology, neuroscience or computer science, through which combination ingeniously tries a *scientific* reconstruction – in the naturalistic sense – of human history, of *Homo sapiens*, but also an x-ray of the contemporary world³ and a forecast of the future of human society⁴, dominated by increasingly sophisticated electronic algorithms. Israeli historian “is so committed to a scientific view of human history that he never seems to question whether a method invented to understand and master nature is really suited to understanding fully the nature of man himself”, and whether “man is the same kind of object as many of the others that science studies”⁵.

Undoubtedly, *Sapiens: A Brief History of Humankind* (2014), first published in Hebrew in 2011 (after four publishers rejected it), translated into over 50 languages and sold in over 15 million copies⁶, is currently Harari’s most popular book, which turned him from an obscure history lecturer at the Hebrew University of Jerusalem into a world-renowned “star”. *Sapiens* has gained a lot of popularity in the media by allocating a special YouTube channel and debating it with futurists from Google and Singularity University of Silicon Valley, and including it on the list of essential writings recommended by Barack Obama, Mark Zuckerberg, and Bill Gates (he included it in the top ten favorite books). Thus, in April 2020, *Sapiens* was ranked 2nd in the top non-fiction bestsellers of *The New York Times*⁷, where it continued to appear for 150 weeks, ranging from position 1 to 3.

Some similarities to *Sapiens*’ interdisciplinary analytical style, as well as some cognitive patterns and themes addressed in the first two parts of the book, the Cognitive Revolution and the Agricultural Revolution, can be identified in another internationally successful book, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of*

³ Y.N. Harari, *21 Lessons for the 21st Century*, London 2019.

⁴ Y.N. Harari, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, London 2017. Despite the subtitle, this book contains more data of classical descriptive and analytical history than the bestseller *Sapiens* that made the Israeli author famous.

⁵ J. Sexton, A Reductionist History of Humankind, *The New Atlantis. A Journal of Technology & Society*, 47, 2015, 109-120, 110.

⁶ In all, Y.N. Harari’s three books were sold over in 27 million copies (25.06.2020), <https://www.ynharari.com/about/>

⁷ (25.06.2020), <https://www.nytimes.com/books/best-sellers/2020/04/05/paperback-nonfiction/>

Human Societies (1997), by UCLA professor Jared Diamond, covering the last 13,000 years – a much shorter period of time than Harari’s approach of the theme. In fact, at the end of the book *Sapiens*, the Israeli author personally and especially thanks Diamond, “from whom I learned to see the big picture”, and in a radio debate in 2015 with the host of the well-known show *Ideas* from the Canadian station CBC radio host, Paul Kennedy, Harari acknowledged that the Los Angeles professor’s work inspired him the most in developing his own book, showing him that it was possible to “ask very big questions and answer them scientifically”⁸. This epistemological requirement was understood by Harari in the positivist sense of modern science – an essential component of his image of the physical and social world – which is why he paid special attention to naturalistic thinking, used extensively in the analysis of human prehistoric⁹ evolution. Harari’s interest in this early period in the history of *Homo sapiens*, corresponding to a huge cultural gap, also took into account Diamond’s observation that “the period before the appearance of writing – about 3000 years BC – it is given less attention”, and “most books that aim to present the history of the world in detail are in fact chronicles of Eurasian and North African literate societies”¹⁰.

⁸ *IDEAS* with Paul Kennedy, January 12, 2015, CBC (26.06.2020) <https://www.cbc.ca/radio/ideas/sapiens-1.2921626>

⁹ The term is avoided by Harari, „because it wrongly implies that even before the Cognitive Revolution, humans were a category of their own”. Harari, *Sapiens* 42.

¹⁰ J. Diamond, *Arme, virusuri si oțel. Soarta societăților umane*, Bucharest 2019, 11. Apart from this work with which he shares some things in common, Harari’s conception of the fundamental significance of revolutions in human history, including radical transformations of living conditions with the help of genetic engineering and technology, but also the interdisciplinary method of socio-historical approaches that privilege knowledge in the field of natural sciences can be partially overlapped with the theses and method of another famous book, published in 1980: Alvin Toffler, *The Third Wave*. Unlike Harari, who introduced the Neolithic Cognitive Revolution (placed 70,000 years ago) among the major historical stages in human evolution and stops at the Scientific Revolution of the sixteenth and seventeenth centuries, the American futurologist considers the Agricultural Revolution (The First Wave) and the Industrial Revolution (The Second Wave), as well as the emerging Third Wave: “a phenomenon as profound as the The First Wave of change discovered ten thousand years ago by the invention of agriculture or as The Second Wave of change initiated by the Industrial Revolution and who

2.) Harari' s popularity and that of the book *Sapiens* – between ingenuity, ideational reiterations, philosophical ignorance and “epistemological concupiscence”¹¹

From the very beginning, through its very biological title *Sapiens*, Harari's book “is intended to give the impression of a work of hard-nosed science in the Darwinian tradition”¹², in full harmony with the dominant positivist and materialist thinking of Western intellectual circles, as well as the high degree of secularization of the societies in this part of the world. In a review in *The New York Times*, American Indian scientist Siddhartha Mukherjee – the author of another book that has since become a scientific bestseller: *The Gene: An Intimate History*¹³ - described *Sapiens: A Brief History of Humankind* as “an attempt to write the genetic, anthropological, cultural and epistemological history of humans over the last 100,000-odd years”¹⁴, under the almost exclusive influence of principles and methods in the field of natural sciences. For Harari, history is “the next stage in a continuum of physics to chemistry to biology”, and “*Sapiens* are subject to the same physical forces, chemical reactions and natural-selection

shook the earth; we are the children of the next transformation: The Third Wave”. A. Toffler, *Al Treilea Val*, Bucharest 1996, 11. However, even if Toffler predicted that following the discovery of DNA we are on the verge of becoming “*the designers of evolution*” (Toffler, *Al Treilea Val* 277), his intuition was far from Harari's predictions of the very ontological transformation of human beings, “self-made gods with only the law of physics to keep us company”: “through biological engineering, cyborg engineering or the engineering of inorganic life”. Harari, *Sapiens* 466, 448.

¹¹ This expression was first formulated by the German Jesuit theologian Karl Rahner. Cf. K. Rahner, *Glaubensbegründung heute*, in: *Schriften zur Theologie XII, Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Benziger 1975, 21 and M. Taloş SJ, *Cum sa mă orientez într-o lume dominată de concupiscența epistemologică?*, *Studii tomiste* 6, 2006, 67-74.

¹² C.R. Hallpike, *A Response to Yuval Harari's Sapiens: A Brief History of Humankind* (26.06.2020), *New EnglishReview*, 12, 2017. https://www.newenglishreview.org/C_R_Hallpike/A_Response_to_Yuval_Harari%27s_%27Sapiens:_A_Brief_History_of_Humankind%27/

¹³ Siddhartha Mukherjee, *Gena. O istorie fascinantă*, Bucureşti 2018.

¹⁴ Siddhartha Mukherjee, *The Future of Humans? One Forecaster Call for Obsolescence* (27.06.2020), <https://www.nytimes.com/2017/03/13/books/review/yuval-noah-harari-homo-deus.html>

processes that govern all living beings”¹⁵, so that, for the Israeli author, the true method of studying the human species – viewed individually and collectively – and the basic epistemological assumptions cannot be other than those specific to biology, reducible, in turn, (hypothetically), to physics and chemistry. This materialist reductionism is metaphorically synthesized in the question “how long can we maintain the wall separating the department of biology from the departments of law and political science”¹⁶, which shows that the socio-human sciences – and therefore history – is only an intermediate methodological-cognitive stage of transition to natural sciences, comparable to the psycho-physical parallelism in philosophy mind. In another order of ideas, as in the case of this philosophical paradigm “there is almost no difference between psychic and somatic, but only between theoretical systems related to the knowledge of human reality, which is unique ontologically”¹⁷, also at the macrosocial level, the same ontological unity of bio-psycho-social reality subsists, while only its scientific methods of investigation differ (history, biology, economics, sociology, psychology, etc.), in respect of which Harari postulates the possibility of unification (by reducing them to natural sciences) in the future. “The life sciences have come to see organisms as biochemical algorithms”, and because “exactly the same mathematical laws apply to both biochemical and electronic algorithms”¹⁸, in the future the latter will process the huge amount of data to provide knowledge – says the Israeli author in *Homo deus*.

Contrary to the classical meaning of history¹⁹, which treats the temporal evolution of political, social and cultural phenomena as a product of autonomous

¹⁵ Harari, *Sapiens* 445.

¹⁶ Harari, *Sapiens* 201.

¹⁷ Bălănean, *Despre adicții și patimi* 27.

¹⁸ Harari, *Homo deus* 428. Together with the founder of cybernetics, Norbert Wiener, we hope that “the fight of the future will be an increasingly fierce fight against the limitations of human intelligence, and not a comfortable hammock in which we can relax to be served by robot slaves”. N. Wiener, *Dumnezeu și Golemul*, Bucharest 2019, 59.

¹⁹ According to Professor Lucian Boia, “history is not a simple mechanical movement, but a movement impregnated with human attitudes, representations, reactions, extremely fluctuating decisions”; “it is an endless game of events”, in which “its elementary particles, individuals, groups ..., act and interact in every way, in a multitude of networks, connections and combinations”.

human beings, radically distinct from the surrounding organic and anorganic nature, history is understood by Harari, in its fundamental aspects, as a superstructural Darwinian evolution, in which the fundamental role is played by material microstructures subsumed to biology. For the central theme of this article, it is important to emphasize here that anthropology, which “began as a science of history”, was inspired in the beginning by “the triumph of the scientific method in the natural sciences”, so that “nineteenth-century anthropologists considered that socio-cultural phenomena were governed by laws and principles that can be discovered”²⁰. Despite the fact that the Israeli professor supports a certain type of historical indeterminism – “history cannot be explained deterministically and it cannot be predicted because it is chaotic”²¹ – he resists in the systemic vision of his ideas, without affecting its coherence – not infrequently debatable – exclusively at the gnoseological level. In the same way, although Harari shows that “to understand the rise of Christianity or the French Revolution, it is not enough to comprehend the interaction of genes, hormones and organisms, [but] it is necessary to take into account the interaction of ideas, images and fantasies as well”²² and that “in the case of modern history, scholars cannot avoid taking into account non-material factors such as ideology and culture”²³, the ontological foundation of the development of human societies

L. Boia, *Un joc fără reguli. Despre imprevizibilitatea istoriei*, Bucharest 2016, 34. “Plagues, invasions, emigrations; the foundation, working and development of constitutional arrangements and political systems; wars, external and civil, revolutions, changes in religion and culture, gradual or abrupt, the formation of various kinds of collective identity – confessional, national, ideological – providential history in the sense of dealings of God with man: all these and much else are properly regarded as *history*”. J. Burrow, *A History of Histories. Epics, Chronicles, Romances & Inquiries from Herodotus & Thucydides to the Twentieth Century*, London 2009, xiii. This way of understanding history is limited to the question “*how?*” and means “to reconstruct the series of specific events that led from one point to another”, and explaining “*why?*” – Harari’s privileged approach, which lends itself very well to explanatory models in the natural sciences – it means “to find causal connections that account for the occurrence of this particular series of events to the exclusion of all others”. Harari, *Sapiens* 265.

²⁰ I. Hirghiduș, *Antropologie politică*, Cluj-Napoca 2013, 14.

²¹ Harari, *Sapiens* 267.

²² Harari, *Sapiens* 42.

²³ Harari, *Sapiens* 100.

also falls into the field of biology, where the nature of *Homo sapiens* is also deeply rooted: “we are still animals, and our physical, emotional and cognitive abilities are still shaped by our DNA”; “our societies are built from the same building blocks as Neanderthal or chimpanzee societies, and the more we examine these building blocks – sensations, emotions, family ties – the less difference we find between us and other apes”²⁴. For this reason, it is not surprising that over a quarter of a book that aims to be a short history of mankind in the last 100,000 years is dedicated to anthropogenesis and prehistory, respectively the Cognitive and Agricultural Revolution, ie those historical periods in which Darwinists ideas are the easiest to couple. “When dealing with ancient periods the materialist school reigns supreme”²⁵. What is surprising, however, is a certain categorical inconsistency in the set of anthropological ideas (analysed in the next chapter), namely Harari’s recourse to some non-scientific, purely philosophical categories, in contradiction with naturalistic theses: “at the dawn of the twenty-first century... *Homo sapiens* is transcending those limits [biologically determined]” and “it is now beginning to break the laws of natural selection, replacing them with the laws of intelligent design”²⁶.

Evaluating the main ideas about the history and human nature of the historian at the University of Jerusalem, in an article in the *London Review of Books*, the author concludes that “Harari here enthusiastically repeats the lessons taught by Victorian scientific materialism; Religious legend notwithstanding, we are nothing special in the animal kingdom”²⁷. Or, according to Harari’s own formulations, “the whole of history takes place within the bounds of this biological arena”²⁸, where “our mental and emotional world is governed by biochemical

²⁴ Harari, *Sapiens* 42. Moreover, in *Homo deus*, perceived as a continuation of the *Sapiens* epic, Harari claims that man, as a biological entity, evolved randomly, even from the primary material forms, atoms and molecules: “all biological entities – from elephants and oak trees to cells and DNA molecules – are composed of smaller and simpler parts that ceaselessly combine and separate”. Harari, *Homo deus* 121.

²⁵ Harari, *Sapiens* 100.

²⁶ Harari, *Sapiens* 445.

²⁷ S. Shapin, The Superhuman Upgrade, *London Review of Books* 14, 2017, 29-31, 30 (02.07.2020), <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v39/n14/steven-shapin/the-superhuman-upgrade>

²⁸ Harari, *Sapiens* 43.

mechanisms shaped by millions of years of evolution”²⁹, although “our judicial and political systems largely try to sweep such inconvenient discoveries under the carpet”³⁰.

From a broader analytical perspective, Harari’s ingenuity in the predominantly naturalistic approach to human history in *Sapiens* is manifested, essentially, at the stylistic-descriptive level³¹, through a multitude of unique associations and comparisons between prehistoric and modern man, and less in terms of the historical or cultural ideas themselves. Even the latter refer, overwhelmingly, to the beginnings of human history and have the form of speculative reconstructions of the lives of prehistoric people³², having as epistemic basis only a few archaeological evidence, Harari himself being the one

²⁹ Harari, *Sapiens* 432.

³⁰ Harari, *Sapiens* 264.

³¹ Referring to the interactions between *Homo sapiens* and Neanderthals, Harari ingeniously (stylistically) remarks that “even if a Neanderthal Romeo and a Sapiens Juliet fell in love, they could not produce fertile children, because the genetic gulf separating the two populations was already unbridgeable”. Harari, *Sapiens* 16. Other samples of stylistic ingenuity: “teaching such ancient Sapiens to speak English, persuading them of the truth of Christian dogma, or getting them to understand the theory of evolution would probably have been hopeless undertakings”; “how is it that we now have intercontinental missiles with nuclear warheads, whereas 30,000 years ago we had only sticks with flint spearheads?”; “here and there a Luddite holdout refuses to open an email account just as thousands of years ago some human bands refused to take up farming and so escaped the luxury trap”. Harari, *Sapiens* 22, 43, 99.

³² The trace of a human hand left about 30,000 years ago on the wall of the Chauvet-Pont d’Arc cave in southern France is interpreted by Harari: “somebody tried to say I was here!”. Harari, *Sapiens* 1. In the wake of the Cognitive Revolution, the emergence of the social order following the expansion of human groups required a certain cohesive factor, which the Israeli author attributed to gossip: “gossip helped *Homo sapiens* to form larger and more stable bands”, because “like the social instincts of chimps, those of humans were adapted only for small intimate groups”. Harari, *Sapiens* 29. At the same time, the evolution from archaic groups under 150 individuals to cities with tens of thousands of inhabitants and empires with hundreds of millions, Harari explains it through *fiction*, the common belief in certain myths: “any large-scale human cooperation – whether a modern state, a medieval church, an ancient city or an archaic tribe – is rooted in common myths that exist only in people’s collective imagination”. Harari, *Sapiens* 30. A greater ingenuity of the Israeli historian is found more in the other two works, in general, in connection with the predictions of the technological, social and cultural future of mankind.

who recognizes the strictly limited nature of such investigative approaches: “unfortunately, there are few certainties regarding the lives of our forager ancestors”, so “any reconstruction of the lives of ancient hunter-gatherers from the surviving artefacts is extremely problematic”³³. Consequently, some critical receptions of the book *Sapiens: A Brief History of Humankind*, in the sense that “Harari is a better social scientist than philosopher, logician or historian”, respectively that his attempts “to his piecing together of the shards of pre-history imaginative and appear to the non-specialist convincing”³⁴ are perfectly justified.

In the contemporary context of (hyper) socio-professional specializations, generated by the epistemic (excessive) fragmentation of science and culture, the popularity of the Israeli historian and his first book *Sapiens* – about which some have stated, however, that “*this book does bring anything new*”³⁵ – can also be sought in facilitating the access of the contemporary reader to some classical philosophical ideas, which can be glimpsed in the subtext of Harari’s “own” ideas, without being named, however, intentionally or not, the source of their origin. In other words, Harari brought out of the dusty trunk of the history of philosophical thought a series of predominantly materialistic ideas, which he offered to his readers in a new, concise and clear stylistic formulation, supplemented by the use of recent scientific knowledge, able to make them more attractive, beyond that attractiveness specific to their intrinsic conceptual strength.

Thus, the very biologizing view of the Israeli author on human history, far from being an original one, “part of a long materialist tradition of ontological unification”³⁶, is fully nourished and reiterates the predominant materialist ideas of the post-Enlightenment era, which had their philosophical ascendancy in seventeenth-century British empiricism and in the French mechanistic

³³ Harari, *Sapiens* 47-48.

³⁴ M. Paul, *Sapiens – a critical review* (04.07.2020), <https://www.bethinking.org/human-life/sapiens-review>

³⁵ F. Provencher, *Critique of the Book Sapiens by Yuval Noah Harari* (04.07.2020), <https://sciencesconnexions.com/en/2019/03/09/critical-of-book-sapiens-de-yuval-noah-harari/>

³⁶ P. K. Moser, J.D. Trout, General Introduction: Contemporary Materialism, in: P. K. Moser, J.D. Trout (ed.), *Contemporary Materialism. A Reader*, London and New York 5.

materialism of the 18th century, represented by Julien Offray de La Mettrie³⁷ (1709-1751), d'Holbach (1723-1789) and Denis Diderot (1713-1784). Ever since the Scientific Revolution, philosophically, the way has been opened for the idea that all phenomena are the result of a motion of bodies, determined by material causes and without purpose”, and Thomas Hobbes (1588-1679), fully adhering to this mechanic perspective, launched the idea – quite often reiterated by Harari³⁸ – that “the only tools for explaining phenomena are bodies and movement, to which even human thought and all spiritual activities are reducible³⁹. Gradually, through the broad competition of Western political factors, materialist ideas and Enlightenment “methodological” principles – the autonomy of reason and the gnoseological centrality of modern science – were extended to the level of conceptualization of human activities understood as strictly dependent on matter, which led to the significant restriction of the academic authority of providential history, giving way to “secular schemes”⁴⁰ such as the following.

The English historian Henry Thomas Buckle (1821-1862), sometimes called “*the father of scientific history*”⁴¹, fiercely argued for the primacy of the natural sciences, including the social sciences, on the principle that any human action is determined by fixed laws, such as those in the physical world, which

³⁷ J.O. de La Mettrie developed the theory of *man-machine* „by which the whole universe is matter in motion and is explicable in mechanical terms”. C. Lunghi, Materialism, in: *Enciclopedia de filosofie și științe umane*, Bucharest 2004, 651-652.

³⁸ “Scientists ... increasingly argue that human behaviour is determined by hormones, genes and synapses, rather than by free will – the same forces that determine the behaviour of chimpanzees, wolves and ants”. Y.N. Harari, *Sapiens* 262.

³⁹ Lunghi, Materialism 652. Moreover, Hobbes took from Galileo a founding idea for modern science, as well as for the field of contemporary socio-human sciences - “the principle of the reducibility of motion to mathematical relations, extending it from the field of physical phenomena to the whole reality, including society”. F. Neagoe, Thomas Hobbes, in: *Istoria filozofiei moderne și contemporane, Vol. I. De la Renastere la epoca „luminilor”*, Bucharest 1984, 359-377, 365. This conception of Hobbesian origin about the mathematization of methods for investigating historical phenomena was also adopted by Harari: “scientists usually seek to attribute historical developments to cold economic and demographic factors, [because] it sits better with their rational and mathematical methods. Harari, *Sapiens* 100.

⁴⁰ Shapin, *The Superhuman Upgrade* 30.

⁴¹ (04.07.2020), <http://historyscoper.com/time185x.html>.

would allow the use of the same scientific methods of research. Quoting from his monumental (unfinished) work, *History of Civilization in England*, A.D. Xenopol shows us in *Theory of History*, published in Paris in 1908, that not even literature escaped the epistemological web of Buckle's ideas about the exclusivity of the natural sciences in describing physical and social reality: "Buckle is so absorbed in his preconceived idea, the unique importance of the natural sciences, so that it challenges literature to any value, except to help us discover the laws of nature"⁴². Also, for the German physiologist Emile du Bois-Raymond (1818-1896), "the natural sciences are the absolute organ of civilization and the history of these sciences is actually the history of humanity"⁴³. It is absolutely clear that Charles Darwin's *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859), the best-known mark of Victorian scientific materialism⁴⁴, became the cornerstone of naturalistic thinking, and thus of historical visions of this kind, and, a little later, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871) – the book "taking things to the orangutan"⁴⁵ – finalized the conceptual structure of Darwinian anthropology, the main source of inspiration for Harari's conception of sapiens. At the end of the last work, the famous British naturalist concludes that "there can be no doubt that we come from the savages", respectively that "man, with all his noble qualities, ..., with his divine intellect with which he entered the movements and constitution of the system solar, ..., he still bears in his bodily structure the indelible seal of his inferior origin"⁴⁶.

⁴² A.D. Xenopol, *Teoria istoriei*, Bucharest 1997, 180.

⁴³ Xenopol, *Teoria istoriei* 180.

⁴⁴ Also known as *scientific naturalism*, it was a distinct Victorian movement that emerged in unique circumstances between 1850 and 1900, with the goal of redefining science by eliminating natural theology. "They was *naturalistic* in that they permitted no recourse to causes not present in empirically observed nature, and they was *scientific* because nature was interpreted according to three major mid-century scientific theories: the atomic theory of matter, the conservation of energy, and evolution". G. Dawson, B. Lightman (ed.), *Victorian Scientific Naturalism. Community, Identity, Continuity*, Chicago and London: University of Chicago Press 2014, 11. Cf. F.M. Turner, *Between Science and Religion. The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England*, New Haven 1974, 9-12.

⁴⁵ P. Johnson, *Darwin. Portretul unui geniu*, Bucharest 2018, 110.

⁴⁶ Charles Darwin, *Descendența omului și selecția sexuală*, Bucharest 1967, 501.

Last but not least, among the “secular schemes” of theorizing human history reiterated to some extent by Harari is the law of the three successive stages of August Comte (theological, metaphysical and scientific), reflected in *Sapiens* by the recurrent idea of *the progress* of the people who invented the gods, in order to end themselves in becoming “gods” (*Homo deus*), but, above all, by mastering “the essence of this law, which consists in proclaiming the incompatibility of the coexistence of the three ways of thinking”⁴⁷, and twentieth-century dialectical materialism (DIAMAT), inspired by Hegel, Marx, and Engels. Through the naturalistic profile of his historical and anthropological thinking, the Israeli professor fully agrees with the fundamental principle of this philosophical-political current of the primacy of matter over consciousness, suggesting only the provisional scientific method in explaining the causal link between the latter and the neurobiological substratum: “after centuries of extensive scientific research, biologists admit that they still don’t have any good explanation for how brains produce consciousness”⁴⁸. And Engels’s thesis in *The Dialectic of Nature* (1876), consisting in the identity of cognitive processes to be used in the humanities and natural sciences, coincides with Harari’s vision of how to know historical and social reality.

Although it does not embrace the metaphysical determinism of economic factors in the evolution of history⁴⁹, in the substratum of textual formulations of ideas in *Sapiens* can be glimpsed certain aspects of historical materialism, strongly demonetized in the culture of Central and Eastern Europe, due to the experience of recent history dramatic effects of these societies. It is about the internal dialectical dynamics of cultures – “cultures also undergo transitions due their own internal dynamics; ...unlike the laws of physics, which are free of inconsistencies, every man-made order is packed with internal contradiction”⁵⁰ – and about the natural determinism (at least the genetic one) repeatedly postulated by Harari. For example, if we replace the relations and forces of

⁴⁷ M. Uță, *Legea celor trei stări în filosofia lui August Comte*, Craiova 2013, 128.

⁴⁸ Harari, *Sapiens* 281.

⁴⁹ “Communists claimed that Marx and Lenin had divined absolute economic truths that could never be refuted”. Harari, *Sapiens* 282.

⁵⁰ Harari, *Sapiens* 182.

production in the classical doctrine of historical materialism⁵¹ with the DNA and neuromediators (biochemical algorithms) of *Homo sapiens*, the underlying natural driving forces in the conception of the Israeli historian, the distance between Marx and Harari disappears almost completely.

From the above it follows that the international popularity of the historian at the Hebrew University of Jerusalem and the great media success of the book that made him famous cannot be attributed to an original historical and anthropological vision, because Harari's conception is based almost exclusively on reiterating philosophical ideas, naturalistic classics, recognizable in the subtext by a competent reader. Instead, the stylistic ingenuity manifested in the unique intertwining and associations between classical ideas and recent scientific knowledge is certainly one of the causes of the massive and rapid⁵² reception of the book *Sapiens*, in full harmony with the contemporary scientism. After all, this very collective mentality that has become one of the post-Enlightenment identity marks of the European spirit, based on experimental verificationism and mathematical algorithms, is also the main premise for increasing philosophical ignorance of ideas and currents of thought competing with materialism, that aims to consolidate the popularity of "influential metaphysics"⁵³ present nowadays, according to Umberto Eco.

⁵¹ "What we can see as the primary reality – the state, laws, religions and ideologies – are only 'superstructures' mounted on 'relations of production', themselves fixed in a certain state of 'forces of production'". J. Baudouin, Marxism, in: S. Courtois (ed.), *Dicționarul comunismului*, Iași 2008, 405.

⁵² Because "history is the only *science* that belongs to everyone, not just specialists" (L. Boia, *Un joc fara reguli* 23), through its informative and cognitive content poured into attractive stylistic forms, Harari's book allows effective access to wider categories of intellectuals, unlike Stephen Hawking's bestseller, *A Brief History of Time* (1988), which, although sold in millions of copies, remained inaccessible to most buyers. "Many, many people, between 9 and 10 million, rushed to buy this book – illegible for anyone without a doctorate in physics – and then put it in the library, respectfully, saying that one day, later, who knows..." F. Rouvillois, *O istorie a bestsellerului*, Bucharest 2013, 248.

⁵³ The problem is – said the Italian thinker – "to identify that influential metaphysics that, due to its popularity, everyone hears talking about at some point; of course, it can be argued with Berkeley that *esse est percipi* and it can be said that Prosciuttini's works exist because they are perceived", but this type of metaphysics has no influence on the contemporary public admiring painting", as in the situation of ideas contrary to different variants of materialism. U. Eco, *Cum să prezinți un catalog de artă*, in: U. Eco, *Minunea Sfântului Boudolino*, Bucharest 2000, 30.

Moreover, the expansion of materialist visions in Western intellectual circles gradually led even to the expulsion of philosophical and theological thought outside the realm of authentic knowledge of the physical and human universe, following the pattern of epistemological “evolution” intuited by A. Comte – “theology, metaphysics and science are three distinct degrees of world explanation; they succeed each other, but *do not coexist* (emphasis added)”⁵⁴. Almost 60 years ago, the Catholic Church also remarked that “the denial of God or of religion (...) is presented today as a requirement of scientific progress or of a new humanism”⁵⁵, and Harari fully confirms this thesis: “biologist the world over are locked in battle with the intelligent-design movement”⁵⁶. Although we have not identified any sociological studies in this regard, we can firmly believe that the philosophical and theological ignorance “responsible” in part for the popularity of the bestseller *Sapiens* is reflected in its record sales in countries such as the United Kingdom (over 1.8 million copies), France (over 600,000 copies) and Germany, where the percentages of atheism are among the highest in the world⁵⁷. On the other hand, however, sociological analyses of *resistance to change* through the mechanism of *selective exposure*⁵⁸ explain why collective thinking of the materialist-atheist type, strongly internalized by an important segment of Western European and American intellectuals (target-

⁵⁴ Comte, *Legea celor trei stări* 128.

⁵⁵ Second Vatican Council, *Gaudium et spes* (7). Harari goes beyond a “new humanism” and postulates in the near future the beginning of a real *post-humanism*: “the Frankenstein myth confronts *Homo sapiens* with the fact that the last days are fast approaching; ...the pace of technological development will soon lead to the replacement of *Homo sapiens* by completely different beings who possess not only different physiques, but also very different cognitive and emotional worlds”. Y.N. Harari, *Sapiens* 462.

⁵⁶ Harari, *Sapiens* 447.

⁵⁷ According to the Pew Research Center in Washington, in 2017, the percentage of atheism in the UK was 8%, 15% in France and 10% in Germany. The most atheist country in Europe was the Czech Republic, with a percentage of 25%, and the least atheist - Romania, with a number of atheists below 1%. Cf. M. Lipka, 10 facts About Atheists (07.04.2020) <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/12/06/10-facts-about-atheists/>

⁵⁸ “The process by which, consciously or not, people avoid exposure to that information that is at odds with their values, norms, attitudes and opinions and preferentially seek information that support their beliefs”. P. Iluț, *Valori, atitudini și comportamente sociale. Teme actuale de psihosociologie*, Iași 2004, 59.

readers of Harari), implies ignorance or even aversion to opposing philosophical or theological ideas and systems of ideas (eg, theories of intelligent design). In their case, sociologists also tell us that the phenomenon of *reactance* can occur, which consists in a reverse negative reaction, in the sense that “the message promoted by the communicator not only does not change your position, but induces and develops an opposite point of view”⁵⁹.

In addition to this collective ignorance, against the background of professional hyperspecializations in the contemporary world, there is an individual ignorance – responsible for the great public outcry of the anthropological vision of Harari’s writings – determined by the absence of critical thinking⁶⁰, as a result of the absolutization of scientific rationality as well as the cognitive difficulty *per se* and the mystagogical nature of many philosophical ideas and systems, which made Plato notice that philosophy (and mathematics) is for *οἱ ὀλίγοι*, and not for *οἱ πολλοί*. From this last perspective, Harari appears as a contemporary Bazarov, the character of Turgenev in *Parents and Children*, who, having managed to penetrate himself into the complicated universe of natural sciences and materialistic ideas, condescendingly shares them with the ignorant of around him. However, if Arkadi Kirsanov’s family and relatives in his hometown, where he returns after graduation with Bazarov, show ignorance, but also resistance to the naturalistic conceptions of the young doctor, the majority

⁵⁹ Iluș, *Valori, atitudini și comportamente sociale* 60.

⁶⁰ Overcoming *selective exposure* and *reactance* can be achieved by cultivating *critical thinking*, which is based on “the epistemology ... itself full generalizable”, “according to which there is a rejection of relativism, an important distinction to be drawn between *rational justification* and *truth*, and a recognition that rational justification, though distinct form truth, is a fallible indicator of it”. S. Bailin, H. Siegel, *Critical Thinking*, in: N. Blake (ed.) et al., *The Blackwell Guide to the Philosophy of Education*, Oxford 2003, 185. One of the most known expressions of critical thinking transposed into the philosophy of science is the *critical rationalism* of Karl Popper, whose conceptual pattern can be partially extended to the sphere of Christian theology, provided that the data of positive revelation are preserved. Such a possibility of knowledge by confronting the data of science and philosophical ideas with Christian doctrine was also supported by Pope Francis in a video message addressed to the International Congress of Theology at the Pontifical Catholic University of Argentina (September 1-3, 2015): “in reality, our doctrine or, rather, our understanding and expression of it, ‘is not a closed system, devoid of dynamics capable of generating questions, doubts’”. Papa Francisc, *Gaudete et exsultate* (44), Iași 2018, 23.

intellectual elite in contemporary Western⁶¹ society where Harari “returns” does not display any hostility towards the biologicalizing ideas about human nature, but, on the contrary, manifests a mental predisposition towards accepting them, without any critical sense. Added to this is the decline in the general appetite of (post) modern man for individual extraprofessional study, given the resurgence of what Marshall McLuhan prophesied in the early 1960s as “the sunset of alphabetical linearity and image domination”⁶², but not because of the mass spread of television, but of increasingly sophisticated smartphones and tablets, due to the unprecedented development of nanotechnology. Even Harari explicitly acknowledges in the introduction to his latest book, *21 Lessons for the 21st Century*, the ignorance of contemporary man, which he attributes only to everyday worries. “Billions of us can hardly afford the luxury of investigating, because we have more pressing things to do: we have to go to work, take care of the kids, or look after elderly parents”⁶³.

Finally, the fourth co-determining factor that we can attribute to the global media avalanche of *Sapiens* and, implicitly, to the wide dissemination of his axial anthropological ideas, is what Karl Rahner called *gnoseological* (*epistemological*) *concupiscentia*. Making a transposition in the plane of knowledge of the term *concupiscentia*⁶⁴ from Thomistic moral theology, the German theologian understands by concupiscentia “the unintegrated pluralism of the different aspects that characterize human reality”, in a world “overwhelmed by the disconcerting and insoluble plurality of all conceptions and beliefs of

⁶¹ Historically, the conflict between science and religion “is primarily a Western problem, for it is here that the respective categories emerged and are most potent”. P. Harison, “Science” and “Religion”: Constructing the Boundaries, *The Journal of Religion* 1, 2006, 81-106, 104.

⁶² Cf. U. Eco, *Cronicile unei societăți lichide*, Iași 2016, 292.

⁶³ Harari, *21 Lessons* 1.

⁶⁴ “In its strict and specific acceptation, a desire of the lower appetite contrary to reason”. J. Ming, Concupiscentia, in: *The Catholic Encyclopedia*, New York, 1908, from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/04208a.htm>. St. Thomas Aquinas renders in *Summa Theologiae Ia-IIae*, q. 30, a. 1, the short definition of Aristotle from *Retorica*: “concupiscentia est appetitus delectabilis”. Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII PM edita*, pp. 6-7: *Prima secundae Summae theologiae*, Romae: Ex Typographia Polyglotta SC de Propaganda Fide 1891-1892 (08.07.2020), <https://www.corpusthomicum.org/sth2026.html>

human life”⁶⁵ – a real source of perpetuation of individual ignorance, by discouraging critical thinking in favor of a predominantly quantitative cognitive assimilation; that is why, for Rahner, “our times are marked by a *gnoseological concupiscence*”⁶⁶. In the absence of a guiding beacon, such as that represented by the complex of moral and spiritual rules and guidelines in Christian theology to avoid/diminish the concupiscence of the senses, “our consciousness receives information and intuitions from the most varied sources of knowledge”⁶⁷ and these sources “they can no longer be ordered in a positive and appropriate way in a coherent amount of knowledge”⁶⁸.

The Sapiens phenomenon and, in general, the Harari phenomenon, can be seen through prism of the Rahnerian concept of *epistemological concupiscence* in two ways: either as a consequence of it or as a solution to it (as for the popular animated character Homer Jay Simpson, alcohol could be “the cause and solution of all life’s problems”). From the last perspective, *Sapiens* wants to be a kind of orientation guide through the particularly twisted labyrinth of knowledge, a real brevity of contemporary evolutionary anthropology, meant to keep the reader with materialistic beliefs away from the information bombardment (non-selective) and, above all, far from the philosophical and theological ideas that could degenerate into a particular variant of “epistemological concupiscence”. According to Harari’s own wording, “in a world deluged by irrelevant information, clarity is power”⁶⁹. Since the time of ancient philosophy, by the very meaning given to individual knowledge, namely that *to know* “is not a piling-up of known facts, but rather the achievement of understanding, something that we do when we master a field or body of knowledge and explain systematically why things are that way they are”⁷⁰, philosophers foreshadowed the danger of concupiscence of accumulations of purely quantitative knowledge in the way of authentic knowledge (*ἐπιστήμη*), without an internal ideational coherence and without an adequate cognitive assimilation, so that the later adjective addition of Karl

⁶⁵ Taloş, *Cum să mă orientez* 68.

⁶⁶ Cf. Rahner, *Glaubensbegründung heute* 21. Taloş, *Cum să mă orientez* 68.

⁶⁷ Taloş, *Cum să mă orientez* 68.

⁶⁸ Cf. Rahner, *Glaubensbegründung heute* 21. Taloş, *Cum să mă orientez* 68.

⁶⁹ Harari, *21 Lessons* 1.

⁷⁰ J. Annas, *Ancient Philosophy. A Very Short Introduction*, Oxford 2000, 16.

Rahner (*the epistemological adjective*) was not accidental at all. From the argumentative analysis and the informational content of the book, Harari seems to have mastered part of the ideal of ancient philosophy about individual knowledge, which he tries to convey to the reader, but the recurrence of his anthropological ideas of naturalistic nature, although they are in full consonance with the exclusive and materialistic scientific *zeitgeist* of Western secularized culture, they are far from the pattern of ancient philosophical thinking, deeply interrogative, which still structures philosophical thinking today. In this sense, Aristotle pointed out that “philosophy begins with wonder and puzzlement, and develops as we find more and more complex answers to and explanations for what were problems for us”⁷¹.

3.) Categorical discordancies and gnoseological inconsistency in the materialist approach to *the human* in Harari’s writings

Indeed, what else can surprise us about our own ontological nature, if Harari tells us that we are just “biochemical algorithms” or biological entities, which, even evolved, remain at the discretion of natural determinism, expressed in a brilliant literary form of more than two thousand years by Lucretius (94 BC – 55 BC), in *De Rerum Natura*: “bodies, moreover, are in part the first-beginnings of things [atoms], in part those which are created by the union of first-beginnings. Now the true first-beginnings of things, no force can quench; for they by their solid body prevail in the end”⁷²? Upon careful questioning, after a deep probe into the soil of the history of philosophy and, especially, of philosophical anthropology, there is, however, something that may surprise us, namely, the almost complete lack of the philosophical vein in the writings of the Israeli professor, despite the obvious philosophical significance of many of the issues he debates, the most thorny of which is the problem of the intimate ontological nature of *Sapiens*, if we exclude, of course, the fundamental metaphysical question “*what is there something rather than nothing?*”⁷³, mentioned only in passing, with absolutely no reflection on it, by Harari. Kant himself,

⁷¹ Annas, *Ancient Philosophy* 16.

⁷² Lucretius, *On the Nature of Things*, translated by C. Bailey, Oxford 1948, 43 (Book I, 485).

⁷³ Harari, *21 Lessons* 231.

the spearhead of modern rationalism and one of the leading thinkers of scientific rationality at the foundation of contemporary empirical sciences, places the issue of the *soul* and *human freedom* in the *transcendental* sphere: “what happens here is what happens generally in the conflict of reason venturing beyond the limits of possible experience, namely, that the problem is not *physiological*, but *transcendental*”⁷⁴. If we add to this what Harari says with subject and predicate about Kant and two other philosophers (John Stuart Mill and John Rawls) when he refers to the solution of philosophical problems of ethics through a “*philosophical machine*” – “if we teach Kant, Mill and Rawls to write code [computer algorithms], they can carefully program the self-driving car in their cosy laboratory”, thus finding “a way to code ethics in precise numbers and statistics”⁷⁵ –, it is very clear to us that the Israeli “philosopher” by *philosophy* means anything other than what Kant himself understood (and the other authentic philosophers over two and a half millennia of philosophical thought). Or, if you have to ask *what philosophy is?*, the situation is the same as the one that determined Louis Armstrong to say: “if you have to ask what jazz is, you will never know”.

In fact, Harari makes no reference to philosophical thought even when analyzing the Scientific Revolution and the emergence of modern science in Europe, although it is almost common in the history of science that scientific rationality was founded and detached from the trunk of ancient and medieval philosophical thought or even from some branches of natural theology (*e.g.*, Thomas Aquinas, as he claims A. Whitehead). On the contrary, in a completely marginal and pejorative way, Harari only remembers that “the undisputed monarch of all sciences was theology” and makes an anachronistic remark, totally unprofessional for a history professor with a doctorate at Oxford: “in medieval Europe, logic, grammar and rhetoric formed the educational core, while the teaching of mathematics seldom beyond simple arithmetic and geometry; nobody studied statistics”⁷⁶. Beyond the fact that, like all other empirical sciences, there is a mathematical thinking in full swing, emerging

⁷⁴ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, second edition, 1922, 434 (10.07.2020), http://files.libertyfund.org/files/1442/0330_Bk.pdf

⁷⁵ Harari, *21 Lessons* 74.

⁷⁶ Harari, *Sapiens* 287-288.

from the Persian-Arabic space, based on the works of Euclid, Archimedes and Apollonius⁷⁷, to say (accusatory) that in the Middle Ages they did not study statistics is the same as attributing to this historical epoch the lack of quantum microprocessors! Instead, Harari's (non-original) idea of a kind of *docta ignorantia* that formed the basis of the Scientific Revolution, although not wrong – “the Scientific Revolution has not been a revolution of knowledge; it has been above all a *revolution of ignorance*”, in the sense that “the great discovery that launched the Scientific Revolution was the discovery that humans do not know the answers to their most important questions”⁷⁸ – it does not explain at all the essential historical causes that they determined it, in dissonance with their own narrative and argumentative structure from the previous chapters of *Sapiens*' book on the Cognitive and Agricultural Revolution.

Along with Harari's general ignorance of the gnoseological specifics of philosophy, impossible to understand given that he called himself “historian and philosopher”⁷⁹, it is worth noting that, although from the beginning of philosophical thought, philosophers' reflections on the world around them began with an understanding of their own human nature and extended to the very process of understanding and knowledge, Harari confines himself to the Darwinian finding that “the real meaning of the word *human* is ‘an animal belonging to the genus *Homo*’”⁸⁰ and tells us almost nothing about the nature of the act of knowledge, placing it only under the dome of the biochemical phenomena inside the brain, which are themselves under the rule of the irrepressible need to be approached cognitively in the same way. Moreover,

⁷⁷ In the ninth century AD, the Persian mathematician al-Khwarizmi (780-850) or Latinized *Algorithmi* – from which the term *algorithm*, so much loved by Harari, is derived – is particularly notable for his works on algebra and astronomy.

⁷⁸ Harari, *Sapiens* 279.

⁷⁹ (09.07.2020), <https://www.newyorker.com/magazine/2020/02/17/yuval-noah-harari-gives-the-really-big-picture>.

⁸⁰ Harari, *Sapiens* 5. The exclusively Darwinian anthropological orientation also results from the fact that Harari reserves the meaning of the term *human* to refer to „all members of the genus *Homo*”, while using the term *sapiens* in terms of traditional meaning of *man*, belonging only to the species *Homo sapiens*. When he speaks of *prehistory*, however, there is an obvious discordancy in the meaning of *the human*, because by *human*, Harari refers even to *sapiens*: the term *prehistory* “it wrongly implies that even before the Cognitive Revolution, *humans* were in a category of their own”. Harari, *Sapiens* 42.

referring to the Human Brain Project, founded in 2005, the Israeli historian even postulates the possibility of complete reproduction of mental processes in the human brain “inside a computer, with electronic circuits in the computer emulating neural networks in the brain”, which would coincide with the exclusion of any other ontological and gnoseological level of understanding the human being, outside of biological matter, although he acknowledges that “⁸¹. On the other hand, in *21 Lessons for the 21st Century*, after considering the possibility of an exclusive association between consciousness and organic biochemistry, Harari leaves open the (ultra) reductive materialist variant: “there are no essential links between consciousness and either organic biochemistry or high intelligence; hence computers might develop consciousness – but not necessarily”⁸².

More problematic than the gnoseological inconsistency of anthropological ideas, which we will return to, is the categorical inconsistency (discordancy) in the materialist approach to *the human*, reflected both in the conception of *history* and historical phenomena, but especially in the biological understanding of human *freedom* and *free will*, on whose significance depends the very conception of the meaning of history. After all, “history proper seems limited to the sphere of human action, natural events being included only so far as they affect or are affected by human action” and “problems in the philosophy of mind, about action, free will, causation, rationality, are therefore especially relevant to the philosophy of history”⁸³. In other words, in order to understand history as a superstructural human phenomenon, there is an urgent need for a coherent global vision, which, in turn, harmoniously subsumes the concepts from the philosophy of mind listed above. However, due to a suite of categorical

⁸¹ Harari, *Sapiens* 458. Karl Popper and John Eccles assimilate this functionalist theory to eliminativist materialism – “*promissory materialism*” –, which consists, essentially, “of a historical (or historicist) prophecy about future results of brain research and of their impact”, but “this prophecy is baseless” epistemological and ontological. K. R. Popper, J.C. Eccles, *The Self and Its Brain*, Berlin Heidelberg New York 1977, 97.

⁸² Harari, *21 Lessons* 80.

⁸³ M. Proudfoot, A.R. Lacey, History (philosophy of), in: *The Routledge Dictionary of Philosophy*, London and New York 2010⁴, 166-167.

inconsistencies (discordancies)⁸⁴ and even logical contradictions, grafted on an inconsistent anthropological conception in which man often oscillates between animal and singularity, in Harari's writings it is impossible to identify such a *weltanschauung*.

In the above lines, dedicated to the multidimensional explanations of the popularity of Harari and the book *Sapiens*, I reviewed two such categorical inconsistencies regarding Harari's recourse to historical explanations from a completely different register than the biological one: "the interaction of ideas, images, fantasies" and non-material factors and the *transcendence* of history by *sapiens*, followed by the intelligent projection of the future, totally incompatible with the reductionist image of man that he obsessively asserts ["human behavior is determined *by hormones, genes and synapses*, rather than by free will" (e.a.)] and I left an open space for the problem of historical indeterminism, which I perceived strictly on the gnoseological level, so as not to affect the naturalistic character of the overall vision of the Israeli historian, with accents of inconsistency not at all isolated.

The analogy between human history and chaotic systems – "so many forces are at work and their interactions are so complex that externally small variations in the strength of the forces and the way they interact produce huge differences in outcomes"⁸⁵ (*butterfly effect*) –, despite its unpredictability, does

⁸⁴ In Chapter 19 of *Sapiens – And They Lived Happily Ever After* –, after distinguishing between psychology and biology and speaking in a first register about money, democracy, health and family as external sources of happiness, Harari it then suddenly passes to the biochemical ontological register of happiness, without any epistemic correlation of it with the previous economic, social and political categories, which represents an obvious categorical inconsistency. If in one place it is stated that "the crucial importance of *human expectation* has far-reaching implications for understanding the history of happiness" (Harari, *Sapiens* 429), three pages later Harari states the exclusivity of the biological: "people are made happy by one thing and one thing only – *pleasant sensation* in their body"; also "our subjective well-being is not determined by external parameters such salary, social relations or political rights; rather, it is determined by a complex system of nerves, neurons, synapses and various biochemical substances such serotonin, dopamine and oxytocin" (Harari, *Sapiens* 432).

⁸⁵ Harari, *Sapiens* 266. In this issue, Harari is aware of the theory of chaos formulated by the American mathematician Edward Lorenz in 1960, according to which "a phenomenon that seems to take place at random, has in fact an element of regularity that could be described

not *per se* contradict an ontological determinism and completely excludes any contingency that characterizes the classical perspective on human history, based on the dualistic anthropological model – body and soul –, the only one able to support the real transcendence of biology and the decision-making and action freedom of man. The categorical inconsistency also appears here and not in a few places – including in the two books published after *Sapiens* – because Harari uses notions and categories⁸⁶ that necessarily imply ontological contingency, respectively the idea of a human being that can act as an autonomous causal and conscious agent, ideas at the opposite pole in relation to the naturalistic-deterministic structure of his overall vision of the historical evolution of mankind (if after noticing these inconsistencies it may be a “historical vision”) and of *man* himself: “what, then, is so special about our language? ... We can connect a limited number of sounds and signs to produce *an infinite* number of sentences, each with a distinct meaning”⁸⁷ (e.a.); “while the behaviour patterns of archaic humans remained fixed for tens of thousands of years, *Sapiens* could *transform* their social structures, the nature of their

mathematical”. (10.07.2020), <https://sites.google.com/site/proiectfizica11/>. On the other hand, with regard to the explanatory model of “level two chaos” (“chaos that reacts to predictions about it”), which Harari associates with *history*, it is important to emphasize that it only makes sense in the case of a certain indeterminism; in the case of potential complete predictions, the concept itself would self-annihilate, because the predictions would, in fact, be equivalent to determinism itself. Therefore, in the (rhetorical) question “what will happen if we develop a computer program that *forecast* 100 per cent accuracy the price of oil tomorrow?” (e.a.), the term *forecast* used by Harari denotes a logical inconsistency. Harari, *Sapiens* 268. Karl Popper also considered that “the idea of an accurate and very detailed social calendar is contradictory in itself and therefore accurate and detailed scientific social predictions are impossible”. K. Popper, *Mizeria istoricismului*, Bucharest 1998, 7.

⁸⁶ It is not about gnoseological categories decomposable into subcategories, used to explain a fragment or a complex phenomenon of social or physical reality, such as revolutions or levels of integration and organization of living matter, but about categories and subcategories in incompatibility. *E.g.*, a political revolution involves free individuals, not a conglomeration of molecules, governed by the Brownian motion.

⁸⁷ Harari, *Sapiens* 24. The hypothesis of the infinite combinatorial possibilities of human language cannot be reconciled with the materialist perspective of the philosophy of mind, because the number of neural connections, even astronomical, is, however, essentially *finite*.

interpersonal relations, their economic activities and a host of other behaviours within a decade or two” (e.a.)⁸⁸; “the immense diversity of *imagined* realities that Sapiens *invented*, and the resulting diversity of behaviour patterns, are the main components of what we call ‘cultures’”⁸⁹ (e.a.); “the real difference between us and chimpanzees is the *mythical glue* that binds together large numbers of individuals, families and groups” and “this glue has made us the *masters of creation*”⁹⁰; “since the Cognitive Revolution, there hasn’t been a single natural way of life for Sapiens, [but] there are only cultural *choices*, from among a bewildering palette of possibilities”⁹¹; “while human evolution was crawling at its usual snail’s pace, the human *imagination* was building astounding networks of mass cooperation, unlike any other ever seen on earth”⁹²; “it’s culture that obliges people to realise some *possibilities* while forbidding others” (e.a.)⁹³; “around AD 1500, history made its most momentous *choice, changing* not only the fate of humankind, but arguably the fate of all life on earth”⁹⁴ (e.a.); “for billions of years, *intelligent design* was not even an option, because there was no intelligence which could design things”, but currently sapiens “break the laws of natural selection with impunity”⁹⁵ (e.a.); “if the future of humanity *is decided* in your absence, because you are too busy feeding and clothing your kids – you and they will not be exempt from the consequences”⁹⁶; “in the past, we humans have learned *to control* the world outside us, but we had very little control over the world inside us”⁹⁷; “*liberty* is not worth much unless it is coupled with some kind of social safety net”⁹⁸; “the analogy between history and biology that

⁸⁸ Harari, *Sapiens* 38.

⁸⁹ Harari, *Sapiens* 41.

⁹⁰ Harari, *Sapiens* 42.

⁹¹ Harari, *Sapiens* 51.

⁹² Harari, *Sapiens* 115.

⁹³ Harari, *Sapiens* 164.

⁹⁴ Harari, *Sapiens* 272.

⁹⁵ Harari, *Sapiens* 446-447.

⁹⁶ Harari, *21 Lessons* 1.

⁹⁷ Harari, *21 Lessons* 19.

⁹⁸ Harari, *21 Lessons* 24.

underpins the ‘clash of civilisations’ thesis is false, [because] human groups – all the way from small tribes to huge civilisations – are *fundamentally different* from animal species, and historical conflicts *greatly differ* from natural selection processes” (e.a.)⁹⁹; “social systems [...] are not genetically determined”¹⁰⁰; “*Homo sapiens* is a post-truth species, whose power depends on creating and believing fictions... indeed, *Homo sapiens* conquered this planet thanks above all to the unique human ability *to create and spread fictions*”¹⁰¹; “humans *control* the world because they can cooperate better than any other animal, and they can cooperate so well because they *believe* in fictions”¹⁰² (e.a.); “*Homo sapiens* is a storytelling animal [...] about the meaning of life” and “most successful stories remain *open-ended*”¹⁰³ (e.a.) contrary to determinism; “if by ‘free will’ you mean the freedom to do what you desire – then yes, humans have free will, but if by ‘free will’ you mean the freedom to choose what to desire – then no, humans have no free will”¹⁰⁴; “on the psychological level, happiness depends on *expectations* rather than objective conditions; [...] rather, we become satisfied when reality

⁹⁹ Harari, *21 Lessons* 112.

¹⁰⁰ Harari, *21 Lessons* 112.

¹⁰¹ Harari, *21 Lessons* 271-272. *Sapiens*’ capacity for “to transmit information about things that do not exist at all” (Harari, *Sapiens* 27) forms in Harari’s writings a basic characteristic, owned only by man. But while it is perfectly true that “only *Sapiens* can talk about entire kinds of entities that they have never seen, touched or smelled” (YN Harari, *Sapiens* 27), the classification of political institutions, money, human rights, and corporations into the category of these *fictions*, based solely on the principle of empirical knowledge, is particularly problematic, because it would lead to the consideration as *fictions* of some mathematical entities, and, implicitly, of all the sciences based on them. Regarding the inconsistency of such neopositivist considerations, Canadian anthropologist C.R. Hallpike wrote the following: “if Harari’s test of reality is only what we can see, touch, or smell then mathematics, like truth, should also be a prime example of fiction... How ‘real’ in his sense are zero, negative numbers, irrational numbers like? or imaginary numbers like the square root of -1? And if mathematics is fiction, then so is the whole of science including the theory of relativity and Darwinian evolution” that Harari worships. C.R. Hallpike, A Response to Yuval Harari’s *Sapiens*.

¹⁰² Harari, *21 Lessons* 285.

¹⁰³ Harari, *21 Lessons* 313; 321.

¹⁰⁴ Harari, *21 Lessons* 348.

matches our *expectations*"¹⁰⁵ (e.a.); "if I believe in God at all, it is *my choice* to believe"¹⁰⁶; "once we understand the biochemical system producing all these voices, *we can play* with the switches, turn up the volume here, lower it there"¹⁰⁷; "silencing annoying noises inside your head seems like a wonderful idea, provided it enables you to finally hear your *deep authentic self*"¹⁰⁸; "humanist dramas unfold when people have uncomfortable desires"¹⁰⁹; "the big question facing humans isn't 'what is the meaning of life?' but rather, '*how do we get out of suffering?*'", because "when you give up all the fictional stories, you can observe reality with far greater clarity than before, and if you really *know the truth* about yourself and about the world, nothing can make you miserable", taking into account that "the most real thing in the world is *suffering*"¹¹⁰ (e.a.). Related to this last idea, only a few pages late in the same book, Harari blatantly contradicts himself: "suffering is not an objective condition in the outside world"¹¹¹.

All these ideas logically necessarily imply the existence of a free human agent (with different degrees of freedom) and conscious, absolutely different from the biological man described by Harari, who evades the principle of exclusivity of material causality through a component of his own ontological nature, following the principle still enunciated by Kant, both in the *Critique of Pure Reason* – "by freedom, on the contrary, in its cosmo-logical meaning, I understand the faculty of beginning a state spontaneously; its causality, therefore, does not depend, according to the law of nature, on another cause"¹¹² – and especially in the *Critique of Practical Reason*: "but, with regard to the same event, insofar as the acting person regards himself simultaneously as *noumenon* [...], he can contain a determining basis – of that causality according to natural

¹⁰⁵ Harari, *Homo deus* 40.

¹⁰⁶ Harari, *Homo deus* 275.

¹⁰⁷ Harari, *Homo deus* 424.

¹⁰⁸ Harari, *Homo deus* 425.

¹⁰⁹ Harari, *Homo deus* 426.

¹¹⁰ Harari, *21 Lessons* 356.

¹¹¹ Harari, *21 Lessons* 363.

¹¹² Kant, *Critique of Pure Reason* 432.

laws – which is itself free from any natural law”¹¹³. Regardless of whether the above fragments speak directly of individual human nature or of political and social structures characteristic of the historical phenomenon, from the smallest to the largest (*humanity*), considered by the Israeli historian as true identity marks of sapiens, due to its unique capacity of cooperation and association by sharing common myths and fictions (money, religion or human rights), the concept of freedom becomes inevitable, so as not to jeopardize the very logical and even semantic content of the ideas presented. Then, it is well known that the social sciences “quite often use supra-individual entities, such as families, firms, and nations, either as an *auxiliary abbreviation* or as a *qualitatively secondary approach* – as Harari uses them –, to which they are obliged to resort due to the lack of relevant data or more refined theories”¹¹⁴, without renouncing in any way to the essential human capacity for personal self-determination. In contrast, of course, with Marxist-type historical materialism – according to which “higher-level, social and psychological phenomena, along with other apparently diverse phenomena, are all material”¹¹⁵ – between whose ideological coordinates is the overall perspective of the Israeli professor.

¹¹³I. Kant, *Critique of Practical Reason*, Indianapolis/Cambridge 2002, 145-146 (13.07.2020), <http://www.hziee.edu.cn/uploadfile/2018/0612/20180612586964.pdf>

¹¹⁴ Jon Elster, *Comportamentul social. Fundamentele explicative în științele sociale*, Bucharest 2013, 27. Popper vehemently criticizes the historical idea of the irreducible complexity of social phenomena and entities – seen as “concrete natural entities like crowds of people, rather than abstract models built to interpret certain relationships abstracts specially chosen from individuals”. Popper, *Mizeria istoricismului* 100. One of the “widespread sources of prejudice that social situations are more complex than physical ones seems to result from [...] the old belief that describing a social situation should involve describing the mental state, if not even the physical one of all the participants (or it should be reducible to them)”. Popper, *Mizeria istoricismului* 100-110. This is a reductionism that Harari often uses: “the right way to go about understanding the world is to reduce the high to the low”. Sexton, *A Reductionist History* 114. In contrast, for the British philosopher of Austrian origin the way to understand human nature is *downward causation*, ie the influence of superstructures and higher *patterns* on substructures, the cognitive and ontological vector being from top to bottom.

¹¹⁵ Moser, Trout, *General Introduction* 5.

In addition to the few samples of biologizing anthropology and history in *Sapiens* already mentioned, in Harari's other two books there is a much wider range of materialistic concepts and categories used in describing the ontological essence of man, subsumed by the mind-brain relationship – the modern form of the older philosophical problem of the *body-soul* relationship. These exclusive approaches are found in a total discordance (intertextual) with psychological and socio-historical ideas, more scattered, presented above, which involve a partially non-biological or non-deterministic human constitution, but also in different degrees of gnoseological dissonance with each other. Basically, Harari models his discourse on *the mind* (including here the problem of *qualia*, consciousness and free will), oscillating inconsistently, but nonchalantly, between its less reductionist, even mysterious, meanings and its mechanistic meanings.

In a first phase, even if he excludes the idea of the existence of an eternal soul on the grounds that “evolution means change, and is incapable of producing everlasting entities” and “the closest thing we have to a human essence is [...] the DNA molecule”¹¹⁶, Harari claims that *Homo sapiens* “has a conscious mind” and “mind is something very different from soul”¹¹⁷. At the same time, the mind “nor is it an organ such as the eye or the brain”, rather, “the mind is a flow of subjective experiences, such as pain, pleasure, anger and love”, “the concrete reality we directly witness every moment”¹¹⁸. Subjective experiences are not reducible to the physical plane of neural circuits; “they are not empirical data, ... are not made of atoms, molecules, proteins or numbers”, rather, “an experience is a subjective phenomenon that includes three main ingredients: sensations, emotions and thoughts”¹¹⁹. By asserting these paradigms, despite the use of some biological explanations – “consciousness is created by

¹¹⁶ Harari, *Homo deus* 123.

¹¹⁷ Harari, *Homo deus* 123.

¹¹⁸ Harari, *Homo deus* 123.

¹¹⁹ Harari, *Homo deus* 278. Elsewhere, Harari emphasizes even more the ontological autonomy of subjective experiences: “pain is pain, fear is fear, and love is love – even in the matrix. It doesn't matter if the fear you feel is inspired by a collection of atoms in the outside world or by electrical signals manipulated by a computer. The fear is still real”. Y.N. Harari, *21 Lessons* 289. Therefore, following this logic, “we cannot see the mind through a microscope or a brain scanner”. Harari, *21 Lessons* 365.

electrochemical reactions in the brain”¹²⁰ –, Harari places himself in the category of *emergentist* currents (or *functionalist*, if we take as a reference the association between electronic algorithms and bio-chemical algorithms produced by the brain – “computer of flesh” human) from the philosophy of mind, distinct from both dualistic conceptions and the theory of reductive materialism of the identity type, which he states more strongly, totally inconsistent, in the third part of the book *Homo deus*. More precisely, this first perspective of the Israeli professor is circumscribed, *prima facie*, to the anthropological model proposed by the Australian philosopher David Chalmers (1995) about the cognitive impenetrability and fundamental epistemological irreducibility of consciousness to physicalistic explanations, all the more so as Harari himself argues, paraphrasing Descartes, that the flow of consciousness “is the surest thing in the world”¹²¹ that you cannot doubt. But, in relation to other texts in his writings¹²², we can conclude that the distinction of the mind from the brain, respectively of mental phenomena from neural ones is only a matter of time, meaning that *eliminative (promissory) materialism* best subsumes the meanings of *functionalism* and *emergentism* (provisional) from the above passages: “perhaps we will have a solid explanation in ten or fifty years”¹²³ and “maybe someday breakthroughs in neurobiology will enable us to explain communism and the crusades in strictly biochemical terms”¹²⁴ – this being, indeed, a very strong mechanistic approach.

¹²⁰ Harari, *Homo deus* 125.

¹²¹ Harari, *Homo deus* 123. “But consciousness seems to resist materialist explanation in a way that other phenomena do not”. D. J. Chalmers, *Consciousness and Its Place in Nature*, in: D. J. Chalmers, *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, New York Oxford 2002, 248.

¹²² Regarding the neurobiological mechanisms for generating subjective phenomena, the Israeli professor acknowledges the temporary inability of current neuroscience, recognizing that “nobody has any idea how a congeries of biochemical reactions and electrical currents in the brain creates the subjective experience of pain, anger or love” (Harari, *Homo deus* 126), respectively that “the best scientists too are a long way from deciphering *the enigma* (e.a.) of mind and consciousness”; actually, they „don’t know how a collection of electric brain signals creates subjective experiences” Harari, *Homo deus* 128.

¹²³ Harari, *Homo deus* 126.

¹²⁴ Harari, *Homo deus* 177.

From another point of view, discordant with the previous one, but also with the subsequent perspective, it can be noticed that some of the anti-reductive anthropological ideas in Harari's writings keep a rather explicit content from the doctrine of dialectical materialism that (co) generated them, without being able to establish with certainty whether the Israeli historian operates an ontological or a gnoseological distinction. What is certain is that human nature is analyzed in terms of the relationship between biology and culture – “in the case of modern history, scholars cannot avoid taking into account non-material factors such as ideology and culture”¹²⁵ –, a Hararian (equally inconsistent) replica of the central dichotomy of dialectical materialism: *matter-consciousness*, where the “cognitive fog” on the intimate ontological nature of consciousness and, implicitly, the nature of freedom¹²⁶ is only transferred above the historical and social processes on which its formation is attributed.

For the extreme physicalist pole of the conception of the mind, the following fragment from *Homo deus* – methodologically inconsistent with the Popperian-inspired principle recognized by Harari as the engine of the Scientific

¹²⁵ Harari, *Sapiens* 100. “Biology is willing to tolerate a very wide spectrum of possibilities, [but] it's culture that obliges people to realise some possibilities while forbidding others”. Harari, *Sapiens* 164. Also, the patterns of dialectical materialism emerge from the statements that “the mind is an object that is being shaped by history and biology”, respectively that “fighting for liberty includes anything that frees people from social, biological and physical constraints” (Harari, *21 Lessons* 289-290; 347), but also from the assertion that “the humanities emphasise the crucial importance of intersubjective entities, which cannot be reduced to hormones and neuron”. Harari, *Homo deus* 176.

¹²⁶ Talking about the famous *Matrix* movie, Harari talks about the heroes' freedom to escape from the captivity of the electronic manipulations imposed by the dictator's megacomputer and the discovery of their authentic *self*. The philosophical problem that emerges from this film is that, just to understand that you are in the *Matrix*, you have to be, somehow, outside the determinism of the manipulative megacomputer. This is what Hegel already intuited, as the minimum expression of freedom, then taken over in the corpus of the doctrine of dialectical materialism: “Hegel was the first to present precisely the relationship between freedom and necessity. For him, freedom is *the understanding of necessity*: ‘necessity is blind only insofar as it is not understood’”. F. Engels, *Anti-Düring*, in: K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucharest 1964, 112.

Revolution: “no concept, idea or theory is sacred and beyond challenge, [because] the things that we think we know could be proven wrong as we gain more knowledge”¹²⁷ – is emblematic:

“Over the last century, as scientists opened up the Sapiens black box, they discovered there neither soul, nor free will, nor ‘self’ – but only genes, hormones and neurons that obey the same physical and chemical laws governing the rest of reality. Today, when scholars ask why a man drew a knife and stabbed someone death, answering ‘Because he chose to’ doesn’t cut the mustard. Instead, geneticists and brain scientists provide a much more detailed answer: ‘He did it due to such-and-such electrochemical processes in the brain, which were shaped by a particular genetic make-up, which reflect ancient evolutionary pressures coupled with chance mutations.’ The electrochemical brain processes that result in murder are either deterministic or random or a combination of both – but they are never free. For example, when a neuron fires an electric charge, this may either be a deterministic reaction to external stimuli, or it might be the outcome of a random event such as the spontaneous decomposition of a radioactive atom. Neither option leaves any room for free will... To the best of our *scientific* understanding (e.a.), determinism and randomness have divided the entire cake between them, leaving not even a crumb for ‘freedom’”¹²⁸.

¹²⁷ Harari, *Sapiens* 214.

¹²⁸ Harari, *Homo deus* 328-329. The incompatibility between the subatomic probabilistic phenomena and the individual *freedom* that Harari announces lacks both philosophical consistency and empirical basis. By its very definition, *freedom* means indeterminism, i.e. evasion from the action of natural determinism of the mechanistic type. Then, “we simply do not know to what extent explaining the operations of thought compels us to examine the *subcellular* operations of the brain” [K.V. Wilkes, *Mind-Body*, in: A. Botez, (ed.), *Filosofia mentalului*, București 1996, 214], to the level of quantum indeterminism, perfectly compatible with the possible metaphysical influence of an immaterial soul and the thesis of freedom. Such a *theoretical possibility* of the action of the spirit on matter was demonstrated by Sir John Eccles together with the physicist Frederik Beck in 1992, based on the phenomenon of *exocytosis*, encountered in the process of neurotransmission. Performing a quantum processing of exocytosis, Beck pointed out that “the probability of it occurring could be increased or decreased without this being *in any way a violation*

Going along this line, “the life sciences undermine liberalism, arguing that the free individual is just a fictional tale concocted by an assembly of biochemical algorithms”, respectively that “every moment, the biochemical mechanisms of the brain create a flash of experience, which immediately disappears; then more flashes appear and fade, appear and fade, in quick succession”¹²⁹, without summing up in a lasting essence like *the self*. For this reason, Harari considers that “humans are not individuals – they are ‘dividuals’, i.e. humans are an assemblage of many different algorithms lacking a single inner voice or a single self”¹³⁰, given that in a previous paragraph of the book *Homo deus* he spoke about “*my inner self*”, seen as a subjective instance of relationship with the world: “if my inner self tells me to believe in God – then I believe”¹³¹.

In support of his thesis against free will, Harari refers to a laboratory experiment from the 1980s monitored by neuroimaging techniques, in which subjects placed in a huge brain scanner were asked to push on one of the

of the laws of energy conservation, because the masses involved in the phenomenon of exocytosis are sufficient small to enter the quantum uncertainties that exist”. J. Staune, Oare existența noastră are vreun sens? O anchetă științifică și filosofică, Bucharest 2019, 337; F. Beck, J.C. Eccles, Quantum aspects of brain activity and the role of consciousness, Proceedings of the National Academy of Science USA, Biophysics, vol. 89, 1992, 11357-11361.

¹²⁹ Harari, *Homo deus* 354.

¹³⁰ Harari, *Homo deus* 383. Even in this anti-psychological key, the *narrator self* cannot be ignored as an epistemic subject of the act of knowledge – another proof of the inconsistency of Harari’s anthropological vision. The fact that “something that cannot be divided or changed cannot have come into existence through natural selection” (Harari, *Homo deus* 121) cannot be a valid argument *per se*, because natural selection itself applied in the anthropological sphere is only a research hypothesis – “the most successful *metaphysical* research program”, in his expression Karl Popper, empirically testable, however, in some cases. K. Popper, *Selecția naturală și statutul său științific* in: D. Miller (ed.), Karl R. Popper. *Filosofie socială și filosofia științei. Antologie*, Bucharest 2000, 249.

¹³¹ Harari, *Homo deus* 275. The same dissonance can be seen in his latest book, *21 Lessons for the 21st Century*: “since humans are *dividuals*, it is difficult to connect them to one another and to make sure that they are all up to date. In contrast, computers *aren’t dividuals*, and it is easy to integrate them into a single flexible network”. Harari, *21 Lessons* 32.

two switches available for them, whenever they wanted, without any prior programming. Following the experiment, it was found that “neural events in the brain indicating the person’s decision begin from a few hundred milliseconds to a few seconds *before* the person is aware of this choice”, so that “scientists observing neural activity in the brain can predict which switch the person will press well before the person actually does so, and even before the person is aware of their own intention”¹³². The conclusion expressed by the Israeli professor based on these neuro-scientific data, in the sense that “the decision to press either the right or left switch [...] it wasn’t a *free choice*” or that it is wrong to believe “that if I want to press it, I *choose* to want”, because “I don’t *choose* my desires; I only *feel* them, and act accordingly”¹³³ – beyond the fact that it uses at least equally problematic concepts from the perspective of neuroscience (what does it mean *to feel* and *to act*?) –, has in no case a scientific character, as he suggests, but it is only an exclusive theoretical assumption, not validated in at least two of the three scientific sources quoted in support of it¹³⁴.

For example, if the first reference article published in *Nature Neuroscience*¹³⁵ presents a series of strictly empirical-descriptive information about the functioning of some neuromotor mechanisms in a certain area of the brain, at different time intervals, in relation to the moment of realization of the decision to act, focusing on the unconscious side of the potential of preparation and without issuing philosophical judgments on personal *freedom*, in the second article quoted by Harari it is explicitly stated, still in summary, that “the role of conscious will would be not to initiate a specific voluntary act but rather

¹³² Harari, *Homo deus* 331.

¹³³ Harari, *Homo deus* 331.

¹³⁴ These are the studies of Chun Siong Soon *et al.*, Daniel Wegner and Benjamin Libet, mentioned in note 2 of chapter 8 of the book *Homo deus*. Y.N. Harari, *Homo deus* 331, 483. Even in D. Wegner’s book, *The Illusion of Conscious Will* (2002), known for its anti-voluntary conception, he acknowledges, starting from the above experiment and B. Libet’s analyzes, that “the common subject of many critics is the continual suspicion that conscious will has at least the same beginning as events in the brain”. D. M. Wegner, *Iluzia voinței conștiente* Bucharest 2013, 74-75.

¹³⁵ C. S. Soon *et al.*, Unconscious determinants of free decisions in the human brain, *Nature Neuroscience*, 5, 2008, 543-545.

to select and control volitional outcome”¹³⁶ – aspect that blatantly contradicts the thesis of the lack of free will and natural determinism. *A fortiori*, at the end of the article, before multiple comments completely ignored by Harari, the American researcher shows that “it is important to emphasize that the present experimental findings and analysis do not exclude the potential for ‘philosophically real’ individual responsibility and free will”¹³⁷. Last but not least, in his famous book *Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness* (2004), Libet exhibits the essentially metaphysical character of determinism and non-determinism, showing that “both of these alternative views are speculative belief, unproven theories, in other words, unproven in relation to the existence of free will”¹³⁸.

Harari also does not give up in his approach to this fundamental problem of the usual intertextual “coherence” since in a fragment of his last book – in total opposition to the physicalist fragment quoted above, where he leaves no room for any *freedom* – he recovers a part of the authentic meaning of Benjamin Libet’s thesis: “humans obviously have a *will*, they have desires,

¹³⁶ B. Libet, Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action, *The Behavioral and Brain Sciences*, 8, 1985, 529 Based on the same experiment, Eric R. Kandel, Nobel Laureate in Medicine in 2000, he concluded: “in reality, however, the [unconscious] activity of our brain precedes *the decision* to move, not the movement itself”. Eric. R. Kande, *Mintea tulburata*, Iași 2020, 311.

¹³⁷ Libet, *Unconscious Cerebral Initiative* 529. “The findings should therefore be taken not as being antagonistic to free will but rather as affecting the view of how free will might operate”. Libet, *Unconscious Cerebral Initiative* 538.

¹³⁸ B. Libet, *Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness*, Cambridge Massachusetts 2004, 153. From the position of non-determinism, Libet postulates the same *theoretical* possibility of the existence of an immaterial mental action at the quantum level, such as that demonstrated by Beck and Eccles. The fact that physical events follow the natural laws at the macro level “does not exclude the possibility that physical events are susceptible to an external ‘mental force’ at the micro level, in a way that would not be observable or detectable”, because “the actions of the mind may be at a level below that of the uncertainty allowed by quantum mechanics”. Libet, *Mind Time* 154. The doctrine of materialism, viewed more as “desideratum for the natural sciences”, and less that “independent hypothesis confirmed by natural science” is also *unscientific*. Moser, *Trout, General Introduction: Contemporary Materialism* 5.

and they *are* sometimes *free* to fulfil their desires”¹³⁹, although they are not free to choose them properly. Of course, in order to be truly free, this freedom to fulfill your desires also means the freedom *to oppose* them¹⁴⁰, that is, the “veto right” of the conscious will (supported by Libet and Kandel). Harari seems to temporarily acquire this thesis by resorting to the relationship between the hypothesis of innate homosexuality and its actual practice – “if I am sexually attracted to men, *I may be free to realise my fantasies*, but I am not free to feel an attraction to women instead”¹⁴¹.

In the end, we can conclude that, although he prophesies from his first book raising people to the status of gods (*homo deus*) in the near future, Harari fails to explain to us what *man* means today, respectively what is its own identity. On the contrary, through the recurrent application of the patterns of materialism to individual human nature and the ontology of socio-historical phenomena, the construction of the Israeli professor, far from the consistency of a systemic vision, becomes fragile in many respects. The singular ontological essence of the *human* is simply pulverized in the epistemological concupiscence of repeated attempts of definition, which includes all ideational disharmonies, conceptual inaccuracies, categorical inconsistencies (discordancies), and sometimes logical contradictions (or retractions?) listed above.

¹³⁹ Harari, *21 Lessons* 348. The same idea is explained more plastically by Harari, as follows: “I don’t tell the neurons when to fire”, Harari, *21 Lessons* 349. On closer examination, such a conclusion itself implies a certain degree of freedom, at least in Hegelian terms of *understanding necessity*. In other words, if, indeed, “I don’t tell neurons when to fire”, then this very statement cannot be made logically, because it would be itself determined by the random or deterministic excitation of neurons.

¹⁴⁰ To say that people have free will, “if by ‘free will’ you mean the ability to act according to your desires” – (Harari, *Homo deus* 330), which, actually, we *don’t choose* is at least another categorical inconsistency, if not a *contradictio in terminis*.

¹⁴¹ Harari, *21 Lessons* 348. Even this hypothesis presupposes a certain degree of freedom, distinct from strictly biological factors.

L'APARIZIONE E LA DIFFUSIONE DEL CRISTIANESIMO A ROMA

CĂLIN IOAN DUȘE¹

ABSTRACT: *The Beginning and Spread of Christianity in Rome.* Christianity was preached in Rome since its very beginning. Among those who were baptised on the Day of Pentecost in Jerusalem there were some citizens of Rome. These were some of the Roman Jews, who has thirteen synagogues in the capital of the Empire, but there were also some of the pagans living in Rome. They were the first preachers of Christianity in Rome, who managed to lay the foundation of the Church from the capital of the Empire. A great number of the seventy Apostles of Jesus Christ came and preached Christianity in Rome. Their activity was intense and fruitful because in 57 or 58 A.D when Saint Apostle Paul wrote in Corinth the Epistle to the Romans, he is happy about the christians from the church of Rome: "First, I want to thank my God through Jesus Christ for you all, because your faith is being proclaimed throughout the whole world. For God is my witness." Rom.5,8. Christianity in Rome spread even more with the arrival of the Saints Apostles Peter and Paul. They consolidated and organized the Church from the Capital of the Empire and so, through their arrival, Christianity moved from Jerusalem to Rome.

Key words: Jesus Christ, Peter, Paul, Church, Christianity, Apostles, Gospel, Rome.

REZUMAT: *Apariția și răspândirea creștinismului la Roma.* Creștinismul a fost propovăduit la Roma încă de la apariția sa. Printre cei care s-au botezat în ziua Cincizecimii, la Ierusalim și au primit botezul creștin s-au numărat și unii locuitori

¹ Călin Ioan Dușe è professore presso l'Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca. Insegna Patrologia alla Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Dipartimento di Oradea, ed è membro fondatore del *Center for Patristic Studies and Ancient Christian Literature* dell'Università Babeș-Bolyai. Ha pubblicato: *La vita spirituale secondo San Simeone il Nuovo Teologo e la sua integrazione nella spiritualità orientale*, Oradea, 2007, *Impero Romano e il cristianesimo nel tempo dei Padri Apostolici*, Cluj-Napoca, 2019. E-mail: calin_duse@yahoo.com; calin.duse@ubbcluj.ro

din Roma. Aceștia au fost dintre evreii romani, care aveau în Capitala Imperiului treisprezece sinagogi, dar și dintre păgânii care locuiau în Roma. Ei au fost primii propovăduitori ai creștinismului la Roma, cei care au reușit să pună piatra de temelie a Bisericii din Capitala Imperiului. Dintre cei șaptezeci de Apostoli ai Mântuitorului Isus Hristos, o mare parte dintre ei au venit și au răspândit creștinismul la Roma. Aceștia au desfășurat aici o intensă și rodnică activitate de propovăduire a creștinismului, pentru că în anul 57 sau 58 d.Hr. când Sfântul Apostol Pavel scrie de la Corint *Epistola către Romani*, el se bucură de trăirea creștinilor din Biserica Romei: „Mai întâi prin Isus Hristos Îi mulțumesc Dumnezeui meu pentru voi toți; căci credința voastră se vestește în toată lumea; martor îmi este Dumnezeu.” Rom. 5, 8. Creștinismul la Roma s-a răspândit și s-a dezvoltat și mai mult odată cu venirea Sfinților Apostoli Petru și Pavel. Ei au consolidat și au organizat Biserica din Capitala Imperiului, astfel că prin venirea lor aici, centrul creștinismului s-a mutat de la Ierusalim la Roma.

Cuvinte cheie: Isus Hristos, Petru, Pavel, Biserică, creștinism, apostoli, Evanghelie, Roma

Introduzione

La nascita della Chiesa

Dopo la risurrezione del Salvatore Gesù Cristo, l'evento più importante nella storia del cristianesimo è la nascita della Chiesa². Il giorno di Pentecoste, alla Discesa dello Spirito Santo sui Santi Apostoli, quando ebbe luogo la fondazione della Chiesa a Gerusalemme, troviamo certamente presenti alcuni abitanti di Roma: «¹Mentre stava compiendosi il giorno della Pentecoste, si trovavano tutti insieme nello stesso luogo². Venne all'improvviso dal cielo un fragore, quasi un vento che si abbatte impetuoso, e riempì tutta la casa dove stavano³. Apparvero loro lingue come di fuoco, che si dividevano, e si posarono su ciascuno di loro⁴, e tutti furono colmati di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue, nel modo

² *Noul Testament, Faptele apostolilor, ediție bilingvă*, Introducere, traducere, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, București 2017, 188.

in cui lo Spirito dava loro il potere di esprimersi⁵ Abitavano allora a Gerusalemme Giudei osservanti, di ogni nazione che è sotto il cielo. ⁶A quel rumore, la folla si radunò e rimase turbata, perché ciascuno li udiva parlare nella propria lingua. ⁷Erano stupiti e, fuori di sé per la meraviglia, dicevano: ‘Tutti costoro che parlano non sono forse Galilei?’ ⁸E come mai ciascuno di noi sente parlare nella propria lingua nativa? ⁹Siamo Parti, Medi, Elamiti, abitanti della Mesopotamia, della Giudea e della Cappadòcia, del Ponto e dell’Asia, ¹⁰della Frigia e della Panfilia, dell’Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirene, Romani qui residenti, ¹¹Giudei e proseliti³, Cretesi e Arabi, e li udiamo parlare nelle nostre lingue delle grandi opere di Dio!’ ¹²Tutti erano stupefatti e perplessi, e si chiedevano l’un l’altro: Che cosa significa questo?» (Atti degli Apostoli 2, 1-12).

Dal racconto del Evangelista Luca notiamo che in questo giorno Gerusalemme era in piena celebrazione e quindi il contesto festivo è molto importante per poter comprendere meglio molti degli aspetti della Pentecoste cristiana: l’aspetto teologico, miracoloso, ecclesiologico e pubblico. Quindi, vediamo che la nascita della Chiesa non ha luogo in segreto, in una stanza buia, come un’azione cospiratoria, ma avviene alla luce del giorno e in mezzo alla folla⁴. I santi apostoli sono sorpresi di parlare in altre lingue e anche i loro ascoltatori sono stupiti e non hanno potuto fare a meno di sentire che le parole di costoro sono state immediatamente tradotte nella loro madrelingua. Possiamo così osservare che attraverso questo nuovo miracolo viene ripreso il tema principale della scena, vale a dire quello, dell’universalità del Santo Vangelo⁵.

L'apparizione del cristianesimo a Roma

Tra i romani presenti, di cui parla San Luca Evangelista, ci saranno stati alcuni abitanti di Roma, molti dei quali ebrei, ma anche pagani. Anche tra le tremila persone che ricevettero il battesimo a seguito della predicazione di San Pietro Apostolo dunque possiamo presumere che c'erano degli abitanti di Roma. Furono questi che portarono in essa il cristianesimo e stabilirono l'inizio della comunità

³ I proseliti erano pagani convertiti al giudaismo e, secondo alcuni studiosi, erano i pagani che mostravano interesse per il giudaismo, ma che non si erano ancora convertiti.

⁴ *Noul Testament, Faptele apostolilor* 190.

⁵ *Noul Testament, Faptele apostolilor* 193.

cristiana nella capitale dell'Impero. Non dimentichiamo che in questo periodo, secondo le opinioni, di alcuni studiosi moderni, Roma avrebbe avuto in quel periodo storico tra settecentocinquanta mila e un milione e cinquecentomila abitanti, e di questi circa cinquantamila⁶ sarebbero stati ebrei che avevano almeno, come luogo di culto, tredici sinagoghe. Pare ovvio che tra questi ebrei vennero i primi cristiani di Roma.

Alcuni ebrei venuti dall'Oriente, stabilitisi a Roma, si unirono a questa comunità ebraica, che inizialmente non aveva un'identità distinta. Nel suo sviluppo iniziale, non troviamo alcuna chiara distinzione tra ebrei e cristiani; questa infatti cominciò a manifestarsi concretamente solo verso la fine del I secolo d.C.⁷ Il cristianesimo venne a Roma direttamente da Gerusalemme (come manifestazione della Patecoste), a causa dell'attività missionaria dei giudeo-cristiani che facevano parte della chiesa madre gerosolimitana⁸. Questi missionari, che lasciarono Gerusalemme, attraverso la loro predicazione, fondarono la grande Chiesa di Roma e sono menzionati da Santo Apostolo Paolo nell'*epistola di Romani* 16: 3-15⁹.

I cristiani provenienti dagli ebrei sono aumentati a Roma, soprattutto dopo la conversione del centurione Cornelio seguita dal suo battesimo, da parte del Santo Apostolo Pietro, ma anche di quelli che erano presenti con lui: «⁴⁴Pietro stava ancora dicendo queste cose, quando lo Spirito Santo discese sopra tutti coloro che ascoltavano la Parola. ⁴⁵E i fedeli circoncisi, che erano venuti con Pietro, si stupirono che anche sui pagani si fosse effuso il dono dello Spirito Santo; ⁴⁶li sentivano infatti parlare in altre lingue e glorificare Dio. Allora Pietro disse: ⁴⁷Chi può impedire che siano battezzati nell'acqua questi che hanno ricevuto, come noi, lo Spirito Santo?» ⁴⁸E ordinò che fossero battezzati nel nome di Gesù Cristo. Quindi lo pregarono di fermarsi alcuni giorni» (Atti degli Apostoli 10, 44-48).

A Cesarea in Palestina c'era un ufficiale romano di nome Cornelio. Era un centurione¹⁰ nella coorte Italica, un uomo fedele che pregava e compiva molte

⁶ E. Cizek, *Istoria Romei*, București 2002, 352.

⁷ M. Orsati, *Introducere în studiul Noului Testament*, Blaj 2008, 312-313.

⁸ Settimio Cipriani, *Sfântul Petru, personalitate marcantă a Noului Testament*, București 2016, 130.

⁹ S. Verzan, *Sfântul Apostol Andrei*, București 2016, 142.

¹⁰ Il centurione era un ufficiale romano, che aveva un centinaio di soldati sotto il suo comando. Certamente alcuni di questi soldati che erano subordinati a Cornelio alcuni furono battezzati.

buone azioni. Cornelio fu fatto proselito, essendo al tempo stesso onesto e apprezzato dagli ebrei per la sua gentilezza e amicizia. Seguendo la predicazione del Santo Apostolo Filippo, esprimerà il suo desiderio di essere battezzato dal Santo Apostolo Pietro che era a Joppa.

Quindi, in seguito al battesimo del centurione Cornelio, si aprirà l'accesso dei Gentili alla Chiesa, cioè dei credenti di altre religioni al cristianesimo: «Gli apostoli e i fratelli, che erano in Giudea, sentirono che anche i Gentili ricevertero la parola di Dio» (Atti degli Apostoli 11, 1). D'ora in poi, i pagani saranno ammessi al cristianesimo direttamente dopo il battesimo, senza l'obbligo di osservare la legge mosaica, in particolare la circoncisione (Atti degli Apostoli 10, 1-48). Dopo i viaggi missionari del Santo Apostolo Paolo, la comunità cristiana di Roma riceverà nel suo interno molti pagani, convertiti e battezzati.

Durante il regno di Claudio (41-54 d.C.), sembra che ci siano stati alcuni malintesi tra gli ebrei di Roma a causa dell'adesione di alcuni al cristianesimo, ma anche all'opposizione di altri. Poiché sin dall'inizio i romani non potevano capire la differenza tra cristiani ed ebrei, e dunque anche la causa del fatto che litigavano. L'imperatore Claudio dette nell'anno 49 o 50 d.C. un editto che espelleva gli ebrei da Roma, che erano sempre agitati, istigati da Chresto¹¹: «Espelle da Roma gli ebrei, che erano sempre agitati, istigato da Chrestus»¹².

È possibile che il litigio sorto a Roma sia stato motivato dal fatto che alcuni giudeo-cristiani stavano cercando di convincere altri loro compatrioti ad accettare Gesù Cristo come Messia. Il fatto che non siano riusciti a convincerli, ha creato una grande agitazione nelle loro anime. In seguito a questo editto, nella Chiesa di Roma, rimarranno solo i cristiani dei pagani, perché coloro che venivano dagli ebrei furono costretti a lasciare Roma. Così lasciarono Roma, Aquila e sua moglie Priscilla, che erano già cristiani provenienti dagli ebrei e che si rifugiarono a Corinto: «¹Dopo questi fatti Paolo lasciò Atene e si recò a Corinto. ²Qui trovò un Giudeo chiamato Aquila, oriundo del Ponto, arrivato poco prima dall'Italia con la moglie Priscilla, in seguito all'ordine di Claudio che allontanava da Roma tutti i Giudei.

¹¹ Chrestus-Hristos.

¹² C. Tranquillus Suetonius, *Claudius*, XXV, Traducerea de David Popescu și C. V. Georoc; Studiu introductiv de David Popescu, București 2005, 201.

Paolo si recò da loro ³e poiché erano del medesimo mestiere, si stabilì nella loro casa e lavorava. Erano infatti di mestiere fabbricatori di tende. ⁴Ogni sabato poi discuteva nella sinagoga e cercava di persuadere Giudei e Greci» (Atti degli Apostoli 18, 1-4). Notiamo che durante la loro permanenza a Corinto, la coppia Aquila e Priscilla, insieme al Santo Apostolo Paolo, compirono una fruttuosa missione di predicare il cristianesimo sia tra gli ebrei che tra i pagani.

“Dopo la morte di Claudio nel 54 d.C. alcuni giudeo-cristiani tornano a Roma, così come Aquila e Priscilla. Furono salutati per la prima volta dal Santo Apostolo Paolo alla fine del 57 o all’inizio del 58 d.C. quando scrive da Corinto l’Epistola ai Romani: «³Salutate Priscilla e Aquila, miei collaboratori in Cristo Gesù. ⁴Essi per salvarmi la vita hanno rischiato la loro testa, e a loro non io soltanto sono grato, ma tutte le Chiese del mondo pagano. ⁵Salutate anche la comunità che si riunisce nella loro casa» (Lettera ai Romani 16, 3-5)”.

La Chiesa di Roma, era formata da una comunità abbastanza numerosa di cristiani, sia ebrei che gentili. Nei cinque anni in cui durò l’editto di espulsione degli ebrei da Roma, il numero di cristiani dai pagani aumentò, essendone presente un gruppo considerevole, ma tuttavia l’elemento giudeo-cristiano era ancora forte, e più importante di quello pagano-cristiano¹³.

Nel tempo in cui San Paolo scrive la Lettera ai Romani, si rivolge a tutti, e nella sua lettera cerca di rispondere ai bisogni spirituali di tutti: «¹³Non voglio che ignoriate, fratelli, che più volte mi sono proposto di venire fino a voi - ma finora ne sono stato impedito - per raccogliere qualche frutto anche tra voi, come tra le altre nazioni. ¹⁴Sono in debito verso i Greci come verso i barbari, verso i sapienti come verso gli ignoranti: ¹⁵sono quindi pronto, per quanto sta in me, ad annunciare il Vangelo anche a voi che siete a Roma. ¹⁶Io infatti non mi vergogno del Vangelo, perché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo, prima, come del Greco». (Lettera ai Romani 1, 13-16).

Da quanto abbiamo appena detto, il Santo Apostolo Paolo desiderava ardentemente andare a Roma per condividere con i cristiani nella Capitale dell’Impero

¹³ Cipriani, *Sfântul Petru* 132.

i doni spirituali¹⁴ perché aveva un grande amore e rispetto per i credenti romani in questa importante Chiesa¹⁵.

Nell'ordine storico, notiamo che gli ebrei hanno la priorità nella predicazione del Vangelo. E la sua epistola ha principalmente un carattere pastorale-missionario, che cerca di preparare il terreno quando viene a visitare e rafforzare la comunità cristiana nella capitale dell'Impero.

San Paolo desiderava venire a Roma durante il terzo viaggio missionario (54-58 d.C.), manifestando questo desiderio quando era ad Efeso nel 56 d.C.: «Dopo questi fatti, Paolo si mise in animo di attraversare la Macedonia e l'Acaia, per andare a Gerusalemme, dicendo: Dopo che sono stato lì, devo anche vedere Roma». (Atti degli Apostoli 19, 21). A causa del fatto che non riusciva ancora a raggiungere Roma, egli scrisse loro l'epistola mentre era a Corinto, dove rimase circa tre mesi.

Il Santo Apostolo Paolo aveva sentito parlare della fede dei cristiani a Roma e quindi voleva vederli, gioire con loro, istruirli, ma anche rafforzarli: «⁵per mezzo di lui abbiamo ricevuto la grazia di essere apostoli, per suscitare l'obbedienza della fede in tutte le genti, a gloria del suo nome, ⁶e tra queste siete anche voi, chiamati da Gesù Cristo ⁷a tutti quelli che sono a Roma, amati da Dio e santi per chiamata, grazia a voi e pace da Dio, Padre nostro, e dal Signore Gesù Cristo! ⁸Anzitutto rendo grazie al mio Dio per mezzo di Gesù Cristo riguardo a tutti voi, perché della vostra fede si parla nel mondo intero. ⁹Mi è testimone Dio, al quale rendo culto nel mio spirito annunciando il vangelo del Figlio suo, come io continuamente faccia memoria di voi, ¹⁰chiedendo sempre nelle mie preghiere che, in qualche modo, un giorno, per volontà di Dio, io abbia l'opportunità di venire da voi. ¹¹Desidero infatti ardentemente vedervi per comunicarvi qualche dono spirituale, perché ne siate fortificati, ¹²o meglio, per essere in mezzo a voi confortato mediante la fede che abbiamo in comune, voi e io. ¹³Non voglio che ignoriate, fratelli, che più volte mi sono proposto di venire fino a voi - ma finora ne sono stato impedito - per raccogliere qualche frutto anche tra voi, come tra le altre nazioni. ¹⁴Sono in debito verso i Greci come verso i barbari, verso i sapienti come verso gli ignoranti¹⁵ sono quindi pronto, per quanto sta in me, ad annunciare il Vangelo anche a voi che siete a Roma» (Lettera ai Romani 1, 5-15).

¹⁴ Verzan, *Sfântul Apostol Andrei* 167.

¹⁵ Verzan, *Sfântul Apostol Andrei* 186.

La purezza del cristianesimo nella capitale dell'Impero è data anche dalla predicazione dei santi apostoli: Epeneto, Andronico, Ampilat, Urbano, Stahis, Apelle, Aristobulo, Herodion, Narciso, Rufus, Flegone, Erme, Patrova, Erma e Filologo che sono tra i settanta discepoli dell' Salvatore Gesù Cristo, di cui parla San Luca nel suo Vangelo: «E dopo queste cose il Signore ne scelse altre settanta e li mandò due a due davanti a Lui in ogni città e luogo, dove Egli stesso doveva andare» (Luca 10, 1).

All'inizio essi hanno predicato il Vangelo in Oriente con gli Apostoli, ma anche con il san Paolo o in parallelo con lui. La loro presenza a Roma e il caloroso saluto dell' Apostolo Paolo mostrano la loro importanza in questa Chiesa. Santo Stahis fu nominato da Sant'Andrea Apostolo come primo vescovo a Bisanzio. Anche Sant'Andrea Apostolo fece di Sant'Ampilato vescovo di Odessa e di San Urbano vescovo in Macedonia. San Narciso sarà vescovo ad Atene.

Le Chiese occidentali e orientali fanno la commemorazione il 4 gennaio, quando vengono citati i settanta Apostoli¹⁶. Notiamo che nella grande comunità di Roma c'erano alcune persone che hanno ricevuto il cristianesimo prima dell' Apostolo di Tarso (36 d.C.), come nel caso degli sposi Andronis e Iunias. Essi sono ebrei che si sono convertiti al cristianesimo e che sono diventati noti tra gli apostoli.

Alla fine dell'epistola, il Santo Apostolo Paolo mette in guardia i cristiani di Roma sul pericolo rappresentato dagli eretici giudaizzanti, che stavano cominciando ad apparire nel seno della Chiesa. Gli esorta di stare attenti a questi e di mantenere la purezza del cristianesimo così come è stato loro manifestato da tutto ciò che hanno fatto fino a quel momento in questa comunità ecclesiale: «¹⁷Vi raccomando poi, fratelli, di guardarvi da coloro che provocano divisioni e ostacoli contro l'insegnamento che avete appreso: tenetevi lontani da loro. ¹⁸Costoro, infatti, non servono Cristo nostro Signore, ma il proprio ventre e, con belle parole e discorsi affascinanti, ingannano il cuore dei semplici.¹⁹ La fama della vostra obbedienza è giunta a tutti: mentre dunque mi rallegro di voi, voglio che siate saggi nel bene e immuni dal male.²⁰ Il Dio della pace schiaccerà ben presto Satana sotto i vostri piedi. La grazia del Signore nostro Gesù sia con voi!» (Lettera ai Romani 16, 17-20).

L'Epistola ai Romani ha sedici capitoli, essendo la più importante delle quattordici Epistole paoline, ma anche dei libri didattici del Nuovo Testamento.

¹⁶ *Proloagele*, diortosite și îmbogățite de Arhim. dr. Benedict Ghiuș, Craiova 1991, 404-405.

Si potrebbe dire che *l'Epistola ai Romani* rappresenta il primo trattato di dogmatica cristiana, perché interpreta magistralmente e sistematizza l'insegnamento del Salvatore Gesù Cristo. Pertanto, nell'epistola abbiamo insegnamenti dogmatici, morali, ma anche sociali, e poiché *l'Epistola ai Romani* tratta i grandi temi dogmatici del cristianesimo, sarà una fonte di ispirazione per i santi Padri, che in seguito svilupperanno questi temi¹⁷.

San Paolo Apostolo, predicatore del cristianesimo a Roma

Il cristianesimo a Roma si svilupperà ancora di più con l'arrivo di san Paolo nella primavera del 61 d.C. C'era una grande comunità cristiana qui, e con l'arrivo di San Paolo Apostolo a Roma, il centro del cristianesimo si spostò da est a ovest¹⁸.

Il fatto che il Santo Apostolo Paolo sia stato accolto con entusiasmo da diversi cristiani, che hanno viaggiato per lunghissime distanze, ci mostra che, a Roma, il cristianesimo è arrivato prima dell'arrivo dei Santi Apostoli Pietro e Paolo. L'apostolo di Tarso entrerà a Roma circondato da una vera processione, che ci mostra che egli godeva di una certa celebrità nella Capitale dell'Impero. Dopo essere arrivato a Roma, San Paolo fu consegnato al comandante del campo, che lo fece sorvegliare da un soldato.

A Roma, fu in cattività leggera tra il 61-63 d.C: ha ricevuto un trattamento preferenziale poiché non fu portato nelle caserme pretoriane, ma ebbe il privilegio di affittare una casa a sue spese. Qui sarà costantemente sorvegliato da un soldato, che aveva la mano sinistra legata con una catena nella mano destra di San Paolo Apostolo.

Tre giorni dopo l'arrivo a Roma, San Paolo chiamò i „*capi degli ebrei*” romani per discutere con loro delle accuse mosse contro di lui a Gerusalemme: «¹⁷Dopo tre giorni, egli fece chiamare i notabili dei Giudei e, quando giunsero, disse loro: 'Fratelli, senza aver fatto nulla contro il mio popolo o contro le usanze dei padri, sono stato arrestato a Gerusalemme e consegnato nelle mani dei Romani. ¹⁸Questi, dopo avermi interrogato, volevano rimettermi in libertà, non avendo trovato in me

¹⁷ I. Constantinescu, *Studiul Noului Testament, manual pentru seminariile teologice*, București 1981, 217-233.

¹⁸ *Noul Testament, Faptele apostolilor* 446.

alcuna colpa degna di morte.¹⁹Ma poiché i Giudei si opponevano, sono stato costretto ad appellarmi a Cesare, senza intendere, con questo, muovere accuse contro la mia gente.²⁰Ecco perché vi ho chiamati: per vedervi e parlarvi, poiché è a causa della speranza d'Israele che io sono legato da questa catena». ²¹Essi gli risposero: «Noi non abbiamo ricevuto alcuna lettera sul tuo conto dalla Giudea né alcuno dei fratelli è venuto a riferire o a parlar male di te. ²²Ci sembra bene tuttavia ascoltare da te quello che pensi: di questa setta infatti sappiamo che ovunque essa trova opposizione». ²³E, avendo fissato con lui un giorno, molti vennero da lui, nel suo alloggio. Dal mattino alla sera egli esponeva loro il regno di Dio, dando testimonianza, e cercava di convincerli riguardo a Gesù, partendo dalla legge di Mosè e dai Profeti. ²⁴Alcuni erano persuasi delle cose che venivano dette, altri invece non credevano. ²⁵Essendo in disaccordo fra di loro, se ne andavano via, mentre Paolo diceva quest'unica parola: «Ha detto bene lo Spirito Santo, per mezzo del profeta Isaia, ai vostri padri: ²⁶Va' da questo popolo e di': Udrete, sì, ma non comprenderete; guarderete, sì, ma non vedrete. (Is. 6, 9-10) ²⁷Perché il cuore di questo popolo è diventato insensibile, sono diventati duri di orecchi e hanno chiuso gli occhi, perché non vedano con gli occhi, non ascoltino con gli orecchi e non comprendano con il cuore e non si convertano, e io li guarisca! ²⁸Sia dunque noto a voi che questa salvezza di Dio fu inviata alle nazioni, ed esse ascolteranno!» (Atti degli Apostoli 28, 17-29). Di fronte ai leaders degli ebrei di Roma, il Santo Apostolo Paolo presenterà due scuse, che sono presentate separatamente da San Luca Evangelista.

Nelle prime scuse, il Santo Apostolo Paolo presenta la sua situazione da quando è stato arrestato a Gerusalemme e consegnato ai Romani. Senza un'accusa precisa, i romani volevano rilasciarlo, ma gli ebrei resistettero e volevano ucciderlo, e in questa situazione il San Paolo come cittadino romano fece appello al giudizio di Cesare. Ha fatto questo appello non per portare accuse contro il suo popolo, né per accusare gli ebrei di consegnarlo ai soldati romani, ma per difendersi dalle ingiuste accuse mosse contro di lui.

Una di queste: „a causa della speranza di Israele sono legato a questa catena” è una formulazione precaria, che si riferisce alla speranza nella risurrezione. Il Santo Apostolo Paolo non lo sviluppa ulteriormente, perché fa capire ai presenti che soffre per una causa comune, di tutti gli ebrei, e che i presenti lo approvano, capendolo in senso politico e patriottico. In questa situazione, i leaders ebrei confessarono di non

aver ricevuto lettere di avvertimento dalla Giudea e che nessuno era venuto per portare notizie o parlare male di lui. Erano disposti ad ascoltarlo, avvertendolo che il cristianesimo era stato respinto, disapprovato e condannato ovunque. In questo primo incontro possiamo vedere la disponibilità e il tono molto gioviale dei suoi interlocutori. Erano disposti ad ascoltarlo e lo hanno invitato a presentare loro il suo insegnamento, anche se non in questo primo incontro. Di comune accordo, stabilirono un giorno, in cui si sarebbero incontrati nella stessa stanza, dove San Paolo stava in affitto.

Al secondo incontro vennero diversi ebrei e rimasero dalla mattina alla sera. Ora, durante in questo incontro, il Santo Apostolo Paolo avrà l'opportunità di presentare in dettaglio il messaggio cristiano. In questo incontro catechetico, basato sulle testimonianze delle Scritture, ma anche sulla sua stessa esperienza, egli presenta solo i temi principali sul regno di Dio, la Legge di Mosè, le profezie messianiche, mostrando loro che si sono adempiuti nella persona del Salvatore Gesù Cristo. Alcuni hanno creduto in ciò che gli era stato presentato, altri invece no e questo è stato fra loro motivo di incomprensioni.

Prima di concludere l'incontro, il Santo Apostolo Paolo ha ricordato loro la profezia di Isaia 6: 9-10, secondo la quale il popolo di Israele è diviso a causa della sua fede nel Salvatore Gesù Cristo, e i pagani saranno quelli che ascolteranno il messaggio evangelico. Quindi, dopo averlo ascoltato per un giorno intero, i capi degli ebrei romani lasciarono la sua casa divisi, discutendo tra loro e facendosi molte domande. In questo contesto, attraverso la profezia di Isaia, San Paolo identifica le „nuove persone i nuovi destinatari” che riceveranno il messaggio evangelico. Le nazioni pagane saranno quelle che apriranno i loro cuori alla sensibilità del Vangelo¹⁹.

Rimarrà a Roma per due anni e continuerà a rafforzare e sviluppare la comunità cristiana, potendo predicare il messaggio evangelico con grande coraggio, senza essere ostacolato da nessuno: «³⁰Paolo trascorse due anni interi nella casa che aveva preso in affitto e accoglieva tutti quelli che venivano da lui, ³¹annunciando il regno di Dio e insegnando le cose riguardanti il Signore Gesù Cristo, con tutta franchezza e senza impedimento» (Atti degli Apostoli 28, 30-31).

¹⁹ *Noul Testament, Faptele apostolilor* 446-449.

San Luca Evangelista si ferma qui con gli Atti degli Apostoli. Notiamo, quindi, che gli Atti iniziano a Gerusalemme con la nascita della Chiesa e finiscono a Roma, con San Paolo Apostolo che predica il cristianesimo nella Capitale dell'Impero con grande audacia. Quindi, d'ora in poi, il centro del cristianesimo si trasferì da Gerusalemme a Roma.

I discepoli e collaboratori del Santo Apostolo Paolo a Roma

In questa attività di predicazione e diffusione del cristianesimo a Roma, il Santo Apostolo Paolo aveva diversi discepoli e collaboratori. Tra questi, egli ha apprezzato in modo eccezionale gli sposi Aquila e Priscilla, per il modo in cui hanno collaborato con lui nell'attività di predicazione e diffusione del messaggio cristiano. I due coniugi erano ebrei, ma ricevettero nomi di origine romana, perché si conformavano a un'usanza piuttosto comune tra gli ebrei che vivevano in un ambiente pagano.

La coppia Aquila e Priscilla incontrarono per la prima volta San Paolo a Corinto dopo essere stati espulsi da Roma in seguito all'editto emanato dall'imperatore Claudio nel 49 o 50 d.C. Il Santo Apostolo Paolo rimase a Corinto per un anno e mezzo tra il 50 e il 52 d.C. e visse con i due sposi Aquila e Priscilla. Durante questo periodo, insieme ai due coniugi, fecero conversioni tra ebrei, ma anche tra pagani, riuscendo così a fondare una delle Chiese più forti in Grecia, ma anche in Asia Minore, che aveva almeno due luoghi di culto nelle case di Giusto e Gaio: «¹Dopo questi fatti Paolo lasciò Atene e si recò a Corinto. ²Qui trovò un Giudeo di nome Aquila, nativo del Ponto, arrivato poco prima dall'Italia, con la moglie Priscilla, in seguito all'ordine di Claudio che allontanava da Roma tutti i Giudei. Paolo si recò da loro ³e, poiché erano del medesimo mestiere, si stabilì in casa loro e lavorava. Di mestiere, infatti, erano fabbricanti di tende. ⁴Ogni sabato poi discuteva nella sinagoga e cercava di persuadere Giudei e Greci» (Atti degli Apostoli 18, 1-4).

Il fatto che i due coniugi abbiano lo abbiano aiutato nel periodo di un anno e mezzo nella sua missione di predicare il Vangelo, ci porta alla conclusione che Aquila e Priscilla hanno ricevuto il cristianesimo molto prima che arrivassero a Corinto. Quindi, possiamo considerare che facevano parte della grande Chiesa di Roma, dove il cristianesimo penetrò fin dall'inizio.

Dopo l'incontro a Corinto, i due coniugi Aquila e Priscilla divennero importanti collaboratori del Santo Apostolo Paolo e lo aiutarono nella sua attività missionaria. I due sposi tornarono a Roma e nella loro casa i cristiani si radunarono per praticare il culto. Quando scrive l'Epistola ai Romani a Corinto nell'inverno del 57 o 58 d.C., San Paolo saluta calorosamente gli sposi Aquila e Priscilla: «³Salutate Prisca e Aquila, miei collaboratori in Cristo Gesù. ⁴Essi per salvarmi la vita hanno rischiato la loro testa, e a loro non io soltanto sono grato, ma tutte le Chiese del mondo pagano» (Lettera ai Romani 16, 3-4).

È da notare il coinvolgimento totale dei due coniugi con il Santo Apostolo Paolo, perché loro: "ci mettono la testa per la sua vita" e per questa devozione al grande apostolo, tutte le Chiese sono grate a loro. Aquila e Priscilla spesso difesero il Santo Apostolo Paolo quando gli ebrei lo inseguirono per ucciderlo.

San Paolo, durante la seconda prigionia romana, nell'anno 66 d.C., scrive al discepolo Timoteo, che lasciò come vescovo ad Efeso per venire a Roma. Alla fine dell'epistola, saluta i due coniugi Aquila e Priscilla, che erano ora a Efeso: «Abbraccio Priscilla e Aquila e la casa di Onesiforo». (II Tim. 4, 19). Per l'affetto che hanno mostrato per lui, il Santo Apostolo Paolo saluta Aquila e Priscilla, che ora sono ad Efeso.

Da quanto abbiamo visto sopra, Aquila e Priscilla, insieme a San Paolo, hanno svolto un'importante attività di predicazione del Vangelo²⁰. Secondo la tradizione, Aquila e Priscilla sarebbero morti come martiri uccisi dalla spada dai non credenti²¹.

Le Chiese occidentali e orientali commemorano il Santo Apostolo Aquila, il 4 gennaio con i settanta Apostoli e il 14 luglio. Il santo apostolo Aquila è menzionato con sua moglie Priscilla nella Chiesa d'Oriente il 13 febbraio²².

Il Santo Apostolo Ampilato o Amplie è uno dei settanta discepoli. È possibile che all'inizio della sua attività missionaria abbia predicato il cristianesimo in Oriente, insieme al Santo Apostolo Paolo. Arriverà a Roma, dove contribuirà alla fondazione della Chiesa nella capitale dell'Impero. Era un servitore ordinato che ora lavorava a Roma. Quando il Santo Apostolo Paolo scrive la Lettera ai Romani e lo saluta,

²⁰ S. Verzan, *Sfântul Apostol Pavel*, București, 2016 553-557.

²¹ *Proloagele* 904-905.

²² *Sinaxar Ortodox general, Dicționar agiografic*, Îngrijit de Arhim. Ioanichie Bălan, 1998, 115.

«Abbraccia Ampilato, il mio diletto nel Signore» (Rom. 16, 8). Si dice che Sant’Ampilato fosse stato discepolo di Sant’Andrea Apostolo, che in seguito lo ordinò vescovo di Odessa²³. Le Chiese occidentali e orientali lo commemorano il 31 ottobre, insieme ai Santi Apostoli: Apelle, Stahie, Urbano, Aristobul e Narciso, che sono anche tra i settanta discepoli del Signore.

Il Santo Apostolo Andronico anch’egli fu uno dei settanta discepoli del Salvatore Gesù Cristo e fu uno dei più importanti predicatori del cristianesimo a Roma. Viene accolto con giugno da San Paolo nell’Epistola ai Romani: «⁷Salutate Andrònico e Giunia, miei parenti e compagni di prigionia: sono insigni tra gli apostoli ed erano in Cristo già prima di me» (Lettera ai Romani 16, 7).

I due sono tra i fondatori della Chiesa nella capitale dell’Impero. Sono imparentati con Paolo e furono imprigionati con lui durante il periodo in cui predicavano il cristianesimo in Oriente. Certamente Andronico e Giunia furono battezzati a Gerusalemme prima del 36 d.C. quando ha luogo la conversione dell’Apostolo di Tarso. Facevano parte della scuola missionaria che i Santi Apostoli istituirono, guidarono e svilupparono a Gerusalemme.

Dopo essere arrivato a Roma, Andronico divenne certamente uno dei più importanti capi ordinati della Chiesa nella Capitale dell’Impero. Secondo la tradizione, fu consacrato vescovo in Pannonia²⁴. La Chiesa occidentale e orientale lo commemora il 17 maggio con sua moglie Giunia²⁵. Viene celebrato anche dalle due Chiese il 30 luglio con i Santi Apostoli Silas, Silvano, Crescent ed Epeneto, nonché il 4 gennaio quando vengono celebrati i settanta Apostoli.

Il Santo Apostolo Apelle è uno dei settanta discepoli del Salvatore Gesù Cristo. Certamente faceva anche parte della scuola missionaria di Gerusalemme, e Paolo potrebbe averlo conosciuto durante la sua attività di predicazione che egli compì nelle parti orientali dell’Impero Romano. Verrà a Roma dove, come servitore ordinato, predicherà il cristianesimo con molto zelo. *Nell’Epistola ai Romani*, l’Apostolo dei gentili, menziona le sofferenze che il Apelle subì durante la sua attività di predicazione del cristianesimo: «Abbraccio Apelle, colui che ha dato buona prova in Cristo» (Lettera ai Romani 16, 10).

²³ Oggi Odessa è la città di Varna, la famosa località turistica della Bulgaria.

²⁴ *Proloagele* 942.

²⁵ *Proloagele* 764.

Le Chiese occidentali e orientali commemorano il Santo Apostolo Apelle con i settanta Apostoli il 4 gennaio.

Il Santo Apostolo Aristarco è uno dei settanta Apostoli del Salvatore Gesù Cristo. Dagli Atti degli Apostoli apprendiamo che era di Salonico: «E andarono con lui in Asia, il figlio di Pirro di Berea, di Aristarco e di Secondo di Salonico» (Atti degli Apostoli 20, 4). Era un discepolo, ma anche un importante collaboratore di San Paolo. Infatti ha partecipato con lui al terzo viaggio missionario e hanno sofferto insieme ad Efeso: «I compagni di viaggio di Paolo» (Atti degli Apostoli 19, 29). Il Santo Apostolo Aristarco fu uno dei più importanti missionari cristiani dell'età apostolica, che fu formato e fu uno dei discepoli di base di Paolo. Accompagnerà il Santo Apostolo Paolo nel suo viaggio verso Roma: «E salimmo su una nave da Adramitto, che stava per attraversare le coste dell'Asia» (Atti degli Apostoli 27, 2).

Per due anni, durante la prima prigionia romana paolina, tra il 61-63 d.C. anch'egli svolgeva una forte attività missionaria a Roma. *Nell'Epistola ai Colossesi*, che è scritta durante la prima prigionia romana, saluta alla fine dell'epistola i credenti di Colosse con Aristarco: «Aristarco, il prigioniero con me, ti abbraccia» (Colosseni 4, 10). Tra i frutti dell'attività missionaria del Santo Apostolo Paolo insieme ad Aristarco, ma anche con gli altri suoi discepoli e collaboratori c'è Onesimo. Era stato schiavo di Filemone, un uomo ricco, ma anche un importante cristiano della Chiesa colossiana. Dopo aver rubato il suo maestro, Onesimo fugge a Roma, dove incontra San Paolo, che riesce a convertirlo al cristianesimo. Gli sarebbe piaciuto tenerlo al suo servizio, ma non lo fa senza il consenso di Filemone, che è il padrone di Onesimo. Il Santo Apostolo Paolo scrive a Filemone, chiedendogli di ricevere Onesimo come avrebbe ricevuto se stesso, e perdonasse il danno che Onesimo gli ha recato. Alla fine dell'Epistola a Filemone, il Santo Apostolo Paolo ricorda a coloro che sono con lui, compreso Aristarco: «Epafrà, colui che è con me imprigionato in Cristo Gesù, Marco, ti abbraccia²⁶, Aristarco, Dimas, Luca²⁷, i miei collaboratori» (Filemone 23-24). Secondo la tradizione, il Santo Apostolo Aristarco era un vescovo nella città di Apamea in Siria. Ha ricevuto il martirio decapitato a Roma, dopo l' Apostolo Paolo, insieme ai Santi Apostoli Pud e Trophimus²⁸.

²⁶ Riguarda il Santo Evangelista Marco.

²⁷ Riguarda il Santo Evangelista Luca.

²⁸ *Proloagele* 764.

La commemorazione del Santo Apostolo Aristarco viene celebrata nelle Chiese occidentali e orientali il 14 aprile insieme ai Santi Apostoli Pud e Trophimus, che fanno anche parte dei settanta Apostoli, ma anche il 4 gennaio.

Il Santo Apostolo Aristobulo anch'egli è uno dei settanta discepoli del Salvatore Gesù Cristo. Secondo la tradizione, era il fratello del Santo Apostolo Barnaba, uno dei più importanti missionari dell'età apostolica. Aristobulo svolse una ricca attività missionaria in Gran Bretagna. Era un caro amico del Santo Apostolo Paolo, soprattutto da quando nella sua casa di Roma i cristiani si radunarono per praticare il culto. Quando San Paolo scrisse l'Epistola ai Romani, Aristobulo non era a Roma. È possibile che fosse in missione per predicare il Vangelo, perché se fosse a Roma, sarebbe stato salutato personalmente dal Santo Apostolo Paolo, insieme a quelli di casa sua: «Abbraccia quelli di casa Aristobulo» (Lettera ai Romani 16, 10).

Le Chiese occidentali e orientali lo commemorano il 31 ottobre, insieme ai Santi Apostoli: Stachi, Apelle, Amplie, Urban e Narciso, ma anche il 4 gennaio. Il Santo Apostolo Asincrit è uno dei settanta discepoli del Salvatore Gesù Cristo. Nella sua veste di ministro della Chiesa a Roma, ha svolto un'importante attività di predicazione del Vangelo, nella Capitale dell'Impero insieme al Santo Apostolo Paolo e ai suoi altri discepoli e collaboratori. Quando il Santo Apostolo Paolo scrive l'epistola ai romani, abbraccia anche Asyncritus, come una delle persone più importanti della comunità cristiana a Roma: «Abbraccia Asincrito, Flegonte, Erme, Patroba, Erma e i fratelli che sono con loro» (Lettera ai Romani 16,14). Secondo la tradizione, Asincrito era un vescovo di Ircaniei.²⁹ Viene celebrato nelle Chiese occidentali e orientali l'8 aprile, insieme ai santi apostoli: Erodione, Agab, Rufo, Flegonte e Erma, ma anche il 4 gennaio.

Tra gli importanti collaboratori di San Paolo a Roma c'è Claudia. Questa cristiana della Capitale dell'Impero era nota a Timoteo durante la prima prigionia romana di San Paolo (61-63 d.C.), perché durante questo periodo, Timoteo era con lui e vide come Claudia l'ha aiutato. Secondo alcune opinioni, Claudia era la moglie di Prudenziio. Nel 66 d.C., durante la seconda prigionia paolina a Roma, scrisse la seconda epistola a Timoteo e nel saluto finale appare Claudia con prudenza: «Ti salutano Eubulo, Prudente, Lino, Claudia e tutti i fratelli» (II Tim. 4, 21).

²⁹ Verzan, *Sfântul Apostol Pavel* 499-502.

San Clemente, noto anche come Clemente Romano, fu uno dei più importanti collaboratori dell'Apostolo dei Gentili. Egli faceva parte di un gruppo più ampio, che insieme a San Paolo predicava il Vangelo. Paolo ne parla nel 62 d.C. *nell'Epistola ai Filippesi*: «Aiutali, poiché hanno combattuto con me per il Vangelo, così come Clemente e gli altri miei collaboratori, i cui nomi sono scritti nel Libro della Vita» (Filippesi 4: 3). Pertanto, possiamo vedere che San Clemente Romano fu uno dei principali collaboratori di San Paolo Apostolo nell'opera di consolidamento della Chiesa di Roma³⁰.

San Clemente fu il quarto vescovo di Roma tra il 92-101 d.C., dopo San Pietro Apostolo (42/64-67 d.C.), Lino (68-80 d.C.) Anacleto (80-92 d.C.)³¹. Sant'Ireneo di Lione († 202 d.C.) presenta l'elenco dei vescovi a Roma: «Quindi, dopo che i felici apostoli fondarono e costruirono [questa] Chiesa, affidata a Lino il servizio dell'episcopato, Paolo menzionò questo Lino nelle sue epistole a Timoteo (II Tim. 4:21). È seguito da Anacleto. Successivamente, in terzo luogo dagli apostoli, l'ufficio del vescovo viene assegnato a Clemente, che vide gli stessi apostoli e ebbe stretti rapporti con loro: la predicazione degli apostoli risuonava ancora nelle sue orecchie e aveva la Tradizione davanti ai suoi occhi»³².

Inoltre, San Clemente Romano è menzionato dallo storico Eusebio di Cesarea (265-339/340 d.C.) come vescovo di Roma: «Tra i vescovi di Roma, nel terzo anno del regno dell'imperatore di cui ho parlato³³, Clemente mise fine alla sua vita, passando la guida della Chiesa dell'evangelista, dopo aver guidato lì l'insegnamento della parola di Dio per nove anni»³⁴.

Lui, ha scritto nel 96 d.C. L'Epistola ai Corinteni, che ha sessantacinque capitoli. Durante questo periodo scoppiò una grande rivolta nella Chiesa di Corinto, e in questa epistola San Clemente il romano sollecita i credenti di Corinto

³⁰ C. Voicu, L.-D. Colda, *Patrologie I*, București 2015, 145.

³¹ C. Voicu, *Patrologie*, Vol. I, București 2009, 69.

³² Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor: combatere și răsturnare a gnozei cu nume mincinos*, Traducere din limbile greacă veche și latină, introducere de Petru Molodeț, București 2018, 37-38.

³³ Imperatore Traiano 96-117 d.C.

³⁴ Eusebiu de Cezareea, *Scrieri I, Istoria bisericească, Martirii din Palestina*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, III, XXXIV, Traducere, studiu, note și comentarii de T. Bodogae, București 1987, 137.

a pace e unità³⁵: «La Chiesa di Roma ha inviato una lettera di grande potere ai Corinzi, riportandoli in pace, rinnovando la loro fede e proclamando loro la Tradizione che avevano recentemente ricevuto dagli apostoli»³⁶. In quest'epistola troviamo molte informazioni sull'attività missionaria del Santo Apostolo Paolo³⁷. L'Epistola di San Clemente è uno scritto molto importante per il suo tempo, specialmente per la delicatezza, ma anche per la fermezza con cui tratta i problemi sorti nella Chiesa di Corinto³⁸.

San Clemente Romano fu mandato in esilio a Cherson (Crimea, nell'attuale Ucraina) dove fu martirizzato nel 101 d.C. essendo gettato in mare, l'ancora di una nave era legata al collo³⁹. La Chiesa occidentale lo celebra il 23 novembre⁴⁰ e la Chiesa orientale il 24 novembre⁴¹.

Il Santo Apostolo Crescente fu uno dei settanta discepoli del Salvatore Gesù Cristo. Fu uno dei collaboratori più stretti e devoti del Santo Apostolo Paolo. Crescente trascorse un po' di tempo con il Santo Apostolo Paolo durante la seconda prigionia romana, dopo di che fu mandato in missione in Galazia: «Quel Dimas, innamorato dell'epoca attuale, mi lasciò e andò a Salonicco; Crescente, in Galazia; Tito in Dalmazia» (II Tim. 4, 10). Dopo la missione in Galazia, il Santo Apostolo Crescente fu inviato anche dal Santo Apostolo Paolo in Gallia, ma in altre terre più distanti. Ritornò in Oriente, diventando vescovo in Galazia, e ricevette il martirio durante il regno di Traiano (98-117 d.C.)⁴².

Le Chiese occidentali e orientali commemorano la Crescente del Santo Apostolo il 4 gennaio, quando vengono menzionati i settanta apostoli del Salvatore Gesù Cristo. È celebrato anche dalle due Chiese il 30 luglio con i Santi Apostoli Sila, Silvano, Epeneto e Andronico⁴³.

³⁵ Voicu, *Patrologie* 69.

³⁶ Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, 3, 3.3, 58.

³⁷ Verzan, *Sfântul Apostol Pavel* 511-512.

³⁸ Ioan G. Coman, *Patrologie* Vol. I, București 1984, 113.

³⁹ *Proloagele* 279.

⁴⁰ *Viețile Sfinților*, Vol. 2, Arhiepiscopia Romano-Catolică, București 1983, 263-265.

⁴¹ *Sinaxar Ortodox general, Dicționar aghiografic* 64.

⁴² *Proloagele* 941-942.

⁴³ Verzan, *Sfântul Apostol Pavel* 510-512.

Anche il Santo Apostolo Epaфра è uno dei settanta discepoli del Salvatore Gesù Cristo. Fu uno stretto collaboratore del San Paolo e partecipò con lui all'opera di predicazione del Vangelo. Anche l'Epaфра svolgeva una ricca attività missionaria a Colosse, una città a centocinquanta chilometri da Efeso. Durante il secondo viaggio missionario paolino tra il 51-54 d.C. svolse una ricca attività missionaria in Asia Minore, dove fece numerose conversioni⁴⁴. Tra quelli che si convertirono ci fu Èpaфра, che rimase a Colosse per organizzare e completare l'opera di Paolo: «Come hai imparato da Èpaфра, il nostro amato compagno di ministero, che per te è un fedele servitore di Cristo» (Colossesi 1,7).

Èpaфра è anche considerato il fondatore delle Chiese di Laodicea e Gerapoli. «¹²Vi saluta Èpaфра, servo di Cristo Gesù, che è dei vostri, il quale non smette di lottare per voi nelle sue preghiere, perché siate saldi, perfetti e aderenti a tutti i voleri di Dio. ¹³Io do testimonianza che egli si dà molto da fare per voi e per quelli di Laodicea e di Gerapoli» (Colossesi 4, 12-13)⁴⁵.

Èpaфра è assieme a San Paolo durante la sua prima prigionia romana tra il 61-63 d.C. Nel 63 d.C. quando Paolo scrisse l'Epistola a Filemone, Èpaфра era con lui in prigione: «Èpaфра, che è con me imprigionato per Cristo Gesù, ti abbraccia» (Filemone 23). Dopo la liberazione di San Paolo dalla prima prigionia romana, nel 63 d.C., Èpaфра tornerà a Colosse dove sarà il primo vescovo di questa località. Riceverà la corona del martirio e viene celebrato nelle Chiese occidentali e orientali il 4 gennaio, quando vengono menzionati i settanta apostoli del Salvatore Gesù Cristo.

Il Santo Apostolo Epeneto è anche uno dei settanta discepoli del Salvatore Gesù Cristo. Fu tra i primi a convertirsi al cristianesimo dopo la seconda attività missionaria di San Paolo Apostolo. Epeneto era di Efeso e aveva buoni rapporti con i due coniugi Aquila e Priscilla nella missione di predicare il Vangelo. Quando i due sposi tornarono da Efeso a Roma, anche Epeneto venne con loro. Come servitore ordinato, Epeneto svolse una ricca attività missionaria a Roma. È accolto Paolo nell'Epistola ai Romani: «Abbraccia Epeneto, mio diletto, che è la primizia dell'Asia per Cristo» (Lettera ai Romani 16, 5).

⁴⁴ Constantinescu, *Studiul Noului Testament* 283.

⁴⁵ Gerapoli era una città vicino a Colosse. Attualmente è la città di Pamukkale, in Turchia.

Secondo la tradizione, Epeneto predicò anche il cristianesimo a Cartagine, dove divenne vescovo⁴⁶. Si celebra nelle Chiese occidentali e orientali, il 4 gennaio, quando vengono menzionati i settanta apostoli del Salvatore Gesù Cristo e il 30 luglio con i santi apostoli: Sila, Silvanus, Crescente e Andronico.

Il Santo Apostolo Eubulo è uno dei settanta Apostoli del Salvatore Gesù Cristo. Era di Laodicea e potrebbe essersi convertito al cristianesimo durante il secondo viaggio missionario di San Paolo Apostolo tra il 51-54 d.C. Durante questo periodo il Santo Apostolo Paolo svolse una ricca attività missionaria in Asia Minore, dove fece numerose conversioni. Eubulo fu uno dei più stretti discepoli del Santo Apostolo Paolo e insieme a loro compirono molte attività missionarie. È con San Paolo Apostolo a Roma quando era nella seconda prigionia romana. Inoltre, Eubulo, insieme a Prudenzio, Lino e Claudia, fu con il Santo Apostolo Paolo negli ultimi mesi della sua vita⁴⁷. Nell'anno 66 d.C. quando il Santo Apostolo Paolo scrive a Timoteo la seconda lettera, in cui dà l'ultimo consiglio e gli chiede di venire a Roma, alla fine dell'epistola, Timoteo viene accolto da coloro che erano con lui adesso: «Prega. venire prima dell'inizio dell'inverno. Eubulo, Pudente, Lino, Claudia e tutti i fratelli ti abbracciano» (II Tim. 4, 21).

Il Santo Apostolo Eubulo viene celebrato nelle Chiese occidentali e orientali il 4 gennaio, quando vengono menzionati i settanta Apostoli del Salvatore Gesù Cristo. Eubulo è anche celebrato nella Chiesa orientale il 28 febbraio⁴⁸.

Il Santo Apostolo Flegonte è uno dei settanta Apostoli del Salvatore Gesù Cristo. Svolse la sua attività missionaria a Roma, ricevendo il saluto del Santo Apostolo Paolo nell'Epistola ai Romani insieme ad altri importanti missionari della Capitale dell'Impero: «Abbraccia Asincrito, Flegonte, Erme, Patroba, Erma e fratelli che sono con loro» (Rom. 16, 14).

Il Santo Apostolo Flegonte viene celebrato nella Chiesa occidentale e orientale, il 4 gennaio, quando vengono menzionati i settanta apostoli del Salvatore Gesù Cristo, ma anche l'8 aprile con i Santi Apostoli: Erodione, Agab, Rufus, Asincrito e Erma. Il Santo Apostolo Erma è uno dei settanta Apostoli del Salvatore Gesù Cristo. Fu uno dei più importanti missionari dell'età apostolica, che svolse la

⁴⁶ *Proloagele* 912.

⁴⁷ Verzan, *Sfântul Apostol Pavel* 514-518.

⁴⁸ *Sinaxar Ortodox general, Dicționar aghiografic* 123.

sua attività a Roma, essendo anche tra quelli che il Santo Apostolo Paolo saluta nell'*epistola ai romani* 16, 14. Origene (185-254 d.C.), San Girolamo (347-419/420 d.C.) nella suo scritto *De viris illustribus*, 10 ed Eusebio di Cesarea (265-339/340 d.C.) identifica il Santo Apostolo Erma, che viene accolto da San L'apostolo Paolo nell'*epistola a Romani* 16, 14 con l'autore della scrittura «Il pastore: che questo libro è negato da alcuni che non lo considerano tra gli scritti riconosciuti, ma che alcuni lo hanno trovato molto utile per coloro che non hanno un insegnamento elementare. Ecco perché, per quanto ne sappiamo, viene letto pubblicamente in alcune chiese e sono convinto che alcuni dei più antichi scrittori lo usassero. Ciò dovrebbe bastare, cosa ho dovuto dire in relazione alla domanda quali sono gli innegabili scritti divini e quali, quelli non riconosciuti da tutti»⁴⁹.

Il Santo Apostolo Erma viene celebrato nelle Chiese occidentali e orientali il 4 gennaio, quando vengono menzionati i settanta Apostoli del Salvatore Gesù Cristo.

Il Santo Apostolo Erme, che è salutato da San Paolo, alla fine dell'*Epistola ai Romani*, è anche uno dei settanta Apostoli del Salvatore Gesù Cristo. Ha svolto la sua attività di predicazione del Vangelo a Roma insieme agli altri apostoli. Predica il cristianesimo anche in Dalmazia e sarà vescovo del Salona⁵⁰.

Il Santo Apostolo Erme viene celebrato nelle Chiese occidentali e orientali il 4 gennaio, quando vengono menzionati i settanta Apostoli del Salvatore Gesù Cristo.

San Marco è anche conosciuto come Giovanni Marco ed è stato uno dei settanta Apostoli del Salvatore Gesù Cristo. Era di origini ebraiche ed era di Gerusalemme. Nella casa di sua madre Maria, i cristiani si riunirono per primi per partecipare al culto divino pubblico. Anche in questa casa, il Santo Apostolo Pietro venne nel 44 d.C., dopo la sua miracolosa liberazione dalla prigionia, per portare ai cristiani la notizia della sua liberazione, ma anche a San Giacomo, vescovo della Chiesa di Gerusalemme.

Giovanni Marco era nipote o cugino di Barnaba, che era anche uno dei settanta apostoli del Salvatore Gesù Cristo. Insieme al Santo Paolo e Barnaba, andranno ad Antiochia in Siria, dove è stata istituita una forte comunità cristiana.

⁴⁹ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericască*, III, III, 6 100-101.

⁵⁰ Salona era la capitale della provincia di Dalmazia, ma anche la città natale dell'imperatore Diocleziano (284-305 d.C.), che fu uno dei più grandi persecutori del cristianesimo. Oggi è la città di Solin, vicino a Spalato, in Croazia.

Da qui partiranno per il loro primo viaggio missionario, nell'anno 45 d.C., e il Santo Marco andò solo a Perga di Pamfilia⁵¹.

Il Santo Marco ha partecipato con il Santo Apostolo Paolo alla predicazione del Vangelo, con piccole interruzioni. Così, sarà di nuovo con Paolo tra gli anni 61-63 d.C., quando fu imprigionato nella prima prigionia romana. San Marco fu un importante collaboratore del grande apostolo in questo periodo: «Aristarco, colui che è imprigionato con me, ti abbraccia; e Marco, cugino di Barnaba, riguardo al quale avete ricevuto i comandamenti; se viene da te, ricevilo» (Colosseni 4, 10). Il Santo Marco è anche menzionato come collaboratore del Santo Apostolo Paolo nell'opera di predicazione del Vangelo a Roma e *nell'epistola di Filemone 24*.

Dopo la liberazione di Paolo dalla prima prigionia romana, il Santo Marco diventerà discepolo e collaboratore del Santo Apostolo Pietro a Roma. In questa veste, Marco adotterà il modo di predicare il Santo Apostolo Pietro. Così, su richiesta dei cristiani in Italia e a Roma, scriverà il sermone del Santo Apostolo Pietro, al quale aggiungerà i suoi ricordi personali⁵².

Questo fatto è attestato dallo storico Eusebio di Cesarea: «E poiché la parola di Dio si era diffusa tra i romani, il potere di Simone⁵³ si estinse con lui. Invece, la fede brillava nel cuore delle persone che ascoltavano i sermoni di Pietro, che non erano stanchi di ascoltarli una volta, né del fatto che avevano ricevuto l'insegnamento orale della parola di Dio. Ogni tipo di richiesta, a Marco (di cui ha scritto il Vangelo mentre accompagnava Pietro) chiedendogli di lasciare per iscritto gli appunti secondo l'insegnamento che gli era stato trasmesso oralmente. E hanno pregato così tanto fino a quando non hanno vinto l'uomo, che si può dire che il cosiddetto Vangelo di Marco è il frutto della loro insistenza. Si dice che l'apostolo Pietro lo sapesse dopo una rivelazione dello Spirito Santo, quindi era molto felice di conoscere il desiderio di queste persone, quindi permise loro di avere questo libro da leggere nelle loro congregazioni. L'incidente è anche rafforzato da Clemente nel libro VI delle sue ipotesi, nonché dal vescovo Papia di Gerapoli. Ma lo stesso Pietro menziona anche Marco nella prima epistola, che si dice sia stata scritta nella stessa Roma, che è evidente dalla testimonianza del suo discorso metaforico, quando

⁵¹ Constantinescu, *Studiul Noului Testament* 87.

⁵² *Studiul Noului Testament* 61.

⁵³ Si tratta dell'eretico Simone il Mago, menzionato in Atti 8: 9-24.

menziona in questo passaggio su Babilonia⁵⁴ dicendo: Abbraccia la Chiesa eletta a Babilonia e Marco, mio figlio » (I Pietro 5:13)⁵⁵.

Il Evangelista Marco era un “interprete” del Santo Apostolo Pietro, che scrisse per iscritto “con grande cura / attenzione”, ma “in modo disordinato” tutto ciò che ricordava delle gesta e le parole del Salvatore Gesù Cristo⁵⁶: «Facciamo anche riferimento alla tradizione che ha registrato su Marco in relazione al Vangelo che porta il suo nome e dove è scritto: Pietro scrisse correttamente, ma tuttavia, senza ordine, tutto ciò che ricordava fu detto o fatto dal Signore. Poiché non aveva ascoltato né accompagnato personalmente il Signore, ma solo in seguito accompagnò Pietro come ho già detto. Esponeva i suoi insegnamenti quando ne sentiva il bisogno, ma non come se avesse fatto una dichiarazione ordinata dei fatti. Ecco perché non è affatto colpa di Marco se ha scritto come ricordava. Perché gli importava solo di una cosa, di non lasciar andare ciò che ha sentito e di non essere colpevole nella sua esposizione di menzogne. ‘Questo è ciò che Papia ci ha detto di Marco»⁵⁷.

Si suppone che il Vangelo sia stato scritto a Roma nel 63 d.C., su richiesta dei cristiani nella capitale dell’Impero, durante la vita di San Pietro Apostolo⁵⁸ poco prima della sua condanna per crocifissione⁵⁹. In questo senso, lo storico Eusebio di Cesarea riferisce le informazioni che Clemente d’Alessandria (150-215 d.C.) ricevette dagli anziani e che trasmise: «Così, nel Vangelo di Marco ciò accadde nelle seguenti circostanze: dopo che Pietro aveva predicato pubblicamente l’insegnamento cristiano a Roma e reso noto il Vangelo con il potere dello Spirito Santo, molti di coloro che avevano ascoltato questi sermoni pregarono Marco come uno che era stato con Pietro per lungo tempo. Così aveva tenuto presente ciò che era stato detto, per mettere per iscritto ciò che era stato predicato. Apprendendo questo desiderio, Pietro non sarebbe intervenuto né per fermarlo né per incoraggiarlo»⁶⁰.

⁵⁴ Babilonia è un nome peggiorativo di Roma, che era la capitale del paganesimo.

⁵⁵ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, II, XV, 1-2, 81.

⁵⁶ *Noul Testament Evanghelia după Marcu*, ediție bilingvă, Traducere inedită și comentariu de Cristian Bădiliță, București 2012, 19.

⁵⁷ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, III, XXXIX, 14-15, 144.

⁵⁸ *Studiul Noului Testament* 62

⁵⁹ *Noul Testament Evanghelia după Marcu* 20.

⁶⁰ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, VI, XIV, 6-7, 238.

Nell'anno 66 d.C. quando San Paolo era nella seconda prigionia romana e quando scrisse la seconda epistola a Timoteo, gli chiese di portare anche Marco quando venne a Roma perché era e sarà di grande utilità per lui nel suo lavoro e predicazione: «Prendi Marco e portalo con te, perché è molto utile nel mio ministero» (II Tim. 4, 11).

Secondo la tradizione, San Marco era il fondatore della Chiesa ad Alessandria, in Egitto. Nell'828 d.C. le sue reliquie furono portate da Alessandria e collocate nella sontuosa cattedrale di Venezia, che porta il suo nome⁶¹.

Secondo la tradizione, il Evangelista Marco era il fondatore della Chiesa alessandrina, in Egitto. Nell'828 d.C. le sue reliquie furono portate da Alessandria e collocate nella sontuosa cattedrale di Venezia, che porta il suo nome.

San Marco viene celebrato nelle Chiese occidentali e orientali il 4 gennaio, quando vengono menzionati i settanta Apostoli del Salvatore Gesù Cristo, ma anche il 25 aprile come apostolo ed evangelista, per questo giorno nel 68 d.C. ricevette la corona del martirio ad Alessandria.

Il Santo Apostolo Gesù, chiamato anche Giusto, fu uno dei settanta Apostoli del Salvatore Gesù Cristo. Divenne collaboratore di San Paolo e lo accompagnò nell'opera di predicazione del Vangelo. Il Santo Apostolo Giusto era un ebreo nativo e i suoi meriti nella missione di diffusione del cristianesimo furono apprezzati dallo stesso Paolo: «Gesù di nome Giusto. Questi sono gli unici che sono stati circoncisi e hanno lavorato con me per il regno di Dio; sono stati il mio incoraggiamento» (Colosseni 4, 11). Secondo l'epistola ai colossesi, vediamo che San Giusto era a Roma con Paolo, durante la prima prigionia romana.

Secondo la tradizione, il Santo Apostolo Giusto era vescovo di Elefteropolis, una città in Palestina a cinquanta chilometri da Gerusalemme. Egli viene celebrato nelle Chiese occidentali e orientali il 4 gennaio, quando vengono menzionati i settanta Apostoli del Salvatore Gesù Cristo. Viene anche menzionato il 30 ottobre, insieme ai Santi Apostoli Cleopa, Tertìa, Marco e Atrema⁶², che fanno anche parte dei settanta Apostoli.

⁶¹ Orsati, *Introducere în studiul Noului Testament* 192.

⁶² *Sinaxar Ortodox general, Dicționar aghiografic* 47.

Giulia è una dei cristiani di Roma, che insieme agli altri discepoli e collaboratori di San Paolo ha svolto un ruolo importante nella missione di predicare e diffondere il cristianesimo nella capitale dell'Impero. Ecco perché è tra le persone che l' Apostolo Paolo saluta alla fine *dell'Epistola ai Romani*: «Abbraccia il filologo e Giulia, Nereo e sua sorella, Olimpiade e tutti i santi che sono con loro» (Lettera ai Romani 16, 15). Il grande teologo alessandrino Origene (185-254 / 255 d.C.) afferma che Giulia era la moglie o la sorella del Filologo. È possibile che Giulia, insieme a tutti coloro che il Santo Apostolo Paolo saluta a Roma. (16, 15) di aver fatto parte degli ufficiali, degli schiavi o dei liberti che erano alla corte imperiale e che si convertirono al cristianesimo. Si unirono all'attività missionaria paolina durante la prima prigionia romana aiutandolo nella diffusione del cristianesimo a Roma.

Giunia insieme ad Andronico erano ebrei e parenti di Paolo e ricevettero il cristianesimo prima di lui: «Abbraccio Andronico e Giunia, i miei fratelli che sono insigni tra gli apostoli e che erano in Cristo prima di me» (Rom. 16, 7). Il Santo Apostolo Andronico e sua moglie Giunia potrebbero essere stati battezzati negli albori della Chiesa di Gerusalemme, e poi impegnati in una faticosa attività di diffusione del cristianesimo. È anche possibile che all'inizio i due predicarono il cristianesimo in Oriente insieme a san Paolo, perché, come ci dice il grande apostolo, furono imprigionati insieme.

Sant'Andronico e Giunia vennero a Roma dove esercitarono un'intensa attività di predicazione del cristianesimo, essendo così considerato tra i fondatori della Chiesa nella Capitale dell'Impero.⁶³ Non sappiamo in quali circostanze essi passarono a miglior vita.⁶⁴ Sono celebrati nelle chiese occidentali e orientali il 17 maggio.

Conclusioni

Da quanto finora è stato qui presentato, abbiamo visto che dai suoi albori il cristianesimo è stato predicato a Roma, rendendola così la città con una delle chiese più grandi e delle più importanti di tutto l'Impero. Essa diventerà un modello per tutte Le Chiese: «Ma poiché elencare le successioni di tutte le Chiese è un'impresa troppo lunga per un volume come questo, [considereremo] solo la successione di

⁶³ Verzan, *Sfântul Apostol Pavel* 532-536.

⁶⁴ *Proloagele* 764.

quella chiesa molto grande, molto antica e conosciuta da tutti, che i due glorificati Apostoli, Pietro e Paolo, la fondarono e la organizzarono a Roma. Mostrando, quindi, che la Tradizione che questa Chiesa ha degli apostoli e la famosa fede del popolo sono discese a noi attraverso la successione dei vescovi, metteremo a tacere coloro che, in qualsiasi modo, a volontà o a causa di di vana gloria, o per cecità e come risultato di un pensiero sbagliato, si riunisce in gruppi rivali [della Chiesa], poiché è necessario che ogni Chiesa (che significa credenti ovunque) sia d'accordo con questa Chiesa, a causa del suo primato [dato] di grande autorità, la Chiesa in cui la Tradizione che viene dagli apostoli è sempre preservata per le persone ovunque»⁶⁵.

Dopo aver diffuso il cristianesimo e aver organizzato la Chiesa a Roma, il Santo Apostolo Paolo riceverà la corona del martire il 29 giugno 67 d.C. lo stesso giorno del Santo Apostolo Pietro, durante la prima persecuzione lanciata da Nerone contro i cristiani. San Paolo sarà sepolto sulla via Ostia a Roma, e il Santo Apostolo Pietro sulla collina Vaticana.

Attraverso il martirio dei due leader del cristianesimo, la giovane chiesa nata dal vecchio ulivo in Galilea attecchirà nella capitale dell'Impero romano, trapiantata da Gerusalemme a Roma⁶⁶. Quindi, d'ora in poi, il centro del cristianesimo si trasferì da Gerusalemme a Roma.

San Paolo, insieme ai suoi discepoli e collaboratori, ha svolto un'attività missionaria ricca e feconda per più di venti anni e pertanto i suoi meriti per la diffusione del cristianesimo sono notevoli. Grazie a questa attività missionaria, svolta dal Santo Apostolo Paolo, il cristianesimo riuscì a entrare nel mondo greco-romano e ad essere consolidato a Roma. Ruscì anche a liberare il cristianesimo dalla servitù della Legge mosaica e quindi spianò la strada alla sua universalità, e attraverso le sue epistole diede inizio alla teologia cristiana.

⁶⁵ Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, 3, 3.2, 56-57.

⁶⁶ Claudio Rendina, *Papii. Istorie și secrete*, București 2008, 7.

FAITH AND REASON IN THOMAS MERTON: THE “UNIFIED HEART” – A MONK’S SOLUTION?

LIANA GEHL¹

RIASSUNTO: *Fede e ragione in Thomas Merton: il “cuore unificato” – la soluzione di un monaco?* L’articolo prende l’avvio da uno scambio di lettere tra il monaco americano Thomas Merton ed il filosofo francese Jacques Maritain sul rapporto fede-ragione. Dopo aver considerato l’approccio mertoniano, avvicinandolo ad una posizione simile riscontrata in un carteggio anteriore tra Jacques Maritain ed il Beato Vladimir Ghika (un altro corrispondente affiatato del filosofo francese), l’articolo prosegue suggerendo che per Merton il problema non consistette tanto nel conciliare i dati della scienza con i dogmi della fede, quanto nel raggiungere quell’“unificazione del cuore” auspicata dal filosofo Martin Buber come il vero *cammino dell’uomo*.

Parole-chiave: fede e ragione, Thomas Merton, Vladimir Ghika, Jacques Maritain, Martin Buber, hasidismo, neotomismo, monachesimo, intelligenza, intuizione

REZUMAT: *Credință și rațiune la Thomas Merton: «unificarea inimii» – soluția unui monah?* După ce analizează poziția lui Thomas Merton cu privire la raportul dintre credință și rațiune, pornind de la o corespondență a călugărului american cu filosoful francez Jaques Maritain, articolul „Credință și rațiune la Thomas Merton: «unificarea inimii» – soluția unui monah?” arată că pentru Merton, ca și pentru Fericitul Vladimir Ghika (un alt corespondent apropiat al lui Maritain), problema a fost nu atât una de conciliere între datele științei și dogmele credinței, cât mai degrabă una de „unificare a inimii”, în sensul atribuit conceptului de către filosoful Martin Buber.

Cuvinte-cheie: rațiune și credință, Thomas Merton, Vladimir Ghika, Jacques Maritain, Martin Buber, hasidism, neotomism, monahism, inteligență, intuiție

¹ Liana Gehl graduated from the University of Bucharest, where she holds a PhD in Linguistics and a Master in Theology. Currently she conducts a doctoral research on the relationship between activity and contemplation as reflected in the epistolaries Vladimir Ghika/ Jacques Maritain and Jacques Maritain/Thomas Merton. Gehl has published a number of essays on Christian spirituality and various articles in Linguistics. She is the author of three books, *Bigrammatica dei verbi di sentimento in italiano e romeno* (2008), *Ce mi-aș fi dorit să știu înainte să... îmi aleg vocația* (2015) and *Între speranță și așteptare. De la fiii lui Adam la fii ai lui Abraham* (2015). E-mail: lianagehl@gmail.com

1. A false problem?

A certain segment of the modern thought has accustomed us to view the relationship between faith and reason as an irreconcilable opposition. Yet, it may surprise the contemporary scholar to find out that prominent 20th century thinkers such as Thomas Merton² or Blessed Vladimir Ghika³ were rather unconcerned

² Thomas Merton (Prades, France 1915 – Bangkok, Thailand 1968) was an American monk, social activist and writer who converted to Catholicism in 1938. In 1941 he entered the Trappist monastery of Our Lady of Gethsemane. His autobiographical novel *The Seven Storey Mountain*, published in 1948, brought him international acclaim. At the same time, the book sparked a wave of conversions to Catholicism and a steady influx of aspirants to the religious life. Due to his enormous work, his commitment to peace, his intellectual and spiritual exchanges with prominent international personalities, Merton's ideas continue to hold considerable influence to this day (cf. Jim Forest, *Living with Wisdom*, Maryknoll NY 1991). His legacy is carried on by the Thomas Merton Center in Louisville, Kentucky (see <http://merton.org>) and by a great number of independent scholars and research centers. Of his many books, so far Romanian translations have been produced for *New Seeds of Contemplation* (*Noi semințe ale contemplării*, Târgu Lăpuș 2009, translated by Ioana Tătaru); *Mystics and Zen Masters* (*Mistici creștini și măștri Zen*, vol. I: Bucharest, 2003, translated by Maria-Alina Manolescu, Irina Marin, Petruța-Oana Năiduț; vol. II: Bucharest 2004, translated by Sorana Corneanu, Irina Marin et al.). Also, *The Seven Storey Mountain* was translated as *Muntele cu șapte trepte* by Francisca Băltăceanu and Monica Broșteanu (Bucharest 2015), while *The Sign of Jonas* was translated by the author of this article as *Semnul lui Iona*, Bucharest 2016. For an updated list of titles by Thomas Merton, see Paul M. Pearson, Ph.D. (edit.), Thomas Merton: Bibliography, <http://www.merton.org/Research/Resources/Checklist-Bibliography-2017.pdf>. For a comprehensive list of works on Thomas Merton, see Bibliographic Resources, <http://www.merton.org/Research/bibresources.aspx>.

³ Vladimir Ghika (Constantinople, 1973 – Bucharest 1954) descended from an old noble family which, historically, gave the Romanian countries nine rulers. Raised in the finest Greek-Orthodox tradition, he converted to Catholicism in 1902. After an intense apostolate as a layman, in 1923 he became a priest of the Archdiocese of Paris, where he continued and developed his many religious, charitable and diplomatic commitments. He travelled extensively worldwide, organizing Eucharistic congresses, establishing monasteries and hospitals, promoting charitable or religious projects. After 1939, his apostolic activities would keep him in his country of origin, Romania, where in 1952 he would be arrested by the newly installed communist regime. He died in 1954 in the Jilava Prison. Pope Francis beatified him in 2013. Ghika has been the topic of several biographies, among which: Francisca Băltăceanu et al., *Vladimir Ghika, professeur d'espérance*, Paris 2013; Horia Cosmovici, *Monseniorul: amintiri din viața de apostolat*, Bucharest 1996; Jean Daujat, *L'apôtre du XX^e siècle, Vladimir Ghika*, Paris 1956. Vladimir Ghika's legacy is continued, among others, by the Vladimir Ghika Institute of the Roman-Catholic Archbishopric of Bucharest, Romania (see www.vladimirghika.ro).

with what many of us may tend to consider a “classical problem”. Merton’s powerful, all-encompassing conversion experience is a good illustration for a different outlook.

After his spiritual awakening, faith in the existence of God ceased *per se* to pose as a question to Merton’s reason. The former agnostic simply *knew* that God existed: he had met Him; God was always present to him. Applying an Augustinian expression to this American monk, one may say that God was more intimate to Merton than Merton’s own being⁴. Such awareness of God’s presence resided in Merton, even during times of darkness or anger, or, conversely, of relaxation and partying with friends: his diaries, his rich correspondence, as well as the testimonies of those who met him in person all testify to that “indwelling presence” of God⁵.

As he points out in his autobiography⁶, Merton had been drawn to Catholicism by the writings of two neo-Thomistic philosophers: Étienne Gilson’s *L’esprit de la philosophie médiévale*, and Jacques Maritain’s *Art et scolastique*. After entering the monastery, Merton continued to train in the best tradition of Christian philosophy. Along the Thomistic line of thought, he was convinced that any rational man in full possession of his faculties can and will naturally come to know God. It is interesting, in this sense, to find a similarity of thinking between the opinions expressed by Merton in his correspondence with Jacques Maritain⁷,

⁴ Cf. Augustine, *Confessiones* 3, 6, 11.

⁵ Thomas Merton, *A Life in Letters*, edited by William H. Shannon and Christine M. Bocher, New York 2008, 386.

⁶ Cf. Thomas Merton, *The Seven Storey Mountain*, New York 1949, 171, 203-204.

⁷ Jacques Maritain (Paris, 1882 – Toulouse, 1973) was a French philosopher, pedagogue and writer, a prominent figure of neo-Thomism in the 20th century. Converted to Catholicism in 1906, he exerted a major influence on political and philosophical thought, his contribution being decisive, for example, in drafting the Universal Declaration of the Human Rights, adopted in 1948 at the UN. Maritain’s correspondence with Merton started in 1939; the two stayed in touch for almost three decades, until Merton’s death in 1968. Ghika and Maritain, on the other hand, had met in the Parisian intellectual milieus some time around 1920. Together, they would develop a rich apostolate until 1939, when war separated them definitively (being married to a Jew, Maritain had to seek refuge in the US; Ghika, on the other hand, was surprised by the outbreak of the war in his homeland, Romania; he decided to stay put, and after the war he renewed his decision, choosing to remain behind the Iron Curtain. Ghika was eventually arrested and killed by the newly installed pro-Soviet totalitarian regime). Similarly to Ghika and Merton, Maritain has left an enormous legacy which continues to draw worldwide research. For more information, see, for example, the guidelines of *Le Fonds Maritain*, Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg, at

and the ideas exchanged earlier, in their own letters, by Jacques Maritain and the Romanian prince Vladimir Ghika.

Both epistolaries include remarks which attest to this likeness of views regarding the relationship between faith and reason. In a letter of 1921 that did not reach us, Maritain forwards Ghika a request to review a recently published book of paleontology⁸. Ghika agrees in principle to do the article, but he points out that the topic is delicate. Not that the book would be a potential challenge to his religious beliefs – on the contrary, he seems not to consider the subject a priority. Also, Ghika's fine intellectual sense tells him that the scientific and the theological discourses do not belong to the same level: there is more to apologetics than a mere criticism of some evolutionist theories. Thus, in a postcard of October 3, 1921, Ghika writes to his friend: "I thought [...] the potential review on Boule to be a project for much later, or even a questionable one. So I haven't resumed work on it since I left Paris..."⁹. And, in a letter of November 24, he continues: "I'm very much behind with Boule and Freud. Regarding Boule, I have jotted down some acceptable notes on several pieces of paper – and the article could appear soon (but it is dangerous, given the delicate topics he keeps touching)..."¹⁰.

https://www.bnu.fr/fr/services/nos-collections/le-fonds-maritain. The information in this article is based mainly on the works of Jean-Luc Barré, *Jacques et Raïssa Maritain, Les Mendians du ciel*, Paris 1996, and Luc Verly (editor), *Correspondance Vladimir Ghika – Jacques Maritain (extraits)*, in *Pro Memoria* no. 15-16/2016-2017, Bucharest 2018 (online French version: *https://issuu.com/postulatorvladimirghika/docs/pro-memoria-franceza-nr.-15-16-2016*).

⁸ The book Maritain referred to was *Les Hommes fossiles : éléments de paléontologie humaine* (Paris 1921), by Marcellin Boule (1861-1942), a French paleontologist – cf. Verly, *Correspondance, Pro Memoria*, 74, footnote to letter of November 24, 1921.

⁹ „Je [...] croyais l'éventuelle chronique sur Boule de réalisation éloignée sinon problématique. Ce qui fait que je n'avais rien remis sur le chantier depuis mon départ de Paris..." (*apud* Luc Verly, *Correspondance Vladimir Ghika – Jacques Maritain*, unpublished, postcard of October 3, 1921). Unfortunately Ghika's paper, if it was ever written, did not reach us.

¹⁰ For the reader's delight, I quote the whole paragraph: „... je suis resté très en arrière avec Boule et Freud. Pour Boule j'ai pas mal de notes tracées au vol sur des bouts de papier – et l'article pourrait en sortir sous peu (il est d'ailleurs périlleux, vu les sujets délicats qu'il frôle sans cesse) ; pour Freud le magasin est surtout dans ma tête, et vu mon état actuel, si cela ne presse pas trop, je préférerais en causer avec vous en vous rapportant les « matières premières » (*Revue de Genève*) plutôt que de me mettre à mon bureau pour rédiger le tout. Pour ledit Freud, plus je l'envisage sous toutes ses faces, plus je suis stupéfait de la pauvreté de ses idées et du caractère primaire de ses déductions ou conclusions ; faut-il qu'il y ait un tarissement des sèves intellectuelles de par le monde pour qu'on fasse un sort à d'aussi faibles (et

Unlike his philosopher friend Maritain, Ghika seems less involved in battling those thinkers who seek to oppose faith by scientific reasonings. In this field, Ghika's attitude is governed rather by prudence than by a desire to be right. Implicitly, though, Ghika continues in the line of the powerful minds of the Catholic Church, from Albert the Great to Thomas Aquinas to Robert Bellarmine:¹¹ new scientific discoveries are not a real challenge to the faith, even when they seem to contradict it. Experimental data reflect transient stages of knowledge, likely to be overcome by subsequent discoveries; and if there seems to be a contradiction between a passage of the Scripture, and science – as Thomas Aquinas points out –, it means that either the biblical passage is misinterpreted, or the scientific theory needs to be revised¹².

In one of his letters to Jacques Maritain, written more than forty-one years later, in November 1967, Thomas Merton conveys a similar stand. Answering a question previously asked by Maritain, Merton confesses that the problem of evolutionism (an epitome for “modern science” and all that it stands for) had never really concerned him. Although – he says –, he is aware that at some point he should look into this matter, too...¹³

malsaines) productions de sous-vétérinaires.” (“... I'm very much behind with Boule and Freud. Regarding Boule, I have jotted down some acceptable notes on several pieces of paper – and the article could appear soon (but it is dangerous, given the delicate topics he keeps touching); for Freud the bulk [of the ideas] is mostly in my head, and given my current state, if things are not urgent, I would prefer to discuss directly with you when bringing you the ‘raw materials’ (*Revue de Genève*), rather than going to my desk to write it all down. For the said Freud, the more I look at him under all aspects, the more I am amazed at the poverty of his ideas and the primitive character of his deductions or conclusions; mankind's intellectual sap must be really drying up all over the world if such a weak (and unhealthy) production of an under-veterinarian is possible” (*Pro Memoria* 74).

¹¹ Cf. Thomas E. Woods, Jr., *How the Catholic Church Built Western Civilization*, Washington 2005, 72-73. In Chapter Five, “The Church and Science”, Woods underlines the fact that, throughout the ages, Catholic theologians have displayed consistent openness towards new scientific discoveries. Such a long-established attitude – Woods points out – can only be the fruit of these thinkers' confidence in the capability of human reason.

¹² Woods, *How the Catholic Church* 72.

¹³ In is interesting to note that, unlike his friends Ghika and Merton, Maritain maintained throughout his life a constant interest in the relationship between faith and science. A “frontier philosopher,” as his biographer Jean-Luc Barré described him, Maritain made it his mission to reconcile modern thought – be it political, aesthetic or scientific – to superior metaphysical truths.

“Thanks for your notes on Evolution from a Thomistic viewpoint – Merton writes to his friend Maritain. I will read them carefully when I get a chance. It is a subject that I have hitherto left on the shelf because I am hardly able to keep up with material in my own field. But one must reach a judgment on this also”¹⁴.

At the time he writes these lines, Thomas Merton is almost 53 years old (and he has only one more year left to live, but he doesn’t know it at this point). Merton is a scholar who has written and studied extensively, he is a researcher, an independent thinker and a downright rebellious spokesman on “politically correct” subjects, when he feels things are moving away from the path of truth¹⁵. And yet, quite significantly, he has not felt the need to ask himself the “big questions” a rationalist would ask. For him, religion is as rational as it can be, and scientific theories – constantly being revised – cannot ultimately pose a challenge to Revelation. Moreover, as a member of a monastic order that stood at the foundation of Europe, Merton is all too well aware of the massive intellectual and civil havoc produced in the aftermath of the Enlightenment by the French Revolution¹⁶, or, later on, by the “atheist-scientific materialism” of the Bolshevik Revolution.

In his book *The Sign of Jonas*¹⁷ (a journal of his years of monastic formation: 1946 to 1952), Merton makes multiple references to the darkness of a certain kind of “rationalism”. At the time, Merton is also working on a history of the Trappist Order, which would be published as a book: *The Waters of Siloe*¹⁸. At this point in his journal, as he conducts his research, Merton mentions an impressive number of Benedictine monasteries spread throughout Europe. Faithful repositories of Ancient and Medieval

¹⁴ Cf. Thomas Merton, *The Courage for Truth. Letters to Writers*, edited by Christine M. Bochen, New York 1993, 53.

¹⁵ He was, above all, a sincere man, on whom the “excess” of honesty had repeatedly attracted the censorship of his own writings by his Cistercian Superiors, as well as the constant reproaches of those all too eager to conform to the political correctness of the time. Merton opposed the use of the atomic bomb and nuclear experiments, the Vietnam War, racial discrimination and the isolation of socialist states behind the Iron Curtain. For his stand on these issues, see also, Thomas Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander*, New York 1965.

¹⁶ To give just one example, taking university education as an indicator, Thomas Woods points out that ten years after the French Revolution, the number of students in France had dropped from 50,000 to 12,000 – a net decrease of more than 400% (Woods, *How the Catholic Church* 186).

¹⁷ Thomas Merton, *The Sign of Jonas*, New York 1956.

¹⁸ Thomas Merton, *The Waters of Siloe*, Garden City 1951.

culture, some of these monasteries had functioned uninterruptedly for over a millennium (will any of our modern institutions still be around one thousand years from now? ...). Under the charge of idleness and obscurantism, the French Revolution chose to dismantle those former hubs of civilization and scientific innovation. At the beginning of the 20th century, Communist governments the world over would do the same. Half a century later, in a letter to Maritain, Merton also senses, and describes in harsh terms, yet another devastation of religious life, that which would be wrought by contemporary consumerism:

“We are so foolish and we think this earth is our home (well, it will be that after the resurrection), but there is now all the incredible nonsense that is being preached and said about a religionless religion, about total commitment to the modern secular world, etc. etc., it would make you sick if you saw it. One would think there had never been a Calvary, an Auschwitz, a Dachau... These poor idiots have simply determined that it is now time to be very optimistic, and the gamble succeeded, everybody likes it (Christians, I mean)”¹⁹.

2. Unification of the heart

Returning the main idea of this article, so far I have shown that – in his correspondence with Maritain at least – Merton was rather uninterested in the so-called opposition between faith and reason. Contemporary secularism, on the other hand, seems to have accustomed us to take this opposition for certain.

On the contrary, Merton’s thought rose on both wings: on faith and reason together – to quote a well-known expression of St. John Paul II²⁰. Our American writer was a monk nurtured in the school of Medieval philosophy: so, naturally, doctrines of faith and rational knowledge both led him to the intimacy with the Triune God. But even Merton, in spite of his powerful conversion experience, and in spite of his sound spiritual formation, was pulled down by something.

¹⁹ Letter to Jacques Maritain, October 6, 1965, in: Merton, *The Courage* 47.

²⁰ Cf. John Paul II, *Fides et ratio* (1988), opening paragraph: “Faith and reason are like two wings on which the human spirit rises to the contemplation of truth; and God has placed in the human heart a desire to know the truth – in a word, to know himself – so that, by knowing and loving God, men and women may also come to the fullness of truth about themselves” (http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html, accessed May 21, 2020).

And quite considerably. One of his editors once remarked that it is very difficult to be a monk when you are an artist. Born to a father who was a painter, and to a mother who had come to Paris to study *les beaux-arts*, Merton had inherited his artistic nature from both parents. He was like a taut harp string, vibrating with every touch. He could not remain indifferent, and that drove him crazy, because he really wanted one thing only: to be with his God, in peace. Here is how he put it on April 3, 1947 (Holy Thursday):

“I am thinking especially of Holy Communion. Today is a good day to think about it²¹. Everything I came here to find seems to me to be concentrated in the twenty or thirty minutes of silent and happy absorption that follow Communion when I get a chance to make a thanksgiving that seems to me to be a thanksgiving. I like to remain alone and quiet after Mass. Then my mind is relaxed and my imagination is quiet and my will drowns in an attraction that is beyond understanding, beyond definite ideas”.

And after he was ordained a priest, he wrote:

“The Mass is the most wonderful thing that has ever entered my life. When I am at the altar I feel that I am at last the person that God has truly intended me to be. About the lucidity and peace of this perfect sacrifice I have nothing coherent to say. But I am very aware of the most special atmosphere of grace in which the priest moves and breathes at that moment – and all the day afterwards!”²²

These being Merton’s inner dispositions after his conversion (and things never changed with him in this regard), it is understandable that for him the faith-reason relationship was not a problematic one. The problem, rather, was his need for inner unity, his desire to give his whole being as a single offering of adoration and intercession. This was what had brought him to the monastery, and the struggle to reach this goal remained a leading motivation throughout his adult life. Now, this ability to serve God with an undivided *heart*, which Merton deeply yearned for, may not appear to be directly linked to the philosophical *faith or reason* controversy. Yet, some material

²¹ Journal entry quoted from Merton, *The Sign* 44. In the Catholic Church, the Liturgy of this day is centered on the Last Supper during which Jesus Christ instituted the Eucharist.

²² Merton, *The Sign* 193; journal entry of June 4, 1949, Vigil of Pentecost.

I encountered just as I was preparing this article seemed to suggest otherwise: in fact, the relationship between faith and reason carries much more weight than we would think on the ideal of a “unified heart” – and *differently* than we would think.

The reading material I came across consisted of two books, small in size, but rich in significance: one was called *Drumul omului*, by Martin Buber²³, the other was *Noul Romanticism negru (The New Black Romanticism)*²⁴, a collection of studies on an exhibition organized by the Romanian National Art Museum and Künstlerhaus Bethanien in Berlin.

The first book, Buber’s *Way of Man*, spoke of the Hasidic ideal²⁵ of the inner, unified man. According to Buber, by coming back to his God-given self, man becomes able to regain the original harmony between soul and body, mind and heart, to the point of becoming all “heart.”²⁶ Man’s goal in undertaking this unifying process is to turn himself into an offering fully given to God, but for the benefit of the entire mankind. Buber is convinced that through a return to one’s own being [*i.e.* to the “heart”], man can find a path to God and, therefore, to the fulfillment of that particular plan for which God has especially destined him. This is the way of man to the only real happiness.

Noul Romanticism negru, on the other hand, purposely brought back into question the rationalism of the Enlightenment, as well as various contemporary rationalisms.

²³ Martin Buber, *Drumul omului după învățătura hasidică*, Iași 2017 (original title: *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, based on a conference held in 1947. English version: Martin Buber, *The Way of Man: According to Hasidic Teaching*, Nashville, TN 2012). Merton was familiar with the writings of the „Jewish mystic” (he first mentions hearing of him in a journal entry of October 31, 1949 – cf. Merton, *The Sign* 133).

²⁴ Christoph Tannert (coord.), *Noul romanticism negru*, Bucharest 2017.

²⁵ Hasidism: a movement of spiritual revival initiated in the 18th century in Medjibij (a city in Ukraine) by Israel ben Eliezer (circa 1690-1760), a rabbi born probably in Moldavia, south of the river Prut. The movement, which spread mainly to the United States, Britain, and Israel, took its name from the Hebrew word *hasid*, “godly,” which in turn was derived from *chesed*, “God-and-people-loving goodness.” The meaning of the term summarizes the philosophy of this orthodox movement developed within the Mosaic cult (cf. Daniel Coit Gilman *et al.*, Chasidim, https://en.wikisource.org/wiki/The_New_International_Encyclop%C3%A6dia/Chasidim, accessed May 21, 2020).

²⁶ According to Jewish mentality, the heart represents the whole human being, interiorly unified. Buber’s stand is an obvious reference to Deuteronomy 6,4, *Shema Yisrael*: “Hear, O Israel: the Lord our God is one Lord, and thou shalt love the Lord thy God with all thine heart, and with all thy soul, and with all thy might” (NIV).

According to the authors of this collective work, a prominent side effect induced by rationalism on art – in Romanticism and neo-Romanticism alike – can be traced in the artists’ (and art consumers’) tendency to oppose to mundane rationality, the “irrationality” of creative intuition²⁷.

How can these ideas contribute to exploring Merton’s implicit approach to the faith-reason relationship? First of all, as I will show later, Buber’s discourse, centered on the concept of “heart,” is closely connected to the idea of *faith*. Second, the book on Romanticism (a cultural trend that also gives great significance to the *heart* motif) plays on the opposition between rationality and intuition. Let me observe that this suggested opposition (not at all a new concept in the history of ideas) is for art, what the opposition of reason to faith represents in a certain perception of religion.

3. On the kinship of faith and reason

At this point, a few remarks on the symbolism carried by the etymology of the Latin terms²⁸ *fides et ratio* may provide further insight. This is especially true if we take into account not just the two nouns that form the famous binomial, but also the related verbs: *credo, credere* (“believe”), and *reor, veri* (“think,” “reckon”)²⁹.

Remotely, the term “reason” comes, through the Old French *raison*, from *ratus*³⁰ – the past participle of the Latin verb *veri*. Most etymologists attribute the origin of *veri* to a Proto-Indo-European etymon, **re-*. This ancient root is connected to the ideas of “reasoning” and “counting,” as well as to such actions as “considering, confirming or

²⁷ Cf. Tannert, *Nouvel romantisme* 4.

²⁸ In discussing the following etymologies, I rely mainly on data gathered from: Michel Bréal – Anatole Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, Paris 1898; William Morris (editor), *The American Heritage Dictionary of the English Language*, Boston, 1981; Jacob and Wilhelm Grimm, *Deutsche Wörterbuch*, online extended version by Trier University, <http://woerterbuchnetz.de>.

²⁹ I will not discuss here the etymology of the English word “faith,” except to point out that it is related to the Latin *fides*, which means “trust, faith, confidence.”

³⁰ REASON (n.) c. 1200, “intellectual faculty that adopts actions to ends,” also “statement in an argument, statement of explanation or justification,” from Anglo-French *resoun*, Old French *raison* “course; matter; subject; language, speech; thought, opinion,” from Latin *rationem* (nominative *ratio*) “reckoning, understanding, motive, cause,” from *ratus*, past participle of *veri* “to reckon, think,” from PIE root **re-* “to reason, count” – Douglas Harper, Reason, www.etymonline.com/search?q=reason, accessed May 9, 2020.

ratifying”³¹. As one of the many off-springs of **re-* / *veri*, *ratus* subsequently produced the Latin noun *ratio*, which means “reason,” precisely, but also “calculation,” and – possibly an earlier meaning – “portion, part”. This last meaning signifies “that which is due to an individual”; *ratio* is what results after a division has been performed in view of further distribution; hence modern English words like “rate, ration, rationalize” etc. Other meanings of *ratio* in Latin include “reckoning, numbering, calculation,” as well as “business affair, procedure,” which brings us to the term “ratify”, mentioned earlier.

Trying to read the ancestral wisdom encoded in *ratio*’s metaphor, one may describe reason as the process of understanding by *dividing* the observable reality into distinct elements (see Latin *rationes*, “portions”), or simply by *counting* and collecting those elements. Division and selection are necessary processes allowing the intellect³² to analyze and assign otherwise random information to cognitive categories. Reasoning in this way is what helps the individual to make sense of the world around him, and to take hold of it (the old principle *divide et impera* could be read here as “research and comprehend”). Being a procedure that requires clarity and an ability to balance and discern multiple factors, reason has been associated habitually with such physical phenomena as light, brightness, and a lucid and unobstructed view. At the same time, given their connaturalness to mathematical precision and calculations, in the more creative milieus *reason*, and its corollary *rationality* happen to be seen as somewhat mechanical, merely materialistic and even mercantile operations, opposed to the higher intuitive or transcending *inspiration*.

*Credo*³³ – “faith”³⁴, on the other hand, comes from the Latin verb *credere*,

³¹ In its variant *ar(e)-*, “to fit together,” linguists tend to assign the same root to a variety of modern words such as: “rate,” “arithmetic,” and also “order,” “rite,” “adorn” etc.

³² Another metaphor-rooted word, coming from the Latin verb *intelligo*, composed of *inter-*, “between,” and *lego, legere*, “to choose; to pick out, to read.”

³³ CREDO (n.) early 13c., “the Creed in the Church service,” from Latin *credo* “I believe,” the first word of the Apostles’ and Nicene creeds, first person singular present indicative of *credere* “to believe,” from PIE compound **kerd-dhe-* “to believe,” literally “to put one’s heart” (source also of Old Irish *creitim*, Irish *creidim*, Welsh *credu* “I believe,” Sanskrit *śrad-dhā-* “faith, confidence, devotion”), from PIE root **kerd-* “heart.” The nativized form is *creed*. General sense of “formula or statement of belief” is from 1580s – Douglas Harper, *Credo*, www.etymonline.com/search?q=credo, accessed May 9, 2020.

³⁴ Interestingly, unlike most modern Indo-European languages, instead of the Latin word *fides* the Romanian language has kept the root of *credo* for the term designating the notion of faith. Other Romance languages display similarly derived words, like the Italian *credenza* – *croyance* in French, *crença*

originally a composite word made of the Proto-Indo-European *kerd-* “heart” (but also “mind,” “intelligence”!)³⁵ and **dha*, “to place.” *Credere*, “to believe,” means to place one’s *heart* on somebody or something! Here, the ancient metaphor is even more transparent than in the etymology of the word “reason.” According to this “figure of thought,” *credere* is that process, or rather attitude, which consists in “placing, or giving your heart” totally and confidently to a certain reality. But, of course, such a desire for total devotion cannot occur without a good reason (excuse the involuntary pun). Philosophically, to believe means to adhere to a high value, so high that it has impressed itself on the mind as being true to the core, conquering the very heart of a person. Such value can only be an ontological one, something on which the very life of the person, the essence of one’s existence, depends. *In absoluto*, *credere* means adhering to the ontological Truth that one has discovered – in a person, in an idea or in a state of things: “I believe in God, I believe in the Bible, I believe in the resurrection of the dead etc.”

Informed by the symbolic knowledge encrypted in these ancestral meanings, we may sum up by saying that reason (*ratio*) is a function of the intellect, while faith (*credo*) is a function of the will. Reason is a faculty of the human mind, a mental process evidenced by the capacity for dissociation and analysis. On the other hand, faith, which at first we might have tended to associate with affectivity rather than with the intellect, actually turns out to encompass both. Faith (as metaphorically described by the etymology of the word *credere*) is an attitude, a choice. It develops through a process of intuition, comprehension and synthesis, and it results in one’s *voluntary adherence* to what is known or discovered to be true. Faith, therefore, not only does not oppose reason, but it includes it, being a much more complex dimension than reason itself. Faith is an act of the will – a will informed by the intellect and

in Portuguese, *creencia* in Spanish –, but in all these languages the respective terms developed a “weak” sense of the Latin verb, indicating a mere *belief*, an *opinion* relative to a certain group or cultural context, whereas the Romanian word *credință* continues the “strong”, religious meaning. The Romanian words *credință* and *a crede* primarily designate the act of placing your faith in the Absolute, as described by the theological virtue of Faith, or by Abraham’s faith, for example (a secondary meaning referring to “common belief” is also present, similarly to the other Romance languages).

³⁵ Cf. Breal-Bailly, *Dictionnaire étymologique* 56.

sustained by affectivity³⁶. Finally, the essence of this act is total adhesion to an ontological value perceived as *the* Truth.

All these aspects are touched implicitly in the two abovementioned books. The etymology of *credere* clearly supports Buber's discourse on the "undivided, unified heart" (*The Way of Man*). In its approach to creativity, the second book, *Noul Romantism*, draws a fine line by opposing artistic intuition to rationality. The relationship suggests an indirect analogy with the philosophical opposition between faith and reason. This "lay" reading may lead one to think that intuition is faith's specific prerogative, whereas analysis is the prerogative of reason. Yet, some scholars see things differently (and the etymological data we have just presented seem to confirm their stand). Thus, already in *La Pensée et le mouvant* (1934)³⁷, Bergson affirmed that *intuition* occurs as a result of quantitative *analytical* accumulations (generally, information that is received and analyzed unconsciously). On the other hand, according to the same philosopher, the analytical processes implied in reasoning are not entirely foreign to one or more primary intuitions which trigger and may further support analytical thought (reason). In significant continuity with the Bergsonian interpretation, one of the studies included in *Noul Romantism negru* mentions the fact that 21st century researchers have begun to see intuition as a superior form of intelligence³⁸. The story we read between the lines of this study is similar to the one described by the metaphors encrypted in the etymologies of *ratio* and *credo*: it is a story about a reason that divides (in order to infer and master the information from the world around), and about an integrative intuition which totally embraces the truth it has encountered – albeit in a highly synthetic, and sometimes indistinct, manner.

One tentative conclusion of this long excursus is that faith and reason are two approaches not alien to each other. Their common denominator could be found in the all-encompassing concept of "heart" – as defined by Buber in *The Way of Man*. Traditionally, the heart is both "mind" and "love"; it is the seat of the will, and also the

³⁶ Significantly, and wisely, the English language has a word, *sense*, that designates at the same time both reason and feeling!

³⁷ *Apud* https://en.wikipedia.org/wiki/Henri_Bergson, accessed on January 5, 2017.

³⁸ Călin Stegorean, in Tannert, *Noul romantism 2*.

inner forum that ultimately confirms the ontological validity of the elements submitted by reason. The heart is the essence of man, and that which keeps him going. Therefore, the real conflict does not reside in the so-called antagonism between the dogmas of faith and the findings of reason (which is, after all, a superficial opposition). Rather, the conflict resides much deeper, in the diverging allegiances inhabiting the heart of a man who, divided inwardly, can no longer find himself. The overriding question, “Adam, where are you?” (Genesis 3,9) is – as Buber says – just a simple attempt to awaken man to reality, a reminder of his inner unity which he lost by separating himself from the Truth. God’s first question, addressed to man in Paradise, is also an urgent call to all humanity, an invitation to regain possession of the faculties of body and soul together, in a fully unified “heart-person”.

The call still stands. In a religious sense – as we have already seen –, this call for inner unity/unification aims at leading one to share, undivided, in the existence of God who is the source of all existence. Thomas Merton sought and desired such a unified heart throughout his life. This was the reason for which he entered the monastery in the first place, and the reason for which he remained there even as numerous calls from within and without attempted to drag him in different directions.

Indeed, it was said of Merton that he had planned to leave the religious state. Not true. He did want to leave Gethsemane, right at the beginning of his novitiate, but only in order to transfer to a monastery with a more contemplative lifestyle; he even wrote to the Pope in this regard, but, not receiving permission, he obeyed and... stayed.

There was also much talk about Merton’s relationship, when he was already 50 years old, with a young woman half his age. Otherwise a sincere love story, fresh and surprising like an unexpected spring, this relationship was out of place, and Merton knew it. It all happened in the wave of post Vatican II enthusiasm, when a lot of monks and priests were leaving the religious life and were getting married. Yet, when confronted with the irregularity of his situation, Merton chose to give up the relationship and remain in the monastery.

Merton was also said to have been drawn to the idea of a syncretism with Eastern religions. Again, not true. On the contrary, according to the direct testimonies of the Dalai Lama and other Tibetan masters, whom Merton met during his Asian journey, it was precisely because of this American monk that Christianity was better understood in the Oriental religious milieu³⁹. Chatral Sangye Rimpoche (1913-2015), for example,

³⁹ Cf. Forest, *Living with Wisdom* 206.

was amazed to be able to communicate so easily with a Christian; in fact, he confessed to Merton that for the first time in his life he had understood what Christianity was all about. As for Merton himself, during his journey through the Far East, shortly before his sudden death, he had noted:

“Thinking about my own life and future, it is still a very open question. I am beginning to appreciate the hermitage at Gethsemane more than I did last summer when things seemed so noisy and crowded. [...] There is no problem of my wanting simply to leave Gethsemane. It is my monastery and being away helped me to see it in perspective and to love it more”⁴⁰.

And just a few days before he died, in a circular letter he wrote to those at home:

“I wish you all peace and joy in the Lord and an increase in faith: for in my contacts with these new friends I also feel consolation in my own faith in Jesus Christ and His indwelling presence. I hope and believe He may be present in the hearts of us all”⁴¹.

I have mentioned here just a few salient details; an in-depth study of Merton’s biography will only add to the list, as a standing proof to his relentless quest for inner unity. If we were to choose one feature that most defines Merton’s personality, it could very well be this irrepressible, existential need to be “truthful to the Truth” – the need to give his heart to the God of love, whom he had encountered.

4. Conclusion

Merton’s autobiographical literature, his diaries and letters, as well as his writings on spirituality seem to testify to a non-conflicting relationship between faith and reason. The course of his life took Merton from his native village in Southern France to a childhood spent between Long Island (New York), Bermuda and France, then to studies at Cambridge, in England, and at Columbia University, back again in New York. Finally, at the age of 27 he entered a Trappist monastery in Kentucky. With the exception of some short trips and his great “Asian journey,” Merton spent the next twenty seven years (that is, the whole second half of his life) within the walls of the Abbey of Our Lady of Gethsemane. Still, he found his death

⁴⁰ Merton, *The Asian Journal*, apud Forest, *Living with Wisdom* 202 and 204.

⁴¹ Merton, *A Life in Letters* 386.

unexpectedly on the other side of the world, in Bangkok, just as he was ready to embark on a new adventure: understanding the contemplative dimension of the great Eastern religions.

Clearly, with such a diversity of exposures, his life could not be alien to all sorts of oscillations and queries; yet, in spite of all the questions that marked Merton's experiences, the monk who became a writer never doubted the existence of God. He did not falter in his faith when he was questioning his initial vocational choice (after entering the Trappists, he would have liked to join a "more austere" order – the Carthusians). He did not falter when overnight celebrity propelled him into the social arena, exposing him all the challenges of the mid 20th century – and there were many! He did not falter when, now a hermit, the need for affection drove him into a relationship that would have meant giving up his calling. In the end, he did not falter in his faith – as some people think – even when, after having insisted a lot with his superiors, he received permission to take his "Asian tour," meeting with the Dalai Lama and with prominent Zen and Sufi masters.

Otherwise an extremely sensitive artist, Merton showed – in terms of the relationship between faith and reason – a balance that his monastic brothers from the Middle Ages would have called "supernatural." In his work on the history of his Order, *The Waters of Siloe*, Merton had described the essence of monasticism as follows:

"It is by the activity of our mind and will that we know and love: it is in the cloister that the monk finds his sunlight and companionship and books. But above activity, in the dark church of the *memoria* where there is no explicit thought, and where acts of the will are mute as in the depths of their ultimate causes, the soul meets God in the ineffable darkness of an immediate contact that transcends every activity, every intuition, every flame of virtue or love. [...] It is in the inner sanctuary of the spirit that the monk achieves the supreme purpose of his whole life and really fulfills his vocation – by union with God in perfectly pure and disinterested love that seeks no reward, because God Himself is its reward"⁴².

After finding his God, Merton thought of nothing more than to be a priest and a monk. The word "monk" comes from the Greek *μόνος*, where it means "alone," "solitary," but also "one," "undivided." This was Merton's implicit solution to the "faith or reason" issue. In a broader sense – which means attaining an unified heart – it can be our solution, too.

⁴² Merton, *The Waters of Siloe* 279.

LA FORMAZIONE SPIRITUALE IGNAZIANA AL SACERDOZIO DAL COLLEGIO ROMANO ALL'ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA DI ROMA*

JAIME EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA¹

ABSTRACT: *The Ignatian Spiritual Formation in The Priesthood. From the Roman College to the Institute of Spirituality of The Pontifical Gregorian University of Rome.* The present study aims to analyze the importance of the spiritual formation of Seminarians and Priests in the present times. Assuming that the most delicate part of the formation concerns the work of the divine grace, the exhortations of the Pontiffs, from Leo XIII to Francis insist that the good dispositions of the Seminarians help them to find in their Formators the spirit, better understanding and all the help to reach the state of perfection, called priestly holiness. As one of the forms of the celebrations of the 60° anniversary of the Institute of Spirituality of the Pontifical Gregorian University, this paper also has the purpose of some genuine expressions of gratitude for the contributions of Fathers Herbert Alphonso and Maurizio Costa, two Jesuits who have been called to the Father's House. Together with Father Franco Imoda, they were sensible toward the needs of the Church with great courage. As an answer to these expectations and on the explicit request from Congregation for the Catholic Education of the Holy See, Father Joseph Pittau S.I., the then Magnificent Rector of Pontifical Gregorian University, founded,

* Questo studio è il risultato di una conferenza sostenuta a Roma, Italia, il 12 aprile 2018 alla Pontificia Università Gregoriana nel Symposium „*Cento anni di Formazione Spirituale. Tra memoria e profezia*”, in occasione del 100° anniversario della prima Cattedra di Spiritualità e il 60° anniversario della fondazione dell'Istituto di Spiritualità della medesima Università.

¹ Docente all'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma, Italia). Dottore in teologia spirituale, spiritualità ignaziana, psicologia pastorale e formazione dei formatori al sacerdozio e vita consacrata. E-mail: emilio@unigre.it; jegoma@gmail.com

the Interdisciplinary Center for the Formation of the Formators in Seminaries (CIFS = *Centro Interdisciplinare per la Formazione dei Formatori nei Seminari*) in May 1996. Our conclusions synthesize the results of the research, and place in prominence the mission of the Institute of Spirituality as an expression of its fidelity to the inheritance of the Roman College.

Keywords: priestly spirituality, priestly and spiritual formation, formation of the formators, Ignatian pedagogy, prayer, theology, Roman College, the Ignatian vision of man, pastoral charity.

REZUMAT: *Formarea spirituală ignațiană la preoție. De la Colegiul Roman la Institutul de Spiritualitate al Universității Pontificale Gregoriana din Roma.*

Studiul urmărește analizarea importanței formării spirituale a seminariștilor și preoților în timpurile de azi. Pornind de la premisa că partea cea mai delicată privește lucrarea harului dumnezeiesc, voi face referință la exortațiile suveranilor pontifi, de la Leon al XIII-lea la papa Francisc. Documentele pontificale insistă asupra faptului ca trăsăturile bune ale seminariștilor să afle în formatorii spirituali întreaga înțelegere și ajutoarele necesare pentru a atinge acea stare a desăvârșirii ce se cheamă sfințenie preoțească. În cadrul celebrării celei de-a șaizecea aniversări a Institutului de spiritualitate al Universității pontificale Gregoriana, un alt scop al cercetării este acela de a aduce un tribut de recunoștință părinților Herbert Alphonso și Maurizio Costa, doi iezuiți chemați la Casa Tatălui și care, dimpreună cu părintele Franco Imoda, s-au lăsat cu mult curaj interpelați de nevoile Bisericii, răspunzând cu propria lor contribuție la provocările serioase în ceea ce privește formarea la preoție. În acest sens, ca urmare a solicitării exprese a Congregației pentru Educația Catolică a fost instituit, în mai 1996, prin grija părintelui Giuseppe Pittau S.J., pe atunci Rector magnific al Universității pontificale Gregoriene, Centrul interdisciplinar pentru formarea formatorilor din seminarii (CIFS). Concluziile sintetizează atât rezultatele cercetării, cât și munca Institutului de spiritualitate ca expresie a fidelității față de moștenirea Colegiului roman.

Cuvinte cheie: spiritualitate preoțească, formare spirituală preoțească, pedagogie ignațiană, rugăciune, teologie, Colegiu Roman, viziunea ignațiană asupra omului, caritate pastorală.

I. Introduzione: la centralità della formazione spirituale

Vorrei cominciare con il ricordo delle parole che pronunciavo come motivo della celebrazione del Simposio in occasione del 50° anniversario del nostro Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana e che, a mio avviso, sono ancora valide in questa celebrazione, dieci anni dopo quel momento assai importante². Di che cosa parliamo quando usiamo il termine “*formazione*”? Qui si intende nel senso della lettera di San Paolo ai Galati, quando dice “Figlioli miei, che io continuamente partorisco nel dolore, finché non sia *formato Cristo in voi*”. Secondo Schlier “I dolori del parto che Paolo soffre ora per i Galati una seconda volta, durano finché Cristo non assuma forma in loro, finché il corpo di Cristo non sia in loro completamente nato”³. Secondo Cencini “*formare*” significa “proporre una forma, un modo di essere, nel quale il giovane possa riconoscere la sua identità e vocazione”⁴. Per dirla semplicemente, significa formare secondo il cuore di Cristo e fare tutto perché i giovani in formazione assumano la forma di Cristo pastore. Per formazione spirituale intendiamo strettamente la formazione alla vita interiore, anzi la formazione alla vita interiore praticata nel campo della scelta della vocazione. Questo campo può essere quello dell’avviamento al sacerdozio, al matrimonio o quello della formazione permanente in tutte le vocazioni. Parlando del sacerdote, posso senza dubbio affermare che è, per eccellenza, l’uomo di Dio, e l’uomo può dirsi veramente di Dio nella misura della sua intima docilità cristiana ai cenni e alle comunicazioni spirituali di Dio. Ora, per costante provvidenza divina, anche e soprattutto in tale formazione spirituale si richiede il concorso dispositivo pedagogico dell’uomo; disposizione questa che viene da Dio in modo che ai formatori dei seminari e alle case di formazione religiosa Egli affida la pupilla dei suoi occhi, i più giovani.

Già il Papa aveva sottolineato decisamente l’importanza di questo argomento, quando affermava:

² J. E. González Magaña, La formazione spirituale: il cuore che unifica e vivifica l’essere prete, in: *Spiritualità e Teologia. Simposio in occasione del 50° anniversario dell’Istituto di Spiritualità (1958-2008)*, Roma 2010, 125-147.

³ H. Schlier, *Lettera ai Galati*, Brescia 1966, 221.

⁴ A. Cencini, s. v. Formazione, in: *Dizionario di Pastorale Vocazionale*, Roma 2002, 524.

“L’educazione della gioventù – non è mai fuori luogo ripeterlo – è una missione assai ardua. Giustamente è stata chiamata arte delle arti. Molto più ciò si avvera, quando si tratta della gioventù che si volge con animo grande verso il sacerdozio. Orbene, l’educatore dei seminaristi è ben consapevole che la sua preparazione personale all’altissimo ministero deve continuare per tutta la durata del suo servizio. Deve studiare la psicologia degli alunni, deve vivere con gli occhi aperti sul mondo che lo circonda: deve imparare della vita. Ma deve apprendere anche dai libri, dallo studio, dalle esperienze dei confratelli e al progresso delle scienze pedagogiche... Non possiamo nascondere che si sono commessi – e si continua a commettere – degli errori nel campo educativo, con la facile scusa che, a discernere le vocazioni e a formarle convenientemente, bastano il buon senso, l’occhio clinico e soprattutto l’esperienza. Diciamolo con animo afflitto. Una direzione spirituale più illuminata avrebbe risparmiato alla Chiesa diversi sacerdoti non del tutto all’altezza del loro ufficio, mentre le avrebbe procurato un numero decisamente superiore di ecclesiastici santi... Se nel campo della formazione dei seminaristi non giova irrigidirsi su schemi superati, bisogna tuttavia essere ben convinti che permangono in tutto il loro valore i principi fondamentali, senza dei quali tutto l’edificio crollerebbe e andrebbe in rovina. Come pure bisogna accuratamente evitare il pericolo che le riforme marginali per quanto importanti, e talora forse opportune, distolgano l’attenzione da quello che è il problema centrale di ogni educazione seminaristica. Orbene, ciò a cui devono essere principalmente indirizzati gli sforzi è di creare nei giovani una concezione evangelicamente integrale del sacerdozio, ed una coscienza acuta e vibrante del dovere di tendere alla santità”⁵.

Queste parole sono state pronunciate da Sua Santità Giovanni XXIII nel 1962. Già allora il problema sembrava essere basilare e continua a esserlo nella riflessione odierna. Il problema di una vera e approfondita formazione spirituale per i candidati al sacerdozio è stato assunto coraggiosamente da tanti esperti. Assumendo che la parte più delicata riguarda l’opera della grazia divina, le esortazioni dei Sommi Pontefici, da Leone XIII a Francesco insistono affinché le buone disposizioni dei seminaristi trovino nei formatori dello

⁵ Giovanni XXIII, Allocuzione ai Convegnisti, in: *Convengo sulla formazione spirituale del candidato al Sacerdozio*, Istituto di Spiritualità, 9 settembre 1962.

spirito tutta la comprensione e gli aiuti che le assecondino nel raggiungere quello stato di perfezione che si chiama santità sacerdotale. La formazione spirituale del prete non può limitarsi all'osservanza dei precetti di Dio e della Chiesa, ma esige un costante esercizio delle virtù cristiane e una sequela di Cristo, che renda davvero il sacerdote un *alter Christus*, immagine viva del Sommo ed Eterno Sacerdote.

Ricordiamo come San Paolo definisce il sacerdote come *homo Dei*; deve essere un uomo di preghiera, di azione apostolica e di mortificazione. A mio parere, abbiamo dimenticato questo indirizzo, cioè che l'apostolato deve avere le sue fondamenta nella preghiera, nella penitenza e nella mortificazione. Sembra che questa dimensione non sia sostanzialmente sottolineata nel mondo di oggi. È importante anche rilevare un altro punto essenziale nella formazione spirituale dei seminaristi e dei preti: l'amore per una vita apostolica nel celibato che abbisogna di un'approfondita preparazione psicologica e certamente spirituale. È perciò necessario affermare subito che la formazione spirituale potrebbe cadere nell'errore di guardare nella formazione dei seminaristi con "occhio" umano ciò che deve essere considerato con "occhio" divino. O, se si vuole, l'errore consiste nel ridurre a un problema di facilità, ciò che invece è un problema di nobiltà, di altezza di vita; nel ridurre a un problema negativo e ristretto di fuga dal peccato ciò che invece va considerato nell'ottica della positiva e apostolica donazione di sé a Dio, Eterno Amore.

Con la formazione spirituale, la Chiesa non intende facilitare la vita apostolica dei sacerdoti, quanto piuttosto adeguarla alla bellezza della loro vocazione e alla loro missione, la quale reclama la donazione totale e l'esclusivo orientamento della vita a Dio e alle anime. La formazione spirituale consiste nel formare la persona nella sfida di assumere una vita completamente nuova, aperta allo Spirito del Signore che si comunica mediante il suo Spirito Santo e permette di conformarsi con Cristo, come Capo, Pastore e Sposo della Chiesa.

Si tratta di formare l'uomo nuovo con un atteggiamento centrale che consiste nella contemplazione attenta e continuata della vita e missione di Gesù e del modo in cui Lui la visse a beneficio dei fratelli. Uno degli obiettivi fondamentali di tale formazione consiste nel vivere la nostra tensione di riprodurre autenticamente in noi i sentimenti di Gesù e fare e dire la stessa cosa che Lui disse e fece. Assumiamo che il primato di tutta la formazione è unicamente quello

della grazia che “è opera dello Spirito e impegna la persona nella sua totalità. Introduce nella comunione profonda con Gesù Cristo, buon Pastore, conduce a una sottomissione di tutta la vita allo Spirito, in un atteggiamento filiale nei confronti del Padre e in un attaccamento fiducioso alla Chiesa. Essa si radica nell’esperienza della croce per poter introdurre, in una comunione profonda, alla totalità del mistero pasquale”⁶. Tuttavia, questa formazione non risulta facile nella società attuale nella quale alcuni aspetti stanno influenzando negativamente sulla configurazione e sul rafforzamento dell’identità sacerdotale. Di qui la convinzione della Chiesa che “*la formazione spirituale costituisce il cuore che unifica e vivifica il suo essere prete ed il suo fare il prete*”⁷.

II. Una espressione di gratitudine ai gesuiti fondatori del Centro Interdisciplinare per la Formazione dei Formatori nei Seminari (CIFS)

La formazione spirituale implica anche lo sviluppo di un senso di gratitudine e riconoscenza verso le persone che ci hanno tanto aiutato. In questo senso, vorrei ricordare con la semplicità del mio lavoro il contributo dei padri Herbert Alphonso e Maurizio Costa, due gesuiti che sono stati chiamati alla Casa del Padre e, che assieme al Padre Franco Imoda, con un grande coraggio, si sono lasciati interpellare dai bisogni della Chiesa. Per rispondere a queste aspettative e su esplicita richiesta dalla Congregazione per l’Educazione Cattolica, Padre Giuseppe Pittau S. I., allora Rettore Magnifico della Pontificia Università Gregoriana, istituì, nel mese di maggio del 1996, il *Centro Interdisciplinare per la Formazione dei Formatori nei Seminari (CIFS)* che mirasse specificamente alla formazione dei formatori nei seminari. L’importanza della iniziativa fu confermata dal documento della Congregazione per l’Educazione Cattolica *Direttive sulla preparazione degli educatori nei Seminari* del 4 novembre 2003, specialmente nei nn. 70-71 e 75, che offre chiari orientamenti per il futuro. Era questa una risposta istituzionale a una pressante richiesta della Chiesa: quella di un’adeguata formazione dei formatori dei candidati al ministero presbiterale.

⁶ Giovanni Paolo II, *Pastores dabo Vobis. La Formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali*, 25 marzo 1992, n. 45 (find’ora *PdV*).

⁷ *PdV* 45, 3.

Nello svolgimento del proprio compito, l'Istituto è «impegnato a *sentire in Ecclesia et cum Ecclesia*», e ad attuare la propria missione «come un impegno che nasce dall'amore per la Chiesa, nostra Madre e Sposa di Cristo»⁸. Sin dall'inizio il CIFS aderì alla Dichiarazione d'Intenti della Pontificia Università Gregoriana, che, in quanto Università Ecclesiastica⁹, ha una particolare cura per coloro che sono avviati al ministero sacerdotale¹⁰. Il Centro è sempre stato consapevole del fatto che la Pontificia Università Gregoriana è chiamata a svolgere «uno dei più grandi servizi che la Compagnia di Gesù fa alla Chiesa universale»¹¹, e, che tale servizio, così come suggerito dal Santo Padre Benedetto XVI, è «formare sacerdoti dotti, ma pronti al tempo stesso a consumare la loro vita nel servire con cuore indiviso, nell'umiltà e nell'austerità della vita, tutti coloro che il Signore affiderà al loro ministero»¹². Il Centro, sorto su richiesta della Congregazione per l'Educazione Cattolica, operò sempre in stretto legame con essa ed è in sintonia anche con quanto recentemente raccomandato¹³, attuando un curriculum che integra corsi accademici utili all'approfondimento di contenuti teologici con corsi che vertono su tematiche educative¹⁴. Di qui la persistente volontà di assicurare il suo *carattere interdisciplinare*, posto in essere e garantito avvalendosi principalmente della collaborazione dell'Istituto di Spiritualità e dell'Istituto di Psicologia che hanno sostenuto e promosso

⁸ Benedetto XVI, Allocuzione tenuta nella sede della Pontificia Università Gregoriana, 3 novembre 2006, *Osservatore Romano*, 4 novembre 2006.

⁹ Cf. Giovanni Paolo II, *Sapientia christiana*, 29 apr. 1979, *AAS* 71, 1979, 469-499; *EV* 6/1330-1527, art. 2; *Ordinationes*, art. 7,§1; *Codex Iuris Canonici*, c. 817.

¹⁰ Cf. Giovanni Paolo II, *Sapientia christiana*, 29 apr. 1979, in *AAS* 71, 1979, 469-499; *EV* 6/1330-1527, *Proemium*, III.

¹¹ Benedetto XVI, Allocuzione tenuta nella sede della Pontificia Università Gregoriana, 3 novembre 2006, *Osservatore Romano*, 4 novembre 2006.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cf. Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, 29 giugno 2008, nn. 3-4.

¹⁴ Cfr. Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Direttive sulla preparazione degli Educatori nei Seminari* (4 novembre 1993), nn. 36 e 57-59; cfr. soprattutto *Optatam totius*, n. 5, in *AAS* 58, 1966, 716-717.

l'attività del Centro che adesso si chiama *Centro San Pietro Favre per i Formatori al Sacerdozio e la Vita Consacrata*. Sin dall'inizio delle attività il programma proposto, prospettava ai partecipanti una struttura che punti all'integrazione tra formazione intellettuale-accademica e formazione umana-spirituale-pastorale. Suo scopo specifico è stato sempre, infatti, aiutare i formatori vocazionali/sacerdotali ad acquisire una più precisa competenza educativa nello svolgimento del compito di discernimento e accompagnamento dei futuri presbiteri affidato loro dai Vescovi Diocesani e dai Superiori Maggiori.

In questo senso, ho voluto fare un semplice ma sincero omaggio ai padri Alphonso¹⁵ e Costa, che non sono più con noi ma che ci hanno lasciato un materiale ricco in contenuti ed esperienze e che, senza dubbio, merita di essere conosciuto e promosso. Ricordo il materiale delle loro lezioni ai nostri studenti dell'amato CIFS¹⁶ e tanti interventi che hanno avuto, sempre con il desiderio di collaborare con una formazione secondo il desiderio e le sfide della Chiesa.

¹⁵ H. Alphonso, *Conferenze sulla Vocazione personale agli studenti del Centro Interdisciplinare per la Formazione dei Formatori dei Seminari della Pontificia Università Gregoriana*, dal 2004 al 2012.

¹⁶ M. Costa, *Esercizi Spirituali e Costituzioni: Significato dell'esperienza nel mutuo rapporto tra i due testi*, Conferenza a Loyola, 1991; *Gli Esercizi Spirituali di S. Ignazio e la Spiritualità degli Esercizi*, conferenza agli scolastici del Collegio del Gesù di Roma il 19 settembre 1997 a Torreglia, Padova; *Ignazio, uomo e persona*, Incontro con i professori del Collegio Leone XIII di Milano, 13 dicembre 2006; *Incontri vari sulla Dimensione pedagogica nella Spiritualità della Compagnia di Gesù*, Noviziato della Provincia di Italia; *È ancora attuale il "promitto... peculiarem curam circa puerorum eruditionem"?* Conferenza al Collegio Massimo di Roma, febbraio 2004; L'accompagnamento al discernimento e all'elezione, in: *Appunti intorno alle linee fondamentali della pedagogia della Compagnia di Gesù*. Conferenze CIS di Roma, 2006; Conferenze al Centro Ignatianum Spiritualitatis (CIS), 2006; L'itinerario spirituale, in: *Conferenze sull'Autobiografia, CIS - Roma, gennaio 2006*; Corso ARCER sulla formazione spirituale, Roma 21 febbraio 2006; L'autobiografia di Sant'Ignazio di Loyola. Un'introduzione al testo, in: *Centro Veritas*, Trieste, 18 febbraio 2006. Ignazio di Loyola: il periodo degli studi, *Diverse conferenze al CIFS, 2006-2007*; Ignazio di Loyola: l'itinerario spirituale, *Diverse conferenze al CIFS, 2006-2007*; Attività e passività dell'uomo ignaziano, *Incontro tra i docenti del Collegio Leone XIII di Milano*, 2 maggio 2007; Alle sorgenti della *Ratio studiorum*, Conferenza ai professori del Collegio Leone XIII di Milano, 7 marzo 2008; conferenze sulla pedagogia ignaziana e la formazione al sacerdozio agli studenti del Centro Interdisciplinare per la Formazione dei Formatori dei Seminari della Pontificia Università Gregoriana, dal 1996 al 2011.

Ho cercato di rispettare la sua essenza, il **fondamento** e la forma, e mi sono limitato a dare una presentazione ordinata che, rispecchiando l'opinione e il modo di pensare e di esprimersi degli autori valga per una presentazione che possa essere di utilità per tutti gli studenti del nostro Istituto di Spiritualità di cui, tradizionalmente, ha fatto parte l'attuale Centro San Pietro Favre.

Il mio punto di partenza è quello di dimostrare come il senso di gratitudine forma parte del carisma della Compagnia di Gesù e, quindi, non posso fare altro per ringraziare le persone che tanto hanno contribuito alla formazione spirituale di tanti studenti del nostro Istituto negli ultimi anni.

In un primo momento, e attraverso lo sguardo retrospettivo alla storia di Ignazio di Loyola, vorrei fondare la mia convinzione tramite la constatazione dell'atteggiamento continuo di gratitudine e fedeltà che Ignazio di Loyola manifestò sempre alle persone e alle istituzioni che, in qualche modo, hanno favorito la missione della Compagnia di Gesù, o che in qualche momento si erano preoccupati per lui stesso.

Fedeltà e lealtà! Sono due delle meravigliose prescrizioni dei cavalieri dell'Ordine della Banda a cui apparteneva la famiglia *De Oñaz y Loyola* e che Íñigo ricevé come parte della sua formazione in Euzkadi. Sono queste due manifestazioni, forse le più belle, che esprimono il vero senso della gratitudine e della fiducia; sono, cioè, concezioni chiare di quello che significa il "*amare verdaderamente a quien oviere di amare*" così caro al cavaliere Íñigo López de Oñaz y Loyola e, che, più tardi, prenderanno corpo nella personalità del fondatore e Preposito Generale della Compagnia di Gesù.

Questo atteggiamento si integra nella sua visione dell'uomo e di Dio che sintetizza nella sua "*Contemplazione per ottenere amore*" degli Esercizi Spirituali [ES, 230-237]. Ignazio mostra la fedeltà a Dio e la sua gratitudine a Lui come datore di tutti i beni; riconosce la fedeltà a Dio che lavora per l'uomo, e per questo, in conseguenza, lui stesso dovrà – con il dovere che gli impone l'amore – retribuire quei doni che gli sono stati fatti con la continua consegna della sua libertà. Ringraziare l'altro sembra essere per Ignazio un aggiornamento del suo essere interamente offerto a Dio in comunione permanente con Lui: "*porque la gratitud invita mucho al benefactor a hacer nuevos beneficios*"¹⁷.

¹⁷ *MHSI. MI. Series prima, Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones, Tomus septimus, Matriti 1908, 608.*

La “lealtà al suo signore”, appresa durante gli undici anni in cui stava al servizio del Re *Fernando el Católico*, alla città di Arévalo, in Castilla, lo porta a intervenire nel conflitto tra il Re Juan III del Portogallo e Papa Paolo III, motivo per cui scrisse queste parole: “Nella sua divina bontà considerando, salvo migliore giudizio, che tra tutti i peccati e mali immaginabili, l’ingratitude può essere una cosa delle più degna di essere aborrita davanti al nostro Creatore e Signore, e davanti alle creature capaci della sua divina ed eterna gloria, perché **essa** consiste nell’ignoranza dei beni, grazie e doni ricevuti: potrebbe anche essere, causa, principio e origine di tutti i mali e tutti i peccati, e, al contrario, la conoscenza e la gratitudine dei beni e doni ricevuti, e un dono quanto sia amato e stimato così nel cielo come nella terra...”¹⁸. Ignazio aveva imparato a essere pronto ad aiutare i suoi amici quando questi avevano qualche difficoltà come quando “lo spagnolo che gli era stato compagno al principio e che gli aveva speso tutti i denari (40), senza rimborsarglieli, partì per la Spagna, passando per Rouen. Qui, mentre aspettava un passaggio, cadde malato. Il pellegrino venne a sapere che si trovava così infermo da una sua lettera, e gli vennero desideri di andarlo a visitare e di portargli aiuto, col pensiero pure che in quella circostanza lo avrebbe potuto guadagnare all’idea di lasciare il mondo e di consegnarsi al servizio di Dio”¹⁹.

Di fronte al bisogno di una persona che gli chiede aiuto, Ignazio non sta molto tempo a riflettere se sia opportuno o meno rispondere alla richiesta, e non prende in considerazione le qualità e i meriti della persona e neppure il suo comportamento nei propri riguardi. Gli basta sapere che si tratta di una persona nel bisogno. Ignazio è principalmente ed evangelicamente mosso da un motivo di carità e di aiuto fraterno e da uno spirito di ringraziamento perché l’azione cattiva di quell’uomo gli aveva permesso di approfondire il suo desiderio di consegnare la sua vita al servizio del Regno di Dio.

In un altro momento, vediamo il senso della gratitudine di Ignazio quando il 10 novembre 1532, scrisse a Isabella Roser, una grande benefattrice a Barcellona, queste parole “Mi chiede anche di perdonarla perché non può provvedere con maggiore generosità a me a causa dei molto obblighi per i quali le risorse non

¹⁸ MHSI. Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus, Vol. 22, Matriti 1903, 192.

¹⁹ M. Costa Maurizio, *San Ignazio di Loyola. Autobiografia*, Roma 1994, 312.

basterebbero. Non c'è niente da perdonare. Sono io in timore al pensiero che, se non faccio ciò cui Dio N. S. mi obbliga verso tutti i miei benefattori, la sua divina e retta giustizia non mi perdonerà, specialmente con gli abbondanti benefici ricevuti da lei. Infine, se non arrivo a pagare il mio debito, dopo aver calcolato i meriti che io avessi acquistato dinanzi alla divina Maestà, guadagnati certo con la sua grazia, non mi resta altro che chiedere allo stesso Signore di distribuirli alle persone verso cui sono in debito, a ciascuna secondo la misura dei servizi che mi ha reso, soprattutto a lei cui debbo più che ad ogni altra persona che conosca al mondo”²⁰. Con questi ricordi nella nostra memoria, passo allo sviluppo dell'argomento che mi è stato chiesto per la celebrazione di questi sessanta anni del nostro Istituto di Spiritualità.

III. Il Collegio Romano

Secondo García Villoslada, “Trentatré anni prima che il Papa Gregorio XIII inaugurasse solennemente il ‘Collegio Romano’, e 379 anni prima dell’inizio delle lezioni nel palazzo della Pontificia Università Gregoriana, un gruppo di quindici studenti gesuiti, usciti dalla Casa Professa, vicina alla Chiesa di Santa Maria della Strada, il 22 febbraio 1551, si stabilirono in una modesta casa sulla cui porta si poteva leggere la seguente iscrizione: ‘*Scuola di Grammatica, d’Umanità e Dottrina Cristiana, gratis*’. Il giorno seguente, un lunedì, ebbero inizio le lezioni di latino e greco. Era nato il Collegio Romano. La casa, oggi scomparsa, apparteneva ai signori Aquilani, e si trovava alle falde del Campidoglio, nella ‘Via Nuova Capitolina’ (oggi Aracoeli). Un giovane gesuita, il maestro Desiderio, cominciò a spiegare le Eloghe di Virgilio e la Grammatica Latina di Giovanni Despautère alla prima classe; un altro, di nome Arnoldo, commentava alla seconda le commedie di Terenzio e le Epistole di Cicerone; ai due corsi il primo Rettore, il P. Giovanni Pelletier, insegnava la lingua greca. L’insegnamento dell’ebraico non ebbe inizio che dopo otto mesi”²¹. Il Collegio Romano cominciò come un

²⁰ *MHSI*. MI. Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus, Vol. 22, 83-88.

²¹ R. García Villoslada, *Storia del Collegio Romano, dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma 1954, 19.

Collegium trilingue, simile a quello delle principali università dell'epoca e sarà tipico dell'istituzione ignaziana che fra lo studio delle lingue e l'insegnamento della filosofia e teologia scolastica non vi sarà discordia né rivalità, ma perfetta fusione. Il Collegio rimase nella sua sede fino al 1873. Allora, le Facoltà Superiori, separate dai corsi liceali, passarono al vicino Palazzo Borromeo in Via del Seminario, dove rimasero fino al trasferimento nella nuova sede di Piazza della Pilotta in 1930, dove si legge "*Pontificia Universitas Gregoriana*". Questo rimase il titolo ufficiale dopo che Papa Pio IX, approvando e confermando con un rescritto del 4 dicembre 1873, una denominazione che già da gran tempo si andava ripetendo, ebbe disposto che l'istituzione si chiamasse "*Pontificia Università Gregoriana del Collegio Romano*" o più semplicemente *Pontificia Università Gregoriana* a ricordo del suo più grande benefattore, Papa Gregorio XIII.

L'idea della fondazione del Collegio Romano corrispondeva al desiderio di Ignazio di Loyola di rispondere al Concilio di Trento che aveva scoperto la necessità dell'educazione della gioventù, la formazione del clero, la riconquista cattolica delle lettere e le scienze con la formazione di apostoli decisi e competenti per diffondere la fede e richiamare alla obbedienza al Vicario di Cristo.

Ignazio di Loyola non pensò, da principio, nella fondazione di collegi o università come parte del ministero della Compagnia di Gesù, perché si doveva esigere ai compagni una assoluta prontezza e rapidi movimenti da un luogo all'altro agli ordini del Romano Pontefice e anche perché non sembrava un ministero compatibile con il carisma dell'ordine religioso appena fondato. Ignazio preferiva che i giovani gesuiti ricevessero la loro formazione intellettuale preso una pubblica università come quelle di Parigi, Padova, Lovanio e Coimbra. Vennero poi i Collegi domestici, ideati da Diego Laínez, nei quali gli studenti che non potevano frequentare un'università ricevevano privatamente la dovuta istruzione scientifica da padri della Compagnia di Gesù che davano lezioni in casa. Assai presto questi collegi diventarono misti, cioè, frequentati anche da studenti esterni, laici, che desideravano studiare coi gesuiti. Primo fra essi, il Collegio di Goa, diretto da Francisco Javier in 1542 e quello di Gandía, Spagna promosso da Francisco de Borja nel 1546. Seguì quello di Messina nel 1548, organizzato saggiamente dal suo rettore Jerónimo Nadal e i migliori gesuiti della prima generazione, fra cui, Pietro Canisio, Jerónimo Doménech,

Andrè de Fruix, Benedetto Palmio, Annibale de Coudray e Cornelio Wischaven, fondato anzitutto per rimediare alla ignoranza del clero, può considerarsi come il primo abbozzo di ciò che sarà la pedagogia ignaziana, la cui forma più perfetta le verrà poi dal Collegio Romano.

Sant'Ignazio, vedendo i risultati del Collegio di Messina, tanto nell'istruzione del clero quanto nella educazione della gioventù e nella riforma morale del popolo, pensò a Roma come un luogo ideale per la fondazione di un collegio simile. Proprio nella capitale dell'orbe cattolico doveva fondarsi il maggiore dei collegi della Compagnia di Gesù che fosse come il prototipo di tutti gli altri e un attivo centro di formazione spirituale. Pedagogicamente avrebbe dovuto mantenersi all'altezza delle migliori università come quelle di Parigi, Bologna, Alcalá de Henares o Salamanca che Ignazio aveva conosciuto bene durante il processo della sua conversione allo studio. Le sue preferenze erano risolutamente per l'Università di Parigi, non tanto per la preparazione scientifica dei suoi professori, quanto per il metodo pedagogico che veniva adottato. Egli diceva che si imparava più a Parigi in pochi anni che altrove in molti. Diremmo qualche parola a proposito del *modus parisiensis* e la prospettiva pedagogica della spiritualità ignaziana precisamente per quanto riguarda la formazione spirituale. Tale pedagogia, introdotta dal Nadal a Messina fu poi regola ordinaria nel Collegio Romano e precetto imposto da Ignazio di Loyola agli altri collegi della Compagnia di Gesù senza però sovvertire le sagge consuetudini vigenti in alcuni luoghi. Così accogliendo da Parigi diverse norme pedagogiche, specialmente per l'insegnamento della grammatica e la filosofia, adottandone alcune da Salamanca per la teologia e combinandole con altre italiane, riguardanti in particolare le "accademie" e altre forme di trattenimenti letterari, ne venne fuori il "modo romano" che divenne universalmente il metodo ignaziano e gesuitico della formazione spirituale.

Uno degli scopi di Ignazio di Loyola nella fondazione del Collegio Romano era la cristiana educazione della gioventù. Più che all'istruzione letteraria e scientifica, mirava alla formazione religiosa e morale degli alunni. L'insegnamento delle lettere per lui non era che un mezzo, uno strumento molto adatto, e in quell'epoca, necessario, per attirare i bambini e i giovani e addolcire i loro cuore alla pietà, nella pratica della legge di Dio e nella filiale obbedienza alla

Chiesa. Di qui, la grande importanza che dava all'insegnamento del catechismo, le cui lezioni, egli stesso, come Preposito Generale della Compagnia di Gesù, si diletta di impartire. In proposito la lettera che Pedro de Ribadeneira scrisse, in nome di Ignazio a Filippo II, Re di Spagna, nel 1556, afferma: "E poiché si vede pure che... tutto il bene della cristianità e di tutto il mondo dipende dalla buona formazione della gioventù... per la quale c'è grande necessità di virtuosi e sapienti maestri, che uniscano il buon esempio alla dottrina, la stessa Compagnia, con lo zelo che Cristo, nostro Redentore le ha largito, si è assunta il compito, meno appariscente ma non meno importante, della formazione di fanciulli e dei giovani"²². Studio e pietà (*pietas et eruditio*) era il **motto** di quel tipo di educazione. Si dovevano utilizzare tutti i progressi dell'umanesimo, allora in voga, e nello stesso tempo si doveva cercare di far penetrare nelle anime dei giovani una spiritualità veramente cattolica, ardente e pratica.

Altro fine – forse il principale nella mente di Ignazio di Loyola – era quello di dare agli studenti della Compagnia di Gesù in Roma una preparazione teologica, filosofica e letteraria non inferiore a quella di qualsiasi università europea. Così non ci sarebbe più stata la necessità di inviarli a Parigi o presso altri centri universitari esterni. Qui, invece, e sotto esperti professori, avrebbero ricevuto una formazione completa, più intensa e metodica. Il proposito di Ignazio di Loyola fu, dal primo momento, che il Collegio Romano accogliesse tutte le Facoltà necessarie o convenienti al perfezionamento della vita sacerdotale e apostolica. Riferendosi al Collegio di Ingolstadt, come avrebbe potuto a quello di Roma, Ignazio scriveva al Duca di Baviera, il 22 settembre 1555: "Il fine degli studi letterari è diretto alla Facoltà di Teologia, per la cui restaurazione... è necessario che si preparino professori e alunni... Per questo, onde restaurare gli studi teologici, è nostra intenzione... che, conforme alla consuetudine degli altri collegi nostri, all'inizio, ci siano solo professori di umane lettere, i quali insegnino i giovani il latino, il greco e l'ebraico con lezioni ed esercizi scolastici, e li educino del pari alla pietà e ai buoni costumi con la predica, l'uso dei sacramenti e l'esempio della propria vita... La prima cura di questi professori

²² *MHSI. Series prima, Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones, Tomus sextus, Vol. 33, Matriti 1907, 160-161.*

dev'essere di andar via stimolando i cuori giovanili a riscaldarsi e infiammarsi all'amore della teologia, di modo che, ancor prima di cominciarla, sospirino ardentemente per essa, come fine e corona di tutti gli altri studi"²³. Ripetute volte, Sant'Ignazio manifestò il desiderio che fra gli studenti di qualunque collegio vi fosse sempre un numero di gesuiti. Terzo fine e oggetto del Collegio Romano, il perfezionamento scientifico e morale del clero secolare. Tutti i primi collegi della Compagnia di Gesù tendevano a questo, o almeno non lo escludevano, facendo le veci di seminario quando esso non esisteva ancora.

Il Collegio Romano fin dal primo giorno di apertura era destinato a impartire anche ai giovani chierici, che desideravano frequentare le sue classi, l'insegnamento richiesto per quanti erano avviati al sacerdozio. Dal 1552 detto scopo assunse un valore più concreto e una importanza sempre maggiore, e il fatto fu dovuto alla fondazione del Collegio Germanico, vero seminario di sacerdoti tedeschi, che, a Roma, accanto alla cattedra di Pietro, dovevano infiammarsi d'amore per la Chiesa, diventar dotti e pieni di virtù, per poter poi tornare alla loro patria ben preparati a intraprendere la restaurazione cattolica di quei paesi devastati dalla riforma protestante. Aggiungiamo, infine, che, fondando il Collegio Romano, Ignazio di Loyola volle creare un istituto che fosse onore, decoro e ornamento dell'eterna città, che servisse di modello ed esempio a tutti gli altri collegi e università della Compagnia di Gesù facendo loro "aprire gli occhi per veder l'ordine e il modo da osservarsi"²⁴ e, che nello stesso tempo fosse "come una sorgente dalla quale sarebbero derivati molti altri collegi in Italia e in altre nazioni". A esso si riferiva Ignazio, quando, il 21 settembre del 1555 scriveva: "è vero che il disegno e fine di questo Collegio è universale"²⁵. Il Collegio Romano, col suo metodo di insegnamento, ristretto poi nella *Ratio studiorum* del 1599, venne a costituire come la falsariga che seguirono altri collegi nelle loro consuetudini e statuti, creando universalmente

²³ *MHSI*. Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus tertius, Vol. 28, Matrìti 1905, 569.

²⁴ *MHSI*. Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus quartus, Vol. 29, Matrìti 1906, 131.

²⁵ *MHSI*. Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus nonus, Vol., 37, Matrìti 1909, 636.

quello che possiamo chiamare lo “*stile pedagogico ignaziano*”. La storia del Collegio Romano dimostra che l'idea di Ignazio di Loyola e le sue fondate speranze divennero, col tempo, la più solida e soddisfacente realtà.

IV. La visione ignaziana dell'uomo

4.1. In un primo momento, cerchiamo di impadronirci e di comprendere “qualcosa” della visione di uomo di Ignazio di Loyola, per noi oggi. Ignazio di Loyola non ci offre sistemi o trattati sistematici su chi è l'uomo, non fa teoria su questo tema, ma appunta e registra quello che, a partire dalla sua esperienza, pensa utile anche per gli altri e per sé. Per noi, tra i tanti scritti che egli ci ha lasciato, privilegeremo soprattutto gli *Esercizi Spirituali*, anche se possono essere di aiuto anche gli altri (*Autobiografia, Lettere e Istruzioni* e perfino il suo *Diario Spirituale* e le *Costituzioni della Compagnia di Gesù*). Perché tutto ciò? Quando si parla di Ignazio di Loyola come di persona molto esperta nel discernimento spirituale, di solito si pensa e ci si rifà alla sua straordinaria capacità di cogliere e di interpretare i segni dei tempi. Di fatto, però, bisognerebbe rifarsi piuttosto ancora prima alla chiarezza con cui ha saputo discernere i diversi livelli della sua unica persona, della sua vita, in corrispondenza alla chiara distinzione dei quattro fondamentali livelli della sua unica esperienza spirituale. Ignazio di Loyola, nel discernimento dei doni di Dio alla sua persona, ha saputo, infatti, cogliere significative diversità e, parallelamente, diversi livelli spirituali in sé stesso e nella sua unica esperienza spirituale.

Prima di tutto, Ignazio di Loyola ha colto doni che il Signore gli ha fatto in quanto uomo della Chiesa e che egli ha affidato, direi tradotto, soprattutto negli *Esercizi Spirituali*, testo scritto non per i gesuiti (e nemmeno per preti o suore o persone consacrate). Tracciano, infatti, la linea della pedagogia di Dio nel guidare l'uomo, ogni uomo di ogni luogo e di ogni tempo, alla salvezza, al fine soprannaturale per il quale è stato creato. In seguito ha saputo discernere nella propria esperienza, a un secondo livello, elementi e fatti che il Signore lo ha chiamato a vivere in funzione della sua missione di fondatore di un Ordine religioso: ha, così, colto il dono che Dio direttamente, attraverso di lui, faceva alla Compagnia di Gesù, il suo carisma di fondatore valido solo per i suoi

seguaci in quel particolare tipo di vita religiosa – sacerdotale – apostolica che è propria della Compagnia di Gesù e che è valido per tutti i gesuiti di ogni luogo e di ogni tempo. Questo è stato da lui espresso e affidato ad altri due scritti: le *Costituzioni della Compagnia di Gesù* e, in parte, l'*Autobiografia*. Essi sono testi fondazionali, che esprimono la *spiritualità della Compagnia* da distinguersi, pertanto, dalla *spiritualità ignaziana* che può essere radicalizzata anche in altre Congregazioni religiose e anche in movimenti e associazioni laicali (p.e. le Comunità di Vita Cristiana.) che non appartengono alla Compagnia di Gesù e neppure sono istituzioni ecclesiali legate all'Ordine quasi fossero un suo secondo o terzo Ordine. Esse sono direttamente ecclesiali perché fondati sugli Esercizi Spirituali che, ripeto, sono diretto patrimonio della Chiesa, non patrimonio della Chiesa attraverso la Compagnia di Gesù, anche se è vero che quest'ultima ha dalla Chiesa un mandato speciale a svilupparla e a tenerla viva nel mondo e nella storia.

Poi c'è un terzo livello, quello delle esperienze da lui vissute come Preposito Generale o come Apostolo, o Pastore d'anime, che noi raggiungiamo attraverso le più di 7000 *Lettere e Istruzioni* che compongono il corpo del suo epistolario: esse hanno un valore circostanziato al secolo XVI e alle persone o situazioni a cui sono indirizzate. Certamente contengono principi che si rifanno alla spiritualità degli *Esercizi Spirituali* o a quella delle *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, ma ne sono solo come un'applicazione o, meglio, un'incarnazione secondo le particolari circostanze di persona, di tempo e di luogo. Infine c'è un livello di esperienze che Ignazio di Loyola riteneva valide solo per sé e che ha voluto affidare al suo *Diario Spirituale*, che – come si sa – egli non voleva che venisse in mano a nessuno. Per fortuna sono sopravvissuti alcuni fogli relativi agli anni 1544-1545. Il *Diario Spirituale* ci apre angoli segreti della persona di Ignazio di Loyola, di cui egli era molto geloso; ci manifestano l'intimo della sua relazione con le Persone divine e viene a delinearci la figura della sua spiritualità personale, quella che noi chiamiamo *spiritualità di Ignazio di Loyola*, (sistematizzata e organizzata, sopra tutto da Jerónimo Nadal, Juan Alfonso de Polanco e alcuni altri gesuiti della prima generazione tra cui Pietro Canisio, Jerónimo Doménech, Alfonso de Estrada, Cornelio Wischaven, ed altri), da distinguersi (anche se difficile da separare) sia da quella che è detta la *Spiritualità della Compagnia* (=Costituzioni), sia da quella che è detta la *Spiritualità ignaziana* (=Esercizi Spirituali). Nella nostra esposizione ci rifacciamo solo al

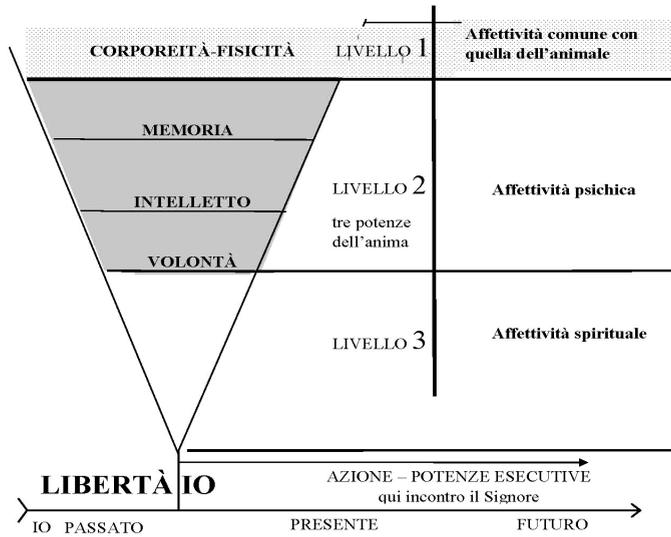
livello della spiritualità ignaziana, tenendo conto, pertanto, solo degli Esercizi Spirituali e di quanto è comune negli altri scritti circa l'antropologia del santo. Pertanto il nostro incontro non vuole essere solo un discorso sull'antropologia in genere o a livello teologico e filosofico in astratto, o un discorso puramente sociologico – fenomenologico, come di chi si interroga su che tipo di persona abbiamo oggi davanti, ma piuttosto un discorso che *vorrebbe chiarire quale modello di uomo, quale forma di uomo vogliamo aiutare la persona che abbiamo davanti (= l'alunno/a) ad assumere, a quale uomo vogliamo formare*. Dobbiamo aiutarci tra noi a percepire quale visione di uomo veicoliamo attraverso il nostro insegnamento, facendoci aiutare da Ignazio di Loyola a percepire sempre meglio quale, dovrebbe e potrebbe essere nel modo migliore possibile a noi concesso.

4.2. A Ignazio di Loyola più che definire chi è l'uomo, come abbiamo già detto, sembra maggiormente importare cogliere e trasmettere come l'uomo funzioni, quale sia la sua struttura di base, quali siano le dimensioni che regolano e sono implicate nell'agire dell'uomo. Questo lo coglie osservando nella sua esperienza vitale come Dio gli è stato pedagogo, come lo ha educato, come Dio lo ha aiutato ad esercitare la sua libertà e lo ha fatto “funzionare dall'interno” e agire verso un fine ben preciso: la propria realizzazione (salvezza) che è al tempo stesso la lode, la riverenza e l'amore di Dio. Questo formatore è il suo Creatore e Signore, Gesù Cristo, da cui si percepisce chiamato, che rivela a lui uomo chi è l'uomo, per usare una delle affermazioni più importanti del Vaticano II (GS 23) a proposito della retta visione di uomo. Per questo, prima di tutto, dobbiamo renderci conto, e questo è già un primo fondamentale messaggio che Ignazio di Loyola ci trasmette attraverso la sua visione di uomo, che di fronte al tema della sua antropologia dobbiamo collocarci come educatori e non solo come professori, docenti e istruttori, con una passione per la persona ancor più che per la verità propria della nostra disciplina.

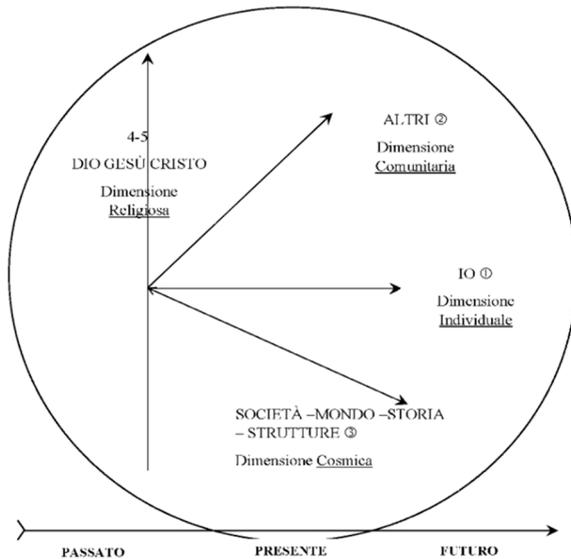
4.3. Potremmo raffigurare la visione di uomo per Ignazio di Loyola in due modi o, se volete, ci sono due visioni di uomo da integrare una nell'altra:

- a. la visione della struttura dell'individuo e, siccome questo non è persona se non in relazione a...
- b. la visione dell'uomo che è strutturato per essere in relazione con...

Visione a) INDIVIDUO²⁶



Visione b) LA PERSONA e le 4-5 Dimensioni²⁷



²⁶ M. Costa, *Incontro con i professori del Collegio Leone XIII di Milano*, 13 dicembre 2006.

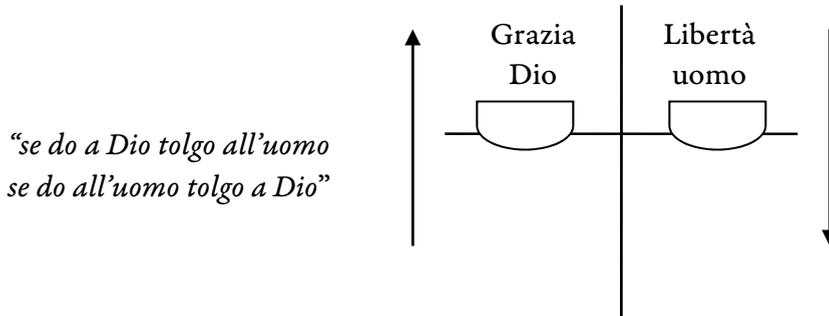
²⁷ M. Costa, *Incontro con i professori del Collegio Leone XIII di Milano*, 13 dicembre 2006.

Entrambe le visioni sono da vedersi in movimento (passato-presente-futuro) (importanza della operatività in Ignazio di Loyola) e in profondità (geometria solida e non solo geometria piana! noi, pertanto, considereremo la persona nella luce di Dio Creatore e insieme di Dio Salvatore e Redentore, del piano Naturale e del piano Soprannaturale, della Creazione e dell'Alleanza, di Dio e di Gesù Cristo, della Fides e della Ratio, ecc.). L'uomo di Ignazio di Loyola va visto nella luce della storia più precisamente della Storia della Salvezza: creato-peccatore-redento. Centrale è la visione della persona. L'uomo è una persona: una "unitotalità".

4.4. La nostra azione di educatori/formatori ha come referente la persona, non l'intelletto o anche solo la volontà. La formazione, l'educazione termina all'io, alla libertà che è quanto di più proprio c'è nell'io, non termina alle idee o al comportamento. Non educiamo i nostri studenti *al* massimo dei voti, *a* sapere tante cose o *ad* avere tante nozioni o ampia cultura, e neppure *ad* avere un retto comportamento; non vogliamo educare *all'*obbedienza, ma *alla* libertà, anche se educiamo *attraverso* la cultura, *attraverso* l'obbedienza e *attraverso* la disciplina e *a* questa *attraverso* l'esperienza di una vita comunitariamente ben strutturata. Ma vogliamo educare a essere persone in autenticità. Si esige pertanto anche l'attenzione all'affettività.

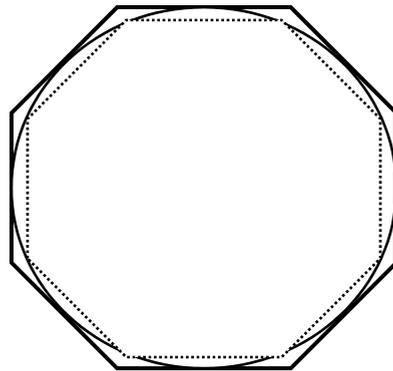
4.5. Si tratta, nell'educare attraverso l'insegnamento, di aiutare ad integrare le diverse dimensioni e i diversi aspetti della persona e a creare unità. Di fronte alla frammentazione della cultura e della società d'oggi, credo che abbia un valore enorme il "*non multa, sed multum*". Soprattutto, inoltre, si tratta di scegliere bene la via, la modalità per operare questa integrazione. L'uomo ignaziano non è l'uomo dell' "aut...aut", dell' "o...o", ma dell' "e...e". Ignazio di Loyola è uomo di frontiera tra due epoche e prettamente cattolico nel suo porsi tra mondi e realtà in tensione: la sua spiritualità, la sua "*vivencia*" lo porta a cercare l'integrazione non attraverso il modello di molti suoi contemporanei (si pensi a Lutero), e di molti oggi, che io visualizzerei con l'immagine della bilancia, cioè dell'inversamente proporzionale e della contrapposizione radicale²⁸.

²⁸ M. Costa, *Incontro con i professori del Collegio Leone XIII di Milano*, 13 dicembre 2006.



ma attraverso il modello che visualizzerei con l’immagine dei due poligoni, circoscritto e iscritto in una circonferenza, del senso del limite o del giusto mezzo, della “mediazione”, dell’ “e...e”,:

*Y = circonferenza
perimetro del poligono*



Quando si aumentano i lati dei poligoni, essi tendono verso la circonferenza, anche se mai il rapporto tra poligono e circonferenza sarà uguale ad 1.

L’uomo ignaziano è l’uomo composto e ordinato: si veda il dare “*modo y orden*” della *Annotazione 2ª* degli *Esercizi Spirituali* (da cui l’importanza del trasmettere non solo contenuti, ma iniziare ad un metodo di lavoro e del metodo stesso nella nostra vita); oppure si consideri questa stessa realtà, come già anticipata nella Scrittura, in Maria che, come ci dice due volte Luca nel Capitolo 2° del suo Vangelo, metteva insieme (componeva e metteva in ordine, “*συμ-βάλλω*”) quanto vedeva intorno a sé per poter cogliere la volontà di Dio a suo riguardo; oppure

si analizzi la struttura dell'economia di salvezza riflessa nella struttura sacramentale della realtà e, più in profondità, la struttura di Gesù vero uomo vero Dio, o i binomi storia e significato, insieme dei dati e soluzione del problema, ecc... L'unità è questione di ricchezza non è impoverimento: non si fa ammazzando la tensione con l'eliminazione di uno dei due poli. Per cui io studente di fronte ai dati che mi sono offerti dal professore reagisco con tutto me stesso, cioè con²⁹:

MEMORIA	<p>vedere sentire { ascoltare osservare</p> <p>persone parole opere</p> <p>dall'interno</p> <p>dati { esterni interni personali</p>
INTELLETTO	<p>Analizzare e Riflettere</p> <p>interrogarsi e interrogare rispondersi e rispondere prendere coscienza → giudicare, pesare, ponderare</p> <p>valutare { dati esterni - oggettivi dati interni - personali non arbitrari</p>
VOLONTÀ	<p>decidere ma prima ancora</p> <p>desiderare → coinvolgimento del desiderio, dell'affettività. Quale? A tutti i livelli! Valutare questa affettività!</p>
POTENZE ESECUTIVE	<p>Agire = ritorno all'esperienza, alla vita</p>

²⁹ M. Costa, *Incontro con i professori del Collegio Leone XIII di Milano*, 13 dicembre 2006.

Lo studente, in tal modo, riformula e risponde all'input del professore che, in un certo senso, lo aveva "chiamato" attraverso la comunicazione delle verità. La mia attività nasce da una passività.

Per Ignazio di Loyola l'uomo è *creato* da DIO, è chiamato da Cristo, il λόγος, e a Cristo deve rispondere con la sua "*ratio*" e con tutto sé stesso

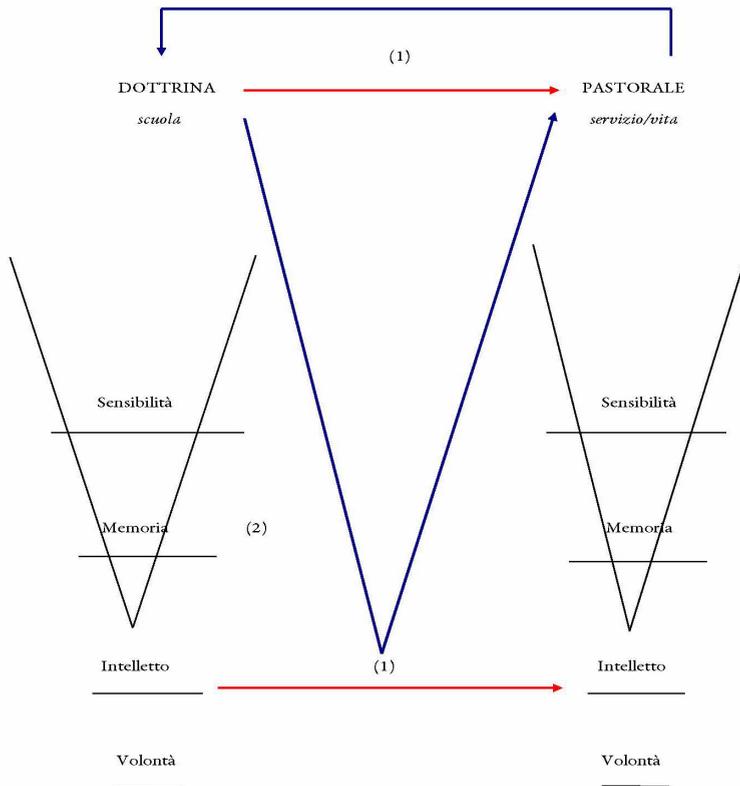
L'uomo è *creato*→chiamato: già a questo livello e a questo punto di partenza si instaura un rapporto interpersonale. L'uomo è chiamato = vocatus, ha ricevuto una vocazione. Ad essa è tenuto a rispondere: impostazione dialogica della vita. In questo dialogo Dio in Cristo e Per Cristo ha la precedenza e propone il suo piano alla libertà dell'uomo. Questo deve rispondere, deve responsabilmente ricevere la chiamata e la proposta e deve attivarsi dopo l'input di Dio in maniera totalmente libera. Per questo si richiede in lui una autentica capacità di ascolto, di accoglienza, di ricezione: Di qui il valore della passività: come si allena il ricevere?

4.6. È attraverso il "fare scuola", attraverso l'istruzione, che le nostre università e i nostri istituti e collegi si pongono come centro di educazione. La scuola non è un pretesto per un'azione educativa "a coté", a fianco, ma il "luogo primario", il "centro portante" dell'azione educativa. Dire che è centro portante non significa che la scuola esaurisca l'impegno educativo di tutti noi, non esclude, anzi comporta, che si diano pure altre attività e iniziative integrative di carattere religioso, culturale, sociale, sportivo ecc. offerte alla libera partecipazione dei nostri studenti. Qui si aprirebbe il problema della sfida all'armonizzazione della tensione tra "formazione integrale" e "scuola non totalizzante" (che comporta, tra l'altro, il rispetto del pluralismo delle agenzie educative) da cui deriva l'importanza del rapporto con le famiglie. Mentre si deve ricordare l'essenzialità, l'insostituibilità e la necessità di un'educazione integrale, bisognerà anche sempre ricordare a chi opera e anima le attività non strettamente della scuola – cioè del fare scuola e dell'insegnare –, e ancor più ai genitori e agli educatori di altre agenzie educative, di inserirsi nella comunità scolastica per attuare un'efficace integrazione di tutte le attività di questo "centro educativo" quale vuol essere un Istituto della Compagnia di Gesù.

Che altri facciano scuola per avere studenti da catechizzare ecc..., può forse avere un qualche valore nella Chiesa e nella società, ma non nella Compagnia di Gesù. Come sfondo c'è un'immagine di uomo, di persona diversa. Naturalmente però, noi siamo nella Chiesa, non a coté, e l'uomo nostro non può essere l'uomo senza la profondità del piano soprannaturale e di fede. E l'educatore, ogni educatore, non può dimenticarlo e direi nemmeno prescindere. Non lo potrà fare e forse non dovrà farlo sul piano esplicito: per esempio, il professore di matematica difficilmente potrà farlo a livello di contenuti espliciti, ma lo potrà fare, e in un certo senso è augurabile che lo faccia o forse che lo debba fare, sul piano dell'implicito. Mi spiego con un esempio di un ipotetico fratello chiamato Luigi. Vari anni dopo che questo Fratello era entrato in Compagnia, nei quali sempre aveva dipinto quadri a soggetto religioso (via Crucis, Crocifissi, Madonne, ecc ...), venne richiesto di presentare una mostra sacra personale in Brasile. Nel contratto era previsto che avrebbe dovuto inviare almeno 5 opere inedite e composte negli otto mesi compresi tra la data della firma del contratto (mese di ottobre) e la data di partenza delle sue opere (maggio seguente). Ma in quell'autunno gli veniva da pitturare solamente nature morte o visioni di campi e pagliai. In quel tempo egli pensava che per la sua mostra personale ci dovessero essere solo opere "sacre". Nello stesso tempo pensava di aver ancora molto tempo davanti e che prima o dopo la vena artistica gli avrebbe suggerito delle opere a carattere religioso. Ma questo non si verificò fino alla fine di marzo, quando, mancando ormai poco tempo alla spedizione dei suoi quadri, per non venir meno alla clausola del contratto, si decise di gettare sulla tela quadri a soggetto che riteneva "profano". I quadri partirono ai primi di maggio; la mostra si tenne regolarmente tra la fine di giugno e la fine di settembre; e puntualmente verso la fine di ottobre gli pervennero le prime osservazioni della critica. Quale fu la sua sorpresa, come egli stesso mi raccontò, quando lesse che per i critici i quadri che apparivano più "spirituali" e "sacri" erano proprio quei cinque che aveva "gettato giù" in fretta e furia e che rappresentavano marine, campi di grano, pagliai e nature morte! "Padre, questo mi ha fatto capire, – mi disse una volta in un colloquio che poi mi permise di riferire ad altri anche mentre egli era ancora vivente – che devo preoccuparmi di riempirmi di Gesù nella preghiera e nella meditazioni, e poi mettermi ad agire con grande libertà dall'interno!" Magnifico.

A questo punto, allora, prendo l'occasione per spiegarvi meglio quello che ho detto e il suo significato per l'uso da parte vostra di quanto ho cercato di comunicarvi.

Vi presento uno schema che desumo da un modello di educazione e di formazione che la Chiesa ha assunto per la formazione dei suoi formatori a partire dalla spiritualità ignaziana, e che il Cardinale Carlo Maria Martini ha esplicitato con il "Comunicare dall'interno", poi cercheremo insieme di leggerlo meglio³⁰.



Il passaggio dallo *studio della dottrina* – realizzato nell'aula scolastica durante il tempo della scuola e della formazione iniziale – all'*attività operativa nella vita, nella famiglia e nel lavoro*, talora viene vissuto come un'applicazione

³⁰ M. Costa, *Incontro con i professori del Collegio Leone XIII di Milano*, 13 dicembre 2006.

immediata di quanto visto: dalla dottrina e dallo studio direttamente alla vita senza il lavoro di mediazione dell'interiorizzazione delle verità nel "cuore" dell'uomo e del credente. Quale visione di realizzazione umana e spirituale è allora sottesa in questo modo di concepire e vivere il rapporto tra il momento dello studio e l'attività lavorativa, da impiegato o dirigente, e di sposo e di padre di famiglia e di educatore nella vita? Spesso si tratta di una visione molto "esteriore" di vita umana e spirituale, nella quale è facile perdere il senso del primato della persona, delle relazioni interpersonali ed educative, e della stessa vita ridotta a un insieme di comportamenti morali da praticare e vivere, di pratiche di preghiera da attuare, di virtù da esercitare, di vizi da fuggire, di regole da osservare, di ascesi da praticare ecc ..

Quando manca una vera interiorizzazione della verità appresa, facilmente si cade nel pericolo di impostazioni razionalistiche, volontariste, efficientiste o puramente emotive, lasciandosi più determinare dagli eventi che da un vero discernimento che tenga conto anche dei valori in gioco e del fine o degli obiettivi da raggiungere.

In questa luce possiamo capire che, se manca un vero processo di interiorizzazione nel suo «cuore» delle verità apprese a scuola o dai libri (anche dalla stessa Sacra Scrittura!), difficilmente l'azione dell'uomo sarà pienamente "umana" e "spirituale", e capace di arrivare davvero al «cuore» delle persone alle quali è stato mandato.

La sua stessa azione educativa nei riguardi degli altri – non solo in famiglia, ma anche con gli amici e nel mondo del lavoro –, si ridurrà a un insieme di azioni, di iniziative in se stesse anche lodevoli e buone, ma di fatto poco efficaci. Per esemplificare, si potrebbe considerare il diverso atteggiamento di chi deve preparare una conferenza o una omelia a seconda che si ponga nel primo o secondo atteggiamento di fondo: chi concepisce e vive l'azione da compiere come diretta applicazione della dottrina appresa intellettualmente si domanderà in prima battuta: «Che cosa devo dire e come devo esprimermi alla gente partendo dagli studi sull'argomento o dalla pagina del Vangelo di questa domenica?»; chi, invece, concepisce il momento dell'azione come un momento di formazione educativa degli altri, come «comunicazione dall'interno», a partire dal cuore, si porrà come prima domanda: «Che cosa dicono a me queste verità apprese circa tale argomento o questa pagina del Vangelo?», vale a dire che si

preoccuperà prima di tutto di interiorizzare nel proprio cuore le verità apprese nello studio e la Parola letta che, poi, dovrà comunicare ad altri nella conferenza o nell'omelia.

Una retta impostazione del rapporto tra apprendimento, assimilazione e comunicazione della verità si impone come metodologicamente necessaria perché permette di valorizzare nel giusto modo il significato spirituale che ha la questione dell'identità della persona stessa: più che una "legge" da osservare e da eseguire, è un importante criterio di valutazione nel discernimento *operativo* (cioè riguardante la scelta delle iniziative e delle azioni da attuare) che necessariamente per il cristiano deve essere prima di tutto *spirituale*. L'identità del cristiano e dell'uomo in questo concreto e unico ordine di provvidenza, infatti, si inserisce all'interno della volontà salvifica di Dio, che in Cristo vuol raggiungere ogni uomo, nel suo contesto socio religioso. Tutto, quindi, deve partire da questo orizzonte e tutto deve tendere a realizzare il provvidenziale disegno divino (Cf. Giovanni Paolo II). Un'impostazione che "bypassasse" il momento dell'interiorizzazione spirituale nel proprio "cuore", per procedere direttamente dal momento dottrinale e speculativo a quello operativo, difficilmente farebbe evitare all'uomo gli scogli del razionalismo e del legalismo nell'esercizio della sua attività e nella sua vita in genere, e difficilmente lo aiuterebbe a superare uno stile burocratico e attivistico in favore di uno stile operativo spirituale e autenticamente efficiente secondo i desideri del Signore

V. La dimensione pedagogica della formazione spirituale

5.1. La prospettiva pedagogica nel "mondo" ignaziano in genere

5.1.1. *Spiritualità ignaziana e spiritualità della Compagnia di Gesù*: i quattro fondamentali livelli dell'unica esperienza spirituale di Ignazio di Loyola.
a. Uomo della Chiesa → Esercizi Spirituali, b. Fondatore → Costituzioni e Autobiografia. c. Preposito Generale e Apostolo → Lettere, Istruzioni, Azione apostolica. d. Individuo privato → Diario Spirituale

Conseguenze circa il modo di affrontare le questioni relative alla grazia del fondatore, all'identità, alla fedeltà al carisma originario e all'aggiornamento, all'adattamento e al rinnovamento dell'Istituto.

5.1.2. *Al di là e comune a tutti i livelli: Visione di Dio come Pedagogo.* Questo è valido e vero per lui – per la sua vita personale –, per l'uomo, per il cristiano, per l'esercitante, per il gesuita, per le anime “da aiutare”.

5.1.3. *Dio ci vuole collaboratori, strumenti nella e della Sua azione pedagogica.* L'“essere pedagoghi” come realtà trascendentale di tutto quello che siamo e operiamo, di tutto il nostro vivere e del nostro operare. “Educare” dà forma e figura a ogni nostro operare, a ogni nostra attività. L'“aiutare le anime” come “educare” e “educare” come “lasciarsi educare da Dio” (=discernere spiritualmente).

5.1.4. *Per aiutarci in quest'impresa (a discernere, ad aiutare le anime, ad essere apostoli) Ignazio di Loyola e i Primi Padri ci hanno lasciato dei testi, dei documenti: nascono dal discernimento e aiutano a discernere; sono strumenti di un discernimento spirituale (= perché Dio, lo Spirito Santo, è il 1° agente); pedagogico (= perché di Dio pedagogo); personale (= Diario Spirituale, Esercizi Spirituali, Autobiografia (sotto un certo punto di vista), alcune Lettere e Istruzioni e/o comunitario (= Costituzioni, Autobiografia, alcune Lettere ed Istruzioni).*

5.1.5. *Punto di partenza e punto di arrivo di questo discernimento collegato con i testi ignaziani è sempre l'esperienza spirituale: l'esperienza di Ignazio di Loyola e/o dei Primi Compagni, l'esperienza nostra e delle persone alle quali siamo inviati, gli uomini del 2000. È in questa luce, mi sembra, che va considerato il rapporto tra Esercizi Spirituali e le Costituzioni della Compagnia di Gesù.*

5.1.6. *Di qui l'importanza del metodo e dell'ordine: “modus”: “Modus Parisiensis”, “todo modo... EESS [1], il “nuestro modo de proceder ...”; “ratio”: “Ratio Studiorum” ecc, come elemento importante e addirittura strutturante la nostra spiritualità, cioè il nostro modo di vivere e di operare nel mondo. Non basta possedere i contenuti da trasmettere, ci vuole anche il modo di saperli proporre e, ancor prima, di saperli apprendere, assimilare e interiorizzare (cfr. il “comunicare dall'interno” di Martini).*

VI. La prospettiva pedagogica di Ignazio di Loyola, “Uomo della Chiesa”: gli Esercizi Spirituali dal punto di vista pedagogico.

Possiamo avvicinarci agli Esercizi Spirituali da diversi punti di vista. In concreto ci potremmo servire di tre schemi o griglie di analisi: a. piuttosto “teologica”, in quanto colloca gli elementi essenziali in un’ottica teologica; b. piuttosto “fenomenologica” in quanto analizza gli elementi dal punto di vista fenomenologico; c. piuttosto “pedagogica” perché ci porremo prevalentemente in una prospettiva pedagogica. Su quest’ultima fissiamo la nostra attenzione in quanto la più sintetica e onnicomprensiva.

6.1. Prima di avere una pedagogia, gli Esercizi ignaziani sono una pedagogia: sono, secondo il titolo di una tesi difesa alla Pontificia Università Gregoriana a proposito di “una pedagogia dell’esperienza personale spirituale”³¹, a. Sono un momento “forte” di pedagogia dell’esperienza spirituale. b. Le note più caratteristiche di questa pedagogia: gli interrogativi che ci stanno ora a cuore. Sinteticamente possiamo rispondere che la pedagogia degli Esercizi Spirituali ha una triplice dimensione: *Dimensione finalistica*: la pedagogia ignaziana (o degli EESS) è fortemente marcata dal *sensu del fine*. *Dimensione attivistica*: la pedagogia ignaziana è marcata da un vivo *sensu spirituale dell’azione e dell’attività*. *Dimensione personalistica*: la pedagogia ignaziana sottolinea con un’accentuazione particolare *il senso e il primato della persona (= cura personalis)*.

Conseguentemente la spiritualità che essi fanno maturare: 1°. Pone particolare attenzione alla finalità della vita e dell’agire. 2°. Evidenzia e privilegia la persona e i rapporti interpersonali sopra tutto il resto, come le strutture o i problemi riguardanti le cose da compiere; e 3°. Dà particolare risalto all’attività umana. È importante, però, cogliere queste caratteristiche come aspetti che si richiamano l’un l’altro.

6.2. Dimensione finalistica: il senso e il valore del fine: a. Il senso del fine negli *Esercizi Spirituali*; b. il senso del fine e visione dell’uomo: l’uomo ignaziano; c. Il senso del fine ed esperienza di Dio. D. Il senso del fine e pedagogia al senso di *Dio ... pedagogo*.

³¹ G. Cusson, *L’esperienza spirituale cristiana: documento di lavoro*, Roma 1973.

Chi ha fatto gli EESS ignaziani sa bene come la meditazione del fine dell'uomo domini l'inizio del corso e costituisca la cornice entro cui muoversi nell'intero corso (*Principio e Fondamento*, n. 23), l'inizio e la cornice di ogni esercizio di preghiera (si vedano i nn. 75 e 46 relativi all'atto di presenza di Dio e all'offerta di sé e il preludio di petizione all'inizio di ogni esercizio) e l'inizio e la cornice di ogni processo di discernimento e di elezione (si veda il n. 169, *Preambolo per fare elezione*). Questo senso del fine viene costantemente richiamato all'inizio, e come prima cosa, perché è il punto di orientamento della maturazione della persona nel suo cammino spirituale nella vita. In questo cammino essa è chiamata a realizzare sempre più e meglio l'integrazione tra unione con Dio e decisione pienamente libera per la Volontà di Dio conosciuta e amata, e è questo cammino che costituisce l'esercitante come un uomo essenzialmente pellegrino. Di qui possiamo comprendere come la persona formata dagli Esercizi ignaziani sia tendenzialmente portata a sottolineare nella sua vita il retto ordinamento verso il fine e ritenga importante per la sua vita spirituale la retta intenzione e, soprattutto, una radicale e fondamentale attitudine contemplativa propria di chi è in cammino e guarda costantemente verso la meta e, conseguentemente, diventa preoccupato del senso e del significato delle cose e delle azioni. Questo fine, questo traguardo, concretamente non è una cosa, un luogo e, nemmeno, una prestazione o una conoscenza pregiatissima, neppure quella di Dio, ma è Dio stesso, è una persona, e un "tu". E di questo Tu, che è Dio, gli EESS sono un metodo per farne fare l'esperienza. Sono una pedagogia attiva – come meglio svilupperemo dopo – non solo perché l'attività è al termine del processo educativo, come frutto dell'esperienza del corso, ma anche perché l'attività e l'esperienza è il tramite attraverso cui si fa maturare ciò a cui si vuole educare. La pedagogia degli Esercizi ignaziani è una pedagogia attraverso l'esperienza stessa, educa non principalmente attraverso idee, ma attraverso l'esercizio. Gli Esercizi sono un'educazione al senso di Dio, sono una pedagogia ad un'opzione sempre più fondamentale e totale per Dio, visto come unico fine che dà significato a tutta la nostra esistenza, non attraverso idee su Dio, ma attraverso l'esercizio della preghiera e l'esercizio di tante altre operazioni spirituali.

In particolare gli Esercizi ignaziani sono una pedagogia al senso di Dio... pedagogo. Scusate il bisticcio di parole: vorrei spiegarmi. Ignazio di Loyola è arrivato a comporre gli *Esercizi Spirituali* partendo dalla sua esperienza di

come Dio lo guidava nel suo pellegrinaggio attraverso le vie della storia dalla sua conversione a Loyola nel 1521. Essi portano scolpita in se stessi la storia di Dio pedagogo della sua anima di pellegrino e la storia della sua risposta di collaborazione di lui pellegrino continuamente teso alla ricerca della volontà di Dio. Tuttavia Ignazio di Loyola, nel suo discernimento, ha voluto affidare al testo degli *Esercizi Spirituali* non tutto quello che aveva provato o quello che gli era proprio come persona individua (questo lo fece con il *Diario Spirituale*): se così fosse, gli Esercizi ignaziani sarebbero generatori di quella spiritualità di Ignazio di Loyola che non avrebbe, se non remotamente, un significato ecclesiale per tutte le anime. Ma proprio perché li ha scritti per tutte le anime, perché altri potessero essere guidati da Dio e fare un'esperienza analoga della pedagogia salvifica di Dio o, meglio, di Dio salvatore e pedagogo alla salvezza, ha voluto affidare al testo solo quegli aspetti più universali dell'esperienza della pedagogia di Dio che nel suo discernimento aveva colto nel confronto tra la sua esperienza e quella meravigliosa pedagogia di salvezza che Dio stesso ha attuato lungo la storia nell'educare il suo popolo e che paradigmaticamente è scolpita nel testo sacro della Bibbia. Cogliere Dio come pedagogo è cogliere Dio che, come ogni buon pedagogo, procede con chiari obiettivi, ha un piano, ha in particolare un progetto sull'uomo. Egli chiama e sollecita l'uomo perché collabori all'attuazione del Suo piano di salvezza in unione sempre maggiore con Lui e nel pieno esercizio della propria libertà liberata da ogni ostacolo o remora di peccato o da altri legami o affetti particolari, e capace di decidersi totalmente per Dio e di scegliere la Sua volontà conosciuta e amata.

Questo spiega, allora, perché tanta importanza sia attribuita negli Esercizi ignaziani non solo alle operazioni spirituali sopra i contenuti o gli elementi riguardanti il clima e l'ambiente, che hanno piuttosto valore strumentale, ma anche – tra e sopra tutte le varie operazioni – alla preghiera e al discernimento e all'elezione della Volontà di Dio. Dio ha un fine ben chiaro per l'uomo, da raggiungerci perfettamente nella vita eterna: la comunione con Lui nel rispetto pieno della natura libera dell'uomo: unione con Lui e libertà. La meditazione finale degli Esercizi ignaziani, la *Contemplatio ad amorem*, proprio perché è alla fine, ci fa capire come questo sia pure il fine a cui vogliono condurre gli EESS per tutta la vita. L'esercitante è chiamato a diventare un "*contemplativus in actione*", come persona che – creata da Dio in Cristo Gesù, il Figlio che riceve

tutto dal Padre – è chiamata a “patire” Dio per essere unita a Lui nell’azione, ad essere, pertanto, contemplativo (cioè unito a Dio) nell’esercizio stesso della libertà (Unione con Dio + libertà = anticipa il fine ultimo, è chiamato a realizzare se stesso già ora); è chiamato a fare in modo che quanto è più proprio di se stesso e all’origine del suo operare e del suo agire – l’attuazione della sua libertà – sia vissuto come dono ricevuto da Dio, come un’attività che parte da una passività, per realizzarsi come strumento (*movens motum*) vivo e libero nelle mani di Dio, come servizio per gli altri, per essere-per-gli-altri come Gesù perché si è di Dio e per Dio e a partire dal fatto che si è di Dio e per Dio. Essere contemplativo nell’azione o, meglio, unito a Dio nell’esercizio dell’attività assunta con libertà, comporta la capacità di integrare progettualità e libertà, senza vederli come due piatti di una bilancia, quasi fossero inversamente proporzionali, come inversamente proporzionali non devono essere visti Dio e l’uomo, teologia e antropologia, fede e scienza ecc.

Bisogna confessare ed ammettere che lungo i secoli gli interpreti degli Esercizi, non solo gli studiosi ma spesso anche i pastori e i direttori, non sempre hanno ben calibrato questo rapporto tra progettualità, da parte di Dio, e collaborazione dell’uomo, che liberamente si inserisce nel piano di Dio. Di fatto lungo i secoli si sono date diverse interpretazioni degli Esercizi ignaziani. Fondamentalmente si sono scontrate nel passato due correnti: quella degli elezionisti e quella degli unionisti. I primi vedono negli Esercizi ignaziani soprattutto un metodo di ricerca della volontà di Dio; per essi il centro è l’elezione, anzi tutti gli Esercizi sono un processo di elezione, di maturazione della libertà che sceglie e si determina per la volontà di Dio conosciuta e amata. Per gli altri, per gli unionisti, gli EESS sono fondamentalmente, invece, una scuola di orazione, un’esperienza di unione con Dio che educa alla preghiera e all’unione con Lui. Saper pregare è il frutto proprio e specifico degli EESS. Per gli uni l’accento è posto sulla libertà, ancorché una libertà purificata da Dio e orientata ad agire secondo i Suoi criteri; conseguentemente, per essi, gli Esercizi ignaziani sono un aiuto per la maturazione di una spiritualità apostolica, sono orientati piuttosto verso l’azione e formano persone attive soprattutto nel servizio di Dio. Gli Esercizi sembrano fatti per persone chiamate all’azione.

Per gli unionisti l’accento è posto sull’unione con Dio, sulla contemplazione, sulla preghiera; sembrano fatti piuttosto per gente chiamata alla contemplazione. Se assolutizzate, nessuno non vede i pericoli di secolarismo o di eccessivo

antropocentrismo, da una parte, e di angelismo o di spiritualismo disincarnato, dall'altra; di pelagianesimo e di quietismo. Dobbiamo allora dire che ci sono negli Esercizi ignaziani come due anime? Dobbiamo dire che la prima linea è più per i laici e la seconda più per monaci, religiosi e persone consacrate? Niente affatto! Per Ignazio di Loyola, se è vero che l'esercitante sembra essere chiamato a percorrere due traiettorie, quella del discernimento e dell'elezione della volontà di Dio e quella della preghiera e dell'unione a Lui, di fatto si dà una perfetta integrazione. I due sviluppi, le due traiettorie, forse più concettualmente che praticamente distinguibili, sono convergenti e al limite, direi, vengono a coincidere: eleggere è pregare, la libera scelta della volontà di Dio conosciuta e amata nell'*hic et nunc* della propria storia concreta è un modo di unirsi a Dio, è un realizzare in modo pieno l'unione con Dio, e un modo di pregare, è pregare; e, dall'altra parte, il ritmo della preghiera è dato negli EESS dal ritmo e dal maturarsi dell'elezione da fare, la preghiera sfocia nell'azione, nella vita.

Tutto questo l'esercitante lo vive esperienzialmente prima che come teoria appresa. La meditazione finale, la *Contemplatio ad amorem*, non solo è una ricapitolazione di tutti gli esercizi precedenti, il fine verso cui tendono, ma è anche ponte che riconduce alla vita concreta, orientando l'esercitante a prolungare, nello stato di vita e nelle circostanze concrete in cui Dio lo chiama a vivere nella Chiesa e nel mondo, qualunque esse siano, quella vita di unione a Dio proprio attraverso l'esercizio della propria libertà che ha sperimentato in maniera intensa, concentrata e paradigmatica nel ritiro. La contemplazione e l'azione (l'unione con Dio e la libertà dell'uomo) sono elementi fondamentali di ogni vita spirituale cristiana. Quello che specifica una spiritualità e la differenzia da un'altra nella Chiesa non è tanto la presenza o l'assenza di un elemento, ma la proporzione e il rapporto tra essi (un po' come per i nostri volti: non si differenziano perché io ho tre occhi e Giuseppe ne ha due e Paolo uno, o perché io ho una bocca, Giuseppe due e Paolo tre e così via, ma per il rapporto tra i diversi dati che viene a dare quella che noi chiamiamo fisionomia o aria di famiglia). Pertanto non basta asserire che la spiritualità degli EESS ignaziani si caratterizza per la nota della contemplazione e dell'azione: bisogna vedere in che rapporto stanno tra di loro. Nella Chiesa, per fortuna, ci sono molti diversi modi di vedere la contemplazione o l'unione con il Signore, e modi diversi di concepirne il rapporto con l'attività e l'azione. P.e. il modello classico domenicano del "*contemplata aliis tradere*" è altro dall'ignaziano

“*contemplativus in actione*”. Il primo vede l’azione come frutto dell’unione con Dio, come scaturire dalla contemplazione. Tra contemplazione e azione si dà quasi come un rapporto causa-effetto. Il “*contemplativus in actione*” ignaziano vede piuttosto l’unione con Dio come anima e causa formale dell’azione, come vita che vivifica e permea dall’interno tutta l’azione, come realtà che investe la libertà umana che è il “luogo” nel quale propriamente e principalmente si attua l’unione con Dio in modo tale che, ogni qual volta che essa si attua, si attui parimenti l’unione con Dio (esempio dell’auto al distributore e del filobus in discesa). Se ci si vuol rapportare all’antica distinzione delle anime contemplative in serafiche e cherubiche, a seconda che i doni, attraverso i quali Dio le conduce e le gratifica, raggiungono più chiaramente e più direttamente la volontà e l’amore (San Francesco e San Bonaventura) o l’intelletto (San Tommaso), Ignazio di Loyola e, idealmente, l’uomo che è formato dai suoi Esercizi non si possono classificare in nessuno di questi due gruppi, ma piuttosto in un terzo gruppo, quello delle anime presso le quali i doni di Dio non si concentrano in modo esclusivo ad unire a Lui le facoltà puramente spirituali dell’intelletto e della volontà, ma raggiungono anche le facoltà del concreto e dell’esecuzione o, meglio, la libertà e il nucleo più centrale della persona, l’io nella sua globalità e sinteticità, tendendo così per se stessi e immediatamente non solo all’unione ma anche al servizio o, meglio ancora, ad un servizio come luogo, espressione e manifestazione dell’unione con Dio, della contemplazione vista e da vedersi – pertanto – più come “dimensione” che come “cosa”, più come “res interna”, direbbe Sant’Ignazio di Loyola, che come “res externa”, come pratica ed esercizio esteriore di essa. Gli Esercizi ignaziani sono una pedagogia spirituale ben mirata e hanno come fine la formazione di un uomo pellegrino, cioè sempre più in cammino verso un ideale che concretamente è Dio stesso, è l’uomo e la comunione con Dio da attuarsi in una maniera sempre più ricca e coinvolgente tutte le sue facoltà, tutto quello che egli ha, anzi tutto quello che egli è, in una capacità di ricevere da Lui, di essere passivo di fronte a Lui, come condizione di tutta la propria attività e del proprio servizio nella Chiesa e nel mondo,[e – pertanto – in cammino verso l’ideale del “*contemplativus in actione*” sopra descritto e verso l’ideale dello strumento congiunto con Dio, che ha in Gesù Cristo il modello di realizzazione perfetta].

6.3. Dimensione attivista: il senso e il valore dell'attività e dell'azione. Gli Esercizi Spirituali di Ignazio di Loyola e la spiritualità apostolica; l'importanza delle *operazioni* spirituali sopra le idee, i concetti e i temi: gli Esercizi ignaziani come vero *itinerario spirituale*; senso della gradualità e delle tappe; "educare attraverso"; "*Praecepta pauca, exercitia plurima*". Educazione al saper fare: è possibile imparare e insegnare ad essere attivi? Come? a. Il ritmo specifico dell'itinerario e delle operazioni negli Esercizi ignaziani. b. L'importanza del colloquio con il direttore come pedagogia al discernimento e all'attività apostolica, in genere, e all'attività di direttore spirituale, in specie. A questo punto penso che sia chiaro come, proprio perché pedagogia finalistica – come l'abbiamo enucleata –, la pedagogia ignaziana sia pure una pedagogia personalistica e attivistica, una pedagogia ad una spiritualità nella quale acquistano particolare significato e rilievo il senso della persona, e l'attività e l'agire, una vera scuola di formazione spirituale di persone apostoliche. Danno origine ad una spiritualità dell'agire e, pertanto, sono molto ben indicati per persone chiamate all'azione apostolica. Già abbiamo detto come negli EESS, tra i vari elementi fenomenologici che li compongono (operazioni-ritmo-persone-contenuti-clima/ambiente) una particolare importanza è data alle operazioni e al ritmo delle operazioni. Più che dalla concatenazione logica di idee e di concetti, l'itinerario dell'uomo pellegrino spirituale che gli EESS vogliono formare e fanno percorrere all'esercitante durante il corso, è un cammino esistenziale, vitale spirituale, quale è il ritmo di maturazione di una persona più che di una facoltà particolare.

La specificità della pedagogia degli Esercizi ignaziani in ordine allo sviluppo di una spiritualità nella vita quotidiana è data soprattutto dalle linee o dalla direzione di marcia del *ritmo* o dello sviluppo progressivo dell'esperienza. Questa, negli Esercizi – di riflesso –, matura tra l'altro attraverso un passaggio o un dinamismo particolare che sono solito chiamare "dall'esterno all'interno in ordine all'esterno". Questo dinamismo a due tempi, "dall'esterno all'interno" e "dall'interno all'esterno", è un po' come un trascendentale dell'intero ritiro e dell'intera spiritualità degli Esercizi, nel senso che attraversa e imbeve tutta l'esperienza dell'esercitante e dell'uomo ignaziano. Lo si può, infatti, avvertire tanto al livello della struttura generale e del dinamismo dell'intero corso (dall'iniziale raccoglimento – secondo l'*annotazione* N° 20 –

alla *Contemplatio ad amorem*), quanto al livello più particolare della struttura e del dinamismo di ogni singola giornata (dal primo esercizio all'applicazione dei sensi attraverso la ripetizione) e di ogni singolo esercizio (dal primo preludio al colloquio finale). Si tratta di un movimento a due tempi: prima di tutto c'è un processo di interiorizzazione, dall'esterno all'interno. Il suo significato pieno, però, è dato da quello seguente, "dall'interno all'esterno". Anche per questo caso possiamo invocare il tradizionale principio invocato da Ignazio di Loyola: "*quod est prius in intentione* (nell'ordine dei valori), *est ultimum in executione* (nell'attuazione concreta)". Pertanto quello che storicamente viene prima ha ragione di mezzo rispetto al fine che viene dopo. Il senso dell'interiorizzazione per Ignazio di Loyola – e che egli comunica attraverso l'esperienza spirituale – è dato dall'autenticità del processo di comunicazione, di azione apostolica e di servizio nella Chiesa e nel mondo al quale gli EESS ignaziani vogliono educare. Perché la comunicazione sia autentica bisogna che sia una comunicazione dall'interno, una comunicazione dal cuore, dal centro della persona. Perché l'azione esterna sia ricca ed efficace e non si esaurisca in uno sterile e vuoto attivismo, spesso segno di ricerca di sé da parte dell'apostolo più che segno dell'amore di Dio, segno di Dio che ama l'uomo e vuole comunicare con lui, bisogna arrivare al cuore di se stessi, bisogna raggiungere le radici del proprio essere o, meglio, bisogna lasciare che l'azione di Dio e l'amore di Dio raggiunga il mio cuore, comunichi con il mio "io", con quanto è più interno in me.

Il processo di interiorizzazione ignaziano, lungo il quale sono mobilitate e strutturate tutte le operazioni e la metodologia delle principali di esse, come la preghiera e il discernimento spirituale, oltre che varie annotazioni riguardanti anche il clima e l'ambiente esterno (tutto ciò che tende a favorire il raccoglimento e la concentrazione), questo processo di interiorizzazione non ha nulla a che vedere con il ripiegamento su di sé, con la scusa di rifiutare il quale oggi tanti nostri contemporanei rifiutano l'esperienza stessa degli Esercizi quasi che "esperienza spirituale" e "esperienza di interiorizzazione" siano sinonimi di "esperienza di ripiegamento su di sé" e di "egoismo" o come se qualunque esperienza anacoretica o di deserto individualmente vissuta sia automaticamente contraria alla spiritualità di comunione così centrale nello spirito del Vaticano II! Forse non ci si ricorda abbastanza che è dall'anacoretismo che nasce nella

Chiesa il cenobitismo, che vari fondatori di Ordini e di Congregazioni Religiose sono passati attraverso esperienze anacoretiche e di deserto a cominciare da Pacomio, il fondatore della koinonia, e che è praticamente da Cristo solo in croce che nasce la Chiesa. Oppure ci si lascia irretire in una visione materialistica, esteriore e superficiale dell'agire, non sapendone cogliere il valore e il significato spirituale, la sua interiorità, che solo l'interiorità dell'agente è capace di far venire a galla e di rendere efficacemente presente.

Certo che nell'esperienza bisogna fare bene attenzione che non si finisca in un intimismo sterile: Ignazio di Loyola mette spesso l'esercitante in guardia da questo pericolo e da questa tentazione, per esempio quando nel momento centrale dell'elezione o riforma di vita gli ricorda esplicitamente che tanto più farà progresso in tutte le cose spirituali quanto più uscirà dal proprio amore, volere ed interesse (n.189), oppure quando gli presenta le Regole per sentire nella e con la Chiesa. Esse ricordano a ciascun esercitante che egli è essenzialmente parte di un tutto che lo precede, che la sua attività deve armonizzarsi con quella del tutto e che, pertanto, nel suo cammino di interiorizzazione non deve cercare tanto quello che lo distingue e lo separa dagli altri, quasi che il processo di interiorizzazione sia andare all'io-individuo e non all'io-persona, quanto piuttosto deve cercare quello che lo universalizza e che lo accomuna con gli altri – e come uomo e come battezzato –, in modo tale che il suo comunicare non solo sia un comunicare dall'interno, ma da un interno inteso soprattutto come luogo della comunicazione dei diversi. Altrimenti c'è il pericolo che egli proietti se stesso.

In questa luce acquista una particolare importanza, in ordine all'attività e alla spiritualità dell'azione e alla spiritualità apostolica alla quale gli Esercizi vogliono educare, un esercizio particolare al quale è chiamato l'esercitante e che per Ignazio di Loyola è fondamentale, centrale ed essenziale: il colloquio con il direttore. Numerose volte molti esercitanti lo riducono ad un incontro isolato, magari per confessarsi con maggiore distensione e calma, oppure lo si limita ad un incontro tecnico per una consultazione su alcuni problemi teologici, di Diritto canonico, morali, pastorali o anche spirituali, ma spesso, in questo caso, solo per avere un indirizzo riguardo a casi particolari che si presentano nella vita ordinaria. Il direttore spesso è visto come uno dal quale ci si attende delle ricette. Non è frequente che il colloquio sia, invece, vissuto

come un rapporto che faccia da mediazione del rapporto esistente tra Dio e l'esercitante stesso, quasi come sacramento – cioè segno manifestativo ed efficace – di questo fondamentale rapporto, in modo che in esso e attraverso esso l'esercitante colga Dio come pedagogo che lo educa alla preghiera, al discernimento, all'ascolto della Parola, alla conversione e a tutte le altre operazioni spirituali. Il colloquio con il direttore, purtroppo, non è visto spesso come un esercizio spirituale particolare, l'esercizio della comunicazione dall'interno che, pertanto, – come abbiamo visto – comporta un processo di interiorizzazione per cogliere nel profondo del proprio “io” le mozioni della grazia e per saperle, poi, valutare e interpretare come parole che Dio dice a me qui e ora. Il colloquio con il direttore, oltre che momento di verifica della propria vita passata in vista del futuro, per gli Esercizi ignaziani è soprattutto un momento di educazione al saper discernere, al sapersi rendere attento, a saper valutare e a saper descrivere e comunicare con proprietà i fatti spirituali dell'esperienza in corso. Per questo è una pedagogia alla Direzione Spirituale, attraverso un'esperienza ed esercizio intensivo di essa. E' un momento forte di Direzione Spirituale che educa a vivere rettamente la Direzione Spirituale nella vita corrente e, più oltre, in tal modo, a fare sì che l'apostolo trovi nella direzione spirituale durante l'anno un aiuto per far maturare la sua capacità di comunicare dall'interno, di saper dialogare e di vivere l'educare, il comunicare, il dialogare come forme di evangelizzazione fino al punto che ogni rapporto con un'altra persona diventi un aiuto offerto ad essa e un aiuto a se stessi per crescere nella fede di fronte a Dio.

6.4. Dimensione personalistica: il senso e il valore della persona

6.4.1. La relazione interpersonale al centro dell'esperienza;

6.4.2. Significato teologico e spirituale del rapporto interpersonale e del primato da dare alla persona;

6.4.3. La “cura personarum” o “cura personalis”;

6.4.4. La dialettica tra “chi” – “come” – “che cosa” nel ritiro e nella vita.

Quotidiana soprattutto in ordine al discernimento e alle scelte concrete spirituali.

Tutto questo, però, è possibile, a sua volta, se, oltre alla dimensione finalistica e a quella attivistica, gli EESS ignaziani faranno maturare la dimensione personalistica. Non si può dare vera comunicazione, dialogo, evangelizzazione, azione pienamente umana se non in una relazione interpersonale, se non in una relazione tra vere persone, perché fondamentalmente interpersonale deve essere la relazione che l'esercitante attua nella fede con Dio lungo il corso di Esercizi. Sarebbe evidentemente lungo mostrare dettagliatamente come tutto è organizzato in modo da far maturare nell'esercitante un profonda senso della persona, senza il quale non si può dare vera contemplazione e vero discernimento di quello che Dio vuole nel concreto della vita dell'esercitante, come è solo in una visione personalistica della realtà che è possibile convertirsi autenticamente e continuamente dall'A.T. al N.T., passare dalla dinamica della Legge e dell'ideologia alla dinamica dello Spirito Santo, non restare chiusi e imprigionati in una visione ideologica e moralistica della stessa religione e della vita cristiana ed entrare – invece – in un cammino di libertà e di autentica vita nello Spirito, incontrare Dio non per sentito dire ma come un “Tu” di cui si è fatta esperienza, cercare Cristo non tra i morti ma tra i vivi e non conoscerlo più secondo la carne, ma cercare di afferrarLo perché si è stati afferrati da Lui.

Vorrei fermarmi soltanto un istante su un punto particolare – data la sua importanza nella spiritualità ignaziana per chiunque deve prendere una decisione, non solo per chi deve scegliere lo stato di vita, ma anche per chi ha solo da riformarla oppure ha da operare scelte apostoliche o, addirittura, anche una qualsiasi scelta di azione da compiere –. Si tratta della dialettica “chi – come – che cosa”, che Ignazio di Loyola, a mio modo di vedere, evidenzia ed esplicita soprattutto nella II Settimana quando vuol aiutare l'esercitante a fare la sua elezione, a discernere la chiamata di Dio (ma si può trovare anche in altri punti). L'amore per l'ordine e la riflessione sulla sua esperienza di fronte alle scelte da compiere o compiute lo hanno portato a distinguere chiaramente diversi livelli nella maturazione di una scelta. Per lui, il pellegrino, la scelta è un movimento di maturazione di un cammino interiore che si attua attraverso varie tappe, attraverso varie scelte sempre più concrete e circostanziate. Spesso il non rispettarle è condannarsi a restare indecisi o a decidersi in maniera sbagliata

perché malamente si rispetta il “fare la volontà di Dio” come lo vede Dio stesso, che non ci vuol trattare da burattini o da bambini, ma da persone adulte, libere e autonome, ma pur sempre create e, quindi, dipendenti essenzialmente da Lui. Ignazio di Loyola prima di impegnare l’esercitante a discernere attentamente e a scegliere che cosa fare (*il che cosa*), gli propone la meditazione dei misteri di Cristo e quella dei Due Vessilli, perché nella contemplazione di essi egli possa scegliere il *come* agire, *come* seguire Cristo, perché possa operare la scelta dello stile di vita di Cristo, il Verbo incarnato per noi fattosi povero e umile, e, prima ancora, gli propone – come meditazione fondamentale – la meditazione della *Chiamata del Re eterno*, nella quale abbiamo la scelta del *chi*, del *chi* seguire, la scelta della persona di Cristo da seguire, da servire, da aiutare e con cui collaborare. Solo, dunque, dopo la scelta del *chi* e del *come* sarà possibile la scelta del *che cosa* fare, dello stato di vita, della riforma di vita, la scelta concreta ed esistenziale da attuare nella vita della Chiesa e del mondo.

La scelta del *che cosa* deve essere vissuta come un’incarnazione, direi come un sacramento, un dare corpo e un volto alle prime due scelte del *chi* e del *come*. Tante volte il Signore (ma questa esperienza è paradigmatica anche per il poi, si verifica anche nel ritmo normale e continuo della vita) non dice e non fa capire il *che cosa*, se non si è scelto con decisione il *come*: la spiritualità sta dalla parte dell’avverbio più che dalla parte del verbo o del sostantivo; non importa tanto quello che si fa, ma come si fa. La spiritualità è una questione di stile. Ma, a sua volta, è impossibile un *come* perfettamente evangelico (nello spirito cioè del N.T.) senza la scelta fondamentale del *chi*, della *persona*, se non partendo dalla persona di Gesù, se non in un contesto di familiarità, di amore e di relazione interpersonale. Per Ignazio di Loyola “sono le cose interne quelle da cui deriva l’efficacia nelle esterne” (*Cost. P.X*, n.2, /813/). Se la scelta del *che cosa* è più esterna della scelta del *come*, è parimenti vero che la scelta del *come*, a sua volta, è più esterna (più visibile, è sacramento) della scelta del *chi*. Per questo se non si è innamorati di Cristo, ogni altra scelta non potrà essere sacramento della scelta di Gesù, l’uomo perfetto perché perfetta immagine di Dio; se non si è innamorati di Cristo ogni altra scelta non può essere vissuta con lo spirito del “*contemplativus in actione*”, come un fatto spirituale, anche se si trattasse della scelta di una virtù come la povertà o l’ubbidienza. Ma è Cristo povero e

ubbidiente che la pedagogia ignaziana educa a scegliere, proprio per evitare una scelta ideologica o esclusivamente morale, ma non spirituale.

La scelta diventa, allora, non un atto di una libertà che si vuol possedere e che si vuol affermare e progettare autonomamente, ma di una libertà che si offre e che si dona e nel dono di sé si realizza sempre più perfettamente ad immagine di Cristo, l'uomo perfetto perché perfetta immagine di Dio; la scelta diventa la risposta ad una parola che chiama e interpella, una collaborazione a Dio, un'attuazione della propria vocazione di uomo creato ad immagine di Dio e tanto più uomo quanto più riflesso di Dio e gloria del Dio vivente. Questa esperienza di Cristo nella quale si è introdotti attraverso la scelta della Sua persona, a poco a poco porta a un'assimilazione progressiva a Lui, ad avere gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, ma anche – parallelamente e partendo da Cristo di cui ci si riveste – a crescere nel senso della persona, della dignità della persona umana, il cui valore è incommensurabilmente superiore a quello di qualsiasi creatura, di qualsiasi struttura, istituzione, organizzazione e iniziativa, tanto da essere il punto di riferimento di tutto.

VII. Alcune conclusioni

La visione ignaziana di Dio a fondamento dell'integrazione delle tre fondamentali caratteristiche della pedagogia ignaziana ci daranno strumenti veramente efficaci per collaborare sempre meglio in una vera formazione spirituale. Sin dall'esperienza del Collegio Romano a quella dell'Istituto di Spiritualità, siamo convinti che abbiano cinque elementi essenziali che caratterizzano gli EESS da un punto di vista fenomenologico che sono 1. *Le operazioni*. 2. *Il ritmo*. 3. *Le persone*. 4. *I contenuti*. 5. *Clima/Ambiente*.

Da un'altra parte, la dimensione pedagogica degli *Esercizi Spirituali* riflessa nelle due meditazioni della *Chiamata del Re eterno* e dei *Due Vessilli* sono aspetti ed elementi pedagogici che possiamo ricavare da queste due meditazioni e ci aiutano a capire il senso e significato di una pedagogia distorta: *Gli Esercizi Spirituali come "pratica"* perché la formazione che ancora offriamo al servizio della Chiesa sia in piena corrispondenza con la tradizione pedagogica

della Compagnia di Gesù che nacque, prima al Collegio di Messina e fu messa in evidenza con tutta la sua potenzialità al Collegio Romano.

Rimane come una grande sfida continuare con questa tradizione senza tradirla o sminuirla seguendo le richieste di una società liquida che cerca sempre di più la canonizzazione della mediocrità e di cui, il nostro Istituto di Spiritualità non può cadere. Oggi come oggi non possiamo parlare di un'autentica formazione spirituale se non riflettiamo sul modo in cui si articolano la tradizione pedagogica della Compagnia di Gesù e le esigenze della contemporaneità. Siamo stati chiamati a cercare di essere ogni giorno più uomini di comunione che sentiamo con, in e dalla Chiesa. Una profonda formazione spirituale deve affrontare i rischi della divisione e una vita senza amore al Signore Gesù e alla sua Chiesa come veri amici, come ci diceva allora il Cardinale Joseph Ratzinger in quella memorabile Eucaristia *Pro eligendo Pontifice* con queste parole, che, a mio avviso rappresentano bene le fondamenta di una formazione spirituale che deve e vuole essere fedele alla Chiesa e, allo stesso tempo, che decide di offrire una risposta positiva, nonostante i nostri limiti e le nostre debolezze e difetti, ai bisogni del mondo e della stessa Chiesa, che è nostra madre.

“Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero... La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde – gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore (cf *Ef* 4, 14). Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare “qua e là da qualsiasi vento di dottrina”, appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie. Noi, invece, abbiamo un'altra misura: il Figlio di Dio, il vero uomo. È lui la misura del vero umanesimo. “Adulta” non è una fede che segue le onde della moda e l'ultima novità; adulta e matura è una fede profondamente radicata nell'amicizia con Cristo. È

quest'amicizia che ci apre a tutto ciò che è buono e ci dona il criterio per discernere tra vero e falso, tra inganno e verità. Questa fede adulta dobbiamo maturare, a questa fede dobbiamo guidare il gregge di Cristo. Ed è questa fede – solo la fede – che crea unità e si realizza nella carità. San Paolo ci offre a questo proposito – in contrasto con le continue peripezie di coloro che sono come fanciulli sballottati dalle onde – una bella parola: fare la verità nella carità, come formula fondamentale dell'esistenza cristiana. In Cristo, coincidono verità e carità. Nella misura in cui ci avviciniamo a Cristo, anche nella nostra vita, verità e carità si fondono. La carità senza verità sarebbe cieca; la verità senza carità sarebbe come “un cembalo che tintinna” (1 *Cor* 13, 1). [...] Il Signore ci rivolge queste meravigliose parole: “Non vi chiamo più servi... ma vi ho chiamato amici” (*Gv* 15, 15). Tante volte sentiamo di essere – come è vero – soltanto servi inutili (cf *Lc* 17, 10). E, ciò nonostante, il Signore ci chiama amici, ci fa suoi amici, ci dona la sua amicizia. Il Signore definisce l'amicizia in un duplice modo. Non ci sono segreti tra amici: Cristo ci dice tutto quanto ascolta dal Padre; ci dona la sua piena fiducia e, con la fiducia, anche la conoscenza. Ci rivela il suo volto, il suo cuore. Ci mostra la sua tenerezza per noi, il suo amore appassionato che va fino alla follia della croce. Si affida a noi, ci dà il potere di parlare con il suo io: “questo è il mio corpo...”, “io ti assolvo...”. Affida il suo corpo, la Chiesa, a noi. Affida alle nostre deboli menti, alle nostre deboli mani la sua verità – il mistero del Dio Padre, Figlio e Spirito Santo; il mistero del Dio che “ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito” (*Gv* 3, 16). Ci ha reso suoi amici – e noi come rispondiamo? Il secondo elemento, con cui Gesù definisce l'amicizia, è la comunione delle volontà. “*Idem velle – idem nolle*”, era anche per i Romani la definizione di amicizia. “Voi siete miei amici, se fate ciò che io vi comando” (*Gv* 15, 14). L'amicizia con Cristo coincide con quanto esprime la terza domanda del Padre nostro: “Sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra”. Nell'ora del Getsemani Gesù ha trasformato la nostra volontà umana ribelle in volontà conforme ed unita alla volontà divina. Ha sofferto tutto il dramma della nostra autonomia – e proprio portando la nostra volontà nelle mani di Dio, ci dona la vera libertà: “Non come voglio io, ma come vuoi tu” (*Mt* 21, 39). In questa comunione delle volontà si realizza la nostra redenzione: essere amici di Gesù, diventare amici di Dio. Quanto più amiamo Gesù, quanto più lo conosciamo, tanto più cresce la nostra vera libertà, cresce la

gioia di essere redenti. Grazie Gesù, per la tua amicizia! L'altro elemento del Vangelo – cui volevo accennare – è il discorso di Gesù sul portare frutto: “Vi ho costituito perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga” (Gv 15, 16). Appare qui il dinamismo dell'esistenza del cristiano, dell'apostolo: vi ho costituito perché andiate... Dobbiamo essere animati da una santa inquietudine: l'inquietudine di portare a tutti il dono della fede, dell'amicizia con Cristo. In verità, l'amore, l'amicizia di Dio ci è stata data perché arrivi anche agli altri. Abbiamo ricevuto la fede per donarla ad altri – siamo sacerdoti per servire altri. E dobbiamo portare un frutto che rimanga. Tutti gli uomini vogliono lasciare una traccia che rimanga. Ma che cosa rimane? Il denaro no. Anche gli edifici non rimangono; i libri nemmeno. Dopo un certo tempo, più o meno lungo, tutte queste cose scompaiono. L'unica cosa, che rimane in eterno, è l'anima umana, l'uomo creato da Dio per l'eternità. Il frutto che rimane è perciò quanto abbiamo seminato nelle anime umane – l'amore, la conoscenza; il gesto capace di toccare il cuore; la parola che apre l'anima alla gioia del Signore. Allora andiamo e preghiamo il Signore, perché ci aiuti a portare frutto, un frutto che rimane. Solo così la terra viene cambiata da valle di lacrime in giardino di Dio. Ritorniamo infine, ancora una volta, alla lettera agli Efesini. La lettera dice – con le parole del Salmo 68 – che Cristo, ascendendo in cielo, “ha distribuito doni agli uomini” (Ef 4, 8). Il vincitore distribuisce doni. E questi doni sono apostoli, profeti, evangelisti, pastori e maestri. Il nostro ministero è un dono di Cristo agli uomini, per costruire il suo corpo – il mondo nuovo. Viviamo il nostro ministero così, come dono di Cristo agli uomini! Ma in questa ora, soprattutto, preghiamo con insistenza il Signore, perché dopo il grande dono di Papa Giovanni Paolo II, ci doni di nuovo un pastore secondo il suo cuore, un pastore che ci guidi alla conoscenza di Cristo, al suo amore, alla vera gioia. Amen”³².

In una società che è avida di scandali, dobbiamo appoggiarci, crescere in amicizia e fiducia tra tutti, diocesani e religiosi. In questo modo, fortificheremo la nostra comunione ed eviteremo quella terribile solitudine nella quale molti dei nostri fratelli vivono e tutto ciò “perché il sacerdote non si trova unicamente

³² J. Ratzinger, *Omelia nella Messa Pro Eligendo Romano Pontifice, nella Patriarcale Basilica di San Pietro*, Lunedì 18 aprile, 2005.

come un cristiano tra gli altri cristiani della sua comunità, ma inoltre lo caratterizza la comunione con altri discepoli che hanno ricevuto l'incarico ministeriale"³³. Alla fine, sviluppare la nostra identità sacerdotale basando la nostra azione sull'amicizia e sulla comunione ci permetterà di incoraggiare i giovani a seguire la nostra vocazione come qualcosa che veramente vale la pena per il mondo di oggi. Il cuore del seminarista o dello studente religioso non può essere forzato per sviluppare gli stessi sentimenti di Cristo, il Signore. Deve essere evangelizzato, purificato e liberato per potere scoprire la bellezza della proposta di una consacrazione a una vita celibe e pienamente vissuta. Il frutto della carità pastorale è la missione: il frutto, non l'appendice estrinseca o il supplemento avventizio"³⁴. Così lo afferma la *Pastores dabo Vobis* nel capitolo II, quando sottolinea che "La retta e approfondita conoscenza della natura e della missione del sacerdozio ministeriale è la via da seguire, e il Sinodo di fatto l'ha seguita, per uscire dalla crisi sull'*identità del sacerdote*". Questa sarà la principale sfida per un'autentica formazione spirituale oggi perché:

"È questo il volto di Cristo sul quale gli occhi della fede e dell'amore dei cristiani devono stare fissi. Proprio a partire da e in riferimento a questa 'contemplazione' i Padri sinodali hanno riflettuto sul problema della formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali. Tale problema non può trovare risposta senza una previa riflessione sulla meta alla quale è ordinato il cammino formativo: la meta è il sacerdozio ministeriale, più precisamente il sacerdozio ministeriale come partecipazione nella Chiesa del sacerdozio stesso di Gesù Cristo. La conoscenza della natura e della missione del sacerdozio ministeriale è il presupposto irrinunciabile, e nello stesso tempo la guida più sicura e lo stimolo più incisivo, per sviluppare nella Chiesa l'azione pastorale di promozione e di discernimento delle vocazioni sacerdotali e di formazione dei chiamati al ministero ordinato"³⁵.

Così, se la formazione spirituale è il "cuore" della formazione, la carità pastorale è davvero il "centro" di quel cuore"³⁶, perché,

³³ G. Greshake, *Ser sacerdote hoy*, Salamanca 2006, 459.

³⁴ F. Lambiasi, *Preti si diventa: avviare processi di riforma*, Bologna 2015, 42.

³⁵ *PdV*, 11,2.

³⁶ F. Lambiasi, *Preti si diventa* 43.

“Il principio interiore, la virtù che anima e guida la vita spirituale del presbitero in quanto configurato a Cristo Capo e Pastore è *la carità pastorale*, partecipazione della stessa carità pastorale di Gesù Cristo: *dono gratuito dello Spirito Santo, e nello stesso tempo compito e appello* alla risposta libera e responsabile del presbitero. Il contenuto essenziale della carità pastorale è il *dono di sé, il totale dono di sé alla Chiesa, ad immagine e in condivisione con il dono di Cristo. La carità pastorale è quella virtù con la quale noi imitiamo Cristo nella sua donazione di sé e nel suo servizio. Non è soltanto quello che facciamo, ma il dono di noi stessi, che mostra l'amore di Cristo per il suo gregge. La carità pastorale determina il nostro modo di pensare e di agire, il nostro modo di rapportarci alla gente. E risulta particolarmente esigente per noi...³⁷.*

Questo dovrebbe caratterizzare il nostro lavoro pastorale nella formazione spirituale, cioè un amore totale e sponsale, decisivo al Signore e alla sua Chiesa, fino alla morte. Così, la nostra testimonianza e identità sacerdotale e religiosa, ci permetteranno di diffondere la certezza che è possibile vivere la nostra consegna e missione apostolica con gli stessi atteggiamenti di Gesù. E questo non si riesce solamente con l'esposizione sistematica e logica di una teoria più o meno bella. Non c'è strada che incide di più sulla vita dei giovani che il predicare con l'esempio e condividere l'allegria di una vita donata, coi sentimenti di un amore vero, di amicizia, consegna, sacrificio, generosità, compassione, abnegazione e perdono. Non c'è formazione più efficace di quella di invitare i più giovani a fondare la vita e le opzioni sulla speranza trasformata dall'unica certezza reale che possiamo avere nella vita sacerdotale: se siamo stati discepoli dell'unico Signore, alla fine della nostra missione, troveremo la croce, come Lui e come Lui resusciteremo ad una vita piena in Lui.

³⁷ PdV, 23.

CURRENT SOCIAL ISSUES AND STATUS OF A PERSON IN CANON LAW

JURIJ POPOVIČ¹

RESUMÉ: *Les questions sociales actuelles et la position de la personne en droit canonique.* En droit canonique, la définition d'une «personne» est principalement utilisée comme un attribut de l'individu, un sujet de droits et d'obligations et un point de référence dans des situations juridiques ayant la capacité d'accomplir des actes constitutifs dans le domaine juridique. Dans notre article, nous représentons la place d'une personne physique dans le droit canonique et également les conditions avec lesquelles une personne physique peut obtenir la capacité juridique dans le système canonique. Respectivement, quelles conditions une personne doit-elle remplir pour devenir un sujet de relations juridiques et, par conséquent, posséder ses droits et obligations dans tout le spectre mentionné du droit canonique.

Mots clés: droit canonique, droit civil, personnes physiques, adulte, mineur, voyageur, domicile, quasi-domicile.

REZUMAT: *Chestiunile sociale actuale și poziția persoanei în dreptul canonic.* În dreptul canonic, definiția de „persoană” este în principal utilizată ca un atribut al individului, subiect al unor drepturi și obligații și un punct de referință în

¹ ICDr. Jurij Popovič, PhD. After completing his basic theological studies in Prešov (1991 - 1996), he was ordained as a priest and pursued his postgradual study at the Pontifical Oriental Institute in Rome in the field of canon law. In 2010, he began his doctoral studies at the John Paul II Catholic University in Lublin, Poland. Upon completion of the PhD. program, he was awarded an academic degree of Doctor of Canon Law (abbr. ICDr.). Between 2007 - 2008, he held an office of a judicial vicar at the ecclesiastical court of the Prešov eparchy and between 2008 - 2019, he served as a judicial vicar at the Metropolitan tribunal of the Prešov Metropolia. Currently, he is a judge at the ecclesiastical court. Since 1 October 2019, J. Popovič works as a lecturer at the Department of Systematic Theology at the Faculty of Greek Catholic Theology of Prešov University in Prešov. He specializes in canon law, confessional law, and Roman law. E-mail: jurij.popovic@unipo.sk

situațiile juridice, având capacitatea de a îndeplini acte constitutive în domeniul juridic. În articolul de față, prezentăm poziția unei persoane fizice în dreptul canonic și totodată modalitățile prin care o persoană fizică poate obține capacitate juridică în sistemul canonic, respectiv care sunt condițiile pe care trebuie să le întrunească o persoană pentru a deveni subiectul unor relații juridice și, în consecință, să aibă drepturi și obligații în întregul spectru menționat al dreptului canonic.

Cuvinte-cheie: drept canonic, drept civil, persoană fizică, adult, minor, nomazi, domiciliu, cvasi-domiciliu.

Introduction

Nowadays, we encounter the issue of personal identity of man as a result of concept and theories of postmodern anthropology, secular humanism and rationalism. Secular humanism glorifies man's will and his or her qualities. Postmodern philosophers reject and underestimate unified and global sense of man's life embedded in his or her relationship with God. When defining human person and his dignity, Plato says that moral obligation is characterized searching for something that belongs to man from other person because of its value. This value distinguished man from animals in a sense that man can govern himself or herself and make laws². Rationalism proclaims that progress may be achieved by applying rationalising programmes applied within reformation focused on man, and its aim is to make an impression that transferred faith and wisdom are less valuable and reliable.

However, adequate characteristics of man's personal identity can be found in work *Osoba a czyn* (Person and Act) by Karol Wojtyła, in which he introduces authentic freedom of man who is the author his or her acts. His concept of *man* describes human *person*, realised through his or her acts inspired by goodness and awareness of moral obligation. He helps himself with the definition by Boethius who defined *person* as *rationalis naturae individual substantia*. There, man is perceived as a substantial being that is rational in its nature, and in this definition,

² I. A. Bláha, *Ethika jako věda*, [Ethics as a science] Praha 1991, 11-12.

Wojtyła sees “metaphysical ground” as it were, “dimension of being, where personal subjectivity of man is realised”³. Self-realisation is possible through conscience that enables *man* to learn objective truth about goodness and he or she freely decides for acting good. This decision-making is the only basis for a human person to realize its autonomy and heteronomy, to exercise *Law* that is *embedded* in man’s heart⁴, and that is recognised as dignity of human person⁵. Despite all kinds of negative realities that influence man, such as transformation and related human anonymity, power of moeny and constant questioning of values⁶.

As a result of this, man often wants to live at the expense of others, without any commitments or obligations. Decline in Christian values and secularisation contribute to destabilisation of a person. As a result, man tends to be egoistic, even when he or she should be an adult as he or she has fulfilled conditions, he or she has obtained an ID or passport where there is declared his or her majority and his or her full responsibility for their acts and decisions⁷.

Person

In Canon law, the term „person” is used to refer to man as a subject of rights and obligations as well as it serves for orientation in legal matters and also in relation to the capability of substantial acts in the legal sphere. The Greek term πρόσωπον (*pròsopon*) is translated to Latina as *persona* and it was originally used to refer to actor’s mask in the ancient times. Later, it was adopted by philosophy to refer to a human being⁸.

³ P. Dancák, *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia*, [*Personalistic Dimension in Philosophy of the 20th century*] Prešov 2011, 89.

⁴ R. Nemeč, Niekoľko pohľadov na problematiku „homo interior“ vo vybraných textoch Augustína z Hippa, [Some Views on Issue of „Homo Interior“ in Selected Texts of Augustine of Hippo] in: *Filozofia*. Vol. 72, Issue 3, Bratislava 2017, 186–187.

⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [*Person and Act*] Kraków 1985, 187.

⁶ Cf. Š. Jusko, Otázka hodnôt u Heideggera a Nietzscheho [Issue of Values According to Heidegger and Nietzsche] in: *Filozofia*. Vol. 72, issue 5, Bratislava 2017, 375–376.

⁷ Cf. G. Gilson, *Diecézny kňaz v pastoračnej službe*, [*A Diocese Priest in Pastoral office*] Spišské Podhradie 2001, 55–56.

⁸ A. Anzerbacher, *Úvod do filozofie*, [*Introduction to Philosophy*] Praha 1991, 188–189.

Although „personality”, state of being of a person can be understood as a formal attribute, granted by law, legal concept of physical persons, it is necessary related to ontological concept, that is to human certainty. It naturally follows that person in law is *man* preferentially. Though, in medieval legal system, an idea was realized that personal features may be assigned to another legal organism and that it is possible to legally form an “artificial” person next to a natural person as it were⁹. It seems that a person, with regard to his or her dignity, has all the rights granted by the law, as it is stated in the pastoral constitution of the Second Vatican Council *Gaudium et spes*: “Man’s social nature makes it evident that the progress of the human person and the advance of society itself hinge on one another. For the beginning, the subject and the goal of all social institutions is and must be the human person which for its part and by its very nature stands completely in need of social life”¹⁰. Hence, man as a person is *prius* before the law¹¹.

Two other concepts are closely related to a legal understanding of a person: legal capacity that is a set of ownership or existence as unifying and independent in actual legal situations and capability to act, an attribute belonging to a person determining effectiveness if their own acts. According to the mentioned criterion, legal persons are divided into physical and juridical persons. In the past, the terms natural person *persona naturalis* and moral person *persona moralis* were used in Canon law¹².

Physical person

Code of Canons of the Eastern Churches does not define physical person like the previous legislation which defined it as a set of individual subjects and who are then defined as physical persons, but in can. 7 CCEO it is presumed

⁹ J. R. Tretera, *Konfesní právo a církevní právo*, [Confessional and Canon Law] Praha 1997, 125.

¹⁰ Cf. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, Second Vatican Council, Vatican II, (22.1.2020) <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhyy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes>.

¹¹ G. Nedungatt, *Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков*, Львів 2008, 507.

¹² Tretera, *Konfesní právo* 125.

they are already in this state¹³. The Eastern Code does not contain a claim that man becomes *a person in Christ's Church* through the baptism. According to Joaquin Llobell, defining of *a person* is a very important terminological issue, as the Eastern Canon as well as Latin Canon may mislead us. Especially, when they are compared with classical terminology in the so called *general section on human rights*¹⁴. Code of canons of the Catholic Church, in can. 96 preserves, according to some authors, an unfortunate definition, that man becomes a member of the Christ's Church through baptism and there he is constituted a person with obligations and rights¹⁵.

Within canonical discipline of Church alone, the unbaptised are granted ability to marry, to be a part of trial, it also presumes a special status of the catechumen, the people who have not been baptised yet. It can be observed that they are persons within Canon law whether they are baptised or not, though they have various legal standing. It is parallel to Civil law, to legal standing of citizens and foreigners¹⁶. In the Code of Canons of the Eastern Churches, this prescription of can. 96 CIC 1983 is modified in can. 675 CCEO¹⁷, it is stated that in the areas of rights every human being has "*legal capacity*," that is he or she has their legal ownership (right to life) and that he or she is able to bear

¹³ Code of Canons of the Eastern Churches, Washington, D.C. 1992, Can. 7 CCEO – § 1. The Christian faithful are those who, incorporated in Christ through baptism, have been constituted as the people of God; for this reason, since they have become sharers in Christ's priestly, prophetic and royal function in their own manner; they are called, in accordance with the condition proper to each, to exercise the mission which God has entrusted to the Church to fulfill in the world.

¹⁴ J. Llobell, Stránky, procesná spôsobilosť a patróni v kánonickom poriadku [Aspects, processing capability and Patron Saints in Canon Law] in: *Ius et Iustitia Acta IX. Symposiū iuris canonici anni 1999 III*, Spišské Podhradie 1999, 104.

¹⁵ Kódex Kánonického Pravá, Bratislava 1996, Can. 96 CIC 1983 – By baptism one is incorporated into the Church of Christ and is constituted a person in it with the duties and rights which are proper to Christians in keeping with their condition, insofar as they are in ecclesiastical communion and unless a legitimately issued sanction stands in the way.

¹⁶ Nedungatt, *Путівник по Східному Кодексу* 510.

¹⁷ Can. 675 CCEO – § 1. In baptism a person through washing with natural water with the invocation of the name of God the Father, Son and Holy Spirit, is freed from sin, reborn to new life, puts on Christ and is incorporated in the Church which is His Body. §2. Only by the actual reception of baptism is a person made capable for the other sacraments.

various rights and obligations. On the other hand, everybody does not have “*capability to act*”, that is, everybody cannot dispose of their legal ownership themselves. It depends on certain conditions stipulated by the law. The first is age, then the use of reason, residence, consanguinity and canonical status.

Age

In order to establish criteria that define person as mature, that is important for identifying acts and which are important in the law, according to Nedungatt, the code has chosen age to be the main element, ignoring traditional elements, such as sexual maturity¹⁸. The term „*infantes*” refers to those who did not reach the age of seven and those who „*usu rationis carent*”, and even though they have legal capacity, they do not have the capacity to act and are considered to be „*non sui compostes*” that is „incompetent”¹⁹ as given by Roman law. Though a child has reached for using reason, he or she cannot freely dispose of his or her legal ownership²⁰. Only after reaching full and general capability to act, the condition of majority is fulfilled, that is reached at the age of eighteen, or emancipated minor²¹.

In Canon law, majority is not defined autonomously and rules and regulations of civil law are applied. But strictly Church law obliges those who were baptised in the Catholic church or were accepted to the Catholic church, and who use their reason enough, and if law does not stipulate otherwise, they reached the age of seven²². He or she who has reached the age of eighteen is considered an adult, has reached legal majority, may use his or her rights *praesumptio iuris* without any impediments, it is presumed that he or she is able

¹⁸ Nedungatt, *Путівник по Східному Кодексу* 510.

¹⁹ Cf. Can 97 CIC 1983 – § 2, 852 CIC 1983 – § 2 a can. 681 CCEO – § 3, 909 CCEO – § 2 a 3.

²⁰ F. Čitbaj, *Základné inštitúcie Rímskeho práva* [Principal Institutions of Roman Law], Prešov 2009, 41.

²¹ Llobell, *Stránky, procesná spôsobilosť* 104. Cf. Čitbaj, *Základné inštitúcie* 48.

²² Cf. V. Vladár, *Odpadnutie od spoločenstva s Katolíckou cirkvou formálnym úkonom*, [Leaving Community of the Catholic Church through Formal Act] in: *Studia Theologica*. Vol. 19, issue 2, Olomouc 2017, 127.

to understand and detect the will in a way that allows him or her to act effectively and responsibly in legal matters, with regard for can. 901 § 1 CCEO²³.

Emancipation is not defined autonomously in Canon law and this institute is taken from Civil law, under which the given person comes, with regard to can.105 § 1 CIC 1983 and can. 915 § 1 CCEO²⁴. But if we follow diction of Canon law, minors who celebrated the sacrament of matrimony, independently of their civil status, shall be considered emancipated by civil law²⁵. As far as prescriptions of can. 1674, § 1 CIC 1983 and can. 1360, § 1 CCEO are concerned, they define that marriage may be challenged: § 1 by the spouses. This gives an impression of their majority that means they are exempt from their parents' power and that they can use other rights, not applied distinctively, that belong to majors with regard to can. 98 § 2 CIC 1983 and can. 910 § 2 CCEO²⁶. This status, required by a general prescription, according to which disabling laws should be interpreted strictly as stated in can. 1500 CCEO²⁷ and it seems to be in concordance with *mens legislatoris* (can. 1499 CCEO²⁸), with regard to which a married minor person is made capable of exercising his or her rights only in a marital area, as marriage is considered to be the reason for „*spiritualis sen cum spiritualibus conexa*”²⁹.

²³ Can. 910 CCEO – § 1. An adult person enjoys the full use of his or her rights.

²⁴ Can. 915 CCEO – § 1. A minor necessarily keeps the domicile or quasi-domicile of the one to whose power he or she is subject. After passing beyond infancy one can also acquire a quasi-domicile of one's own; and one who has been legally emancipated according to the norm of civil law can also acquire a proper domicile.

²⁵ Llobell, *Stránky, procesná spôsobilosť* 104.

²⁶ Can. 910 CCEO – § 2. In the exercise of his or her rights, a minor person is under the authority of parents or guardians, with the exception of those areas in which minors by divine or canon law are exempt from their power; with reference to the designation of guardians, the prescriptions of the civil law are to be followed, unless the common law or the particular law of the Church *sui iuris* determines otherwise, with due regard for the right of the eparchial bishop, to designate guardians himself if it is necessary.

²⁷ Can. 1500 CCEO – Laws which establish a penalty or restrict the free exercise of rights or which contain an exception to the law are subject to a strict interpretation. .

²⁸ Can. 1499 CCEO – Laws are to be understood in accord with the proper meaning of the words considered in their text and context. If the meaning remains doubtful and obscure, recourse is to be taken to parallel passages, if such exist, to the purpose and the circumstances of the law, and to the mind of the legislator.

²⁹ Llobell, *Stránky, procesná spôsobilosť* 105.

A minor is a subject to parents' authority, or with regard to can. 1486 § 3 CIC 1983 and can. 1136 § 3 CCEO³⁰, a guardian may be designated. Designation of a guardian is specified in Civil law instead of Canon law, even though general law and particular law of *sui iuris* presuppose something else. Despite of this, with due regard to can. 910 § 2, an ancient right is preserved that the eparchial bishop designates a guardian if needed. Regarding the prescription about the minors, they are based on two elements: the first – incompetence, the second – the will to protect them, though they can act for themselves with due regard for the prescription of can. 1413 CCEO³¹. This prescription stipulates that minors who have not reached the age of fourteen cannot be punished, as well as the minors between 14-18, as a rule, shall not be punished by being deprived of their good.

And hence, the minors who have reached ability to use their reason, called „*pubers*” at the age of 14-18, and „*impubers*” at the age of 7-14, use restricted and differentiated, but still important capability to act legally. It is because in a specific religious area of Canon law, the so called minors have considerable authority when exercising rights and obligations. This position is stronger, and even comparable to the position of the majors after reaching the age of fourteen³². Hence, after reaching this age, they are granted legal status and Canon law recognizes intensifying of free exercise of right, and they can act independently of their parents and guardians in specific areas of Canon law, and according to Nedungatt, some are rooted in the Divine law and some in natural law³³. There are:

³⁰ Can. 1136 CCEO – § 3. But in spiritual cases and in cases connected with spiritual matters, if minors have attained the use of reason, they can act and respond without the consent of parents or guardian; if they have completed their fourteenth year of age, they can do so on their own; if a not, through a curator appointed by the judge. §4. Those deprived of the administration of their goods and those who are of diminished mental capacity.

³¹ Nedungatt, *Путівник по Східному Кодексу* 511. Cf. Can. 1413 CCEO – § 1. One who has not completed the fourteenth year of age is not subject to any penalty. § 2. Those, however, who have committed an offense between their fourteenth and eighteenth year of age can be punished only with penalties which do not include the loss of some good, unless the eparchial bishop or the judge decides in special cases that their reformation can be better provided for otherwise.

³² Llobell, *Stránky, procesná spôsobilosť* 105.

³³ Nedungatt, *Путівник по Східному Кодексу* 511. Cf. Llobell, *Stránky, procesná spôsobilosť* 107–108.

1. Spiritual life: to choose a church *sui iuris* where one wants to be baptised and registered and other sacraments, as sacrament of penance, anointing of the sick and Eucharist (can. 30 a 682 CCEO that is can. 111 § 1 MT DCIC).

2. Return to one's own Church *sui iuris* of original membership (can. 34 CCEO that is can. 112 § 1 MT DCIC)³⁴.

3. Agreement to the full association with the Catholic Church (can. 900 § 1).

4. Observance of fasting discipline of the Church (can. 882 CCEO that is can. 1252 CIC 1983).

5. The choice of own life status, marital status (can. 800, 789 § 4 CCEO that is can. 1083 §1 CIC, can. 1071 §1 CIC 1983) or consecrated life (can. 450 § 4 517 §1 and 586 § 1 that is can. 643 § 1 b § 1, 597 §1 643 §1,2, 644 CIC 1983, can. 748 § 2).

6. Capability to stand trial in spiritual cases and cases connected with spiritual matters (can. 1136 § 3 CCEO that is can. 1476 CIC 1983) and give testimony (can. 1231 § 1 CCEO that is can. 1550 § 1 CIC 1983).

Despite the above mentioned, there are other requirements as to the performing of one's office, for instance, male sex for ordination or certain required education, so the requirement of majority is not satisfactory for one to act legally and thus to exercise all the rights within the Church. For instance, the prescribed age for the diaconate is completion of *twenty-one* years and for the presbyterate the completion of *twenty-four* years (can. 759 § 1 that is can. 1031 § 1 CIC 1983). We also find age restriction of the age of *thirty* years regarding syncelli, protosyncellus and judicial vicar (can. 247 § 2, 1086 § 4 that is can. 478 § 1, 1420 § 4 CIC 1983), the age of *thirty-five* years is prescribed for the episcopate (can. 180 § 4 CCEO that is can. 378 § 1, § 3 CIC 1983) and also, there is the prescribed age of *thirty-five* years for the election and appointment if the administrator of an eparchy (can. 227 § 2 CCEO that is can. 425 § 1 CIC 1983)³⁵.

³⁴ Cf. M. K. Adam, Získanie príslušnosti k cirkvi *sui iuris* podľa platného zákonodarstva Katolíckej cirkvi, in: *Studia Theologica*. Vol. 18, issue 1, Olomouc 2016, 75–76.

³⁵ Llobell, *Stránky, procesná spôsobilosť* 105–106.

Mental State

Can. 909 CCEO – § 3³⁶ of the Canon code of Eastern Churches defines a person who is not capable to act freely and to use one's rights. In Canon law, the status of these persons is compared to „*infantes*” as a result of the fact that they suffer an illness that constantly disables them of using the status, hence they are „*non sui compos*” even though they have rights and obligations from the legal stance *stricto sensu*, they cannot dispose of nor can they fulfil them³⁷. It is the result of them being compared to „*infantes*” and hence the ecclesiastical laws are not binding for them with regard to can. 1490 CCEO³⁸ that is can. 11 CIC 1983³⁹. Such a presumption of incapability to act legally uses the principle of *iuris et de iure*, and from this reason they cannot use their rights, even though they have the so called lucid moment⁴⁰. This principle is introduced clearly in prescription of can. 762 § 1 bod. 1 and can. 763 art. 3 CCEO⁴¹ regarding receiving and exercising sacred orders⁴². This is also present in the fifth chapter – Matrimonial Consent and it errors in prescription of

³⁶ Can. 909 CCEO – § 3. Whoever habitually lacks the use of reason is held to be incompetent (*non sui compos*) and is equated with infants.

³⁷ Cf. Llobell, *Stránky, procesná spôsobilosť* 106.

³⁸ Can. 1490 CCEO – Merely ecclesiastical laws bind those baptized in the Catholic Church or received into it, who have sufficient use of reason and, unless the law itself expressly provides otherwise, who have completed their seventh year of age. Cf. Nedungatt, *Путівник по Східному Кодексу* 664.

³⁹ Cf. V. Vladár, *Odpadnutie od spoločenstva s Katolíckou cirkvou formálnym úkonom*, [Leaving Community of the Catholic Church through Formal Act] in: *Studia Theologica*. Vol. 19, issue 2, Olomouc 2017, 132.

⁴⁰ Čitbaj, *Základné inštitúcie Rímskeho práva* 50.

⁴¹ Can. 762 CCEO – § 1. The following are impeded from receiving sacred orders: 1° a person who labors under some form of insanity or other psychic defect due to which, after consultation with experts, he is judged incapable of rightly carrying out the ministry; Can. 763 CCEO The following are impeded from exercising sacred orders: 3° a person who is afflicted with insanity or with another psychological illness which is mentioned in can. 762, §1, n. 1, until the hierarch, after consultation with an expert, permits the exercise of that sacred order.

⁴² Cf. Nedungatt, *Путівник по Східному Кодексу* 443.

can. 817 § 1, 2⁴³ that is can. 1057 § 1, 2 which defines matrimonial consent⁴⁴. Also, the pastoral constitution of the Second Vatican Council *Gaudium et spes* defines matrimonial consent as a human act whereby spouses mutually bestow and accept each other⁴⁵. Therefore, the matrimonial consent is an act of the will expressed publicly by which a man and woman, through an irrevocable covenant, mutually give and accept each other in order to establish marriage. A valid matrimonial consent requires the persons, a man and woman⁴⁶ that want to celebrate to be capable for legal acts, hence for performing such a specific act as celebrating of marriage is⁴⁷. In its essence, the matrimonial consent represents natural ability of man to live in matrimony in his or her most personal dimensions. It expresses the ability of man to accept, in relation to matrimony, appropriate, free and premediated decisions. In case a particular person lacks any of these abilities, we speak of a error concerning marital consent and this is to be found in prescription of can. 818 art. 1 CCEO that is can. 1095 art. 1 CIC⁴⁸.

The first case as presupposed in can. 818, art. 1 introduces incapability of celebrating matrimony by those who lack sufficient use of reason. It follows that capability to celebrate marriage requires those who celebrate marriage

⁴³ Can. 817 CCEO – § 1. Matrimonial consent is an act of the will by which a man and woman, through an irrevocable covenant, mutually give and accept each other in order to establish marriage. § 2. No human power can replace this matrimonial consent.

⁴⁴ Cf. A. Pastwa, “Common Good of Marriage and the Family.” Canonical Reflections, in: *Philosophy and Canon Law. Vol. 1 The Family Institution: Identity, Sovereignty, Social Dimension. Philosophy and Canon Law Vol. 1 The Family Institution: Identity, Sovereignty, Social Dimension*, Katowice 2015, 135–137.

⁴⁵ Cf. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, Second Vatican Council, Vatican II, (22.1.2020) <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes>.

⁴⁶ Cf. P. Kroczeck, Church Teaching on Marriage and Family as an Instruction for the State Legislator in the Context of Poland, in: *Philosophy and Canon Law Vol. 1 The Family Institution: Identity, Sovereignty, Social Dimension. Philosophy and Canon Law Vol. 1 The Family Institution: Identity, Sovereignty, Social Dimension*, Katowice 2015, 206 –207.

⁴⁷ F. Čitbaj, *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky*, Prešove 2013, 222. Cf. A. Pastwa, *Common Good of Marriage and the Family* 133.

⁴⁸ F. Čitbaj, *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve* 224.

to have an opportunity to use their own mental abilities in the first place⁴⁹. Canon law stipulates that a seven-year old child is capable of using its reason with regard to prescription of can. 909 § 2. The use of one's reason is the power of human soul that has a decisive role. For the one consent of the engaged is the source and cause of marriage, it is the consent that as an act of the will presumes rational knowledge of the subject which they are aiming at, and this can happen only when it is realized through a specific human act⁵⁰.

Therefore, for the consent to be valid, it is not sufficient to simply use one's reason but such extent of understanding and will is required that is appropriate for importance of legal act of marital covenant, that is the legal act that enacts marriage⁵¹. The essential cause that produces this state may be mental deficiency of man but also various illnesses⁵² and mental disorders⁵³. However, classification of mental illnesses is sometimes complex and very difficult. In jurisprudence, and sometimes more significantly in psychiatry, the definition or at least unequivocal understanding on "mental illness" is lacking.

In psychiatry, there are visibly growing difficulties with acceptable definition of deviations of human behaviour that would be possible to define as mental illness⁵⁴. The whole problem lies in using specific terms for what is to be understood as mental health. On the other hand, it would not be sufficient to

⁴⁹ M. F. Pompeda, *Chápanie kánona 1095 kódexu vo svetle právnej náuky a jurisprudencie*, [Understanding of Can. 1095 within Legal Teachings and Jurisprudence] in: *Ius et Iustitia Acta IV. Sympozii iuris canonici anni 1994*, Spišské Podhradie 1995, 100.

⁵⁰ Cf. L. Botek, *Psychické příčiny jako důvod neplatnosti manželství u církevního soudu v Olomouci v letech 1983-2013*, in: *Studia Theologica*. Vol. 18, issue 1, Olomouc 2016, 136-137. Cf. M. F. Pompeda, *Chápanie kánona 1095 kódexu* 100.

⁵¹ M. F. Pompeda, *Chápanie kánona 1095 kódexu* 101. Cf. F. Čitbaj, *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve* 228.

⁵² Cf. J. M. Kašparů, *Psychiatrická diagnóza a kánon 1095 CIC*, [Psychiatric Diagnosis and Can. 1095 CIC], in: *Ius et Iustitia Acta IV. Sympozii iuris canonici anni 2002*. Spišské Podhradie 2004, 136-151.

⁵³ F. Čitbaj, *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve* 224. Cf. Nedungatt, *Путівник по Східному Кодексу* 462.

⁵⁴ Cf. M. F. Pompeda, *Chápanie kánona 1095 kódexu* 101. Cf. Botek, *Psychické příčiny jako důvod* 136-137.

claim that disease lies in the processing disorder, or disorder of will: this term is actually still not defined⁵⁵.

In human reality, intelligence as well as will represent the whole scale of expressions and nothing that in capabilities and scope of abstraction depends on individual subjective conditions of each individual can be qualified. It follows that it is not possible to tell at which stage a disorder or deviation represents onset of a mental illness. Hence, the very same disorder can be present in relation with the subject towards which we are heading, such as celebrating of marriage⁵⁶.

Residence

Personal life and acts take place in time as well as in particular space, not only in civil society, but also in Church. The connection of a physical person and residence is in Canon law used to define domicile⁵⁷. On the basis of this, we differentiate persons who have domicile or quasi-domicile. Canon law defines exactly when a person acquires domicile⁵⁸ and when quasi-domicile⁵⁹, but it also defines a person that possesses neither of these domiciles, called a traveller⁶⁰. This technical terminology, that helps define relationship of the Christian faithful to a territory or residence, originates in Roman law⁶¹ and gradually, it has become an inextricable part of the Canon tradition.

⁵⁵ M. F. Pompeda, *Chápanie kánona 1095 kódexu* 102. Cf. F. Čitbaj, *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky*, Prešove 2013, 228–229.

⁵⁶ Cf. F. Čitbaj, *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve* 228–229. Cf. M. F. Pompeda, *Chápanie kánona 1095 kódexu* 102

⁵⁷ Cf. Nedungatt, *Путівник по Східному Кодексу* 511.

⁵⁸ Can. 912 CCEO – § 1 Domicile is acquired by residence within the territory of a certain parish or at least of a eparchy, which either is joined with the intention of remaining there permanently unless called away, or has been protracted for five complete years.

⁵⁹ Can. 912 CCEO – § 2 Quasi-domicile is acquired by residence within the territory of a certain parish or at least of a eparchy which either is joined with the intention of remaining there at least three months, unless called away, or has in fact been protracted for three months.

⁶⁰ Can. 911 CCEO – A person is called a traveller (peregrinus) when he is in a different eparchy from the one where he has a domicile or quasi-domicile and a transient (vagus) if one has neither domicile or a quasi-domicile anywhere.

⁶¹ Čitbaj, *Základné inštitúcie Rímskeho práva* 29–31.

We come across the terms such as *peregrines*, that is a foreigner, who in the time given finds himself outside the borders of his or her domicile or quasi-domicile, and *vagus*, that is a roamer, a homeless, who does not have any domicile or quasi-domicile. This definition is applied in the matters of bindingness with the prescription of can. 1491 §§ 3 – 4⁶². As far as the acquirement, loss of domicile or quasi-domicile is concerned, it is up to a person, excluding the following:

1. With regard to. 915 CCEO, children and minors are under the authority of parents, or guardians, curator. In this case, a minor has his or her domicile or quasi-domicile in the residence of parents, or guardians, curators. However, in case that minor is seven years old, he or she may have his or her own quasi-domicile, and when he or she becomes a major, in accordance with civil law, he or she acquires domicile⁶³.

2. With regard to the prescriptions of can. 914 CCEO⁶⁴, spouses shall have a common domicile. But because of some just causes, they may be separated legitimately, for instance, because of work, care of an ill parent and other reasons. In these cases they may have a different residence⁶⁵.

3. Members of religious institutes and societies of common life in the manner of religious acquire a domicile in the place of the house to which they are attached⁶⁶.

A domicile or a quasi-domicile is lost when the place is left without intention of returning, and while not breaching prescription of can. 913 and 915. From the list regarding domicile or quasi-domicile it is evident that Christian faithful may have several domiciles or quasi-domiciles at the same time.

⁶² *Nuntia* 28 (1989) 125.

⁶³ Tretera, *Konfesní právo a církevní právo* 127.

⁶⁴ Can. 914 CCEO – Spouses may have a common domicile or quasi-domicile; either can have a proper domicile or quasi-domicile by reason of some just cause.

⁶⁵ Cf. Nedungatt, *Путівник по Східному Кодексу* 512.

⁶⁶ Can. 913 CCEO – Members of religious institutes and societies of common life in the manner of religious acquire a domicile in the place of the house to which they are attached; they acquire a quasi-domicile in the house where they are living for at least three months.

The most serious juridical consequence of domicile and quasi-domicile is the appointment of juridical or proper hierarch (*hierarcha proprius*). Certainly, in order to preserve affiliation *sui iuris*, each Christian faithful should have a hierarch or a pastor who provides for their spiritual matters. As their jurisdiction is restricted by the territory, the system of designating hierarch or pastor is based on their relationship with the territory. But certainly, there are criteria, such as another Church *sui iuris*, language, nationality for designating proper hierarch or pastor. A typical example represents personal parishes with regard to can. 193 and 280⁶⁷ CCEO and ordinariates for Christian faithful of Eastern Churches *sui iuris*⁶⁸.

General principle is that proper or juridical hierarch of Christian faithful is a local hierarch and pastor that belong to Church *sui iuris*. It means that Christian faithful are in the territory where they were enrolled in their own Church *sui iuris*. But if it is not so and they found themselves in the territory without eparchy or exarchy⁶⁹, or their own hierarch of the same Church *sui iuris*, or their own pastor of the same church, then care of their souls is committed to a hierarch or a priest of another Church *sui iuris*. Still, there is no transfer in affiliation to the original Church *sui iuris* with regard to prescription of can.38 CCEO⁷⁰. With regard to can. 916 CCEO, the Code presents criteria for the appointment of proper hierarch and proper pastor in three different situations:

⁶⁷ Can. 193 CCEO – § 3. Eparchial bishops, who appoint such presbyters, pastors or syncelli for the care of Christian faithful of patriarchal Churches, are to formulate plans of action with the patriarchs who are concerned in the matter and, if they are in agreement, act by their own authority and notify the Apostolic See as soon as possible; if the patriarchs, for any reason whatever, disagree, the matter is to be referred to the Apostolic See.

Can. 280 CCEO – § 1. Generally, a parish is to be territorial, that is, it embraces all the Christian faithful of a certain territory; if however, in the judgment of the eparchial bishop, having consulted the presbyteral council, it is expedient, personal parishes are to be erected based on nationality, language, enrollment of the Christian faithful in another Church *sui iuris* or even upon some other definite determining factor. § 2. It is the competency of the eparchial bishop to erect, modify and suppress parishes after consulting the presbyteral council. § 3. A lawfully established parish is a juridic person by the law itself.

⁶⁸ Cf. Nedungatt, *Путівник по Східному Кодексу* 513.

⁶⁹ Can. 311 CCEO – § 1. An exarchy is a portion of the people God which, because of special circumstances, is not erected as an eparchy, and which is established within territorial or other kinds of limits and is committed to an exarch.

⁷⁰ Can. 38 CCEO – Christian faithful of Eastern Churches even if committed to the care of a hierarch or pastor of another Church *sui iuris*, nevertheless remain enrolled in their own Church.

1. Through both domicile and quasi-domicile each person acquires his or her local hierarch and pastor of the Church *sui iuris* in which he or she is enrolled. The proper pastor of one who has neither an eparchial domicile or quasi-domicile is the pastor of the place where that person is actually staying. The proper local hierarch and pastor of a transient is the pastor of his church and the hierarch of the place where the transient is actually staying⁷¹.

2. If there is no pastor for the Christian faithful of a certain Church *sui iuris*, the eparchial bishop of these people can appoint the pastor of another Church *sui iuris* to look after them as their proper pastor, but with the consent of the eparchial bishop of the pastor who is to be appointed⁷². In some individual cases when this appointment did not take place, the Apostolic See decided, when previous prescriptions were still valid that the local Latin pastor shall be the pastor for those believers⁷³.

3. In places where no exarchy has been constituted for the Christian faithful of a certain Church *sui iuris*, the hierarch of another Church *sui iuris*, even the Latin Church, of the place is to be considered the proper hierarch of these faithful, with due regard for the prescription of can. 101; if, however, there are several hierarchs, that one is to be considered their proper hierarch who has been appointed as such by the Apostolic See if it is a question of Christian faithful who belong to a patriarchal Church, by the patriarch with the assent of the Apostolic See. In such cases, the hierarch often entrusts them to the pastor of their proper Church *sui iuris* or he appoints him as their proper pastor with regard to prescription of can. 193 § 2, 3 CCEO⁷⁴.

⁷¹ Can. 916 CCEO – § 1. Through both domicile and quasi-domicile each person acquires his or her local hierarch and pastor of the Church *sui iuris* in which he or she is enrolled, unless other provision is made by common law. § 2. The proper pastor of one who has neither an eparchial domicile or quasi-domicile is the pastor of the place where that person is actually staying. § 3. The proper local hierarch and pastor of a transient is the pastor of his church and the hierarch of the place where the transient is actually staying.

⁷² Can. 916 CCEO – § 4. If there is no pastor for the Christian faithful of a certain Church *sui iuris*, the eparchial bishop of these people can appoint the pastor of another Church *sui iuris* to look after them as their proper pastor, but with the consent of the eparchial bishop of the pastor who is to be appointed.

⁷³ Nedungatt, *Путівник по Східному Кодексу* 514. Cf. Tretera, *Konfesní právo a církevní právo* 128.

⁷⁴ D. Salachas, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*, Roma 1994, 196. Cf. Nedungatt, *Путівник по Східному Кодексу* 514.

In case the proper hierarch has been appointed, Christian faithful remain without proper pastor. As far as general law does not presume that their pastor is a local pastor (in a domicile, a quasi-domicile or where he is currently staying) of the Church *sui iuris* of these Christian faithful. These local pastors cannot legally consecrate marriages of these Christian faithful without rightful delegation which they must obtain from their hierarch of these Christian faithful⁷⁵.

Except the above mentioned canonical consequences, a domicile or a quasi-domicile of any Christian faithful is of great importance in case of effectiveness of issued laws, with due regard for the prescription (can. 1491 CCEO), celebration of marriage (can. 831 CCEO). A domicile also influences elections to the presbyteral council (can. 267 CCEO), with certain dispensations (can. 759 § 2 a 767 § 2 CCEO), and remitting of certain penalties (can. 1423 § 1 CCEO)⁷⁶.

Consanguinity

Giving birth to children and family affinities, that connect one relative with another have social importance as well as they have juridical status. There are two basic types of consanguinity: calculated through direct line and collateral line, that has arose when celebrating marriage with due regard for the prescription of can. 917 and 918 CCEO⁷⁷.

Impediment of blood consanguinity arises among those who have mutual blood. He or she may be in direct or indirect line. Blood consanguinity arises among direct ancestors; that is between a father and daughter, a mother and son, a grandfather and granddaughter, between grandmother and grandson etc. In indirect line, consanguinity arises between a brother and sister, a male and female cousin, between uncle and niece, an aunt and nephew, etc. Blood

⁷⁵ Cf. Salachas, *Il sacramento del matrimonio* 195–198.

⁷⁶ Cf. Nedungatt, *Путівник по Східному Кодексу* 514–515.

⁷⁷ Can. 918 CCEO – Consanguinity is calculated through line and degrees: 1° in the direct line, there are as many degrees as there are persons, not counting the common ancestor; 2° in the collateral line, there are as many degrees as there are persons in both lines together, not counting the common ancestor. Can. 919 CCEO – § 1. Affinity arises from a valid marriage and exists between one spouse and the blood relatives of the other. § 2. A blood relative of either one of the spouses is related by affinity to the other spouse by the same line and in the same degree.

consanguinity in direct line makes marriage invalid in all degrees with regard to both canons, in indirect line to the fourth degree. It is considered to be the impediment of divine law⁷⁸.

Conclusion

At present, we meet discussed issue of a person and following human rights too often. What are man's rights and what are not his or her rights. Fundamental human rights arise from the essential value of every single human being from human dignity. This value belongs to everybody – not only to one who realizes it, who can freely use it, but also to one who wins it. However, it happens that fundamental human rights are broken within society. Due to its own mistake, the society wants to forbid the use of these rights. If anybody is forced to fight for his or her rights, then it is a sign that something is wrong and the society is not healthy: hence it means that prescription of Canon law regarding rights of physical persons mentioned above in this contribution have their clear role. This role means that Church itself shall not break the rights of physical persons which are guaranteed to each Christian faithful of the Church.

⁷⁸ Cf. D. Salachas, *Il sacramento del matrimonio* 126–128.

OBJECTIVITY AND SUBJECTIVITY IN THE PHENOMENOLOGICAL HERMENEUTICS OF PAUL RICŒUR: THE QUESTION OF THE METHODOLOGY OF INTERDISCIPLINARY THEOLOGICAL RESEARCH

YULIIA VINTONIV¹

RÉSUMÉ : *L'objectivité et la subjectivité dans l'herméneutique phénoménologique de Paul Ricœur : la question de la méthodologie de la recherche théologique interdisciplinaire.* L'article propose un bref aperçu de la méthodologie du philosophe français Paul Ricœur dans le contexte de la recherche théologique. Cette méthodologie donne l'occasion d'explorer l'expérience humaine dans le discours scientifique. L'herméneutique phénoménologique élargit les horizons de la méthodologie habituelle et montre la relation entre subjectif et objectif, immanent et transcendantal dans l'expérience humaine. L'article souligne l'importance de catégories clés telles que l'Autre, la confiance, l'humilité d'un chercheur, etc., qui constituent un outil indispensable pour étudier des textes sur l'expérience existentielle, religieuse et critique de l'homme dans le discours scientifique des études humanitaires. La relation de confiance avec l'Autre devient la clé de la recherche théologique, puisque Dieu en tant qu'Autre, selon le message de l'apôtre Jean, est reconnu par l'amour pour le prochain (1 John 4: 20-21). Aimer Dieu est la première tâche d'un théologien, l'Autre est le chemin de cet amour. Les exemples tirés de l'herméneutique phénoménologique de Paul Ricœur révèlent un lien logique entre la compréhension de l'autre et la compréhension de soi. Il est enfin souligné que l'expérience de chaque personne est une expérience mystérieuse consistant à se transcender au-delà de soi-même. Il s'agit d'une tentative sans fin pour se rapprocher de la véritable image de Dieu.

Mot-clés : herméneutique, phénoménologie, phénoménologie herméneutique, objectivité, subjectivité, la confiance, recherche théologique.

¹ Yuliia Vintoniv, PhD student at the Ukrainian Catholic University (Lviv, Ukraine) and Professor Assistant of the Department of Pastoral Theology. Interest: phenomenology of experience, theological anthropology. Email: vintonivyu@ucu.edu.ua

REZUMAT: *Obiectivitatea și subiectivitatea în hermeneutica fenomenologică a lui Paul Ricœur: chestiunea metodologiei cercetării teologice interdisciplinare.* Articolul oferă o scurtă privire de ansamblu asupra metodologiei filosofului francez Paul Ricœur în contextul cercetării teologice. Această metodologie oferă o oportunitate de a explora experiența umană în cadrul discursului științific. Hermeneutica fenomenologică extinde orizonturile metodologiei obișnuite și arată relația dintre subiectiv și obiectiv, immanent și transcendent în experiența umană. Articolul subliniază importanța unor categorii cheie precum celălalt, încrederea, smerenia unui cercetător etc., ca un instrument indispensabil pentru studierea textelor despre experiența existențială, religioasă și critică a omului în discursul științific al studiilor umaniste. Relația de încredere față de Celălalt devine cheia principală în cercetarea teologică, întrucât Dumnezeu ca Altul, potrivit mesajului apostolului Ioan, este recunoscut prin iubirea față de aproapele (1 Ioan 4: 20-21). Iubirea lui Dumnezeu este prima sarcină a unui teolog, cealaltă este calea către această iubire. Exemple din hermeneutica fenomenologică a lui Paul Ricœur dezvăluie o legătură logică între înțelegerea Celuilalt și înțelegerea de sine. Se subliniază în sfârșit că experiența fiecărei persoane este o experiență misterioasă a transcenderii de sine, aceasta este o încercare nesfârșită de a te apropia de adevărata imagine a lui Dumnezeu.

Cuvinte-cheie: hermeneutică, fenomenologie, fenomenologie hermeneutică, obiectivitate, subiectivitate, încredere, cercetare teologică.

Introduction

Exploration of any philosophical notion requires a researcher of exceptional discipline, attentiveness and ability to “to stay in the saddle” so as not to lose sight of the logic of his/her own arguments and, at the same time, gain new knowledge. Theology differs by its uniqueness and specificity as a discipline (the word [logos] about God [Théos]), for it deals with transcendent and personal at the same time. This combination, which manifests itself in the figure of Christ, invites the researcher to thirst for a knowledge which is inexhaustible. Therefore, theological study has its own challenges which partly overlap with the philosophical

ones. Although theology has a well-defined dogmatic springboard that saves the researcher from repeating obvious things, a theologian must constantly check whether (s)he has not departed far from the doctrine of the Church, and in case (s)he has, ask him/herself whether it is justified. The interdisciplinary approach of the philosophical and theological character requires flexibility and clarity in the formulation of the problem and the way to comprehend it: a methodological foundation.

Another problem of theological research is that all knowledge begins with experience. The scientific interpretation of the world reduces everything to “pure objectivity” and views religious experience as lacking objectivity. Since some things cannot be verified, faith in general remains “the psychic state of the deceived maniacs”². This resolution is dramatic not only for theology but also for philosophy, literature, etc., the spheres of knowledge that derived from autochthonous human experience, yet often lack an instrumental or factual apparatus. As for theology, as Tomáš Halík notes, if we divide reality into “objective” and “subjective”, God becomes homeless. On the one hand, God cannot be measured, empirically proven, calculated, and on the other, God is not a feeling, not an idea. As Halík continues, “though human thoughts and feelings can focus on Him, it is only to make sure that they are not able to penetrate his mystery, as if by passing to touch the edge of His robe”³. In the end, theology is doomed to balance between the reality of man and God. Hence, the continuous search for methods to convey that which cannot be transmitted.

This article presents the main provisions of the hermeneutic phenomenology of the French philosopher Paul Ricœur in the context of the methodology of theological research. The aim of this study is to show that theology as science can and should use interdisciplinary studies, which in turn will help to reveal its richness and beauty. One such tool may be the hermeneutic phenomenology of the Paul Ricœur, which we present below.

² K. Уорд, *Связь между эпистемологическими парадигмами науки и богословия*, 27-34.

³ T. Halík, *Noc zpravědníka: paradoxy malé víry v postoptimistické době*, Praha 2005, 40.

Paul Ricœur and the Unknowable Cognition

In the twentieth century, many thinkers questioned the methodology of theological research and this problem still has not been solved. It is here that the work of the French philosopher, representative of hermeneutic phenomenology, comes to our aid. When considering his proposal of the method of hermeneutic phenomenology, we should first refer to his biography, as it contains life experiences which later formed the basic principles of his methods of research. Paul Ricœur was one of the leading researchers in the hermeneutics of phenomena. His mother died early, and his father disappeared during the First World War. Subsequently, Ricœur writes that grievance of losing the father prevented his family from taking part in the general post-war euphoria⁴. Little by little, P. Ricœur learned to balance between his religious upbringing and his critical mind: “I, from an armistice to an armistice, learned to lead, as I said then, the inner war between reason and faith”⁵. One of such attempts at reconciliation was embodied in his study of *The Problem of God in Lachelier and Lagneau*, which he produced when studying at the Sorbonne University. Another important stage in his life was the meeting with Gabriel Marcel. Ricœur, together with J. Mariette, E. Levinas, J. P. Sartre, M. Berdyaev and others, was a participant in “Marseilles Fridays”, which took place in Paris in the 1930s, where young philosophers had the opportunity to read, discuss, and form their main assertions, which were then successfully transformed into their philosophical texts.

With the start of the Second World War, being already married, Paul Ricœur volunteered for the front, but soon after became a captive for five years. It is precisely in the camp for prisoners that P. Ricœur experiences an existential crisis of a borderline situation (according to K. Jaspers), which before that had been only a theory for him. His philosophical doctrine of hermeneutic phenomenology which combines on the one hand the philosophy of E. Husserl, K. Jaspers, G. Marcel and others, and on the other hand his own experience

⁴ P. Ricœur, *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 13.

⁵ Ricœur, *Réflexion faite* 15.

of loneliness, abandonment and despair, was conceived in prison. Paul Ricoeur followed Wilhelm Dilthey, who introduced the concept of “spiritual science”, and tried to find a way to comprehend the phenomena that have their own flow of irrationality, subconscious, and teleological orientation⁶. He understood the complexity of these phenomena, was aware that they are difficult to prove or not at all reasonably verifiable, empirically verifiable and subjective, and therefore desperately sought a way to describe such phenomena.

The fruit of his quest was a two-volume study, published in 1960 under the title *Philosophy of the Will*. In the first part, *Fallible man*, Ricoeur explores the principle by which a person chooses evil. Ricoeur insists that this choice involves both voluntary and involuntary human will. At the same time, he introduces the category of “unintentional” into philosophical comprehension, but also emphasizes that all unobtrusive acts of human will can be tracked only by its voluntary will, that is, conscience⁷. In opposition to Sartre and his “unbridled freedom”, Paul Ricoeur, understands human freedom as an opportunity to express freedom. He gives a new explanation why people choose evil, a vulnerability to falsehood: “This ontology I gave a very Pascalian name: ‘the ontology of disproportion’. The weakness of a person, his or her vulnerability to moral evil, will be nothing more than a constitutive disproportion between the pole of infinity and the pole of finitude”⁸.

The second part of *Philosophy of the Will*, the Symbolism of Evil, reveals the concept of evil in metaphorical and symbolic language. Here, he demonstrates the first attempt at hermeneutic analysis of the phenomenon of the original sin. Sin becomes the cornerstone for Ricoeur’s quest. The art of interpretation helps him to penetrate the consciousness of other people by reproducing the creative process through external manifestations – the texts themselves. Texts are composed of words, which reflect the author’s neural connections, that is, his consciousness⁹. For this, P. Ricoeur uses mythological plots, which

⁶ S. E. Porter, J. Robinson. *Hermeneutics: an introduction to interpretive theory*, Michigan 2011, 108.

⁷ Porter-Robinson. *Hermeneutics: an introduction to interpretive theory* 109.

⁸ Ricoeur, *Réflexion faite* 28.

⁹ Porter-Robinson, *Hermeneutics* 109.

illustrate the importance of symbolic foundations¹⁰. He also examines in detail the formation of St. Augustine's concept of the original sin. In thinking about human sin, guilt, and the existence of evil, Paul Ricœur emphasizes that the propensity for sin is generated in a person between one's awareness of his\her own finality and the sense of guilt, although this does not exclude the possibility of "jumping" into profound evil¹¹.

Objectivity and Subjectivity in Theology

One of the following questions raised by Paul Ricœur is how to achieve objectivity and whether there are limits to the interpretation of the text. For example, Bertrand Russell defines objectivity through the consensus of views and subjectivity by views which differ from each other. He gives the example of a theatrical performance where each spectator objectively understands that (s)he is in the theater and what is happening in the performance, but when asked about the actors, the color of their clothes or scenery, a discrepancy of thoughts and observations arises. When asking a person about the details of scene by pointing to a photo of actors, subjectivity will decrease, but the viewer will not be able to tell the height of the main actor, which is subject to objective parameters¹². Such a principle of determining objectivity is inherent in journalism and criminology which define truth by looking at one and the same phenomenon from different angles. Therefore, the consensus of views will be objective. However, does this principle apply to theology?

Objectivity requires "destroying" the person, taking the "I" out of the subject to provide the text with transparency and clarity in the interpretation. Philosophers from antiquity to positivism as much as possible tried to overcome subjectivity, but Ricœur saw in this "a real loss of the most archaic object 'I'"¹³. This loss affects creativity and uniqueness and makes the act of interpretation overly simplistic and dull. As a result, the same happens in thinking, writing

¹⁰ Porter-Robinson, *Hermeneutics* 110-111.

¹¹ Ricœur, *Réflexion faite* 29.

¹² B. Russell, *Dictionary of mind, matter, and morals*, New York 1965, 248 – 249.

¹³ P. Ricœur, *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, Paris 1969, 24.

and expression. Karol Wojtyła also expressed similar anxieties, stressing that “the science of the spirit” should focus on that, which in man is “unmanageable”, that, which in every person is unique. Therefore, a human being is not only a species but also a person, a subject¹⁴.

In his book *The Conflict of Interpretation*, Paul Ricœur, in a debate with structuralism, psychoanalysis, and phenomenology itself, tries to prove that it is impossible to be objective when one forgets that (s)he is always subjective. In Ricœur’s view, the interpretation of the Other can only be based on different discourses, different types of knowledge and with a clear awareness of their own subjectivity, the uniqueness of the experience of a separate person, both the author and the reader.

Another important aspect of Ricoeur’s research is the doubt that entered the intellectual sphere through the philosophers of “suspicion” S. Freud, F. Nietzsche and K. Marx as Ricœur call them. He calls them “destroyers” of prejudices, including religious ones. He, though, immediately emphasizes that often, precisely because of these ruined walls, an authentic understanding of the truth and the possibility of its knowledge is revealed: “Only after them [Freud, Nietzsche and Marx] does understanding become hermeneutics; the search for meaning does not mean disassembling into parts the awareness of meaning, but rather deciphering the expression of meaning in the mind”¹⁵. Doubting becomes a tool for finding the truth which, at the same time, becomes an instrument for seeking objectivity.

Consequently, any objectivity is possible as much as one person is ready to enter into the world of another person together with him/her to experience his/her story. At the same time, there is awareness of inaccessibility: another person is the Other which is not me. The phenomenological method makes it possible to concentrate on the experience of “that, which cannot be reduced” by trying to penetrate the whole essence¹⁶. Charles Taylor, in his characterization of the philosophy of Paul Ricœur, writes: “First of all, it is a question of the subject’s philosophy. This is a paramount topic of contemporary Western

¹⁴ K. Wojtyła, *Podmiotowość I „To, co Nieredukowalne” w Człowieku*, Lublin 1994, 25.

¹⁵ Ricœur, *Le conflit des interprétations* 149.

¹⁶ Wojtyła, *Podmiotowość I „To, co Nieredukowalne” w Człowieku* 27.

philosophy, which is extremely worried about the ‘I’, the problem of the status of the acting subject, his freedom and identity. That is why there is no complete transparency in this area. After all, it is necessary to reconcile many views that seem to be opposing in order to find an approach within which it would be possible to unite them, instead of looking for premature and illusory clarity, taking one position in opposition to everything else”¹⁷.

How Does Hermeneutic Phenomenology Work?

Paul Ricœur, unlike Martin Heidegger, who refuses to think about the method and immediately goes to the ontology of the concept, as if “suddenly immersed”, chooses the “winding path” of the gradual methodological introduction to the concept. He also tries to consider any phenomenon as comprehensively as possible. He emphasizes: “Hermeneutics should be doubly indirect: firstly, because existence is confirmed only by documentary evidence of life, and secondly, our consciousness from the beginning is erroneous, and because of the correction of criticism it is necessary to be raised from misunderstanding to understanding”¹⁸. This world is the world of the reader, insists Ricœur, so it is important to learn how to “correctly” read and interpret it. Reading the text also involves two positions from the researcher: the first, to remain in the uncertainty of the text “without the world and without the author”; the second, to return to living communication, to the interpretation: “The reader is absent in the act of writing; the writer is absent at the act of reading. Consequently, the text creates a double effacement of the reader and the writer. This replaces the connection of the dialogue, when the voice of one hears the voice of another”¹⁹.

According to Ricœur’s methodology, hermeneutic interpretation of a text has three stages, as we have generalized. The first is reading-familiarity with the text, considering its form, content and doing the initial analysis. Only the internal component of the text is provided. The second is reading-entering into the world of text and its author. And the third stage is the existential and

¹⁷ Чарльз Тейлор, *Філософія без кордонів* 17.

¹⁸ Ricœur, *Le conflit des interprétations* 22.

¹⁹ P. Ricoeur, *Du texte a l' action: essais d' herméneutique II*, Paris 1986, 155

reflexive appropriation of the meaning of the text, namely the interpretation by the researcher. Interpretation makes sense only where there are multilevel meanings, it aims to overcome the distance between a reader and a text, to make the text of the other one's own²⁰. The final stage is also intended to present the text to the audience.

For the combination of time and narrative, Ricœur uses the concept of a mimesis (Greek *μίμησις* - imitation, *mimeistka* "simulate"), which helps him to overcome the temporal disparity between text and reader. The story, for Ricœur, becomes of full value only when it becomes a condition of temporary existence. Thus, the interpretation is not exhaustive, because with each reading of the text, it is revealed to one or another person in a new way. The temporality of this phenomenon is not a problem, since the task of the researcher is to actualize one or another thought, that is, to reveal the continuity in time²¹. And since interpretation retains the attributes of appropriation, Paul Ricœur is convinced that the very first task of hermeneutics is the researcher's understanding of him\herself. The hermeneutic problem is overcome due to the ability of one person to understand another, to create mutual understanding, and to transfer oneself into the life of the Other. Through internal reflection we can understand others, the world and everything in it. Thus, any hermeneutics becomes an understanding of oneself through the understanding of the Other²². The culmination of the text comprehension occurs when the researcher is better able to understand him\herself, in a different or deeper way. Ricœur calls this a "concrete reflection", because the sentences of the text matter only here and now²³. That is why in the very heart of reading different explanations and interpretations oppose and reconcile themselves: an incomprehensible process²⁴.

The hermeneutic and phenomenological approach assumes a very important role in the perception and analysis of any text, that is to trust the witness of the "event". This is especially important when it comes to the phenomena of

²⁰ Антологія світової літературно-критичної думки ХХ століття 228.

²¹ Porter-Robinson, *Hermeneutics: an introduction to interpretive theory* 115.

²² Ricœur, *Le conflit des interprétations* 20.

²³ Ricoeur, *Du texte a l' action* 170-171.

²⁴ Ricoeur, *Du texte a l' action* 323.

human religious experience where any text should be taken without condemnation and skepticism critically and reasonably interpreted. The researcher should also trust the person who believes in his\her own experience, even if it contradicts researcher's own beliefs, or in terms of logic, is impossible. And lastly, here the researcher has some space for maneuver – an opportunity to compare similar experiences and make critical results²⁵.

Trust as a Key Category in the Hermeneutic Phenomenology of the Other

The problem of difference between experience and fact exacerbated in the late nineteenth and early twentieth centuries. On the one hand, the positivists provoked a successful discussion of a person; they, like nobody else, contributed to the reactivity of theological thinking. But, on the other hand, the phenomenon of “suspicion” in tandem with the consequences of the 1st and 2nd World Wars, the Holocaust, as well as the development of the economy, the struggle for equality of workers, women and ethnic minorities, spurred a rugged mixture of individualism, self-sufficiency and devaluation of human life. All that we can now call the “epoch of doubt” gave birth to our time “epoch of individualism”. In the context of Theodor Adorno’s questioning possibility of poetry after Auschwitz it is a diagnosis of the post-war time. Because poetry is not a simple rhyme, it is a manifestation of vulnerability, openness and trust. Asking if poetry can exist is all about asking if you can trust people again. Consequently, “doubt” as a category of existence must also have its limits. These limits can only be established by theology.

Theology is the only science that can combine the limited knowledge of the Divine Mystery and the call of God for the unceasing knowledge of His and human nature. Analysis of human religious experience can fall into different extremes, therefore in theological studies it is important to adhere to two principles. Firstly, it is important not to fall into fideism, which will deny any knowledge, and thus will level the gift of rationality, and, secondly, theology cannot categorically be reduced to the standards of positivism: formulas, definitions, logical reasoning, etc., because the true theology is the

²⁵ F. N. Watts, *Theology and psychology*, Burlington 2002, 78.

awareness of the inexhaustibility of God, a living inimitable relationship with God. So, one needs to find a category that will be a tool, a kind of arbiter, to combine objectivity and subjectivity, rationality and irrationality. In addition, analytical thinking and apologetics require additional support in the interpretation of any experience, it can be a phenomenon of trust: to yourself, to the Other, to the world. Ideas and concepts about God should periodically be criticized to safeguard man from replacing the living God with “the god of my ideas”. Thus, doubt and trust can be two aspects of a theological research that will complement each other.

Paul Ricœur’s methodology helps us to combine objectivity with subjectivity. Ricœur, though praising the “philosophers of suspicion”, is still moving in a different direction, namely, towards restoration of integrity of the human self, where the knowledge of man is the path to its subjectivity. It is here that the involvement of trust in the theological research begins. Trust does not mean lack of doubt or critical thinking, but rather it points to a conscious act of human freedom to trust. It combines two opposite things: it becomes a tool for verifying the experience of the Other and, at the same time, it is the consequence of the knowledge of the Other. First, it is carried out thanks to critical thinking of each person and confidence that it can be expressed freely. Second, it is the process of knowing the Other. Due to trust we become vulnerable to the Other, and thus open to knowing the Other. At the same time, trust is an instrument for understanding personal and common experiences, as it forms the bridge for a mutual dialogue between the I and the YOU.

Trust in the Other, in the text, does not mean that distrust/suspicion has no function in the interpretation process. And although the methods of the positivists reveal ambivalence and ambiguity in the text, it is only meant to become a tool for finding the truth which at the same time becomes an instrument for seeking objectivity. Thus, the relationship of trust does not preclude the need to recognize internal misunderstandings of the text. These ambiguities indicate the uniqueness of the text, as well as the human life expressed in the text. Trust is a sense of acknowledges the irreducibility and impossibility of ultimate meaning of the Other, his thought and finally his text.

Hence, trust also becomes a two-way transcendental connection between the author and the reader-researcher. Talking about trust, John Paul II emphasizes

that it is similar to the relation of equality that embodies a relationship of friendship in which a person is perceived as equal in dignity, in search of phenomenon, in the right to err and be forgiven for mistakes²⁶. The relation of friendship, even between the reader and the text, is capable of cherishing trust because it does not imply a dead interpretation but the entry into the world of the Other. This is especially true of research related to religious experience, where the researcher is part of the writer's experience framed in the text. Trust encompasses in itself a limited vision of the Other, and thus requires other critical opinions. Trust assumes that any intelligence should be built on the inner humility of the researcher realizing that even the most complete texts, descriptions, diaries reveal to the scholar only part of someone's inner universe.

The virtue of humility will help the researcher to accept his own limitations and boundlessness of the world. Humility will help him\her not to distort the knowledge of the phenomenon, but rather will become an element of objectivity. It will also help to realize that everything written, said and opened by us can and must be further developed. Trusting is a process that secures freedom of an author and researcher to preserve his/her identity. Trust in the Other is the basis of a study, it overcomes the uncertainty and allows one to look at a text as a certain aspect of the truth, which the researcher needs to combine with its other facets.

The crisis of confidence in the Other cannot be overcome only by logical conclusions because it is inherent to the state of human sinful nature. Nevertheless, for the person the state of distrust towards him/herself is unbearable, not inherent to his/her nature. It is fundamental for every person to discover the trust in him\herself, because only through this first step two things can be done: trusting the Other and trusting the world.

Conclusion

The phenomena of religious experience cannot be investigated by relying solely on empirical experiments and logic. However, the phenomenological hermeneutics of Paul Ricœur opens the way for interpretation of various

²⁶ John Paul II, Encyclical Letter *Fides Et Ratio* 33.

phenomena, which can be deduced from the formula “read-understand-interpret”. Multilevel elaboration of a text and its versatile interpretation make it possible to trace the psychological, cultural, social and other layers in the understanding of a phenomenon.

Hermeneutic phenomenology represents a way of combining objectivity and subjectivity. While the first is necessary for generalizing and drawing conclusions, the second is critical for laying epistemological foundations and gaining new experience. Although systematization of text with this method may lead us to its subjective interpretation, it also actualizes one or another phenomenon, thus making every human experience unique.

The special focus of our study pivots on the instrumentation of the phenomenon of trust. According to Paul Ricœur’s methodological foundation, one of the most important aspects of interpreting any phenomenon is trust. The researcher’s confidence in him\herself means that he is sufficiently objective: “It does not dishonor others, it is not self-seeking, it is not easily angered, it keeps no record of wrongs” (1 Cor. 13:5) and tries to share with the author his way. Trust also prevents the reader from attempts to impose the “correct” vision, to manipulate and to tell the story without the author.

The first step in trust is knowing yourself. We cannot start researching anyone until we carefully investigate ourselves. By knowing ourselves we come to know others. This is also one of the principles of empathy: to enter the experience of the Other, I must discover the same experiences as the Other, if it is a pain, then I must remember my pain; if it is joy, then I should remember my own joy. The way from yourself to the self of the Other - here is the future of any deep and profound research.

IL TEMA DEL (TEMIBILE) GIUDIZIO NELLA LITURGIA DI UNA CHIESA CATTOLICA ORIENTALE. UN TENTATIVO DI LETTURA DELL'INNOGRAFIA PROPRIA ALLA DOMENICA DI CARNEVALE NELLA PROSPETTIVA DELLA RICEZIONE DEL CONCILIO VATICANO II NELLA CHIESA RUMENA UNITA

SIMONA ȘTEFANA ZETEA¹

REZUMAT: *Tema judecării (înfricoșătoare) în liturgia unei biserici catolice orientale. Încercare de lectură a innografiei proprii duminicii lăsatului sec de carne din perspectiva receptării conciliului Vatican II în Biserica română unită.* Abordarea temei judecării în duminica lăsatului sec de carne în ritul bizantin presupune o viziune în general negativă dacă nu de-a dreptul înfricoșătoare asupra realităților ultime și asupra lui Dumnezeu însuși. Autoarea propune o reflecție asupra oportunității aducerii sale la zi în dinamica receptării conciliului Vatican II în contextul Bisericii greco-catolice din România, ținând seama de progresul studiilor biblice, dezvoltarea teologică, evoluția viziunilor pedagogice etc.

Cuvinte cheie: escatologie, Biserica română unită greco-catolică, receptarea conciliului Vatican II, liturgie, judecata de apoi, frică, speranță.

RÉSUMÉ: *Le thème du (terrible) jugement dans la liturgie d'une église catholique orientale. Essai d'une lecture de l'innographie propre au dimanche gras dans la perspective de la réception du concile Vatican II dans l'Église roumaine unie.* L'approche au thème du jugement lors du dimanche gras dans le rite byzantin suppose une vision négative si non épouvantable sur les réalités ultimes et

¹ Universită Babeș-Bolyai Cluj (Romania), Facoltă di Teologia Greco-Cattolica. E-mail: simona.zetea@ubbcluj.ro/ simona_zetea@yahoo.fr.

sur Dieu-même. L'autrice propose une réflexion sur l'opportunité de son *aggiornamento* dans la dynamique de la réception du concile Vatican II dans le contexte de l'Église gréco-catholique de Roumanie, en tenant compte du progrès des études bibliques, du développement théologique, de l'évolution des visions pédagogiques, etc.

Paroles clés : eschatologie, Église roumaine unie gréco-catholique, réception du concile Vatican II, liturgie, jugement final, peur, espérance.

Introduzione

„Înfricoșătoarea judecată” [il «temibile (terribile) giudizio (tribunale)»] è un'espressione ricorrente² nella liturgia della Chiesa rumena unita greco-cattolica (in seguito CRU) e nello stesso tempo molto emblematica per l'approccio al tema del giudizio finale nel rito bizantino. Malgrado la sua origine patristica, nell'assenza di un adeguata iniziazione, essa rischia di sconcertare i nostri contemporanei, infondendo loro atteggiamenti di paura rispetto alle realtà ultime e a Dio stesso; rischia ugualmente di conferire

² Essa è presente in tutte e tre le divine liturgie, come pure nel rito del matrimonio, nel vespro, nell'orthros delle domeniche e delle feste ecc. Vedasi, per esempio, Dumnezeiasca liturghie a sf. Ioan Gură de Aur, in *Dumnezeieștile și sfintele liturghii ale celor dintru sfinți părinților noștri Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Grigore Dialogul, precum și rânduiala vecerniei și utreniei din duminici și sărbători*, Blaj 2015, 92; 107 [Divina liturgia di san Giovanni Crisostomo, in *Manuale di preghiere che contiene la liturgia di san Giovanni Crisostomo... Testo romeno-italiano*, Blaj 2005, 137; 158]; Dumnezeiasca liturghie a sf. Vasile cel mare, in *Dumnezeieștile* 146; 166 [per una versione italiana accessibile on line, vedasi Liturgia di san Basilio sul sito http://www.webalice.it/giovanni.fabriani/Testi_liturgici/Divina%20Liturgia%20S.%20Basilio%20A4.pdf 8; 15]; Dumnezeiasca liturghie a darurilor înaintesfînțite, in *Dumnezeieștile* 200 [Liturgia dei presantificati, http://www.webalice.it/giovanni.fabriani/Testi_liturgici/proiasmeni.pdf, 12]; Rânduiala vecerniei, in *Dumnezeieștile* 15 [Ufficio del vespro, in *Anthologhion di tutto l'anno* I, Roma 1999, 156]; Rânduiala utreniei, in *Dumnezeieștile* 42 [Ufficio dell'orthros delle domeniche e delle feste, in *Anthologhion* 1, 92]. Essa abbonda poi nell'innografia di tutto l'anno con molteplici variazioni e un'intensità speciale in certi giorni, come per esempio la domenica del carnevale.

all'innografia una coloratura alquanto oscura al di là della sua ammirabile bellezza poetica, della sua ricchissima ispirazione biblica e gli approcci alternativi più sereni. Inoltre, trasmette un messaggio scarsamente concorde alla prospettiva che offrono il Vaticano II e l'escatologia postconciliare sulle realtà ultime, ormai largamente accessibile ai credenti rumeni tramite la traduzione di varie pubblicazioni recenti³ e la catechesi. Ogni qual volta che la sento pronunciare nella preghiera pubblica della CRU⁴ mi chiedo perciò se tale formula e la prospettiva sul giudizio che implica non richiedano, accanto a tanti altri argomenti presenti nella nostra liturgia, una rivisitazione. È in questo senso che tenterò di portare in quello che segue un modesto contributo, nella speranza che voci più autorevoli e specialisti in liturgica si esprimano a loro volta in proposito, prendendo in considerazione l'opportunità dell'accoglienza dello spirito conciliare nel culto della CRU e la possibilità di una riforma sul tema qui trattato.

Personalmente avanzo qui *una riflessione sull'opportunità della ricezione del Vaticano II nella liturgia CRU sul dato tema*, partendo dall'idea che in questa chiesa ci dovrebbe essere una sintonia tra la dottrina professata e la vita liturgica⁵. Per questo, mi interessa meno il retroterra dei testi qui discussi, la loro esatta origine, la loro storia o struttura – trattati d'altronde in studi di specialità – e piuttosto quello che il loro pregare (o già il semplice ascoltare) può suscitare oggi nel fedele (in un loro occasionale uditore). Propongo una lettura dei brani sul giudizio nella luce dell'escatologia cattolica attuale non per contestare una certa loro logica interna messa a sufficienza in evidenza dalla teologia durante il tempo, ma perché credo che l'approccio (post)conciliare all'argomento potrebbe aprire nuovi orizzonti per la nostra liturgia e che un

³ Di cui ne citerei soltanto tre: T. Špidlík, *Maranathà. Viața de după moarte*, Târgu Lăpuș 2008; J. Ratzinger, *Moarte și viață veșnică*, București 2013; R. Lavatori, *Domnul va veni cu mărire. Escatologia în lumina conciliului Vatican II*, Târgu Lăpuș 2013.

⁴ La realtà a cui appartengo e la cui pratica mi è più familiare. Visto il patrimonio comune, le seguenti riflessioni potrebbero, per loro natura, essere valide anche nell'ambito delle altre chiese greco-cattoliche o, generalmente, di rito bizantino, senza tuttavia costituire un programma di azione.

⁵ Le uniche due possibili vie per raggiungere una tale coerenza sono sia conformare la teologia alla liturgia sia adeguare la teologia alla liturgia. Se è chiaro che la CRU è chiamata a riscoprire le proprie tradizioni bizantine e la liturgia è parte costitutiva del suo prezioso patrimonio, sarebbe utile valutare con serietà se l'impostazione attuale del tema del giudizio è la più adatta alla pastorale e missione della Chiesa e valga veramente la pena fare lo sforzo di continuare a giustificarla piuttosto che aggiornarla.

suo aggiornamento darebbe una maggiore efficacia pastorale e missionaria ad una chiesa che non ha avuto la possibilità di ideare una riforma nel periodo preconciare e nemmeno di attuare i principi della SC in quello immediatamente seguente il Vaticano II. Prima del 1989 le priorità della Chiesa greco-cattolica di Romania, messa fuori legge dal regime comunista, erano tutt'altre che progettare o attuare un rinnovamento liturgico. Un certo spirito riformatore ci si è tuttavia manifestato (sul testo della liturgia del Crisostomo soprattutto) grazie all'influsso dei correnti riformatori occidentali arrivati già prima del concilio e ulteriormente ad una certa conoscenza dei suoi contenuti.

Sarebbe immaginabile (opportuno) rivisitare oggi tale espressione e aggiornare l'approccio al tema del giudizio nella liturgia della CRU nello spirito del concilio?

Cosa sarebbe da mantenere nell'attuale innografia come parte insostituibile del patrimonio orientale e cosa da rinnovare nella dinamica di un progresso organico?

Quali potrebbero essere i rischi di un rinnovamento dell'approccio e quali i frutti da aspettarsi da un'eventuale riforma a partire dai principi che offre la SC?

È a queste domande che mi propongo di rispondere nel presente studio, *a partire dai testi sul giudizio in uso attualmente nella liturgia della CRU nella domenica di carnevale*, soprannominata in modo illustrativo anche „duminica înfricoșătoare judecăți” [«la domenica del temibile giudizio»]. Circoscriverò il mio studio a questo contesto preciso per ragioni di economia del testo e di rappresentatività; benché i brani liturgici che saranno qui discussi non comportino certi aspetti interessantissimi riguardo al nostro tema, spero di averli già messi a sufficienza in rilievo in un contributo anteriore⁶. Per rendere più accessibile la lettura per coloro che non conoscono il rumeno, varie espressioni illustrative della liturgia della CRU verranno citate con il loro corrispondente italiano. I testi sono a loro volta riportati nelle note in una

⁶ Vedasi La prospettiva sul giudizio nella liturgia della CRU vs l'approccio (post)conciare allo stesso tema, in B. Estrada/ P. Azzaro/ E. Manicardi (ed.), *Ciò che il fedele spera. L'escatologia cristiana a partire dal pensiero di Joseph Ratzinger – Benedetto XVI*, Roma 2017, 345-384.

versione rumena e una italiana, a partire dalle primissime parole di ogni brano, senza ulteriori rimandi alla loro collocazione nell'ufficio liturgico, perché quello che mi preoccupa in questo studio è, come già detto, esclusivamente il contenuto dei testi e l'afferente messaggio e non invece vari aspetti concernenti la struttura degli uffici. La presente ricerca viene intrapresa sulla forma che attualmente presentano i testi nei libri di culto in uso nella CRU⁷. Visto il carattere più organizzato dell'*Anthologhion* italiano, prenderò come punto di riferimento per la delimitazione del corpus dei testi e di ogni singolo brano la versione italiana degli inni.

Sono ben consapevole che questo contributo tocchi un soggetto molto sensibile, perché la liturgia viene considerata centrale per la fede, privilegiata portatrice di identità ed essenziale fattore di unità con le Chiese ortodosse⁸, il che ovviamente è vero, ma anche serve come troppo facile pretesto per un'inerzia nel campo liturgico. Personalmente mi chiedo perché si dà per scontato il fatto che la riflessione su un possibile aggiornamento debba diventare in modo necessario pietra d'inciampo in relazione con la Chiesa ortodossa. Nel dovuto rispetto della tradizione comune, ma pur nel riconoscimento dell'opportunità di un continuo sviluppo per un organismo vivo come la Chiesa (e la sua liturgia), la riflessione su un eventuale rinnovamento in tale campo potrebbe, al contrario, diventare soggetto del dialogo ecumenico e luogo di lavoro comune con i

⁷ La citazione di certi brani a partire da libri liturgici ortodossi non suppone l'idea che essi dovrebbero adeguarsi allo spirito conciliare; si spiega solo per il fatto che essi vengono utilizzati nella prassi liturgica della CRU, che non sempre possiede i libri propri. Sebbene si è recentemente pubblicato un *Anthologhion* in lingua rumena, esso non è che in parte adottato nella pratica liturgica.

⁸ Vaticano II, Decreto sulle chiese cattoliche orientali *Orientalium ecclesiarum*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_it.html 1-3; 5-6; 24; Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del CCEO, Città del Vaticano 1996, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/orientchurch/Istruzione/pdf/istruzionecongchieseorientali.pdf 2; 7; 9-11; 13; 14-16; 18; 21; 24; Giovanni Paolo II, Discorso ai vescovi della CRU, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1995/march/documents/hf_jp-ii_spe_2403199_5_bishops-roumanian-greek-catholic-church.html 4; R.F. Taft, Lo spirito della liturgia cristiana orientale, in *Oltre l'Oriente e l'Occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma 1999, 153-157; P. Evdokimov, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, Iași 1996 50-51; Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, Sibiu 2008, 11; 27.

fratelli ortodossi. In attesa di una simile auspicabile collaborazione, immagino che per le Chiese greco-cattoliche, la CRU inclusa, trovare il modo più adatto di accogliere nella propria liturgia le prospettive teologiche (post-)conciliari, indubitabile fattore di aggiornamento, pur conservando la fedeltà alla propria tradizione bizantina, potrebbe costituire di per sé una preziosa opportunità di partecipare alla costruzione dell'unità della Chiesa, un'altra missione assegnata alle Chiese orientali dal concilio⁹ accanto a quella di custodire le proprie tradizioni. Credo che assumere nella liturgia lo spirito e i contenuti conciliari sia in ogni caso parte dello sforzo di recepire il Vaticano II che la CRU fa e dovrebbe ancora fare per poter meglio compiere la sua missione oggi¹⁰.

Un tentativo di lettura dell'innografia propria alla domenica di carnevale nella prospettiva della ricezione del concilio nella CRU

La discussa opportunità di un rinnovamento

Come una premessa utile, sarebbe forse necessario menzionare il fatto che nella CRU non soltanto non si è attuata una riforma liturgica postconciliare, come già detto, ma pure che le opinioni circa la sua opportunità sono divise. Il messaggio del concilio riguardo ai riti orientali viene di solito ritenuto in modo

⁹ Vaticano II, Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_it.html I; Istruzione 21.

¹⁰ Su tale missione, vedasi OE 1; Giovanni Paolo II, Lettera apostolica per il terzo centenario dell'unione della chiesa greco-cattolica di Romania con la chiesa di Roma 10, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/2000/documents/hf_jp-ii_apl_20000720_unione-romania-roma.html; Incrollabile speranza di pace. A colloquio con il cardinale Sandri sulle iniziative per sostenere i cristiani in Medio Oriente (28 gennaio 2014), <http://www.osservatoreromano.va/it/news/incrollabile-speranza-di-pace>; Francesco, Discorso ai partecipanti alla plenaria della congregazione per le chiese orientali http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/november/documents/papa-francesco_20131121_plenaria-congreg-chiese-orientali.html; F. Crihălmeanu, Chiesa dei martiri per l'unità. La nostra fede è la nostra vita, in Yuriy Kolasa (ed.), *The Mission of the Eastern Catholic Churches in the Life of the Universal Church and for the modern world based on the experience of the Eastern Catholic Churches of Byzantine Rite in Eastern and Central Europe*, Lviv 2013, 269.

parziale, con una speciale insistenza sulla necessità della manutenzione delle proprie tradizioni¹¹ e la quasi generalizzata ignoranza dell'esortazione all'aggiornamento¹². In se, la SC non ha avuto per ora che uno scarsissimo influsso, più o meno diretto, nella CRU. Così, è stato emesso un decreto sulla disciplina del digiuno¹³ e un altro sui vestiti liturgici¹⁴; sono state operate minime modifiche nel calendario, nel senso dell'aggiunta di certe feste dei santi divenuti popolari nell'ambito greco-cattolico all'influsso della spiritualità latina. Varie commissioni più o meno ufficiali lavorano alla revisione (o costituzione) di libri liturgici, mirando specialmente l'attualizzazione del linguaggio; un primo frutto di tale lavoro è un nuovo *Liturgikon*, parso a Blaj in 2014 e sono in corso lavori per la redazione o revisione di altri libri di culto; come già accennato, è stata recentemente pubblicata dal Collegio Pio Romeno (per uso interno) una versione rumena dell'*Anthologhion*¹⁵. Nella loro essenza però, i testi liturgici tali quali sembrano essere considerati in tutte queste iniziative, per il momento, in linea generale, intoccabili.

È una conseguenza logica il fatto che, benché al livello della teologia i contenuti conciliari siano teoricamente assunti, essi non sono ancora tradotti nella vita liturgica di questa realtà ecclesiale. Ciò, nonostante, visto il valore altamente formativo della liturgia¹⁶ e il fatto che essa resta, nella pratica, il primo (e non di rado il solo) luogo dell'iniziazione cristiana, a più di cinquant'anni dalla chiusura del Vaticano II, forse sarebbe opportuno che nella CRU – una chiesa

¹¹ SC 4; 23; OE 1-2; 5-6; Istruzione 17-18; 112.

¹² SC 4; 23; OE 2; 6; Istruzione 4; 11-12; 18; 20; 112.

¹³ Postul și ajunul în Biserica română unită cu Roma, greco-catolică, <http://www.bru.ro/documente/decret-postul-si-ajunul-in-bru/>.

¹⁴ Veșmintele liturgice în Biserica română unită cu Roma, greco-catolică, <http://www.bru.ro/documente/decret-vesmintele-liturgice-in-bru/>).

¹⁵ *Antologhion*. Vol I-IV. *Slujbele săvârșite în Colegiu pe perioada Triodului*, Roma 2014-2018.

¹⁶ Su questo, vedasi, per esempio, Evdokimov, *Rugăciunea* 15 sg; 41; Giovanni Paolo II, Discorso ai partecipanti alla riunione sui problemi pastorali della Chiesa cattolica di rito bizantino in Romania. 21 gennaio 1994 http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1994/january/documents/hf_jp-ii_spe_19940121_rito-bizantino_it.html; C. Guegerotti, *La Sacrosanctum concilium* alla luce dell'Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei canoni delle Chiese orientali, in *L'uomo nuovo, un essere liturgico*, Roma 2005, 81.

cattolica, seppur di rito bizantino – si rifletta alla corrispondenza (o meno) dei contenuti della sua liturgia allo spirito conciliare. Cercherò di portarci un piccolo contributo in quello che segue a partire dal caso specifico degli inni propri alla domenica di carnevale, mirando tre principali aspetti: 1) il modo in cui fanno uso del testo biblico; 2) la loro tonalità generale; 3) gli accenti i più distintivi. Il presente lavoro non deve essere in nessun caso inteso come un programma di azione. Un'eventuale riforma liturgica spetterebbe alla competente autorità ecclesiastica secondo i principi del Vaticano II e dei documenti successivi¹⁷. Se tuttavia mi permetterò di ideare ogni tanto in quello che segue proposte pratiche, è solo perché mi sembra doveroso fare l'esercizio di concretare le mie considerazioni teoriche. La mia intenzione è quella di offrire semplicemente una serie di riflessioni personali che spero possano aprire una via ad ulteriori discussioni e ad una più complessa analisi sui contenuti della liturgia nella CRU¹⁸.

Tre caratteristiche lette alla luce del concilio

Un uso riduttivo del testo biblico

Un primo aspetto che varrebbe la pena essere valutato nella dinamica della ricezione del concilio nell'innografia della domenica di carnevale è il modo in cui essa si accosta al testo scritturistico. Osserverei prima di tutto la tendenza della combinazione dei più variati brani biblici (vetero e neotestamentari, tratti da diversi vangeli e/ o dall'epistolario ecc.)¹⁹ per la composizione di uno stesso inno, quello che sembra alquanto strano per l'orante di oggi, visto che ogni singolo testo biblico ha la sua logica interna, che non interferisce necessariamente con quella altrui. Tale libera citazione di un insieme di passi scritturistici è frequentemente identificabile già negli scritti

¹⁷ Vedasi, per esempio, SC 22; 40; Istruzione 22-24.

¹⁸ Da parte della stessa autorità e degli specialisti in vari campi: sacra Scrittura, liturgica, storia della liturgia, lingue classiche, dogmatica, pastorale ecc. Vedasi, di nuovo, per esempio, SC 23; 44.

¹⁹ Per farsene un'idea basterebbe dare un'occhiata all'edizione italiana dell'*Anthologhion*, che raccoglie in margine innumerevoli rinvii ai testi biblici sottostanti ai nostri brani.

patristici che stanno in buona misura a base dei nostri testi, testimoniando all'origine un'intima conoscenza della Bibbia. A tale tendenza nell'uso della Scrittura si aggiunge poi nei testi liturgici attuali il tocco degli innografi che, a partire dall'VIII secolo, hanno manifestato l'inclinazione di trattare con una sempre maggiore libertà il fondamento biblico delle loro composizioni, arricchendole con elementi catechistici²⁰; tra questi, possiamo citare gli accenti terrificanti tanto specifici all'innografia sul nostro tema. È giusto conservare tali caratteristiche nei nostri testi nel contesto dello sviluppo attuale degli studi biblici? Sebbene la liturgia non dovrà e non potrà mai essere assimilata ad un trattato di sacra Scrittura, nella dinamica della ricezione del Vaticano II, essa sarebbe chiamata a rispecchiare in qualche misura nei suoi contenuti i frutti dei progressi fatti in questo campo negli ultimi decenni, come già accaduto nel rito romano²¹. Or, due dei più importanti principi dell'esegesi biblica attuale, d'altronde già indicati nella DV, sono quello della necessità di leggere ogni testo nel suo contesto più o meno largo²² e quello dell'analogia della fede²³. In questo senso, nella luce della rivelazione neotestamentaria, sembra problematico già l'uso indiscriminato dell'epiteto „înfricoșător” [«temibile»/ «terribile»/ «tremendo»] accanto al termine [«giudizio» anche se la Scrittura veterotestamentaria lo impiega in certi suoi passi²⁴ e il libro dell'Apocalissi sembra esacerbare tale

²⁰ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 23.

²¹ In un'eventuale rinnovamento non si tratterebbe però di replicare la riforma liturgica già avvenuta nell'ambito latino, quanto ad imparare quello che si può imparare dai suoi successi ed insuccessi.

²² Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html, 12; vedasi le *lectio* di S. Fausti accessibili on line sul sito: <http://www.gesuiti-villapizzone.it/sito/lectio/vangeli.html> oppure Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo II*, Bologna 1999, 8.

²³ DV 12.

²⁴ Sulla maniera adatta di interpretare i passi veterotestamentari sul giudizio, alla luce della «redenzione della paura» nel venerdì santo, vedasi le intuizioni di un H.U. von Balthasar, *Creștinul și frica*, Târgu Lăpuș 2016 *passim*; sullo specifico piuttosto veterotestamentario dell'espressione (e le sue alternative più serene, rispettivamente la possibilità di attenuare tale sentimento tramite l'iniziazione all'amore del Signore per gli uomini), vedasi V. Croce, *Allora Dio sarà tutto in tutti. Escatologia cristiana*, Leumann (Torino) 1998, 71-72 e ugualmente Evdokimov, *Rugăciunea* 49; 55; sulla prospettiva neotestamentaria sul tema, vedasi di nuovo Evdokimov, *Rugăciunea* 72 e sg.

prospettiva²⁵. Anche in questo senso si avvererebbe utile, in un'eventuale revisione dei testi, ritenere un principio della DV che richiede l'interpretazione dei testi biblici tenendo conto dell'ambito storico-culturale in cui sono nati e del genere letterario in cui furono redatti²⁶. L'idea viene ribadita anche nell'escatologia postconciliare²⁷.

Perché un'altra tendenza da rivisitare nei nostri testi nella dinamica di un progresso organico – e secondo i principi della DV e dei documenti magisteriali ulteriori sull'interpretazione dei testi sacri e nella luce della teologia biblica attuale – sarebbe forse quella di riprodurli ed interpretarli in un modo molto letterale. Un esempio illustrativo in questo senso è la maniera in cui i nostri brani assorbono l'immaginario che la Scrittura usa per parlare degli eventi finali. Così, nell'innografia propria alla domenica di carnevale si parla abbondantemente: dei segni annunciando la fine (la sparizione dei cieli, la caduta degli astri, lo scrollamento della terra²⁸); della venuta del Signore sulle nubi del cielo (dal cielo)²⁹; dello svuotarsi delle tombe annunciando il prossimo

²⁵ Von Balthasar, *Creștinul* 49 e sg.

²⁶ DV 12; questo principio viene ribadito nel documento della Pontificia commissione biblica, L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html.

²⁷ Sull'indole pastorale ed il genere apocalittico di Mt 25, vedasi, per esempio, Lavatori, *Domnul*, 127-128; sulla forma parabolica del passo di Mt 25,31-46 e sul suo sviluppo in omelie, meditazioni, varie espressioni artistiche – Špidlík, *Maranathà* 139 e sg. Sul genere apocalittico delle rappresentazioni del giudizio finale, vedasi ugualmente J.H. Nicolas, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg/ Paris 1985, 570.

Vedasi, anzi, le intuizioni preconiliari di un von Balthasar in proposito: von Balthasar, *Creștinul* 50.

²⁸ „Să cădem, credincioșilor...”, *Triodul care cuprinde slujbele bisericești de la duminica vameșului și fariseului până la sfânta înviere*, București 1986, 42 [«Prostriamoci a terra e piangiamo...», *Anthologhion* 2, 433-434]; „Gândesc la ziuă aceea...», *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

²⁹ „Mă cutremur cugetând...”, *Triod* 37 [«Tremo pensando al giorno...», *Anthologhion* 2, 426-427]; „La înfricoșătoarea ta venire...”, *Triod* 40 [«Alla tua tremenda parusia...», *Anthologhion* 2, 431-432]; „Domnul vine ca pe păcătoși...», *Triod* 43 [«Il Signore viene a castigare...», *Anthologhion* 2, 435-436].

giudizio³⁰; del tremolo dei risorti nella prospettiva dell'esame e della gioia di coloro che avranno operato il bene³¹; della valle «di pianto»³²; della disposizione dei troni che annuncia l'evento del giudizio³³; della nudità dei risorti³⁴; della fornace ardente³⁵; del fiume di fuoco scorrendo proprio dal o davanti al trono del Signore³⁶; dell'apertura dei libri e del consecutivo svelamento dei meriti e demeriti di ciascuno, delle sue opere più segrete, dei più minuti pensieri³⁷; dell'associazione degli angeli al giudizio³⁸; della separazione in pecore e capre³⁹;

³⁰ „Când va fi să vii...”, *Triod* 35-36 [«Quando verrai per il giusto giudizio...», *Anthologhion* 2, 424-425]; „Gândesc la ziuă aceea...”, *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

³¹ „Când va fi să vii...”, *Triod* 35-36 [«Quando verrai per il giusto giudizio...», *Anthologhion* 2, 424-425].

³² „Când va fi să vii...”, *Triod* 35-36 [«Quando verrai per il giusto giudizio...», *Anthologhion* 2, 424-425]; „Gândesc la ziuă cea înfricoșătoare...”, *Triod* 38 [«Penso al giorno terribile...», *Anthologhion* 2, 429].

³³ „Când se vor așeza scaunele...” *Triod* 36 [«Quando saranno posti i troni...», *Anthologhion* 2, 425]; „La înfricoșătoare ta venire...”, *Triod* 40 [«Alla tua tremenda parusia...», *Anthologhion* 2, 431-432]; „Gândesc la ziuă aceea...”, *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

³⁴ „Gândesc la ziuă aceea...”, *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

³⁵ „Cugetând la întâmpinarea...”, *Triod* 42-43 [«Pensando all'incontro che avverrà...», *Anthologhion* 2, 434-435]; „Iată vine ziuă Domnului...”, *Triod* 44 [«Ecco, viene il giorno del Signore...», *Anthologhion* 2, 437].

³⁶ „Când va fi să vii...”, *Triod* 35-36 [«Quando verrai per il giusto giudizio...», *Anthologhion* 2, 424-425]; „Când se vor așeza scaunele...” *Triod* 36 [«Quando saranno posti i troni...», *Anthologhion* 2, 425]; „Cutremur nepovestit și frică...”, *Triod* 39 [«Vi sarà allora indicibile tremore...», *Anthologhion* 2, 430-431]; „Când vei veni, Dumnezeu...”, *Triod* 40 [«Quando sulla terra verrai...», *Anthologhion* 2, 432-433].

³⁷ „Când va fi să vii...”, *Triod* 35-36 [«Quando verrai per il giusto giudizio...», *Anthologhion* 2, 424-425]; „Sosit-a ziuă...” *Triod* 38-39 [«È giunto il giorno...», *Anthologhion* 2, 429-430]; „Când vei veni, Dumnezeu...”, *Triod* 40 [«Quando sulla terra verrai...», *Anthologhion* 2, 432-433]; „Să cădem, credincioșilor...”, *Triod* 42 [«Prostriamoci a terra e piangiamo...», *Anthologhion* 2, 433-434]; „Domnul vine ca pe păcătoși...”, *Triod* 43 [«Il Signore viene a castigare...», *Anthologhion* 2, 435-436]; „Gândesc la ziuă aceea...”, *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

³⁸ „Gândesc la ziuă aceea...”, *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

³⁹ „Divanul tău este înfricoșător...”, *Octoih mare care cuprinde cântările învierii pentru toate zilele săptămânii pe cele opt glasuri bisericești*, București 2003, 28 [«Tremendo è il tuo tribunale...», *Anthologhion* 2, 428]; „Sosit-a ziuă...” *Triod* 38-39 [«È giunto il giorno...», *Anthologhion* 2, 429-430].

della prospettiva di un dolore incessante – del fuoco inestinguibile, del baratro, delle regioni sotterranee, della caligine senza luce, della tenebra, dei vermi, delle catene, dei tormenti, delle torture ecc. – che si intravede come destino eterno dei dannati⁴⁰. Si parla pure, anche se in modo molto meno frequente: della sala di nozze, del talamo, del regno⁴¹, della luce senza sera, della gioia, della festa, del riposo⁴². Avendo tutti questi elementi, l'orante può facilmente crearsi un vero e proprio scenario del giudizio a partire dai nostri testi; questa è d'altronde una tendenza manifesta nell'intera tradizione bizantina nell'approccio al nostro tema⁴³.

Seppure le abbondanti fondamenta scritturistiche dei testi qui discussi⁴⁴ costituiscono in sé un aspetto molto positivo e nella linea del concilio⁴⁵, l'inclinazione di fare un uso eccessivo e di interpretare *ad litteram* le immagini che la Scrittura adopera per parlare del giudizio finale (sviluppendole magari⁴⁶)

⁴⁰ „Când va fi să vii...”, *Triod* 35-36 [«Quando verrai per il giusto giudizio...», *Anthologhion* 2, 424-425]; „Mă cutremur cugetând...”, *Triod* 37 [«Tremo pensando al giorno...», *Anthologhion* 2, 426-427]; „Sosit-a ziuă...”, *Triod* 38-39 [«È giunto il giorno...», *Anthologhion* 2, 429-430]; „Cutremur nepovestit și frică...”, *Triod* 39 [«Vi sarà allora indicibile tremore...», *Anthologhion* 2, 430-431]; „La înfricoșătoarea ta venire...”, *Triod* 40 [«Alla tua tremenda parusia...», *Anthologhion* 2, 431-432]; „Să cădem, credincioșilor...”, *Triod* 42 [«Prostriamoci a terra e piangiamo...», *Anthologhion* 2, 433-434]; „Cugetând la întâmpinarea...”, *Triod* 42-43 [«Pensando all'incontro che avverrà...», *Anthologhion* 2, 434-435]; „Domnul vine ca pe păcătoși...”, *Triod* 43 [«Il Signore viene a castigare...», *Anthologhion* 2, 435-436]; „Gândesc la ziuă aceea...”, *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

⁴¹ Anche se poi la prospettiva dell'allontanamento da essi rischia ad alterare la luminosità di tali immagini. Vedasi „Sosit-a ziuă...”, *Triod* 38-39 [«È giunto il giorno...», *Anthologhion* 2, 429-430]; „Domnul vine ca pe păcătoși...”, *Triod* 43 [«Il Signore viene a castigare...», *Anthologhion* 2, 435-436]; „Gândesc la ziuă aceea...”, *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

⁴² „Domnul vine ca pe păcătoși...”, *Triod* 43 [«Il Signore viene a castigare...», *Anthologhion* 2, 435-436].

⁴³ Vedasi in questo senso la sintesi patristica che offre J.C. Larchet, *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte*, București 2006, 302-318.

⁴⁴ Vedasi, di nuovo, l'*Anthologhion* oppure il capitolo sul giudizio finale del libro di Larchet sovra citato.

⁴⁵ SC 24, DV 21; 25.

⁴⁶ Sulla propensione di sviluppare l'immaginario biblico in quanto alla parusia del Signore e il giudizio, vedasi, per esempio, Siméon le Nouveau Théologien, *Cathéchèse V, Le repentir, moyen de salut*, in *Cathéchèses 1-5*, Paris 1963, 475-495; 500-729; Cyrille de Jérusalème, *Quinzième catéchèse baptismale*, in *Catéchèses baptismales et mystagogiques*, Naumur 1962, I; X-XXV; vedasi pure Larchet, *Tradiția* 310-312 e il sinassario nel *Triod* 40-42.

implica il rischio che si perda di vista proprio l'essenza del suo messaggio. In fondo, il passo di Mt 25,31-46 (la pericope evangelica della divina liturgia del giorno a partire dalla quale si è svolta l'intera innografia⁴⁷), per esempio, non mira tanto ad offrirci una esatta rappresentazione del divino tribunale quanto ad insegnarci come vivere nella vita presente (decisiva per il nostro destino ultramondano) nella prospettiva dell'incontro con il Signore, riconoscendolo cioè in tutti i nostri simili, a partire dai più deboli⁴⁸. È questo un aspetto che sorprende felicemente il *Typikon* di san Saba quando propone come lettura per l'*orthros* il discorso di san Gregorio di Nazianzo sulla carità rispetto ai poveri⁴⁹, ma pure il frammento seguente dei brani qui discussi: „... Cunoscând poruncile Domnului, așa să viețuim: pe cei flămânzi să-i hrănim, pe cei însetați să-i adăpăm, pe cei goi să-i îmbrăcăm, pe străini să-i aducem în casă, pe bolnavi și pe cei din temniță să-i căutăm; ca să zică și către noi Cel ce va să judece tot pământul: Veniți, binecuvântații Tatălui meu, de moșteniți împărăția ce s-a gătit vouă” [il testo, di cui non ho identificato il corrispondente nell'*Anthologhion* italiano viene formulato in modo singolarmente positivo, costruttivo, ed elenca le opere di misericordia che il Vangelo presenta come unico criterio di giudizio; una sua traduzione potrebbe essere la seguente: «... Conoscendo i comandamenti del Signore, viviamo così: sfamiamo i poveri, abbreviamo gli assetati, portiamo gli stranieri nella nostra casa, visitiamo i malati e i carcerati; perché dica pure a noi Colui che giudicherà l'intera terra: Venite, benedetti di mio Padre, ricevete in eredità il regno a voi preparato»]⁵⁰.

Esplorare più spesso nella nostra innografia tale messaggio dei testi biblici sarebbe sicuramente più utile ai fedeli che il nutrire la loro fantasia proponendo veri e propri scenari del giudizio. Un eventuale aggiornamento dei nostri testi potrebbe assimilare in questo senso una sottolineatura chiave dell'escatologia postconciliare e cioè quella che la realtà del giudizio si «sottrae alla nostra

⁴⁷ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 300.

⁴⁸ Vedasi Fausti, *Una comunità*, 501-504; A. Sand, *Il vangelo secondo Matteo*, vol. II, *Matteo 16,21-28,20*, Brescia 1992, 779-780. Sullo stesso tema, vedasi pure A. Schmemmann, *Postul mare. Pași spre înviere*, București 2013, 47 sg.

⁴⁹ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 302.

⁵⁰ „Cunoscând poruncile Domnului...” *Triod* 36.

immaginazione»⁵¹ (come le altre realtà dell'aldilà d'altronde⁵²) e, anzi, che si corre il rischio di alterare il vero senso delle immagini scritturistiche tramite certe interpretazioni ingenuie⁵³. Un passo ulteriore da fare – perché non anche nella liturgia e non soltanto nell'interpretazione dei testi biblici? – sarebbe quello di coglierne la sostanza, di decodificarne il simbolismo⁵⁴. Il non compierlo esporrebbe, al meno nell'assenza di un'adatta iniziazione, i nostri brani al rischio di fraintendimenti ed esigerebbe un'«esegesi» dei testi liturgici stessi, eventuali didascalie, un'accurata catechesi liturgica. Seppur sempre desiderabile⁵⁵, sarebbe da riconoscere che tale formazione liturgica è di fatto raramente messa in pratica nell'ambito della CRU. Una soluzione più efficace sarebbe forse dunque una revisione dei testi che renda il loro messaggio più direttamente accessibile⁵⁶. Se è poi vero che la liturgia non potrà mai rinunciare alla sua dimensione simbolica (nei suoi gesti e nelle sue parole), tuttavia essa non dovrebbe prevalere fino al punto di renderne incomprensibile il messaggio. Nel nostro caso, mi sembra che i principi generali che la DV offre in quel che riguarda l'interpretazione della Scrittura⁵⁷ e l'attuale progresso degli studi biblici si potrebbero avverare molto utili per un nuovo approccio al tema nella liturgia della CRU in un eventuale aggiornamento dei brani qui discussi. Un simile rinnovamento potrebbe fruttificare le conclusioni dell'approccio dell'escatologia postconciliare al tema. Così, nell'interpretazione delle immagini forensi presenti nei testi biblici sul giudizio, per esempio, essa privilegia un senso antropologico, esistenziale; comprende il giudizio come una rivelazione

⁵¹ Secondo un'espressione di Ratzinger, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi 2008, 205; sulla stessa linea, vedasi pure Benedetto XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* sulla speranza cristiana, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html 46, ma ugualmente Croce, *Allora Dio* 91-92.

⁵² Congrégation pour la doctrine de la foi, Lettre *Recentiores episcoporum synodi* sur quelques questions concernant l'escatologie, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_fr.html 7; E. Zoffoli, *Cristianesimo. Corso di teologia cattolica*, Udine 1994, 867; Croce, *Allora Dio* 113-114.

⁵³ Špidlík, *Maranathà* 139; E. Castellucci, *La vita trasformata. Saggio di escatologia*, Assisi 2010, 294-295.

⁵⁴ Castellucci, *La vita* 294-295.

⁵⁵ SC 35; 109; Istruzione 30.

⁵⁶ SC 21; 34.

⁵⁷ DV 12; 23.

della nostra verità ultima⁵⁸ e, anzi, della Verità che è Cristo⁵⁹. Insiste sull'idea che è l'orientamento ultimo della persona che viene giudicato, e non invece ogni suo singolo errore ovvero ogni più minuto pensiero⁶⁰, come rischieremmo ad immaginare a contatto con certi passi liturgici qui discussi⁶¹ o le loro rispettive spiegazioni⁶². Ritieni, infine, come idea centrale dei testi biblici sul giudizio quella della separazione tra i buoni e i malvagi⁶³. Quest'ultimo argomento è talvolta esplorato anche nella liturgia della CRU⁶⁴ (e nella mistagogia⁶⁵) e, sulla linea direttrice della LG 48, mi sembra che andrebbe sviluppato oltre, come idea chiave dei brani evangelici sul giudizio, capace di responsabilizzare qui ed ora la persona nella prospettiva del suo destino eterno.

Una generale tonalità negativa

Un secondo aspetto che richiederebbe certe revisioni nella prospettiva della ricezione nella CRU dello spirito conciliare nel caso specifico dell'innografia della domenica di carnevale sarebbe la sua tonalità generale. Essa è prevalentemente negativa e spaventosa, paragonabile a quella dell'inno medioevale *Dies irae, dies illa*. Questo non esclude la presenza di certi contenuti più luminosi e capaci di infondere speranza al fedele o ad un suo fortuito ascoltatore, tra i quali

⁵⁸ Ratzinger, *Escatologia* 206; Špidlík, *Maranathà* 153; Castellucci, *La vita* 294-295; Croce, *Allora Dio* 92.

⁵⁹ Ratzinger, *Escatologia* 213-214; Croce, *Allora Dio* 92; Nicolas, *Synthèse* 570.

⁶⁰ Ratzinger, *Escatologia* 209; Špidlík, *Maranathà* 151-156.

⁶¹ Vedasi i brani già citati nella nota 37.

⁶² Vedasi, per esempio, Siméon le Nouveau Théologien, *Cathéchèse XXVIII, Discernement, lumière et sacerdoce*, in *Cathéchèses* 23-34, Paris 1965, 150-185; Ioan Gură de Aur, *Apologia vieții monahale*, in *Despre feciorie, Apologia vieții monahale, Despre creșterea copiilor*, București 2001, 242 e sg.; Cyrille de Jérusalème, *Quinzième catéchèse*, XXIII; XXV; Larchet, *Tradiția* 303-307; 314.

⁶³ Lavatori, *Domnul* 139-140; Nicolas, *Synthèse* 570; 615; Zoffoli, *Cristianesimo* 903-904; Špidlík, *Maranathà* 139-147; Fausti, *Una comunità* 503.

⁶⁴ Vedasi, per esempio: „Când va fi să vii...”, *Triod* 35-36 [«Quando verrai per il giusto giudizio...», *Anthologhion* 2, 424-425]; „Sosit-a ziuă...”, *Triod* 38-39 [«È giunto il giorno...», *Anthologhion* 2, 429-430]; „La înfricoșătoarea ta venire...”, *Triod* 40; [«Alla tua tremenda parusia...», *Anthologhion* 2, 431-432]; „Domnul vine ca pe păcătoși...”, *Triod* 43 [«Il Signore viene a castigare...», *Anthologhion* 2, 435-436]; „Gândesc la ziuă aceea...”, *Triod* 44 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437].

⁶⁵ Larchet, *Tradiția* 316-318.

citerei: il modo in cui i nostri testi professano la fede-fiducia nel Signore, detto «Salvatore», «amico degli uomini», «buono», «misericordioso», «pietoso» e nella sua capacità/ volontà di convertire, perdonare, assolvere, salvare; la ricorrente richiesta di pietà/ misericordia/ indulgenza/ benevolenza da parte dell'orante; l'affermazione della sua speranza di essere risparmiato, custodito, condonato, assolto, liberato, scampato, salvato, perdonato prima del giudizio oppure in quella stessa occasione. Tali accenti più positivi (la cui formulazione implica tuttavia certi limiti e difficoltà interpretative) non sono però i più specifici ai nostri testi, la cui mira sembra proprio quella di offrire un quadro spaventoso della seconda venuta del Signore con lo scopo di invitare il fedele ad un vero e proprio esame di coscienza ed indurlo alla conversione⁶⁶. Malgrado il fatto che la mistagogia è capace di trovare una spiegazione per tale approccio, come si vedrà in seguito, in una loro eventuale revisione si potrebbero incrementare piuttosto gli aspetti positivi già presenti nei nostri testi; gli uffici risulterebbero in questo modo concordi al tono, allo stile, allo spirito del Vaticano II.

E il segno il più marcante del concilio, sia nel suo insieme, sia quando tratta delle realtà escatologiche, inclusa quella del giudizio finale, è giustamente quello della speranza e della fiducia. Se, accennando a vari temi escatologici, LG 48 mette in risalto prima di tutto la prospettiva della salvezza, i nostri brani puntano invece prevalentemente sulla prospettiva della dannazione. Malgrado l'«intenzione pedagogica»⁶⁷ degli innografi, le formulazioni attuali possono semplicemente sconcertare il fedele, lasciandogli l'impressione che la condanna eterna fosse il più probabile esito del giudizio⁶⁸. Mi sto chiedendo perché è assolutamente

⁶⁶ C. Andronikof, *Il senso della Pasqua nella liturgia bizantina*. Vol. I, *I giorni della preparazione e della passione*, Leumann (Torino) 1986, 159-161; 164; *Triod* 40 sg. Sul carattere spaventoso di quel giorno, vedasi anche Ioan Gură de Aur, *Scrieri, partea a III-a. Omilii la Matei*, București 1994, XVI, 4; LXXIX, 1.

⁶⁷ Andronikof, *Il senso* 161.

⁶⁸ „Când va fi să vii...”, *Triod* 35-36 [«Quando verrai per il giusto giudizio...», *Anthologhion* 2, 424-425]; „Când se vor așeza scaunele...”, *Triod* 36 [«Quando saranno posti i troni...», *Anthologhion* 2, 425]; „Vai mie, înegritule suflete...”, *Triod* 36 [«Ahimè, anima nera!... », *Anthologhion* 2, 425-426]; „Mă cutremur cugetând...”, *Triod* 37 [«Tremo pensando al giorno...», *Anthologhion* 2, 426-427]; „Gândesc la ziaua cea înfricoșătoare...”, *Triod* 38 [«Penso al giorno terribile...», *Anthologhion* 2, 429] ecc.

necessario enunciare prima di tutto la prospettiva della pena eterna in frammenti come i seguenti e non invece proporre quella della salvezza: „... Să nu aud, Doamne, zicându-mi-se: Ia-ți al tău! Și să fiu gonit de la tine; nici: Du-te în locul cel blestemat! Ci să aud glasul cel dorit al dreptilor...” [«... Che io non debba udire, o Signore, quella parola: Prendi il tuo, e così venga mandato via da te, oppure l'altra: Vattene al fuoco dei maledetti; che io oda invece la desiderata parola che dirai ai giusti...»]⁶⁹ ovvero „... Focul se pregătește, viermele se rânduiește; cinstea veseliei, iertarea, lumina cea neînserată, bucuria dreptilor. Deci, cine este acel fericit, ca să scape de chinul celor dintâi, și să moștenească cele de al doilea? Să nu mă întorcă de la fața ta, Doamne, mânia urgiei tale, nici să aud glasul tău cel de blestem, trimițându-mă în foc, ci să intru în bucuria cămării tale celei nesticăcioase și eu atunci, cu sfinții tăi” [«... Il fuoco e il verme sono pronti, e sono pronte la gloria della festa, il riposo, la luce senza sera, la gioia dei giusti. Chi sarà così beato da sfuggire a quei castighi ed avere in sorte questi beni? Non mi cacci dal tuo volto, Signore, il furore della tua ira, e non farmi udire la tua voce maledicente che mi manda al fuoco: possa piuttosto anch'io entrare allora nella gioia del tuo talamo incorruttibile, insieme ai tuoi santi»]⁷⁰. Penso che la fedeltà al Vangelo si manifesterebbe più pienamente nel fare della pericope del giudizio finale «una buona notizia», un messaggio di speranza che nel riprodurre esattamente la sua presumibile «scenografia».

L'attuale approccio parte indubitabilmente da una buona intenzione: quella di avvertire il fedele in quanto alla reale possibilità di rimanere privo della felicità eterna. Come spiega Andronikof, si tratta di uno «'choc' negativo», «una doccia scozzese», la cui «intenzione pedagogica consiste nel fare uso di un mezzo radicale, come un ultimo tentativo psicologico prima che sia troppo tardi, per raddrizzare la condotta degli uomini, e cioè ispirare loro 'uno spavento del diavolo'»⁷¹. Eppure, personalmente credo, anche a partire dalle alternative

⁶⁹ „La înfricoșătoarea ta venire...”, *Triod* 40 [«Alla tua tremenda parusia...», *Anthologhion* 2, 431-432].

⁷⁰ „Domnul vine ca pe păcătoși...”, *Triod* 43 [«Il Signore viene a castigare...», *Anthologhion* 2, 435-436].

⁷¹ Andronikof, *Il senso* 161, 163. Nel già citato commento al vangelo di Matteo, troveremmo anche dal Crisostomo un elogio della paura come mezzo pedagogico: Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei XXXVI* 4.

che offrono i medesimi testi (talvolta in uno stesso passo), che l'identico messaggio – l'esortazione alla conversione – potrebbe essere trasmesso in una maniera più serena e positiva, più adatta alla mentalità odierna e, dunque, a quanto credo, più efficace dal punto di vista pastorale e missionario. Eccone due possibili campioni di una visione più luminosa già presente nell'innografia della domenica di carnevale che sarebbe da potenziare nella dinamica della ricezione del concilio: „... Glasul tău cel dorit, care va chema la bucurie pe sfinții tăi, să-l aud și eu... și să aflu nespusa desfătare a împărăției cerești...” [«... Possa anch'io... udire la tua voce desiderata che chiama i tuoi santi alla gioia, e ottenere l'ineffabile gaudio del regno dei cieli...»]⁷² oppure „Judecătorule a toate, Dumnezeu! meu și Doamne, fă să aud atunci glasul tău cel dorit, să văd lumina ta cea mare, să privesc la corturile tale, să mă uit la slava ta, bucurându-mă întru toți vecii” [«... Giudice di tutti, mio Dio e Signore, possa io udire in quell'ora la tua voce desiderata: che io veda la tua grande luce, che io scorga le tue dimore, che io possa guardare la tua gloria, in eterno nella gioia...»]⁷³.

Perché, come anticipato, i nostri brani intrecciano l'approccio negativo dominante ad un filone più positivo, manifesto soprattutto tramite varie dichiarazioni di fede-fiducia nel Signore, che viene proclamato „Mântuitor” [«Salvatore»]⁷⁴, „iubitor de oameni” [«amico degli uomini»]⁷⁵, „bun”/ „îndurat”/

⁷² „Mă cutremur cugetând...” , *Triod* 37 [«Tremo pensando al giorno...», *Anthologhion* 2, 426-427].

⁷³ „Cugetând la întâmpinarea...” , *Triod* 42-43 [«Pensando all'incontro che avverrà...», *Anthologhion* 2, 434-435].

⁷⁴ „Când se vor așeza scaunele...” , *Triod* 36 [«Quando saranno posti i troni...», *Anthologhion* 2, 425]; „Sosit-a ziuă...” , *Triod* 38-39 [«È giunto il giorno...», *Anthologhion* 2, 429-430]; „La înfricoșătoarea ta venire...” , *Triod* 40; [«Alla tua tremenda parusia...», *Anthologhion* 2, 431-432]; „Să cădem, credincioșilor...” , *Triod* 42 [«Prostriamoci a terra e piangiamo...», *Anthologhion* 2, 433-434]; „Cugetând la întâmpinarea...” , *Triod* 42-43 [«Pensando all'incontro che avverrà...», *Anthologhion* 2, 434-435].

⁷⁵ „Când se vor așeza scaunele...” , *Triod* 36 [«Quando saranno posti i troni...», *Anthologhion* 2, 425]; „Vai mie, înegritule suflete...” , *Triod* 36 [«Ahimè, anima nera!... », *Anthologhion* 2, 425-426]; „Domnul vine...” , *Triod* 37-38 [«Il Signore viene...», *Anthologhion* 2, 427-428]; „Sosit-a ziuă...” , *Triod* 38-39 [«È giunto il giorno...», *Anthologhion* 2, 429-430]; „Iată vine ziuă Domnului...” , *Triod* 44 [«Ecco, viene il giorno del Signore...», *Anthologhion* 2, 437].

„milostiv” ecc. [«buono»/ «misericordioso»/ «pietoso» ecc.], con varie forme di superlativo e formulazioni sostantivate allo stesso significato⁷⁶. È possibile assimilare, in un certo senso, alla medesima dimensione della speranza una moltitudine di espressioni tramite le quali l’orante chiede al Signore di mostrarli pietà/ misericordia/ indulgenza/ benevolenza [„a milui”, „a-i fi milă”, „a fi milostiv”, „a se îndura” ecc.]⁷⁷ ovvero di risparmiarlo, custodirlo, condonarlo, assolverlo, liberarlo, scamparlo, salvarlo, perdonarlo [„a ierta”, „a-i fi milă”, „a izbăvi”, „a păzi neosândit”, „a slăbi”, „a lăsa (mântuire)”, „a apăra”]⁷⁸ prima del momento del giudizio ovvero in quella stessa occasione. E dico in un certo

⁷⁶ „Când va fi să vii...” *Triod* 35-36 [«Quando verrai per il giusto giudizio...», *Anthologhion* 2, 424-425]; „Vai mie, înegritule suflete...” *Triod* 36 [«Ahimè, anima nera!...», *Anthologhion* 2, 425-426]; „Mă cutremur cugetând...” *Triod* 37 [«Tremo pensando al giorno...», *Anthologhion* 2, 426-427]; „Divanul tău este înfricoșător...” *Octoih* 28 [«Tremendo è il tuo tribunale...», *Anthologhion* 2, 428]; „Gândesc la ziuca cea înfricoșătoare...” *Triod* 38 [«Penso al giorno terribile...», *Anthologhion* 2, 429]; „Să cădem, credincioșilor...” *Triod* 42 [«Prostriamoci a terra e piangiamo...», *Anthologhion* 2, 433-434]; „Cugetând la întâmpinarea...” *Triod* 42-43 [«Pensando all’incontro che avverrà...», *Anthologhion* 2, 434-435]; „Iată vine ziuca Domnului...” *Triod* 44 [«Ecco, viene il giorno del Signore...», *Anthologhion* 2, 437]; „Gândesc la ziuca aceea...” *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

⁷⁷ „Când se vor așeza scaunele...” *Triod* 36 [«Quando saranno posti i troni...», *Anthologhion* 2, 425]; „Domnul vine...” *Triod* 37-38 [«Il Signore viene...», *Anthologhion* 2, 427-428]; „Gândesc la ziuca cea înfricoșătoare...” *Triod* 38 [«Penso al giorno terribile...», *Anthologhion* 2, 429]; „Sosit-a ziuca...” *Triod* 38-39 [«È giunto il giorno...», *Anthologhion* 2, 429-430]; „Când vei veni, Dumnezeuule...” *Triod* 40 [«Quando sulla terra verrai...», *Anthologhion* 2, 432-433]; „Să cădem, credincioșilor...” *Triod* 42 [«Prostriamoci a terra e piangiamo...», *Anthologhion* 2, 433-434]; „Cugetând la întâmpinarea...” *Triod* 42-43 [«Pensando all’incontro che avverrà...», *Anthologhion* 2, 434-435]; „Domnul vine ca pe păcătoși...” *Triod* 43 [«Il Signore viene a castigare...», *Anthologhion* 2, 435-436]; „Gândesc la ziuca aceea...” *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

⁷⁸ „Cutremur nepovestit și frică...” *Triod* 39 [«Vi sarà allora indicibile tremore...», *Anthologhion* 2, 430-431]; „La înfricoșătoare ta venire...” *Triod* 40 [«Alla tua tremenda parusia...», *Anthologhion* 2, 431-432]; „Când vei veni, Dumnezeuule...” *Triod* 40 [«Quando sulla terra verrai...», *Anthologhion* 2, 432-433]; „Cugetând la întâmpinarea...” *Triod* 42-43 [«Pensando all’incontro che avverrà...», *Anthologhion* 2, 434-435]; „La ziuca cea înfricoșătoare...” *Triod* 44 [«Considerando il giorno tremendo...», *Anthologhion* 2, 437]; „Gândesc la ziuca aceea...” *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

senso perché simili brani – talvolta formulati in un modo che ricorda troppo le lusingherie interumani⁷⁹ – offrono, al meno nella corrente versione rumena dei testi, una prospettiva interpretabile sulla salvezza; essa può essere intesa in termini di favore, benevolenza rispetto all'orante, e non nel senso forte di grazia, ma in quello più volgare di privilegio, concessione. Pur volendo richiamare la misericordia divina, come già detto, simili espressioni rischiano nell'attuale formulazione dei testi, di relativizzare l'imparzialità stessa del giudizio e, peggio, a creare una falsa prospettiva su Dio, che potrebbe essere inteso come uno che impartisce arbitrariamente il dono della redenzione. Tali passi suppongono inoltre un'altra difficoltà: quella di proporre una prospettiva molto restrittiva sulla salvezza, che risulta semplicemente circoscritta alla comunità dei fedeli. Seppure la mistagogia spiega tale limitazione della preghiera come una pratica specifica alla chiesa bizantina (solo i fedeli potrebbero diventare l'oggetto della preghiera pubblica⁸⁰), mi sembra urgente che la CRU assimili nella sua prassi liturgica la definizione del Vaticano II sulla Chiesa in quanto «sacramento universale della salvezza»⁸¹ e allarghi la sua intercessione a coloro che non hanno mai conosciuto la fede o se ne sono allontanati. La prospettiva su questa realtà fondamentale della nostra fede rischia di essere alterata d'altronde ugualmente da quei passi che accennano alla «giustificazione» che l'anima dovrebbe prepararsi nella prospettiva del giudizio⁸²; al meno nelle lingue correnti, tale espressione corre

⁷⁹ Come, per esempio, nei seguenti passi: „Pentru aceasta te rugăm pe tine, bunule, să-ți fie milă de noi, cei ce te lăudăm, unule, mult-milostive... Doamne al slavei, milostivește-te spre noi, ca un bun, și ne învrednicește pe noi de partea celor ce te-au iubit pe tine...” „Când va fi să vii...” *Triod* 35-36 [«... Noi dunque ti supplichiamo, o buono: Sii indulgente con noi che a te cantiamo, o solo misericordiosissimo... Signore della gloria, abbi compassione di noi nella tua bontà, e facci degni della parte di quanti ti hanno amato». «Quando verrai per il giusto giudizio...», *Anthologhion* 2, 424-425]; vedasi ugualmente: „Când se vor așeza scaunele...” *Triod* 36 [«Quando saranno posti i troni...», *Anthologhion* 2, 425].

⁸⁰ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 298.

⁸¹ Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html 48.

⁸² Vedasi, per esempio, „La înfricoșătoarea ta venire...”, *Triod* 40 [«Alla tua tremenda parusia...», *Anthologhion* 2, 431-432]; una formula interpretabile sulla stessa linea è presente pure nell'ufficio dell'orthros e del vespro, come in tutte e tre divine liturgie in uso nella CRU.

il pericolo di creare fraintendimenti: a sentirla, non risulterebbe tanto importante l'essere responsabile per le proprie azioni quanto piuttosto saperle giustificare dinanzi al Signore.

Non pochi inni affermano più o meno implicitamente, il più sovente sulla forma di invocazioni, la fiducia dell'orante nella capacità/ volontà del Signore di convertirlo, perdonarlo, assolverlo, salvarlo ecc.⁸³. La carica di speranza di simili passi rischia però di impallidire di nuovo a causa dei messaggi opposti che essi trasmettono ogni qual volta evocano la capacità del Signore di svergognare⁸⁴, condannare⁸⁵, castigare⁸⁶, addirittura di consegnare ai torturatori⁸⁷. Accanto ai molti brani che accennano, come visto, alla fiducia nel Signore, citerei uno che potrebbe indurre l'idea che in effetti non è possibile fidarsi fino in fondo alla sua misericordia: „Gândesc la ziuă cea înfricoșătoare și plâng faptele mele cele necurate; cum voi răspunde nemuritorului Împărat? Sau cu ce îndrăzneală voi privi spre Judecătorul eu, păcătosul?” [«Penso al giorno terribile, e gemo sulle mie azioni turpi: quale difesa presenterò al Re immortale? Con quale fiducia guarderò al Giudice, io, il dissoluto?... »]⁸⁸. Simili messaggi, facilmente percettibili

⁸³ „Când va fi să vii...”, *Triod* 35-36 [«Quando verrai per il giusto giudizio...», *Anthologhion* 2, 424-425]; „Când se vor așeza scaunele...” *Triod* 36 [«Quando saranno posti i troni...», *Anthologhion* 2, 425]; „Vai mie, înegritule suflète...”, *Triod* 36 [«Ahimè, anima nera!... », *Anthologhion* 2, 425-426]; „Divanul tău este înfricoșător...”, *Octoib* 28 [«Tremendo è il tuo tribunale...», *Anthologhion* 2, 428]; „Cutremur nepovestit și frică...”, *Triod* 39 [«Vi sarà allora indicibile tremore...», *Anthologhion* 2, 430-431]; „Când vei veni, Dumnezeule...”, *Triod* 40 [«Quando sulla terra verrai...», *Anthologhion* 2, 432-433]; „Domnul vine ca pe păcătoși...”, *Triod* 43 [«Il Signore viene a castigare...», *Anthologhion* 2, 435-436].

⁸⁴ „Gândesc la ziuă cea înfricoșătoare...”, *Triod* 38 [«Penso al giorno terribile...», *Anthologhion* 2, 429]; „Cutremur nepovestit și frică...”, *Triod* 39 [«Vi sarà allora indicibile tremore...», *Anthologhion* 2, 430-431].

⁸⁵ „Sosit-a ziuă...” *Triod* 38-39 [«È giunto il giorno...», *Anthologhion* 2, 429-430]; „La înfricoșătoarea ta venire...”, *Triod* 40; [«Alla tua tremenda parusia...», *Anthologhion* 2, 431-432].

⁸⁶ „Domnul vine ca pe păcătoși...”, *Triod* 43 [«Il Signore viene a castigare...», *Anthologhion* 2, 435-436].

⁸⁷ „Cutremur nepovestit și frică...”, *Triod* 39 [«Vi sarà allora indicibile tremore...», *Anthologhion* 2, 430-431].

⁸⁸ „Gândesc la ziuă cea înfricoșătoare...”, *Triod* 38 [«Penso al giorno terribile...», *Anthologhion* 2, 429], ma anche „Mă cutremur cugetând...”, *Triod* 37 [«Tremo pensando al giorno...», *Anthologhion* 2, 426-427].

come contraddittori, mi sembrano molto sconvolgenti (e pericolosi) per i fedeli; la mistagogia li spiega a partire dall'antinomia tra la misericordia e la giustizia nel Signore: «benché sia per natura amico degli uomini e desideri la redenzione di tutti, Dio verrà a condannare gli indegni al castigo eterno»⁸⁹. Così, a detta degli esegeti, l'innografia difenderebbe tra l'altro l'ortodossia della fede ed eviterebbe certi eccessi tali la teoria dell'apocatastasi come una parziale prospettiva su Dio (che, pur affermando il suo amore, trascurerebbe la sua giustizia)⁹⁰. La stessa preoccupazione che la liturgia proponga un'immagine «completa» su Dio è manifesta d'altronde pure nella collocazione della nostra domenica nel calendario, dopo quella del «figliol prodigo»: se in una si sottolinea proprio la misericordia divina, nell'altra si mette in rilievo la giustizia del Signore⁹¹; secondo l'interpretazione degli specialisti, nella domenica di carnevale il perdono è piuttosto oggetto di preghiera e di speranza⁹².

Il senso non è però immediatamente evidente per il fedele meno iniziato o per un casuale uditore della nostra innografia. C'è in effetti il rischio che questi aspetti siano interpretati nella mentalità odierna come semplici contraddizioni o che il messaggio sia percepito unilateralmente: se i testi sul giudizio propri alla domenica di carnevale possono sembrare equilibrati se trattati nell'insieme degli uffici, sono molto più forti se presi individualmente; se gli accenti sul terrore perdono del loro peso nell'insieme dei testi sul tema, c'è il pericolo che le espressioni più forti attirino l'attenzione del fedele in modo esclusivo (e il conservarle nella forma attuale risulta imprudente, vista la funzione educativa della liturgia). Forse un segno di tale propensione è il fatto che la mentalità comune ritiene questa domenica proprio come quella «del *temibile* giudizio» [„a *înfricoșătoarei* judecăți”], anche se attualmente i libri di culto privilegiano piuttosto il titolo di „duminica lăsatului sec de carne” [«la domenica di carnevale»]⁹³. In quanto all'idea della giustizia divina, malgrado ciò che

⁸⁹ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 51; su questo argomento, vedasi pure Andronikof, *Il senso* 167.

⁹⁰ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 51.

⁹¹ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 64-69; 300; Andronikof, *Il senso* 163. Su questo, vedasi anche il sinassario nel *Triod* 40-41.

⁹² Andronikof, *Il senso* 163.

⁹³ Un'eccezione fa proprio l'*Anthologhion* rumeno e varie versioni dei calendari liturgici.

potremmo immaginare, secondo la sensibilità odierna o sulla scia della teologia contemporanea, i passi che l'affermano senza ulteriori commenti⁹⁴ o elaborano lo stesso tema parlando del rendiconto che darà ognuno secondo le proprie opere/i suoi meriti (e demeriti)⁹⁵, dell'uguaglianza davanti al divino tribunale⁹⁶ o dell'impossibilità di ingannare Dio all'occasione del giudizio⁹⁷ non sono sempre atti a infondere speranza nell'orante. È in effetti nel senso di un ammonimento in vista di un necessario risveglio che la tradizione e la mistagogia comprendono l'idea della giustizia del Signore⁹⁸. Il concetto dell'onniscienza di Dio, l'affermare che lui conosca anche i segreti più intimi dei nostri cuori, la nostra ultima intenzione, rischia di essere ugualmente percepito come qualcosa di minaccioso,

⁹⁴ „Când va fi să vii...”, *Triod* 35-36 [«Quando verrai per il giusto giudizio...», *Anthologhion* 2, 424-425]; „Divanul tău este înfricoșător...”, *Octoib* 28 [«Tremendo è il tuo tribunale...», *Anthologhion* 2, 428]; „Gândesc la ziaua cea înfricoșătoare...”, *Triod* 38 [«Penso al giorno terribile...», *Anthologhion* 2, 429]; „Sosit-a ziaua...” *Triod* 38-39 [«È giunto il giorno...», *Anthologhion* 2, 429-430]; „Când vei veni, Dumnezeuule...”, *Triod* 40 [«Quando sulla terra verrai...», *Anthologhion* 2, 432-433]; „Să cădem, credincioșilor...”, *Triod* 42 [«Prostriamoci a terra e piangiamo...», *Anthologhion* 2, 433-434]; „Cugetând la întâmpinarea...”, *Triod* 42-43 [«Pensando all'incontro che avverrà...», *Anthologhion* 2, 434-435]; „Iată vine ziaua Domnului...”, *Triod* 44 [«Ecco, viene il giorno del Signore...», *Anthologhion* 2, 437]; „Gândesc la ziaua aceea...”, *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

⁹⁵ „Când va fi să vii...”, *Triod* 35-36 [«Quando verrai per il giusto giudizio...», *Anthologhion* 2, 424-425]; „Vai mie, înegritule suflete...”, *Triod* 36 [«Ahimè, anima nera!...», *Anthologhion* 2, 425-426]; „Domnul vine...”, *Triod* 37-38 [«Il Signore viene...», *Anthologhion* 2, 427-428]; „Sosit-a ziaua...” *Triod* 38-39 [«È giunto il giorno...», *Anthologhion* 2, 429-430]; „Cutremur nepovestit și frică...”, *Triod* 39 [«Vi sarà allora indicibile tremore...», *Anthologhion* 2, 430-431]; „Domnul vine ca pe păcătoși...”, *Triod* 43 [«Il Signore viene a castigare...», *Anthologhion* 2, 435-436]; „Iată vine ziaua Domnului...”, *Triod* 44 [«Ecco, viene il giorno del Signore...», *Anthologhion* 2, 437]; „Gândesc la ziaua aceea...”, *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

⁹⁶ „Sosit-a ziaua...” *Triod* 38-39 [«È giunto il giorno...», *Anthologhion* 2, 429-430]; „Cutremur nepovestit și frică...”, *Triod* 39 [«Vi sarà allora indicibile tremore...», *Anthologhion* 2, 430-431]; „La înfricoșătoare ta venire...”, *Triod* 40 [«Alla tua tremenda parusia...», *Anthologhion* 2, 431-432]; „Gândesc la ziaua aceea...”, *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

⁹⁷ „Sosit-a ziaua...” *Triod* 38-39 [«È giunto il giorno...», *Anthologhion* 2, 429-430].

⁹⁸ Vedasi il paragrafo sull'antinomia giustizia-misericordia in Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 51-53, ma anche Larchet, *Tradiția* 315-316.

piuttosto che come una consolazione⁹⁹, benché potrebbe facilmente essere valorizzato anche su questa linea. Nello spirito conciliare, i testi offrirebbero una visione veramente completa sulla giustizia divina (o semplicemente su Dio) se ne facessero piuttosto luogo di speranza. D'altronde, il tono intimidatorio che assumono certi brani¹⁰⁰ corre il pericolo di avere l'effetto tutto contrario a quello di nutrire la speranza; se vuol essere pedagogico, secondo il suo intento originario¹⁰¹, temo che non possa avere l'efficacia scontata oggi.

A tutto questo si associa, in fine, il leitmotiv della peccaminosità e della miseria (un tema espresso in rumeno in termini molto forti, tipo „ticăloșie” [scelleratezza, perfidia])¹⁰², che rischia di conferire ai nostri testi un altro tocco di negativismo. La mistagogia lo collega alla virtù dell'umiltà¹⁰³ e al tema del *penthos* (il pentimento, il pianto purificatorio, segno di un cuore che sta riconquistando la luce dopo averla persa tramite il peccato), molto specifico al periodo quaresimale e prequaresimale, visto la loro indole battesimale e penitenziale¹⁰⁴ e, prima ancora, alla consapevolezza della caduta come premessa

⁹⁹ Vedasi, per esempio, „Sosit-a ziuă...” *Triod* 38-39 [«È giunto il giorno...», *Anthologhion* 2, 429-430]; „Să cădem, credincioșilor...” *Triod* 42 [«Prostriamoci a terra e piangiamo...», *Anthologhion* 2, 433-434]; „Gândesc la ziuă aceea...” *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

¹⁰⁰ Vedasi, per esempio: „Sosit-a ziuă, iată înaintea ușilor este judecata; suflați, privegheați!... Ci vai atunci de toți cei care nu vor avea viață nevinovată!... Nemitarnică este judecata ta, neînșelat divanul... Cele ascunse ale tuturor stau de față”. „Sosit-a ziuă...” *Triod* 38-39 [«È giunto il giorno, il giudizio è alle porte: sii vigilante, o anima... E guai allora a quanti non avranno avuto una vita senza colpe!... Imparziale è il tuo giudizio, al tuo tribunale nulla resta nascosto”. «È giunto il giorno...», *Anthologhion* 2, 429-430], ma anche „Gândesc la ziuă aceea...” *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

¹⁰¹ Vedasi sotto. Sul legame tra l'insegnamento dogmatico e quello spirituale nell'innografia, vedasi Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 37.

¹⁰² Vedasi, per esempio, „Domnul vine...” *Triod* 37-38 [«Il Signore viene...», *Anthologhion* 2, 427-428]; „Sosit-a ziuă...” *Triod* 38-39 [«È giunto il giorno...», *Anthologhion* 2, 429-430]; „Cutremur nepovestit și frică...” *Triod* 39 [«Vi sarà allora indicibile tremore...», *Anthologhion* 2, 430-431]; „Domnul vine ca pe păcătoși...” *Triod* 43 [«Il Signore viene a castigare...», *Anthologhion* 2, 435-436].

¹⁰³ Vedasi, per esempio, Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 56-61.

¹⁰⁴ Vedasi sul tema, anche se applicato prevalentemente ad un'altra espressione emblematica di questo periodo liturgico, il grande canone di sant'Andrea di Creta, Olivier Clément, *Le chant des larmes*, Paris 1982, 50 e sg.; 90-94. Sull'indole battesimale e penitenziale del *triodion*/ della quaresima, vedasi

del pentimento, della purificazione¹⁰⁵, della *metanoia*¹⁰⁶. Forse un frammento illustrativo in questo senso sarebbe il seguente: „... Vino, suflete al meu, de ia aminte la ziuva aceea și ceasul în care Dumnezeu de față va veni, și te tânguiește și plângi ca să te afli curat în ceasul cercetării” [«... Su, o anima, poni mente a quell’ora e a quel giorno in cui Dio verrà manifestamente: e gemi, piangi, per essere trovata pura nell’ora dell’esame»]¹⁰⁷. È in stretto rapporto a tutti questi elementi che comprende la mistagogia la dimensione escatologica del *triodion* e il suo frequente riferimento alla fine, tanto più intenso nella domenica di carnevale; come già mostrato, pensare all’imminenza della fine, con tutti i suoi elementi spaventosi, favorirebbe la compunzione del fedele, manifesta in un cammino di pianto ed asceti¹⁰⁸.

Tornando però al tema del *penthos*¹⁰⁹, la sua comprensione nei termini delineati dagli specialisti non può essere data per scontata e, in assenza di una previa iniziazione, il messaggio rischia anche questa volta di essere frainteso nel senso di una specie di condanna allo stato di peccaminosità o di un indefinito senso di colpa. Il pregare dei nostri brani, così come vengono formulati adesso, può inculcare di conseguenza al fedele un acuto sentimento di scoraggiamento. Orbene, se riconoscersi peccatore è una premessa necessaria della conversione e un aspetto essenziale della vita cristiana¹¹⁰, concentrarsi troppo sulla realtà del

pure Taft, Quaresima: una meditazione, in *Oltre l’oriente*, 73-87; Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 19; 28-34; 62-79; 378-380; vedasi ugualmente Grégoire de Nazianze, *Discours* 39, in *Discours 38-41*, Paris 1990, 17.

¹⁰⁵ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 42-45; 48.

¹⁰⁶ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 62-72.

¹⁰⁷ „Mă cutremur cugetând...” , *Triod* 37 [«Tremo pensando al giorno...», *Anthologhion* 2, 426-427].

¹⁰⁸ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 46-51; 300-301.

¹⁰⁹ Sul pentimento e la virtù delle lacrime, vedasi, per esempio Siméon le Nouveau Théologien, *Cathéchèse* V, 360; 470-475.

¹¹⁰ Vedasi l’importanza del tema nell’insegnamento di papa Francesco, per esempio nelle meditazioni mattutine nella cappella di *Domus sanctae Marthae*: L’umiltà concreta del cristiano, 14 giugno 2013, http://m2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie_20130614_umilta-cristiana.html; Nessuno ti può giudicare, 17 marzo 2014, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2014/documents/papa-francesco-cotidie_20140317_riconoscersi-peccatori.html; Il

proprio peccato, della propria debolezza, rischia di paralizzare l'esistenza. È ovvio che siamo tutti deboli, peccatori, indegni della misericordia divina ecc., ma non per questo lui cessa di amarci e di volerci salvati. Come Pietro che cammina sul mare, non è ai nostri limiti, alla nostra miseria che dobbiamo guardare (perché la formulazione dei nostri testi dà, tra l'altro, anche la sensazione di uno strano auto centramento), ma al Signore, l'unico appoggio, la sola sicurezza, l'unica fonte di salvezza; se questa dimensione è presente nei nostri testi, come sottolineato sopra, sovente rischia, visto il modo in cui vengono formulati, di apparire unicamente come un appendice alla descrizione dello stato deplorabile dell'anima¹¹¹, che si sente già da ora condannata¹¹². In questo senso, mi sembra che i nostri testi offrano alternative più felici quando professano per esempio semplicemente ed esplicitamente la fede nella misericordia divina al di là di ogni nostro peccato. Eccone un esempio illustrativo: „Greșit-am, Doamne, greșit-am ție; dar știi, iubitorule de oameni, bunătatea ta; păstorule cel bun, nu mă despărți pe mine de la starea cea de-a dreapta ta, pentru mare mila ta” [«Ho peccato, Signore, ho peccato contro di te, ma conosco, o amico degli uomini, la tua tenera compassione; pastore buono, non togliermi dalla parte destra, per la tua grande misericordia»]¹¹³. Ed è di nuovo questo tipo di approccio che andrebbe potenziato, secondo me, nella dinamica della ricezione del concilio, nei testi liturgici sul giudizio nella CRU.

profumo della peccatrice, 18 settembre 2014, http://m2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2014/documents/papa-francesco-cotidie_20140918_il-profumo-della-peccatrice.html; Celebrazione dei vespri e *Te Deum*, Chiesa del Gesù, 27 settembre 2014, http://m2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/september/documents/papa-francesco_20140927-vespri-bicentenario-ricostituzione-gesuiti.html ecc.

¹¹¹ „Vai mie, înegritule suflete...”, *Triod* 36 [«Ahimè, anima nera!... », *Anthologhion* 2, 425-426]; „Mă cutremur cugetând...”, *Triod* 37 [«Tremo pensando al giorno...», *Anthologhion* 2, 426-427]; „Cugetând la întâmpinarea...”, *Triod* 42-43 [«Pensando all'incontro che avverrà...», *Anthologhion* 2, 434-435]; „Gândesc la ziuă acea...”, *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

¹¹² Vedasi, per esempio, „Sosita-ziuă...” *Triod* 38-39 [«È giunto il giorno...», *Anthologhion* 2, 429-430]; „Când vei veni, Dumnezeuule...”, *Triod* 40 [«Quando sulla terra verrai...», *Anthologhion* 2, 432-433]; „Cugetând la întâmpinarea...”, *Triod* 42-43 [«Pensando all'incontro che avverrà...», *Anthologhion* 2, 434-435].

¹¹³ „Vai mie, înegritule suflete...”, *Triod* 36 [«Ahimè, anima nera!... », *Anthologhion* 2, 425-426].

Uno specifico accento sul terrore

Ma forse la nota più caratteristica dei nostri brani è, come già anticipato, una generale visione terrificante sugli eventi finali, sul destino ultimo della persona, su Dio stesso. Questo è altrettanto discordante con l'escatologia e la teologia (post)conciliare e dunque un altro aspetto da valutare nella prospettiva della ricezione del Vaticano II nella CRU. In LG 48, anziché la prospettiva di un «*temibile* tribunale» (come sovente nei nostri testi) viene proposto l'orizzonte della gloria celeste. Certo che il Vaticano II non trascura la realtà del giudizio, del peccato, della possibilità di una perdita della felicità eterna, ma l'accento del testo conciliare cade piuttosto sulla speranza e sull'invito all'impegno durante la vita presente nell'attesa dell'incontro con il Signore¹¹⁴. A sua volta, la teologia postconciliare esorta fundamentalmente alla fiducia nel Signore nella prospettiva del giudizio¹¹⁵ e alla necessità di allontanare la paura vista la stretta connessione tra la realtà del giudizio e quella della misericordia divina¹¹⁶. Papa Benedetto XVI afferma in *Spe salvi*: «L'immagine del giudizio finale è in primo luogo non un'immagine terrificante, ma un'immagine di speranza; per noi forse addirittura l'immagine decisiva della speranza... Dio è giustizia e crea giustizia. È questa la nostra consolazione e la nostra speranza. Ma nella sua giustizia è insieme anche grazia. Questo lo sappiamo volgendo lo sguardo sul Cristo crocifisso e risorto...»¹¹⁷. Quasi nello specchio, un testo monastico bizantino riporta un atteggiamento colmo di speranza di un padre i cui figli spirituali domandarono nell'imminenza della morte come mai non temeva il giudizio: «Paura e fremito non sento; invece ecco un'infinita gioia riempire il mio cuore e spero che il nostro Signore e Redentore Gesù Cristo, secondo la sua misericordia, non mi abbandonerà, seppure non possiedo opere buone. Di che cosa potrei lodarmi se non delle mie debolezze? Per la mia sola volontà non ho fatto nessun'opera buona. Quelle che ho tuttavia compiute le ho fatte soltanto con il suo aiuto e per la sua volontà. Me ne vado, dunque, verso

¹¹⁴ LG 48.

¹¹⁵ Lavatori, *Domnul* 121-122; Castellucci, *La vita* 295-296.

¹¹⁶ Castellucci, *La vita* 295-296; Špidlík, *Maranathà* 148-149.

¹¹⁷ Benedetto XVI, *Spe salvi* 44.

il sorgere della giornata eterna e grande è la mia gioia. Porto in me la pace, e il riposo e la consolazione divina s'impossessano di tutte le mie membra...»¹¹⁸.

Tale accento non è necessariamente specifico ai testi liturgici, che tendono privilegiare il tema della paura già al livello del vocabolario. Così, vengono definiti come «temibili», «tremendi», «terribili» (con la versione «insostenibile») [in rumeno invariabilmente „înfricoșător (-i, -oare)”, rispettivamente „de neîndurat”]: l'ora della morte¹¹⁹; il giorno della parusia (la parusia)/ la (seconda) venuta/ il giorno del giudizio (o semplicemente il giorno)¹²⁰; il rendiconto che l'anima deve al Giudice¹²¹; il suo trono, tribunale, giudizio¹²², come la sua sentenza¹²³. Benché nell'innografia della domenica di carnevale il Giudice stesso non viene chiamato esplicitamente così (a differenza di altri contesti¹²⁴), si parla tuttavia della sua tremenda collera o minaccia, ira

¹¹⁸ Stefanos Anagnostopoulos, *Explicarea dumnezeieștii liturghii cu ajutorul unor evenimente reale și a unor experiențe din viețile sfinților, preoților, monahilor și credincioșilor*, București 2010, 270-271. E poi vero che i paragrafi seguenti rischiano, al contrario, ad intimorire.

¹¹⁹ „Vai mie, înegritule suflete...”, *Triod* 36 [«Ahimè, anima nera!...», *Anthologhion* 2, 425-426].

¹²⁰ „Mă cutremur cugetând...”, *Triod* 37 [«Tremo pensando al giorno...», *Anthologhion* 2, 426-427]; „Gândesc la ziua cea înfricoșătoare...”, *Triod* 38 [«Penso al giorno terribile...», *Anthologhion* 2, 429]; „La înfricoșătoarea ta venire...”, *Triod* 40 [«Alla tua tremenda parusia...», *Anthologhion* 2, 431-432]; „Cugetând la întâmpinarea...”, *Triod* 42-43 [«Pensando all'incontro che avverrà...», *Anthologhion* 2, 434-435]; „Domnul vine ca pe păcătoși...”, *Triod* 43 [«Il Signore viene a castigare...», *Anthologhion* 2, 435-436]; „La ziua cea înfricoșătoare...”, *Triod* 44 [«Considerando il giorno tremendo...», *Anthologhion* 2, 437]; „Iată vine ziua Domnului...”, *Triod* 44 [«Ecco, viene il giorno del Signore...», *Anthologhion* 2, 437]; „Gândesc la ziua aceea...”, *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

¹²¹ „La înfricoșătoarea ta venire...”, *Triod* 40 [«Alla tua tremenda parusia...», *Anthologhion* 2, 431-432].

¹²² „Când va fi să vii...”, *Triod* 35-36 [«Quando verrai per il giusto giudizio...», *Anthologhion* 2, 424-425]; „Vai mie, înegritule suflete...”, *Triod* 36 [«Ahimè, anima nera!...», *Anthologhion* 2, 425-426]; „Domnul vine...”, *Triod* 37-38 [«Il Signore viene...», *Anthologhion* 2, 427-428]; „Divanul tău este înfricoșător...”, *Octoib* 28 [«Tremendo è il tuo tribunale...», *Anthologhion* 2, 428]; „Când vei veni, Dumnezeu...», *Triod* 40 [«Quando sulla terra verrai...», *Anthologhion* 2, 432-433]; „Să cădem, credincioșilor...”, *Triod* 42 [«Prostriamoci a terra e piangiamo...», *Anthologhion* 2, 433-434]; „Gândesc la ziua aceea...”, *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

¹²³ „Când se vor așeza scaunele...”, *Triod* 36 [«Quando saranno posti i troni...», *Anthologhion* 2, 425].

¹²⁴ Vedasi Zetea, La prospettiva 357.

o furore¹²⁵ ovvero della sua insostenibile apparizione¹²⁶, o più generalmente del timore che Dio suscita¹²⁷ o dovrebbe suscitare¹²⁸; anche la gloria del Signore è detta tremenda¹²⁹. Il fatto che è tuttavia possibile scindere questi termini dall'epiteto „înfricoșător” [«temibile»/ «tremendo»] è provato dai passi che nei nostri testi usano gli stessi termini senza simili aggiunte.

In tanto questi elementi di vocabolario sono rafforzati, come già mostrato sopra, nel loro più consueto registro tramite varie immagini atte a produrre paura nel fedele. L'uso di tali rappresentazioni, in se stesse più o meno terrificanti (ma rese sempre tali al meno dal contesto) non esclude la presenza di immagini più serene, come già analogamente rilevato. Per tornare però a quelle terrificanti, sarebbe da dire ancora che la loro vitalità viene accresciuta qua e là dal richiamo di certi suoni altrettanto agghiaccianti: lo strillo delle trombe angeliche annunciando la fine¹³⁰; la voce (maledicente¹³¹) del

¹²⁵ „Domnul vine...”, *Triod* 37-38 [«Il Signore viene...», *Anthologhion* 2, 427-428]; „Să cădem, credincioșilor...”, *Triod* 42 [«Prostriamoci a terra e piangiamo...», *Anthologhion* 2, 433-434]; gli stessi concetti (senza l'epiteto tremendo, ma con l'identico senso) in „Cugetând la întâmpinarea...”, *Triod* 42-43 [«Pensando all'incontro che avverrà...», *Anthologhion* 2, 434-435]; „Domnul vine ca pe păcătoși...”, *Triod* 43 [«Il Signore viene a castigare...», *Anthologhion* 2, 435-436]; „Iată vine ziuă Domnului...”, *Triod* 44 [«Ecco, viene il giorno del Signore...», *Anthologhion* 2, 437].

¹²⁶ „Să cădem, credincioșilor...”, *Triod* 42 [«Prostriamoci a terra e piangiamo...», *Anthologhion* 2, 433-434]; „Domnul vine ca pe păcătoși...”, *Triod* 43 [«Il Signore viene a castigare...», *Anthologhion* 2, 435-436].

¹²⁷ „Domnul vine...”, *Triod* 37-38 [«Il Signore viene...», *Anthologhion* 2, 427-428]; „Iată vine ziuă Domnului...”, *Triod* 44 [«Ecco, viene il giorno del Signore...», *Anthologhion* 2, 437].

¹²⁸ „Să cădem, credincioșilor...”, *Triod* 42 [«Prostriamoci a terra e piangiamo...», *Anthologhion* 2, 433-434].

¹²⁹ „Cugetând la întâmpinarea...”, *Triod* 42-43 [«Pensando all'incontro che avverrà...», *Anthologhion* 2, 434-435].

¹³⁰ „Când va fi să vii...”, *Triod* 35-36 [«Quando verrai per il giusto giudizio...», *Anthologhion* 2, 424-425]; „Gândesc la ziuă aceea...”, *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

¹³¹ „Domnul vine ca pe păcătoși...”, *Triod* 43 [«Il Signore viene a castigare...», *Anthologhion* 2, 435-436]; per avere una visione completa dei nostri testi, sarebbe da precisare che la stessa voce può essere detta anche desiderata: „Mă cutremur cugetând...”, *Triod* 37 [«Tremo pensando al giorno...», *Anthologhion* 2, 426-427]; „La înfricoșătoarea ta venire...”, *Triod* 40 [«Alla tua tremenda parusia...», *Anthologhion* 2, 431-432]; „Când vei veni, Dumnezeule...”, *Triod* 40 [«Quando sulla terra verrai...», *Anthologhion* 2, 432-433]; „Cugetând la întâmpinarea...”, *Triod* 42-43 [«Pensando all'incontro che avverrà...», *Anthologhion* 2, 434-435].

Signore¹³²; lo stridore (il digrignare) dei denti di tutti (o dei soli peccatori)¹³³; il pianto e gli urli dei dannati¹³⁴; ancora lo stridore del fuoco¹³⁵. I nostri testi usano ugualmente riferimenti alla figura del ricco epulone¹³⁶ che dovrebbe risvegliare la coscienza del fedele e tirarlo fuori dalla sua indolenza rispetto alla parola di Dio; suscitare la paura di Dio sarebbe dal resto lo scopo dell'uso di tutte le immagini del peccato che vengono presentate al fedele durante l'intero *triodion*¹³⁷.

È in effetti ricorrente, se non generalizzato, che i nostri brani colleghino la conversione alla paura¹³⁸. A sua volta, il tema della conversione è molto specifico al periodo prepasquale¹³⁹. Questo si spiega storicamente per il fatto che esso era tradizionalmente consacrato alla preparazione dei catecumeni per il battesimo¹⁴⁰. Ulteriormente, quando la pratica del battesimo in età adulta è caduta in disuso e la vita cristiana ha cominciato a perdere in fervore, la spiritualità monastica, conservando e sviluppando tali accenti, ha assegnato a questo periodo il senso di un «secondo (e vero) battesimo»¹⁴¹, quello delle lacrime¹⁴²; abbiamo qui a che fare con una tendenza del rito bizantino (non trascurabile nella prospettiva di un aggiornamento liturgico): quella di sviluppare

¹³² „Când se vor așeza scaunele...” Triod 36 [«Quando saranno posti i troni...», *Anthologhion* 2, 425].

¹³³ „Când va fi să vii...” Triod 35-36 [«Quando verrai per il giusto giudizio...», *Anthologhion* 2, 424-425];

„Când vei veni, Dumnezeule...” Triod 40 [«Quando sulla terra verrai...», *Anthologhion* 2, 432-433].

¹³⁴ „Când va fi să vii...” Triod 35-36 [«Quando verrai per il giusto giudizio...», *Anthologhion* 2, 424-425]; „Gândesc la ziuă aceea...” Triod 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

¹³⁵ „Când vei veni, Dumnezeule...” Triod 40 [«Quando sulla terra verrai...», *Anthologhion* 2, 432-433].

¹³⁶ „Sosit-a ziuă...” Triod 38-39 [«È giunto il giorno...», *Anthologhion* 2, 429-430].

¹³⁷ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 44.

¹³⁸ Vedasi, specialmente, ma non esclusivamente: „Vai mie, înegritule suflete...” Triod 36 [«Ahimè, anima nera!...», *Anthologhion* 2, 425-426]; „Mă cutremur cugetând...” Triod 37 [«Tremo pensando al giorno...», *Anthologhion* 2, 426-427]; „Domnul vine...” Triod 37-38 [«Il Signore viene...», *Anthologhion* 2, 427-428].

¹³⁹ Sull'evoluzione della forma e del contenuto del ciclo preparatorio alla Pasqua, vedasi Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 19-22; sulla storia dell'innografia invece vedasi *ib.* 22-27; sulla *metanoia*, *ib.* 62 sg.

¹⁴⁰ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 28-31.

¹⁴¹ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 29-32; il tema del secondo battesimo è strettamente connessa anche alla vita monastica. *Ib.* 32-33.

¹⁴² Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 76-79. Vedasi pure Grégoire de Nazianze, Discours 39, 17.

nuove e nuove spiegazioni e conferire nuovi sensi ai testi e ai gesti piuttosto che cambiare il rito¹⁴³. Il detto battesimo di lacrime anticiperebbe in questa interpretazione il “terzo”, quello del fuoco, che avrà luogo proprio alla parusia¹⁴⁴, l’evento ricordato nella domenica di carnevale¹⁴⁵. Tali tradizionali accenti battesimali e penitenziali del periodo prepasquale sono dal resto tutt’affatto concordi allo spirito del Vaticano II¹⁴⁶ e andrebbero probabilmente conservati. Ciò nonostante, per tornare al nostro tema, possiamo chiederci se la paura è necessariamente il migliore movente per la conversione; ci potremmo domandare, anzi, se – visto i progressi non soltanto della teologia, ma anche della pedagogia – non si potrebbero trovare mezzi più adatti per suscitare nell’orante il desiderio di *metanoia*; a mio parere, mantenere il terrificante approccio attuale rischia di far fallire i nostri testi nella missione assegnatali.

Come una conseguenza logica del loro contenuto e come per suggerire l’effetto scontato, nei nostri brani si parla ancora di un’universale sgomento. Si asserisce, per esempio, che gli uomini saranno colpiti dallo sbigottimento, pieni di timore, presi da sconvolgimento, tremeranno ecc.¹⁴⁷, come d’altronde gli angeli¹⁴⁸ e l’universo intero¹⁴⁹. Dal resto, l’orante stesso si dichiara in preda alla paura nella prospettiva del giudizio¹⁵⁰ e i nostri testi non esitano ad esortare

¹⁴³ Su questo, vedasi ancora Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 28-29; 309 sg.

¹⁴⁴ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 30. Vedasi altrettanto Tertullien, *Traité du baptême*, Paris 1952, 10; Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, Paris 1968, XV, 36.

¹⁴⁵ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 46 e sg.; Larchet, *Tradiția* 314 e sg.

¹⁴⁶ SC 109-110.

¹⁴⁷ „Când va fi să vii...”, *Triod* 35-36 [«Quando verrai per il giusto giudizio...», *Anthologhion* 2, 424-425]; „Când se vor așeza scaunele...” *Triod* 36 [«Quando saranno posti i troni...», *Anthologhion* 2, 425]; „Cutremur nepovestit și frică...”, *Triod* 39 [«Vi sarà allora indicibile tremore...», *Anthologhion* 2, 430-431]; „Cugetând la întâmpinarea...”, *Triod* 42-43 [«Pensando all’incontro che avverrà...», *Anthologhion* 2, 434-435]; „Gândesc la ziuă acea...”, *Triod* 44-45 [«Penso a quel giorno...», *Anthologhion* 2, 437-438].

¹⁴⁸ „Când se vor așeza scaunele...” *Triod* 36 [«Quando saranno posti i troni...», *Anthologhion* 2, 425].

¹⁴⁹ „Când vei veni, Dumnezeu...” , *Triod* 40 [«Quando sulla terra verrai...», *Anthologhion* 2, 432-433].

¹⁵⁰ „Mă cutremur cugetând...”, *Triod* 37 [«Tremo pensando al giorno...», *Anthologhion* 2, 426-427]; „Când vei veni, Dumnezeu...” , *Triod* 40 [«Quando sulla terra verrai...», *Anthologhion* 2, 432-433]; „Să cădem, credincioșilor...” , *Triod* 42 [«Prostriamoci a terra e piangiamo...», *Anthologhion* 2, 433-434];

esplicitamente ad un atteggiamento di sbigottimento davanti all'evento¹⁵¹. Quindi, l'impressione generale che lasciano i testi liturgici della CRU con i loro abbondanti e variati accenni alla paura è che tutto – l'incontro con il Signore, il destino eterno della persona, ma anche Dio stesso – è da temere. E tale impressione non è il semplice prodotto di una certa percezione odierna, quanto piuttosto un effetto ben ricercato dagli innografi, durante l'intero periodo prepasquale e specialmente in questo giorno liturgico; esso trova le sue giustificazioni nella mistagogia. Tale prospettiva viene di solito¹⁵² collegata ad un intento pedagogico, edificatore, che è riassumibile nell'idea che suscitare la paura rispetto all'evento del giudizio – e alla prospettiva della condanna – sarebbe atto a produrre il pentimento e un radicale cambiamento di vita nel fedele e, quindi, fargli evitare il perenne castigo¹⁵³. Sarà ottenuto l'effetto scontato? Personalmente dubito.

Al mio parere, un simile approccio che collega tanto i misteri della fine a sentimenti di paura corre il pericolo, anzi, di alterare l'essenza stessa del messaggio evangelico. Perché non è soltanto il giudizio che viene presentato nei nostri testi

„Cugetând la întâmpinare...”, *Triod* 42-43 [«Pensando all'incontro che avverrà...», *Anthologhion* 2, 434-435]; „Domnul vine ca pe păcătoși...”, *Triod* 43 [«Il Signore viene a castigare...», *Anthologhion* 2, 435-436]; „La ziuă cea înfricoșătoare...”, *Triod* 44 [«Considerando il giorno tremendo...», *Anthologhion* 2, 437]; „Iată vine ziuă Domnului...”, *Triod* 44 [«Ecco, viene il giorno del Signore...», *Anthologhion* 2, 437].

¹⁵¹ „Vai mic, înegritule suflete...”, *Triod* 36 [«Ahimè, anima nera!...», *Anthologhion* 2, 425-426]; „La înfricoșătoare ta venire...”, *Triod* 40 [«Alla tua tremenda parusia...», *Anthologhion* 2, 431-432]; „Să cădem, credincioșilor...”, *Triod* 42 [«Prostriamoci a terra e piangiamo...», *Anthologhion* 2, 433-434]; „Domnul vine ca pe păcătoși...”, *Triod* 43 [«Il Signore viene a castigare...», *Anthologhion* 2, 435-436].

¹⁵² Perché tali pennellate intimidenti usate per descrivere i quadri del giudizio vengono spiegate anche a partire dalla vergogna che supporrà la scoperta di ogni nostra azione malvagia (vedasi, per esempio, Siméon, le Nouveau Théologien, “Cathéchèse XXVIII”, 150-185 e Larchet, *Tradiția* 314) oppure dal fatto che l'anima non avrà nessuno a suo sostegno in quel momento, ne angeli, ne amici, ne parenti (Larchet, *Tradiția* 314-315) o ancora dalla realtà del peccato stesso, per cui solo i giusti potranno non temere (Larchet, *Tradiția* 315) ossia dalla consapevolezza di tutti di non corrispondere pienamente alle aspettative del Signore (Lavatori, *Domnul* 122).

¹⁵³ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 47-49; 300-301; Larchet, *Tradiția* 314; Andronikof, *Il senso* 160-161; 163.

come qualcosa di terrificante, ma pure la parusia del Signore e Dio stesso, un importante rischio che identificherei nell'attuale approccio al tema è quello di favorire una prospettiva deformata sul nostro Signore. Poi, i nostri testi parlano addirittura di un Dio che può svergognare, condannare, castigare, consegnare ai torturatori (gli angeli cattivi), come già accennato sopra¹⁵⁴. Seppure in fin dei conti vogliono probabilmente avvertire rispetto alla reale possibilità della dannazione, rischiano di nuovo di denaturare l'immagine di Dio, che non dovrebbe essere assimilato ad un condannatore e tanto meno ad un aguzzino (anche se disponesse le torture – a cui i nostri brani fanno riferimento più volte – tramite gli esseri spirituali a lui subordinati¹⁵⁵). In questo senso mi sembrano più felici e conformi allo spirito conciliare le alternative che offrono i testi stessi là dove collegano le accuse e la conseguente condanna alla coscienza e alla verità della persona, alle sue opere, alle proprie scelte¹⁵⁶, anche se una simile prospettiva non dovrebbe arrivare al limite all'eccesso di negare al Signore il suo ruolo di giudice¹⁵⁷.

In ogni caso, tutti questi accenti sulla paura sono poco consonanti allo spirito del Vaticano II e andrebbero riveduti nella dinamica della sua ricezione. Per quanto riguarda l'atteggiamento da coltivare nella prospettiva del giudizio (o piuttosto dell'incontro con il Signore), l'escatologia conciliare e postconciliare privilegiano, anziché il tema della paura, quello della vigilanza¹⁵⁸ e della responsabilità

¹⁵⁴ Vedasi i testi citati nelle note 85-88.

¹⁵⁵ Nicolas, *Synthèse* 616.

¹⁵⁶ Vedasi, per esempio: „Vai mie, înegritule suflete...”, *Triod* 36 [«Ahimè, anima nera!...», *Anthologhion* 2, 425-426]; „Mă cutremur cugetând...”, *Triod* 37 [«Tremo pensando al giorno...», *Anthologhion* 2, 426-427]; „Când vei veni, Dumnezeule...”, *Triod* 40 [«Quando sulla terra verrai...», *Anthologhion* 2, 432-433]; la stessa idea viene talvolta esplorata anche dai padri (vedasi i rimandi di Larchet, *Tradiția* 308-309 e Clément, *Le chant* 34-35).

¹⁵⁷ Lavatori, *Domnul* 132.

¹⁵⁸ LG 48; Ratzinger, *Escatologia* 195; G. Canobbio, Capitolo VII. Indole escatologica della Chiesa pellegrinante e sua unione con la Chiesa celeste, in S. Noceti/ R. Repole (ed.), *Commentario ai documenti del Vaticano II. 2. Lumen gentium*, Bologna 2015, 405; Zoffoli, *Cristianesimo* 877-878; Croce, *Allora Dio* 85-86; 150; Nicolas, *Synthèse* 600. Nell'insieme dei testi qui annalizzati, ho identificato l'uso diretto di questa espressione pochissime volte; vedasi, per esempio: «Sosit-a...»

attuale¹⁵⁹, dello sforzo di vivere per Cristo¹⁶⁰. Tendere verso il Signore, avere il desiderio di essergli graditi¹⁶¹ rispondendo con amore al suo amore in questa vita, nell'attesa di incontrarlo, può sicuramente dare una tale consistenza alla conversione che non dà il più forte senso di paura (o colpa). Sebbene la paura è forse il più comune atteggiamento davanti a Dio (anche tra le persone religiose), dubbio sia opportuno essere coltivato nella Chiesa e nella liturgia; e questo perché, secondo Gen 3, è l'atteggiamento indotto all'uomo dal peccato e quello strettamente collegato alla prospettiva su Dio suggerita ai progenitori dal tentatore¹⁶². E poi il fatto che la Bibbia suppone, a detta degli esegeti, ben tre cento sessantacinque esortazioni a non temere, una per ogni giorno dell'anno¹⁶³, avrà pur un significato; possiamo augurarci che – in un'eventuale riforma – il rito bizantino, di così forte ispirazione biblica, riesca ad integrare nei testi qui discussi tale accento della Scrittura al posto di quello sul terrore sviluppato nella teologia e nella liturgia nel periodo medioevale.

Se è poi vero che le Scritture parlano copiosamente anche del timore di Dio, ciò nonostante il senso che suppone questa classica espressione biblica (Pr 1,7; Sal 111,10), non è identico a quello il più evidentemente abbracciato dai nostri testi¹⁶⁴; qui si tratta espressamente della «paura concreta della condanna,

Triod 38-39 [«È giunto...», *Anthologhion* 2, 429-430]. Questo non vuol dire che altri brani non tentano di parlarne; solo che questo messaggio rischia a perdersi. Una formulazione più chiara dei nostri testi, un cambiamento di accento lo renderebbe più chiaro e dispenserebbe il fedele di uno sforzo interpretativo che non gli è sempre a portata di mano.

¹⁵⁹ Castellucci, *La vita* 296-300; Canobbio, *Capitolo VII* 405; Benedetto XVI, *Spe Salvi* 44; Croce, *Allora Dio* 86-87; 150.

¹⁶⁰ LG 48.

¹⁶¹ LG 48.

¹⁶² Fausti, *Amintește-ți și istorisește Evanghelia. Catebeza narativă a lui Marcu*, Cluj-Napoca 2016, 371, 639.

¹⁶³ È un'idea ricorrente nelle *lectio divina* già citate dello stesso Fausti.

¹⁶⁴ Sono illustrativi i tentativi degli esegeti di trovare varie spiegazioni e dare un significato a tale espressione, pur riconoscendo che il timore/la paura di Dio risulta un atteggiamento estraneo ai fedeli di oggi, perché connesso/a ad una visione "terrorista" di Dio. Clément sottolinea per esempio che il timore di Dio è una conseguenza dell'atto di fede e l'atteggiamento che segue il risveglio dell'anima. Si identificerebbe con un tipo di "spavento mistico" che ci fa allontanare dallo spirito mondano e ci permette di intuire che la vera vita si trova altrove, rendendoci nello stesso tempo consapevoli del proprio peccato che rischia a separarci già da ora e per l'eternità da Dio. Tale timore di Dio ci fa

provata da coloro che ne siano passibili, e che consiste, ‘per coloro che sono caduti in colpe innumerevoli’, nell’essere ‘separati dagli eletti’ e nel divenire preda impotente del ‘fuoco eterno’, delle ‘tenebre esteriori’ (al Regno), dell’‘inferno’»¹⁶⁵. La formula biblica disegna invece non quello che noi renderemmo in modo corrente tramite i termini con «paura», «timore», ma quello che tradurremmo meglio con il concetto di «senso religioso» che suppone riverenza rispetto al Signore, venerazione, stupore dinanzi alla sua trascendenza ecc.¹⁶⁶; è in questo senso che va inteso anche il rimando al timore nel catechismo della Chiesa cattolica nel paragrafo riguardo al giudizio¹⁶⁷. Nell’accezione attuale, l’altra paura è invece piuttosto lo strumento con cui il maligno agisce nelle nostre vite¹⁶⁸; tutt’altro che fruttifera, essa rischia di paralizzare l’esistenza¹⁶⁹ e, in ogni caso, a deresponsabilizzare¹⁷⁰. Siccome la fede è il suo antidoto¹⁷¹, andrebbe convertita in fiducia per la forza della Parola¹⁷², perché no anche tramite la liturgia, data la sua funzione formativa? Se è pur vero che la Scrittura abbonda in riferimenti alla vera e propria paura, assumendo la paura, il Signore l’ha tuttavia redenta e

dunque accettare il giudizio qui ed ora, anticipando tramite il giudizio della propria coscienza quello finale e, anzi, ci rende capaci a non temerlo più. Clément, *Le chant* 35-38; sulla stessa linea, vedasi pure Evdokimov, *Rugăciunea* 49; 55.

Per un altro tentativo di spiegare il tema, vedasi Dorothée de Gaza, Instruction IV, De la divine crainte e Instruction XII, in *Oeuvres spirituelles*, Paris 1963, 47-52; 128: Doroteo di Gaza distingue in effetti due tipi di timore, uno perfetto, e un altro imperfetto; se il secondo, iniziale, può avverarsi utile in quanto avvicina al bene la persona, resta tuttavia assomigliante all’atteggiamento di uno schiavo rispetto al suo padrone, mentre l’altro è una conseguenza dell’amore. In quanto alla paura dinanzi al giudizio, secondo Doroteo, è il pensiero alla morte e alle pene eterne che fa nascere il timore, la semplice idea che ci saranno persone escluse dalla gloria eterna e i rimpianti della propria coscienza essendo sufficienti per tormentare.

¹⁶⁵ Andronikof, *Il senso* 161.

¹⁶⁶ Schmemmann, *Credo... Il simbolo di fede*, Roma 2013, 112-113.

¹⁶⁷ Catechismo della Chiesa cattolica, http://www.vatican.va/archive/ita0014/___p2o.htm 1041.

¹⁶⁸ Fausti, *Amintește-ți* 196; 202.

¹⁶⁹ Fausti, *Amintește-ți* 163.

¹⁷⁰ Fausti, *Amintește-ți* 484.

¹⁷¹ Benedetto XVI, *Spe salvi* 50; Fausti, *Amintește-ți* 97; 197; 204; 212.

¹⁷² Fausti, *Amintește-ți* 195; 212; 635; 614; 637; 642.

vinta nel venerdì santo¹⁷³. Ecco perché il cristiano non deve in fatti temere il giorno del giudizio (1Gv 4,17-18) ed è chiamato a coltivare piuttosto, anche se gli capita di peccare, di non essere fedele, una fiducia amorevole; la paura è, al contrario, il segno di una fede debole e vacillante, di un amore deficitario¹⁷⁴.

La prospettiva della ricezione del Vaticano II

Prendendo in considerazione gli aspetti messi in rilievo sopra, la ricezione dello spirito conciliare nell'approccio al tema del giudizio nell'innografia propria alla domenica di carnevale risulta senza dubbio auspicabile. Tuttavia, resterebbe ancora a chiarire come potrebbe essere avviato tale processo per seguire quella sana dinamica di un progresso organico che più volte invocano i documenti del Vaticano II¹⁷⁵. Senza aver la pretesa di risolvere qui definitivamente il problema di un eventuale rinnovamento dei testi sul (temibile) giudizio, delinerei qualche principio per portare un po' oltre le mie anteriori considerazioni. Prima di tutto, per evitare il rischio di perdere la propria identità, sarebbe desiderabile che la CRU faccia precedere ogni aggiornamento da un attento discernimento tra quello che sarebbe da mantenere e quello che è possibile invece rinnovare nello spirito del tempo, tra quegli elementi che costituiscono veramente una parte insostituibile del patrimonio liturgico orientale e quelli che appartengono invece alla sfera degli elementi suscettibili di mutamenti¹⁷⁶. Stando ai detti del concilio, i

¹⁷³ Vedasi von Balthasar, *Creștinul* 29-56.

¹⁷⁴ Von Balthasar, *Creștinul* 57-80; Schmemmann, *Credo* 111-112.

¹⁷⁵ SC 23; OE 6; Taft, Préface, in T. Pott, *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*, Roma 2000, 5; per una lettura della SC e OE, vedasi pure Pott, *La réforme* 35-41.

¹⁷⁶ SC 1; 3-4; OE 2; 5-6; Istruzione 4; 7; 9-12; 18; 20; sullo stesso principio dello sviluppo organico, vedasi pure la posizione di un vescovo greco-cattolico rumeno (Crihălmeanu, *Chiesa dei martiri* 270-271; 276); per qualche principio di una sana riforma, vedasi: Taft, Presupposti orientali e rinnovamento liturgico occidentale, in *A partire dalla liturgia. Perché è la liturgia che fa la Chiesa*, Roma 2004, 24-26; Pott, *La réforme* 28-32; 52-57; 129; Guegerotti, *La Sacrosanctum concilium* 80-85.

criteri che potrebbero orientare tale scelta sarebbero il bene dei fedeli e l'utilità della Chiesa e della sua missione¹⁷⁷.

Nel processo della ricezione del concilio in questo caso specifico, mi sembra che non andrebbe persa in nessun modo l'abbondante ispirazione biblica dei nostri brani e nemmeno il loro stile poetico, elementi tanto specifici al rito bizantino; al contrario, richiederebbero certe revisioni la maniera di interpretare i passi scritturistici che sono alla base dei nostri testi e la loro formulazione, non di rado ambigua. In un'eventuale revisione dell'innografia si potrebbe tener conto del fatto che la sua evoluzione storica implica un ricco apporto creativo da parte dei compositori, che hanno manifestato un sempre maggior distacco rispetto al testo biblico e nello stesso tempo la tendenza di aggiungerci elementi catechistici¹⁷⁸; la decisione di mantenerli o meno potrebbe essere guidata dalla valutazione della loro utilità reale in un contesto culturale radicalmente differente da quello in cui furono redatti. In un eventuale aggiornamento, non andrebbe di sicuro sostituita interamente l'innografia, un altro elemento molto caratteristico al rito bizantino; in effetti una riforma non consisterebbe tanto nell'inventare la liturgia *ex nihilo*, quanto nel mettere meglio in rilievo quello che esiste già¹⁷⁹. Ciononostante, nell'eventualità di un rinnovamento, ci si potrebbe chiedere ugualmente se riscoprire qua e là il testo nella sua nudità non sarebbe altrettanto conforme allo spirito originale del culto, che – al meno nell'ambito monastico – rifiutava inizialmente gli inni, a favore della semplice recita dei salmi e della lettura biblica¹⁸⁰. In quanto al contenuto penitenziale dei nostri brani, non dovrebbe certo andar perduta la dimensione della richiesta di perdono, tanto distintiva per il rito bizantino e dal resto molto adatta al periodo preparatorio alla Pasqua. Andrebbe in cambio valutata l'opportunità di coltivare tanto intensamente quelle espressioni che potrebbero infondere all'orante un esagerato (e scoraggiante) sentimento di peccaminosità e miseria. In linea generale, in un'eventuale revisione dei nostri

¹⁷⁷ SC 1; 4; 23; OE 1; 5.

¹⁷⁸ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 23.

¹⁷⁹ Taft, *Préface* 5.

¹⁸⁰ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 18. Sull'evoluzione del *triodion* e della sua innografia, vedasi di nuovo Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 21-27.

brani, si tratterebbe in fin dei conti prima di tutto di provare di farli trasmettere in modo più chiaro e più adatto alle condizioni odierne quello che originariamente essi volevano comunicare. Si eviterebbe così la necessità di aggiungere troppe spiegazioni perché il messaggio dei testi diventi più immediatamente accessibile¹⁸¹.

Così, se presentare all'orante la prospettiva della condanna deriva all'origine da un'intenzione pedagogica degli innografi – quella di suscitare la responsabilità, la vigilanza, il pentimento, la conversione dei fedeli nell'attesa dell'incontro con il Signore tramite la riflessione sull'imminenza della (spaventosa) fine¹⁸² – oggi forse si potrebbero trovare mezzi più adatti per trasmettere tale messaggio. Esaminando su una linea pastorale e missionaria l'attuale formulazione, segnatamente negativa, dei nostri testi, penso che essa non possa giovare molto ai credenti e tanto meno attirare i non-credenti. La sola formula «il temibile giudizio» basterebbe a scoraggiare chiunque vorrebbe avvicinarsi alla fede; è altrettanto presumibile che proporre l'immagine di un Dio-Giudice terrificante presenti una scarsa attrattività per gli allontanati e alteri l'immagine di Dio nei fedeli. Si potrebbe supporre che un rinnovamento della tonalità dei nostri testi porterebbe, al contrario, migliori frutti pastorali (un più intenso impegno nella vita di fede per i credenti) e missionari (una più grande forza di attrazione per gli indifferenti); «niente è più capace ad allontanare... che una religione della paura predicata con toni di condanna» diceva a giusta ragione Michael Paul Gallagher, dopo un'intensa esperienza pastorale e missionaria¹⁸³.

Per un eventuale aggiornamento dei nostri testi è possibile trovare un modello nell'approccio dell'escatologia (post)conciliare, di gran lunga più positivo e gravido di speranza, come già messo abbondantemente in evidenza sopra. Basterebbe poi riscoprire la prospettiva sugli eventi finali specifica alla comunità primaria, rinunciando agli accenti terrificanti aggiuntici lungo i secoli¹⁸⁴. Mi sembra che molti dei problemi di contenuto attualmente percettibili nei nostri testi potrebbero essere risolti se cambiasse soltanto di un po' la loro prospettiva, la loro impostazione; perché la stessa identica verità può essere formulata in modi diversi e l'approccio non è mai indifferente. Anzi, in un

¹⁸¹ SC 34.

¹⁸² Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 47-48; 50-51; Clément, *Le chant* 33-35.

¹⁸³ M.P. Gallagher, *Ajută necredinței mele*, Iași 1996, 95.

¹⁸⁴ Schmemmann, *Credo* 110-112; 114; Špidlík, *Maranathà* 137.

eventuale aggiornamento degli uffici, potrebbe avverarsi in questo senso altrettanto valido un altro principio del Vaticano II, quello che suggerisce la rinuncia alle ripetizioni e aggiunte di scarsa utilità¹⁸⁵. In pratica, là dove i contenuti hanno la tendenza di essere replicati, sarebbero forse da mantenere in un primo momento di un'eventuale riforma prevalentemente i passi più concordi allo spirito conciliare. Valutare nel nostro caso il carattere ridondante del contenuto dei brani e rinunciare alle ripetizioni avrebbe come esito ugualmente l'abbreviazione degli uffici a misura del contesto contemporaneo che non è rimasto lo stesso nemmeno nell'ambito monastico, dove essi sono nati¹⁸⁶.

Tornando però all'impostazione dei brani, penso che i nostri testi andrebbero aggiornati specialmente in tutti i passi centrati sulla paura sopra accennati, i quali, più che ottenere l'effetto teoricamente scontato della conversione, corrono il pericolo di intimidire o intimorire ed alterare il rapporto del fedele con Dio. Non so se un simile approccio si fosse rivelato veramente efficace in altre epoche (e d'altronde il cristianesimo è stato sovente accusato di essere una religione della paura¹⁸⁷), ma immagino che un'impostazione più luminosa dei nostri brani, che accentui preferibilmente la prospettiva della salvezza e l'universale chiamata alla santità¹⁸⁸ sia più consona alla sensibilità odierna e più fedele all'essenza del Vangelo che la tendenza di impaurire con lo scopo di indurre la *metanoia*. Un tale cambiamento di prospettiva sarebbe conforme tanto allo spirito pedagogico attuale, che è riluttante all'idea dell'impaurire e punta su una progressiva responsabilizzazione del soggetto dell'educazione, quanto alla teologia spirituale, che afferma la paura come un mobile poco duraturo della conversione, proponendo come valida alternativa la risposta di amore all'amore di Dio¹⁸⁹.

¹⁸⁵ SC 34; 50.

¹⁸⁶ Sulle caratteristiche degli uffici durante il Triodion: il loro valore pedagogico, ascetico, il valore di preghiera incessante, incluso il senso delle ripetizioni (e le consecutive spiegazioni nella mistagogia), vedasi Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 117-121.

¹⁸⁷ Von Balthasar, *Creștinul* 24.

¹⁸⁸ LG, capitolo V.

¹⁸⁹ Vedasi, per esempio, Schmemmann, *Credo*, 114 e ugualmente, nella pastorale della CRU, l'omelia di padre C. Langa, sostenuta nella cattedrale "La Trasfigurazione del Signore" a Cluj, l'8.01.2017 (file audio nella possessione dell'autrice), tutti i libri di psicospiritualità parsi recentemente nell'ambito cattolico, ma pure Dorothée de Gaza, *Instructions IV, De la divine crainte* 47-48.

Tale orientamento positivo è d'altronde il segno più distintivo del concilio, la sua intuizione base e fa parte da quel «spirito conciliare» che i brani qui discussi sarebbero chiamati a riverberare. Essi potrebbero inoltre adoperare, sulla stessa linea, al meno come un'alternativa al tema del temibile giudizio quello – altrettanto biblico e molto più confortante – dell'incontro con lo Sposo; questo è un argomento quasi assente¹⁹⁰ nei testi della domenica di carnevale. Non credo che una maggiore valorizzazione dell'argomento nei nostri uffici andrebbe contro la tradizione bizantina, malgrado il fatto che esso è più specifico al periodo finale della quaresima, secondo una logica del rito bizantino che la mistagogia è capace di nuovo spiegare¹⁹¹. Una sostituzione (o per lo meno l'alternarsi) dei riferimenti al tribunale di Cristo con l'idea dell'incontro con lo Sposo nei testi della domenica consacrata alle realtà ultime sarebbe atta, secondo me, a dare un nuovo slancio alla vita dei fedeli e ad attirare più efficacemente gli allontanati.

Nello stesso senso, penso che sarebbe similmente adeguato che un eventuale aggiornamento dei testi sul giudizio diminuisca il peso d'immaginario che essi suppongono attualmente giacché interpretano letteralmente le immagini che usa la Scrittura per descrivere questa realtà. Il mantenere tale loro dimensione, rischia di distogliere l'attenzione dei credenti dalla sostanza del loro messaggio. Perché, piuttosto che alimentare la fantasia dei lettori, offrendo loro veri e propri scenari dell'evento, i testi biblici sul giudizio mirano a mettere in evidenza i criteri della salvezza, invitando alla responsabilità nella vita attuale, nella prospettiva di quella futura. Credo che sarebbe più probabile che la liturgia della CRU non perda di vista questi aspetti essenziali se assumesse l'approccio sobrio dell'escatologia conciliare e postconciliare rispetto alle realtà ultime; talvolta sarebbe sufficiente, anzi, che la liturgia incrementi semplicemente le alternative più equilibrate che offrono i testi liturgici stessi.

¹⁹⁰ I rari usi del tema dell'incontro assumono a loro volta toni minacciosi; vedasi: „Cugetând la întâmpinarea...”, *Triod* 42-43 [«Pensando all'incontro che avverrà...», *Anthologhion* 2, 434-435] e specialmente „Domnul vine...”, *Triod* 37-38 [«Il Signore viene...», *Anthologhion* 2, 427-428].

¹⁹¹ Vedasi, per esempio, Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 51; Andronikof, *Il senso* 162; 164.

Dinanzi all'idea di un possibile aggiornamento dei brani in discussione si potrebbe obiettare che esso non sia necessario, né opportuno, in virtù della loro sostanza biblica e patristica. Se è vero che varrebbe la pena conservare inalterato il fondamento scritturistico dei detti brani come un elemento molto positivo e nella scia del concilio¹⁹², è altrettanto vero che gli inni attuali non costituiscono citazioni bibliche testuali; suppongono il più spesso allusioni¹⁹³, composizioni e/ o interpretazioni, talvolta troppo letterali, non di rado obsolete, circoscritte alla comprensione dei testi sacri e del messaggio cristiano specifica al contesto storico e teologico in cui furono redattati. Se è poi vero che sarebbe opportuno mantenere anche l'ispirazione patristica dell'innografia¹⁹⁴, i testi base sarebbero da fruttificare di nuovo con la dovuta attenzione all'ambito in cui furono composti e secondo il loro intento originario; riterrei come unico esempio il contesto concorrenziale (antigiudaico/ antigiudaizzante) nel quale il Crisostomo sviluppa il tema dei temibili misteri nella Chiesa¹⁹⁵. Come mostrato sopra, conservare l'attuale forma dei nostri brani richiederebbe poi un'esegesi dei passi liturgici stessi. Se è assolutamente vero che in un'auspicabile revisione dell'innografia sarebbe da conservare con cura la tradizione, anche vista l'illustre compagnia che abbiamo nella secolare preghiera della Chiesa¹⁹⁶, non dovremmo dimenticare che la liturgia non è una *pièce* di museo il cui senso e significato possano restare accessibili soltanto a degli iniziati.

I punti problematici sopra individuati nell'innografia della domenica di carnevale attualmente in uso nella CRU ci offrono dunque l'occasione di riflettere sull'opportunità della ricezione del Vaticano II nella vita liturgica di questa realtà ecclesiale. Integrare nei testi liturgici sul (temibile) giudizio lo spirito conciliare e i contenuti dell'escatologia attuale li aprirebbe verso nuovi orizzonti e gli renderebbe più efficaci al livello della pastorale e missione della CRU. La ricezione del Vaticano II – un processo generalmente duraturo e ancora più rallentato nel caso di una Chiesa est europea come quella greco-

¹⁹² SC 24; 35.

¹⁹³ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 157.

¹⁹⁴ Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 13; 22 e sg.; 158.

¹⁹⁵ Ioan Gură de Aur, Către iudei, in *Cuvântări împotriva anomeilor. Către iudei*, București 2007, I, 1.3-4.

¹⁹⁶ Evdokimov, *Rugăciunea* 40.

cattolica rumena¹⁹⁷ – non può continuare a limitarsi al campo meramente teorico della teologia e restare senza incidenza nella vita pratica, anche liturgica, che al rischio di produrre incoerenze nella vita spirituale dei fedeli; cosa sceglieranno di credere se essi sentono nelle omelie esortazioni a non avere paura di Dio oppure a convertirsi per amore e poi ricevono nei testi liturgici messaggi radicalmente opposti? È altrettanto problematico che nell'ambito greco-cattolico ci sia una scissione tra la teologia e la liturgia nel modo in cui vengono per esempio trattate le immagini scritturistiche che «descrivono» l'evento del giudizio e la prospettiva stessa su Dio.

Conclusioni

Abbiamo visto che al di là di ogni possibile riluttanza in quanto all'opportunità di un rinnovamento liturgico nella CRU (che ho trattato e, spero, invalidato già altrove¹⁹⁸) certi aspetti che presentano i testi liturgici bizantini nel caso concreto della domenica di carnevale – tale la tendenza di esacerbare l'immaginario biblico sul tema, il tono prevalentemente negativo e specialmente la visione terrificante sulle realtà ultime e su Dio stesso – richiederebbero un aggiornamento. I brani qui discussi sarebbero da valutare e riformare non soltanto perché sono poco conformi allo spirito conciliare, ma perché rischiano di alterare l'essenza stessa del messaggio cristiano. E poi, nel contesto odierno, si rivelano già scarsamente adatti a trasmettere quello che originariamente intendevano comunicare: la fede nel giudizio finale come compimento della storia, la fiducia nella giustizia e nella misericordia divina, l'invito alla conversione in vista della felicità eterna. Rivedere, a partire dai principi della DV e dai contenuti dell'escatologia (post)conciliare, l'approccio al

¹⁹⁷ Sui motivi di questo rallentamento vedasi Zetea, *La ricezione del Vaticano II nella CRU*, in M. Perroni/ H. Legrand (ed.) *Avendo qualcosa da dire, teologhe e teologi rileggono il Vaticano II*, Milano 2014, 141-149.

¹⁹⁸ Vedasi Zetea, *La ricezione* 143-146 e Zetea, *Riscoprire il mistero di Cristo al di là della misteriosità? (Breve riflessione sull'applicabilità di qualche principio della SC alla liturgia di san Giovanni Crisostomo nella CRU)*, in J. J. Silvestre/ J. Rego (ed.), *Il mistero di Cristo reso presente nella liturgia*, Roma 2016, 456.

testo biblico che suppone attualmente l'innografia favorirebbe l'accesso dell'orante all'essenza del messaggio escatologico (e soteriologico) cristiano. Accogliere nei brani qui discussi la luce della speranza tanto specifica allo spirito conciliare al posto dell'attuale prospettiva negativista renderebbe più serena e motivante la preghiera e, in fin dei conti, la vita dei fedeli. Rinunciare poi ai tanto specifici accenti sulla paura in quanto al giudizio e a Dio stesso sarebbe similmente più consone all'attuale comprensione del messaggio evangelico e avrebbe forse maggiore efficacia pastorale.

Non credo sia un argomento valido per mantenere l'attuale forma dei testi sul giudizio nella liturgia della CRU affermare che essi testimoniano la tradizione da conservare accuratamente. Pur essendo venerabile, essa è inevitabilmente circoscritta temporalmente e culturalmente; i suoi monumenti vanno trattati di conseguenza con attenzione al contesto in cui sono nati. La tradizione intanto non è un semplice tesoro da custodire gelosamente, ben protetto da ogni intervento od alterazione, ma una realtà vivente, che ha dato i suoi frutti e che deve continuare a darli¹⁹⁹. Non esiste perciò un'epoca che possa essere idealizzata nella storia della liturgia; è al momento presente che essa è chiamata ad operare efficacemente nei fedeli per la loro salvezza. Secondo un'impegnativa affermazione di Taft, al di là di ogni possibile tendenza di esaltare un'era o l'altra, «per i cristiani, l'unico «periodo ideale della liturgia» è quello che stanno vivendo»²⁰⁰. Per lo stesso motivo l'iniziativa di un eventuale rinnovamento non dovrebbe essere pietra d'inciampo nemmeno nel rapporto con le altre chiese di rito bizantino, la Chiesa ortodossa inclusa, potendo diventare, al contrario, un luogo di incontro e dialogo. Nelle circostanze attuali i rappresentanti della CRU sono chiamati ad interrogarsi sull'efficacia (e anche l'adeguatezza) delle attuali formule liturgiche, nel nostro caso del messaggio escatologico (e teologico) che comportano i testi sul giudizio. Guardare con nostalgia al passato, tentare di preservarlo ad ogni costo, mantenendo le formule arcaiche della liturgia e opponendosi ad ogni mutamento, comporterebbe per la Chiesa il rischio di fallire nella sua missione.

¹⁹⁹ DV 8. Vedasi in proposito anche il discorso di papa Francesco al convegno “La teologia dopo *Veritatis gaudium* nel contesto del Mediterraneo”, http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_teologia-napoli.html

²⁰⁰ Taft, *Presupposti* 43.

**Alexandru Buzalic, *Anatomia unei crize: 2019-2020.*
De la mutațiile unei culturi în criză spre Biserica de mâine,
Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2020, 316 p.**

Il volume si concentra su un evento contemporaneo, vale a dire, la pandemia di COVID-19, in un'analisi antropologica multiassiale dal punto di vista della teologia pratica, della spiritualità e delle reazioni individuali, nonché dei comportamenti ecclesiali, che segna un grande cambiamento culturale con delle conseguenze per la missione pastorale della Chiesa di domani. Qualsiasi situazione di crisi segna la cultura del tempo in cui appare e svolge il ruolo di catalizzatore che accelera i processi di cambiamento. Questo vale anche per la Chiesa di Cristo. Lo studio si apre con un'introduzione nella quale vengono esposti i punti di riferimento del lavoro metodologico sulla ricerca e le prospettive future, sulla ricerca nel campo dei fondamenti antropologici e culturali della teologia.

Il primo capitolo è dedicato alla storia delle grandi pandemie che l'umanità ha affrontato finora, indipendentemente dall'agente patogeno che ha tormentato il mondo; il secondo capitolo si concentra sulla memoria dei territori romeni, sulle loro sofferenze, sulle reazioni sociali e sugli aspetti spirituali della Chiesa. Il capitolo successivo presenta l'immagine sinottica degli eventi legati all'avvio della pandemia COVID 19, una crisi annunciata, una pandemia in un mondo globalizzato, generata dalle vulnerabilità della globalizzazione. Il quarto capitolo, intitolato "Antropologia



della paura” è una sintesi che presenta gli processi mentali individuali e le reazioni psicosociali che si innescano nelle emergenze, evento che abbiamo vissuto all’inizio del 2020, e che lascia profondi traumi nella vita umana, sia che si tratti di individui, famiglie, comunità locali; questo avviene sia attraverso paure reali o fantasmatiche sia attraverso le conseguenze culturali-spirituali o economiche che si faranno sentire per molto tempo.

A partire dal capitolo quinto, entriamo nei temi della teologia pastorale con una retrospettiva sulla Chiesa all’inizio del Millennio. La religiosità è spinta nella sfera privata fino a quando il credente contemporaneo diventa “la voce che grida nel deserto”. Viene poi descritta la reazione della Chiesa nei confronti della crisi sanitaria. La Chiesa è entrata, con la primavera del 2020, in un periodo di “digiuno e quarantena”. Chiamata a prendere opportune misure pastorali, elemento di novità su scala globale sono i media e la “comunione” online, che sono riuscite a riunire in una situazione particolare i credenti che avevano bisogno di Dio in questo mondo dissacrato e malato. L’ottavo capitolo, dal titolo “Cambiamento culturale e rinnovamento della Chiesa”, apre la strada al capitolo finale, “Il mondo di domani”, che è chiamato a ricalibrare il rapporto uomo-natura, per introdurre nel dialogo scientifico e culturale attuale un’antropologia e un’ecologia integrale in cui è necessario considerare la fede e la realtà di Dio. Le conclusioni, la bibliografia e gli allegati che accompagnano questo studio completano il volume pubblicato. Le conclusioni giungono naturalmente, richiedendo lo sforzo comune di tutti, ma soprattutto delle persone di buona volontà; va reclamata anche una riflessione matura e una “globalizzazione della solidarietà” tra “tutte” le persone. Le previsioni circa il coinvolgimento della Chiesa nel cambiare lo spirito del mondo sono legate al fatto che la Chiesa, attraverso la teologia cristiana, è chiamata ad aprirsi nel dialogo con le scienze socio-umane per salvaguardare i valori di un umanesimo basato su un’antropologia e ecologia integrale. Siamo all’inizio dell’era digitale e l’evoluzione futura delle applicazioni di un mondo interconnesso supera ogni immaginazione; in questa circostanza la Chiesa ha il ruolo di accompagnare e assicurare la vita spirituale delle nuove generazioni, mentre i sacerdoti del futuro sono chiamati a formarsi contemporaneamente ai cambiamenti dell’ambiente naturale, culturale e civile, del momento.

La liturgia, il modo in cui l’uomo manifesta individualmente e socialmente la sua fede religiosa, deve evolversi secondo la sensibilità del tempo, salvaguardando ciò che dà continuità e traducendo ciò che diventa incomprensibile e, soprattutto, come sostiene l’autore, “I punti di riferimento teologici devono essere mantenuti nell’ortodossia dottrinale in modo che, nell’età post-secolare, si ritorni alla posizione forte di una fede equa *fides et ratio*”. Anche se il volume fa riferimento prima di tutto alle posizioni della

Chiesa Cattolica, esso si ferma sulle specificità della Romania e tocca le questioni che tutti abbiamo vissuto nel 2020, con uno sguardo giusto alle vicende che hanno coinvolto anche la Chiesa Ortodossa Romena.

Pubblicato nel pieno periodo pandemico, il testo del libro ci aiuta a mantenere viva la storia recente di eventi che, secondo previsioni basate sulla storia della medicina e della ricerca antropologica, stanno iniziando un periodo antropocene sfavorevole, con una circolazione pandemica di due anni di coronavirus, di focolai epidemici isolati, ritorni e nuovi tipi di malattie infettive causate dal riscaldamento globale, dalla crescita esponenziale della sua popolazione e dall'eccessiva urbanizzazione, e soprattutto dalla circolazione di merci e persone in un mondo globalizzato.

L'attività pastorale che la Chiesa offre a favore dei fedeli ha dimostrato le immense potenzialità che *l'homo religiosus* ha per la salvaguardia del proprio essere, adottando con fermezza tutti i mezzi tecnologici e culturali a sua disposizione in un dato momento. L'essenza del messaggio salvifico è inestimabile e diventa un messaggio salvifico anche in tempi di prova.

MARIUS TELEA*

**Departamentul de Teologie și Asistență socială, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, marius.telea@uab.ro*

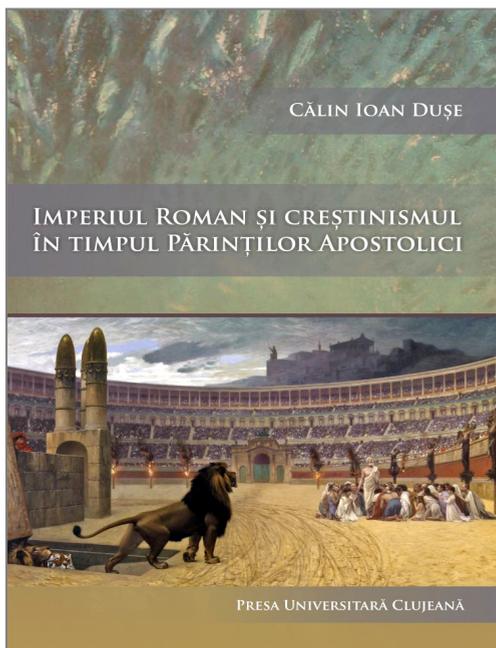
Călin Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în timpul Părinților Apostolici*. Cuvânt înainte Pr. Prof. dr. univ. Cristian Barta, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2019, 475 p.

Călin Ioan Dușe's work *The Roman Empire and Christianity During the Life of the Apostolic Fathers*, presents the most important aspects of the Roman state belonging to the Republican and Imperial periods, with a special reference to the 1st century AD, the century in which the Apostolic Fathers were present. The discussed work is a remarkable reconstruction of the context in which the Son of God was embodied and of the way in which His saving works were received and deepened in the Apostolic Age.

Being organized in five chapters, each one with its own bibliography, the work attempts to present the evolution of the Roman Empire from the beginning and the context in which the new religion – Christianity – emerges. At the same time, it successfully describes the Romans' mentalities, culture, philosophy and religion at the moment when Christianity appeared.

The first chapter, entitled *A short history of the Roman Empire*, presents the Etruscan period, the period of the Kingdom, Republic, Empire, with a special reference to the main Roman emperors of the 1st century. Here, the author focuses on the history of the Roman Empire and presents the way in which the Etruscans influenced its evolution.

The second chapter, bearing the title *The Roman institutions*, refers to the major institutions of the Roman state, including: the army, social institutions, the judicial ones, economy, demography, buildings and architecture. The author claims and supports the fact that the Romans were practical people, using relevant arguments, and thus, the Roman law had evolved throughout the centuries, concomitantly with the social, economic and political life.



The third chapter bears the title *The Roman culture, philosophy and religion*, being a synthesis of the age and presents the education in the Roman state, the great cultural figures of the era, the philosophy and the Greek-Roman religious system. In this chapter, the author goes beyond the historical writing, entering the daily schedule of a student who is interested in his education. This short overview is a remarkable example, as it reveals to the present generations the ways in which one of the greatest empires in human history used to train young people. Thus, the author gives the freedom of expression to the ancient writer Marcus Fabius Quintilianus, through whose voice we can be introduced to the knowledge, manner and expectations for each academic level.

The fourth chapter, entitled *The emergence and spread of Christianity*, analyses the state of the Jewish and Greek-Roman world at the beginning of the 1st century, John the Baptist and Our Saviour, Jesus Christ's activity, as well as the founding of the Church and the Apostles' missionary work..

The last chapter presents the Apostolic Fathers' activity, life, writings and theology in the 1st century, with a special reference to Saint Clement of Rome, Ignatius of Antioch and Polycarp of Smyrna.

The given work is accompanied by several maps and illustrations, which help with visualising the elements which are described in the book, a fact that transforms it into an authentic handbook and guide for those who are passionate about the history of the Roman Empire or about the way in which Christianity had spread and the role which the Apostolic Fathers had had within this entire context. Having a very rich bibliography, Călin Ioan Dușe's given work is also a genuine research instrument for those who would like to deepen one of the major topics which the author suggested for analysis and discussion.

The element of novelty consists in the approach to the history of the Roman Empire at the level of a reader who would like to discover more about the institutions and the period of the Roman Empire. The work also presents the Apostolic Fathers' period and theology in a modern light, in agreement with the contemporary theologians' approaches.

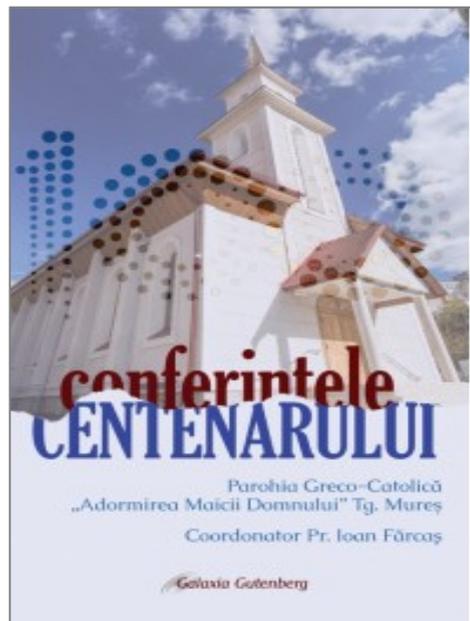
Taking into consideration the contributions which were brought to the area of research and the logical and analytical thread of the approach, I highly recommend the book entitled *The Roman Empire and Christianity during the life of the Apostolic Fathers*, written by Călin Ioan Dușe.

MARIUS ȚEPELEA*

* *Prof. univ. dr., Universitatea din Oradea, Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Episcop Vasile Coman”, mariustepelea@yahoo.com*

***Conferințele Centenarului*, volum coordonat de Ioan Fărcaș,
Târgu Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2020, 262 p.**

È apparsa quest'anno nel panorama storiografico romeno una nuova opera dedicata al Centenario dell'Unione dei romeni del 1918. Essa si è avvalsa del concreto sostegno della parrocchia greco-cattolica di Târgu Mureș, affidata alla cura pastorale di padre Ioan Fărcaș. Con il suggestivo titolo *Le conferenze del Centenario*, il volume pubblicato dalla casa editrice Galaxia Gutenberg di Târgu Lăpuș raccoglie le relazioni presentate da vari specialisti in una serie di conferenze organizzate nel corso del centenario celebrato nel 2018 presso la parrocchia greco-cattolica "La Dormizione della Madre di Dio" di Târgu Mureș. Storici, teologi e filologi si sono riuniti per riproporre alcuni frammenti della storia nazionale romena, non solo per celebrare,



ma soprattutto per ricordare e rianalizzare eventi o personaggi fondamentali legati all'anniversario. Il volume vanta una prefazione del primate della Chiesa Greco-Cattolica Romena, il cardinale Lucian Mureșan, e reca l'introduzione del parroco Ioan Fărcaș, curatore del volume.

Il testo delle relazioni tenute dal prof. Dimitrie Poptamas, intitolate "Dall'Unione religiosa alla Grande Unione statale" e "Il Contributo della Chiesa Romena Unita Greco-Cattolica all'atto della Grande Unione del 1° dicembre 1918", è rivolto al pubblico più vasto dei non specialisti. I due contributi passano in rassegna e rivisitano i momenti fondamentali della storia nazionale. In essi l'autore in modo argomentato, a volte con intima partecipazione ma senza alcun risentimento, pone personalità ed eventi in relazione al compimento dell'unità nazionale del 1918, che egli indiscutibilmente collega all'apporto della Chiesa Romena Unita.

L'intervento del prof. Cornel Sigmirean, ordinario nell'Università "Petru Maior" di Târgu Mureș, intitolato "La coscienza della latinità e la nascita della nazione romena", evidenzia che il punto di riferimento più importante per la coesione etnica del giovane Stato fu "l'origine romana del popolo e la latinità della lingua romena" (p. 50), e che "l'idea dell'origine latina fu assunta per il contatto diretto con Roma e l'Italia" (pp. 68-69). La relazione "Storia e memoria: Petru Maior, Gheorghe Șincai, Samuil Micu, Ioan Budai-Deleanu", presentata dallo stesso docente, entra nei dettagli concernenti l'incertezza su alcuni dati biografici dei maggiori esponenti della *Scuola Transilvana*, menzionando sia la storiografia sulla questione sia le opinioni dei vari storici. In questo modo la trattazione assume la natura di un dibattito di matrice positivista. Nello studio "Dal progetto autonomista all'unione con la Romania", lo stesso prof. Sigmirean sottolinea, al termine della sua relazione, che l'opzione adottata dalle élite romene in Transilvania rappresentò il fattore decisivo per il raggiungimento dell'unione con la Romania.

Il prof. Alexandru Cistelean, anch'egli ordinario dell'Università "Petru Maior" di Târgu Mureș, nel contributo su "L'ingresso di Târgu Mureș nella letteratura/cultura romena" sintetizza molto chiaramente quanto fosse giovane la cultura romena nella città transilvana, avendo sperimentato una crescita significativa e visibile solo dopo l'Unione del 1918. La relazione del sacerdote professor Ioan Mitrofan, dal titolo "Contributo della Chiesa Unita Romena con Roma alla preparazione e alla realizzazione dell'atto di Unione di Transilvania, Banato, Crișana e Maramureș del 1° dicembre 1918", illustra le considerazioni di un prete testimone oculare dell'evento, il prof. Ștefan Manciulea, grazie alla cronaca dei fatti riportata in un suo manoscritto inedito.

La dottoressa Corina Teodor, nella sua relazione "Il discorso degli storici e l'identità greco-cattolica. Sequenze transilvane degli anni 1850-1920", sintetizza in tre periodi (storiografia legittimante, 1850-1870; il trionfo della storiografia confessionalistica, 1870-1910; e la riconciliazione, 1910-1920) il contributo della scrittura storiografica al ruolo avuto dalla Chiesa Greco-Cattolica nella vita dei romeni. Da notare, in questo intervento, l'acribia dell'analisi che l'autrice mostra nei confronti della polemica fra storici greco-cattolici e ortodossi circa l'esistenza di una sede metropolitana in Transilvania prima dell'unione con Roma.

Il prof. Valer Pol-Vârzaru ha tenuto la comunicazione "La Scuola Transilvana e l'Unione del 1918" e il prof. Valentin Marica ha parlato su "La prova del cardinale Iuliu Hossu. Note saggistiche in una domenica a Târgu Mureș". La dott.ssa Laura Stanciu ha presentato l'intervento "L'Unione religiosa dei romeni con la Chiesa di Roma (1697-1701) e la nascita della coscienza nazionale romena in Transilvania": uno studio che affronta il tema dell'identità della Chiesa Greco-Cattolica di Transilvania.

L'autrice sottolinea, attraverso un'esposizione ben articolata, le fasi dell'integrazione nella civiltà cattolica occidentale della Transilvania, una provincia in cui i romeni, come popolazione prevalente, attraverso l'unione con Roma fecero passi in avanti verso la modernità. Questi passi, illustrati dall'autrice attingendo alle biografie dei primi Vescovi Uniti (Teofil Seremi, Atanasie Anghel, Ioan Giurgiu Pataki e Ioan Innocențiu Micu-Klein), sono naturalmente collegati al contesto politico, economico, sociale e spirituale dell'epoca, e dimostrano la forza provvidenziale e la vitalità dell'Unione tra i romeni, un'unione che generò, nel tempo, la Romania moderna. L'intervento del prof. padre Cristian Barta, decano della Facoltà di Teologia Greco-Cattolica dell'Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca, dal titolo "Sul ruolo avuto dalla Chiesa Romena Unita a Roma nell'affermare la dignità e la coscienza nazionale", sviluppa sulla base di un'affermazione di Immanuel Kant ("attraverso la dignità si indica il valore singolare di ogni uomo") il cammino del divenire storico della Chiesa Unita, un percorso compiuto lungo più di due secoli e perfezionato proprio attraverso i valori attuati nella vita del popolo romeno. Allo stesso tempo, il teologo di Blaj ha evidenziato in modo molto significativo la complementarità della formazione delle élite greco-cattoliche nelle scuole dell'Occidente cattolico, grazie alla quale hanno strutturato il loro futuro discorso spirituale e identitario, integrando, nel tempo, i romeni di Transilvania nella vita politica e sociale del paese.

In conclusione, il presente volume, rivolto al grande pubblico, puntualizza con molta efficacia il tema del Centenario dell'Unione della Transilvania con la Romania nell'anno 1918. La varietà e la ricchezza degli interventi tenuti dai relatori hanno rappresentato non solo una rievocazione ma soprattutto un alimento per l'anima dei romeni, nella continuazione dell'opera avviata dal Metropolita Teofilo e perfezionata attraverso il sacrificio dei Beati Martiri, per vivere in uno spirito di unità fraterna, non solo nazionale, ma soprattutto ecclesiale.

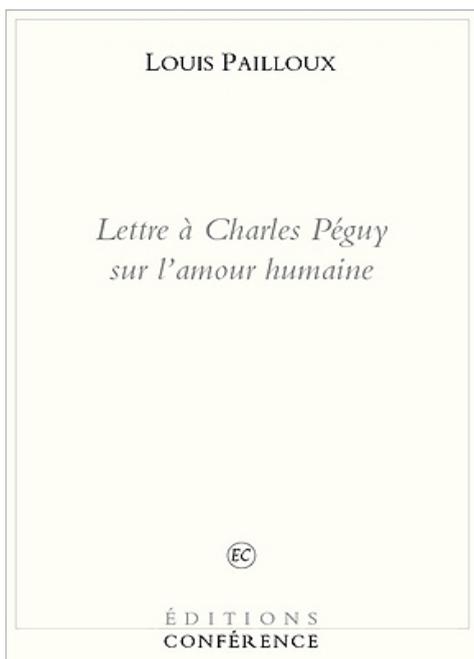
SILVIU SANA*

* *Biblioteca Județeană „Gheorghe Șincai” Bihor,*
sana.silviu@gmail.com

**Louis Pailloux, *Lettre sur l'amour humaine*, Paris,
Editions Conférence, 2020, 56 p.**

« *Et il n'y a qu'un contemporain pour chercher ce beau dans la socialité désordonnée qui ventriloque un capital en bout de course. L'agapè, de nos jours disparue, est bien pourtant la mort d'argent et des sbires du Trésor* ».

Ce petit livre comblera tous les amoureux de la *vox cordis*. Car *La Lettre sur l'amour humaine* est moins écrite avec la raison qu'avec le cœur, sans pourtant céder à la contrainte de l'émotion qui désormais domine l'exercice de notre raison réduite à l'entendement. Louis Pailloux œuvre donc au-delà de la Raison, mais nous offre une œuvre destinée à un lectorat raisonnable, si l'on peut dire, qu'il désire élever vers les Noms du Cœur si chers à Luis de Léon.



Le mot « lettre » n'est pas fortuit : premièrement, c'est un genre littéraire devenu rare. Non pas que nous ayons affaire à une œuvre épistolaire, mais à une confession, à une véritable confession qui suppose donc un « je », lequel se découvre, se regarde comme un « toi ». Cependant, ce jeu du je et du toi demande l'intervention d'un un ou plusieurs interlocuteurs pour faire passer la langue de la confession du Je Pense au Nous Sommes. Qui, à l'heure de twitter, de facebook, tiktok ou de snapchat, entend communiquer, communier sur le mode du « toi », non du « lui » ? Qui, dans une époque où tout le monde parle sans s'écouter, peut entendre partager, où lesdits partages prolifèrent en tout genre ? La lettre dont il est question ne serait peut-être que l'aveu d'une impossibilité à réunir dans l'éternellement séparé... mais dès lors, pourquoi se résigner, et pourquoi tout simplement ne

pas se reprendre en mains, en se dépouillant à travers des *mots chargés qui pèsent, des mots chargés de sens* ?

Des interlocuteurs, il y en a, principalement, deux : celui à qui est dédié la lettre, « Clément, ami du premier jour, pour prier ensemble », et Charles Péguy, auteur français faisant partie de la « renaissance chrétienne » du XX^{ème} siècle. Œuvre de mémoire, œuvre du Toi absolu. Pourquoi ces deux interlocuteurs ? On peut subodorer que l'ami dont il est question se trouvait alors en chemin perdu : l'invocation d'un auteur véritablement inquiet – et toute confession jumelle avec des actes dont elle est peu fière – devenait une épreuve nécessaire. Sans nul doute, Gabriel Marcel eût apprécié la *lettre sur l'amour humaine*, lui qui a fait du Toi le nœud du sacrifice et de la prière en puisant ses sources dans la perte et l'errance de l'autre. Or, l'errance n'équivaut pas à l'égarement postmoderne, lequel s'obstine à séparer ce qui est déjà séparé, elle est la condition de la charité dont le baiser du starets Zosime sur la main de Dimitri Karamazov nous propose le secret modèle ou – pour utiliser un néologisme issu du mot *tajna* qui a donné « taina » en roumain, situé entre mystère de l'être et être du secret – par lequel il véhicule sa tajnique lumière, siégeant pourtant en retrait, obscurément dans sa Gloire que l'hébreu biblique prononce « Shekhina ». Nous pouvons nous adresser à cette dernière selon la formule de notre poète : « Répondez-moi un peu, non pour que finisse mon errance, mais pour que s'abreuvent mes chansons, au fil de vos aveux ».

Nous ne manquons pas de souligner combien cette lettre est marcellienne, tant les interrogations (sur l'autre, sur le mal, sur la mort) entretiennent la réflexion à la seconde puissance de l'auteur du *Journal Métaphysique*. En effet, Louis Pailloux n'a pas l'intention de nous exposer une thèse, un point de vue, de soumettre un « dit », mais, à travers l'écriture de la confession, et son rythme du je-toi, nous invite à une communion par-devers les âmes fugitives, en quête de pudeur et d'intimité, dont les volontés sont sans cesse mêlés et démêlés par l'opération de la « communication ». Nous ne savons plus communiquer, ni communier, et voilà que l'auteur s'expose à nu, agenouillé devant un emblème de la littérature chrétienne, dans un siècle où l'on ne pense plus sérieusement, où l'on lance de manière provoquante des phrases et des concepts cyniques en attendant une réaction du public, « pour voir ce que ça fait », soit une provocation sous le sceau insidieux du *Gestell*. La gravité du ton répond à la brièveté de la lettre (l'ouvrage est court, mais pas la lettre, en soi). Nonobstant la quasi-absence de Dieu, à travers la poétique d'une théologie négative, le Toi absolu conduit à une *Communio Sanctorum* via une personne réellement incarnée, ici l'écrivain catholique Charles Péguy (une incarnation, autrement l'objet d'une pensée qui est, ce faisant, son sujet). Les interrogations, les inquiétudes également, sont nombreuses, et il n'est nullement question de les synthétiser au sein de notre recension.

Une telle synthèse ne représente pas l'enjeu de l'ouvrage. La recherche d'une singularité du « je » par l'autre conduit à une liaison universellement signifiant pour le lecteur en quête d'échos spirituels, lesquels résonnent au rythme des lignes sans se fourvoyer dans le filon désorganisé de la dysphorie technique. A partir du Toi absolu, ce qu'on appelle dyades et polarités deviennent manifestes dans leur caché : premièrement, la dyade de la vie et de la mort, à partir desquelles toutes les autres découlent (adresse à un ami vivant, à un écrivain défunt, qui est et qui n'est plus ? La lettre abolit ces distinctions sans les effacer). Rappelons que la dyade dénote deux termes contraires mais qui peuvent s'inverser, s'épouser dans l'instant (pour créer une nouvelle forme que les « mots de sépulture » que notre auteur vient tisser), si on pense avec Pierre Boutang, lequel a fait d'un concept épistémologique proposé par Gabriel Tarde un sentiment métaphysique. La polarité, quant à elle, décrit plutôt un état d'équilibre entre deux termes contradictoires (cette fois-ci, nous faisons intervenir un concept de Romano Guardini). Or, nous avons compris que Louis nous invite – via le titre – à une communion qui s'adosse sur la polarité entre l'homme et la femme, trop souvent oubliée, hélas, et à l'origine de toutes les autres. Dyade la vie et de la mort, polarité de l'homme et de la femme, voilà de quoi est modelée la substance de ce texte. Le lecteur peut derechef s'accrocher à son secret. Et, justement, les « secrets » de la lettre ne sont pas, comme on se plaît à le dire en français, « orthodoxes », c'est-à-dire conformes aux usages établis, mais en dérivent, selon l'aventure de leur sens, dont la différentielle lui confère, justement, la signification de viator. Toute confession véritable prend le risque d'être moquée, voire incomprise.

La substance de ce risque, de cette épreuve religieuse dont le saut progresse par-delà les frontières bornées de l'esthétique et de l'éthique via une transgression de la limite, elle ne peut pas se déployer en tout temps : ni le printemps, ni l'été ne sont propices aux réflexions de *viatores* qui aspireraient avoir quelque emprise sur l'éternité. Même si l'auteur invoque souvent l'automne, la lecture est recommandée en hiver : l'automne, et ses feuilles empourprées de mélancolie, nous invitent à une saine recollection, tout en annonçant *l'état figé* de l'hiver, comme le déjà-là de son silence, de sa patience recelant les germes du printemps qui, éternellement, se renouvelle. Or, pour faire communion avec l'auteur, l'hiver constitue bien une reprise idoine... L'hiver, c'est justement le temps où on se souvient, l'hiver c'est précisément le silence de la nuit qui conduit à la prière, non à l'effroi de l'insomnie (l'humilité péguyste contre le renoncement de Blanchot). L'hiver, en effet, on veille : cette « attente », laquelle mime l'attente du messie, se déploie dans cet espace ébréché qu'est l'indétermination substantielle, entre durée et éternité, où la pensée qui se confesse s'ouvre au cosmos et à autrui. Le lecteur peut alors son tour ce « veilleur du sublime » en compagnie de l'auteur, eux deux derechef nichés dans l'avenir de la page

réfléchissant un cristal d'éternité. L'été, au contraire, où nombre d'excentricités sont comme permises par la nature et la société – et surtout en notre époque qui prend la caresse estivale pour une précipitation du temps où le devenir s'immole dans la différence – on ne veille plus, mais on agit outre la compassion et les mœurs. Ou bien, chez les paysans, l'été correspond au dur labeur et, lorsque vient la rudesse du froid hivernal, on s'enferme, chante, prie et danse. Pour les plus citadins, les conditions rudes de la période hivernale poussent – ou devraient pousser – les êtres à se réconforter les uns les autres (même si c'est de plus en plus rare, il est vrai, en ces temps où on laisse des gens mourir de froid dans la rue) ou bien, à veiller seul ou en famille, éclairé par la chandelle de saint Isidore. C'est ainsi que nous pouvons lire ce passage magnifique, en compagnie de l'auteur, au cœur de la « nuit du monde » : « *Votre présence est une aide, un port, un refuge, Péguy, quand le froid de vivre gagne sur moi, et que « nous » devient un mot de sépulture. J'ouvre un de vos livres, même le plus faible, le plus chétif d'entre tous, et j'ai chaud, et aussitôt le feu des Noël de l'enfance m'embrase le visage, et tout le corps ensuite, et m'enveloppe de sa bonne chaleur, et je me sens délivré du temps, délivré de mes membres, délivré de mes fatigues sans issue, de toutes les vieillesse qui m'arraisonnent à cette Contrevie dont je ne veux, ni, croix-de-bois croix-defer, jamais ne voudrai* ». Transcendance horizontale, Transcendance verticale, chemin de croix dans la clarté obscure du Purgatoire. Nous le voyons, *la lettre sur l'amour humaine* n'est pas destinée à celui qui se prétend antimoderne, mais à celui qui désire être, redevenir contemporain, c'est-à-dire véritablement enclavée dans le temps, tout en ayant suffisamment de recul, une prise de distance. Louis Pailloux est assurément un contemporain et nous invite à en devenir de même, si jamais tel n'était pas le cas. La communion dont nous convie l'auteur se déploie dans un temps où l'on pense et voyage avec son manteau de chair, plongé dans « l'océan des songes » que revêtent les rythmes de *la lettre sur l'amour humaine*.

Interrogeons toutefois l'ouvrage sur le modèle du Toi absolu, voire du Vous de la seigneurie, de la soumission, du respect et de la crainte : Monsieur Louis Pailloux, en empruntant une écriture adaptée à la renaissance catholique, ne risquez-vous pas de ressusciter, sans reprendre ni créer ? Ensuite, via une écriture du secret, comme cryptée, n'êtes-vous pas prédestiné à décourager les lecteurs les plus démunis ? De prime abord, votre lettre est comme paradoxale : d'une part, elle est universelle, elle à cœur à partager, mais, d'autre part, sa *vox cordis* côtoie une épaisseur hermétique parfois difficile à cerner, et elle serait comme condamnée à être la prisonnière d'une muraille de fer, analogie d'un cercle restreint, sinon sectaire. Soit tout le contraire du secret dont l'épaisseur et la concrétude visent à l'universel chant des peuples et des êtres triomphant du désespoir de nos jours impies. Nous ne sommes pas tous les lecteurs endurcis que vous semblez quérir : espérons qu'au-delà des cercles cultivés, puis des frontières françaises, vous trouverez avec

qui composer universellement, que vous réussirez à rendre votre public contemporain, à le rendre plus valeureux, plus courageux, de raison et de cœur. Cela représente une difficulté sérieuse pour qui veut se dépouiller en écrivant avec gravité : à quel public se destine-t-on, et quel est le degré de lisibilité une fois l'œuvre achevée ? Nul doute que Louis n'ait feint ces questions, parties intégrantes de son œuvre (une lettre qui ne faiblit à aucun instant – lorsque l'écrivain se fait également maçon) laquelle a été méditée en terre charentaise, jadis authentique mais qui, comme partout, succombe à la précarité physique et mentale. N'être lu que par des lecteurs cultivés, demeurant en ville, voici un paradoxe frustrant pour qui veut lutter dans l'espérance par l'écrit, contre les ruines et les décombres citadines et, il faut bien l'avouer, s'en porter témoins, au milieu de la détresse de nos campagnes. L'espérance, en effet, vise à l'universel, non au générique. Nous voici désormais rendus à nous-mêmes, abandonnés à la désintégration des valeurs de la dignité humaine, l'espérance se marie au désastre, que ce soit en campagne et en ville, d'où l'urgence d'un appel pour se recueillir à plusieurs devant le divorce entamé, presque entièrement consumé, entre l'homme générique et sa propre langue. Car c'est bien « la Langue, ô Péguy, Notre Bonne-Mère-la-Langue, ainsi naissant de tous nos silences, qui nous sauve », nous scande Louis, « c'est notre Langue, celle de la mère et de la grand-mère, pour vous, celle de la mère, du père, et du grand-père, pour moi, qui nous arrache à l'enterrer-vivant ». Le paradoxe soulevé n'en salue pas moins la tentative de conquérir un public dépossédé par la tradition car, certes, Louis, Clément, Charles, c'est bien la Tradition comme sans cesse reprise dans la lutte et dans l'amour, la tradition des mémoires de nos ancêtres qui nous sauve, ce pourquoi le secret de la *Lettre à l'amour humaine*, le secret de la confession manifeste à Péguy, c'est la mort des êtres bien-aimés dont la mémoire hante l'auteur (le mot mort apparaît quinze fois, c'est le leitmotiv du corpus), et dont la mélodie endolorie a enfanté la philosophie du Toi absolu chez Gabriel Marcel. Votre langue est très travaillée – davantage que le modeste auteur de cette recension, de cet avis solennel – et porte le lecteur vers les sentiers de la Beauté qui ne l'égareront point, mais l'éveillent en tout honneur.

Nous invitons par conséquent à la lecture de *La Lettre humaine*, sachant qu'on ne ressortira rien moins indemnes de son parcours. Passé cette épreuve herméneutique, nous pouvons conclure : grâce à son premier ouvrage, Louis Pailloux pénètre à tâtons, mais d'un pas assuré, les sentiers de la littérature sans estomac et ses catacombes de langue confite industrielle, sans avoir à rougir de pouvoir dialoguer avec des veilleurs véritablement inquiets – on pense notamment à saint Augustin, Léon Bloy ou encore à Gabriel Marcel, jusque dans l'angoisse de l'exister – à jamais liée avec la conscience de l'éternité – en compagnie de Kierkegaard, moins le regard ironique solitairement porté sur son époque. La littérature a en effet besoin de prières en ces périodes de maladies arithmétiques qui

effacent le mystère, qui abolissent le secret, devant le cynisme *du nihilisme comme incarnation réelle du rien devenu quelque chose*. Il n'est pas non plus question de ressusciter l'écriture catholique, mais de l'entretenir, de la *reprendre*, sans abdiquer « dans cette roserie de siècles en enfilade », comme l'énonce l'auteur avec tant de lucidité. En cela, il est véritablement question de la veille (et de la veille personnelle qui atteint la veille éontique, via la veille cosmologique et la veille intersubjective) face à la discontinuité pathologique dont nous assujettit le capitalisme parvenu à sa psychose. Nous avons besoin, en pareils époque, d'une écriture de l'humilité, d'un écrit *humaine*. Nous souhaitons qu'une traduction de l'œuvre en roumain soit établie afin d'entretenir les prières et les espérances dans un pays où l'humilité disparaît sous les sirènes de la consommation et sous cette perfidie satanique qui a pris l'habitude de prononcer, et non sans sarcasme, cette maxime empreinte de relativisme : « ainsi va le monde ! ».

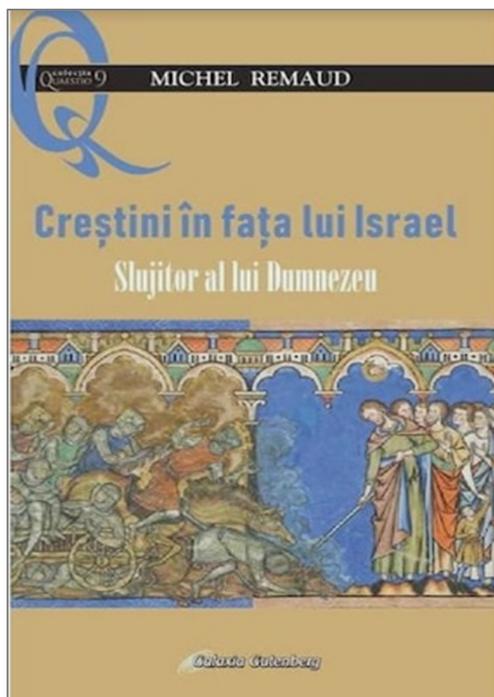
PAUL MERCIER*

** Phd Candidate at Babes-Bolyai University,
paul_mercier33@yahoo.fr*

**Michel Remaud, *Creștini în fața lui Israel
slujitor al lui Dumnezeu, Târgu Lăpuș,
Galaxia Gutenberg, 2018, 159 p.***

Varrebbe la pena notare la pubblicazione in questi ultimi anni presso varie case editrici cattoliche di Romania di una serie di libri sui rapporti tra il cristianesimo e il giudaismo. Tra questi, quello di padre Michel Remaud (membro della congregazione dei Figli di Maria Immacolata ed ex-direttore dell'Istituto cristiano Albert-Decourtray di studi ebraici e letteratura ebraica di Gerusalemme): *Creștini în fața lui Israel slujitor al lui Dumnezeu* [*Cristiani dinanzi ad Israele servo di Dio*], parso presso la Galaxia Gutenberg (Târgu Lăpuș) in 2018. Accanto a tale titolo segnalerei però ugualmente *Creștini și evrei între trecut și viitor* [*Cristiani ed ebrei tra passato ed avvenire*] dello stesso autore (proposto stavolta dall'editrice Sapientia di Iași) o ancora *Poporul primului Legământ. Abordări creștine ale misterului lui Israel* [*Il popolo della prima Alleanza. Approcci cristiani al mistero di Israele*] di Jean-Miguel Garrigues (Blaj: Buna Vestire 2013).

Siccome l'originale fu redatto quasi quarant'anni fa [*Chrétiens devant l'Israël serviteur de Dieu*, Parigi: Les éditions du Cerf 1983], potremmo a giusta ragione chiederci se il libro non avrà ormai perso la sua attualità. Risponderei subito di no ed esprimerei, anzi, tutta la mia gratitudine alla casa editrice e alla traduttrice (la professoressa Monica Broșteanu) per aver facilitato l'accesso del pubblico rumeno a tali contenuti. Se è pur vero che fra tempo si è pubblicato molto (anche nel nostro paese, piuttosto raramente in ambiti ecclesiali, è vero) sul giudaismo in quanto tale, sulle radici ebraiche del cristianesimo,



sui rapporti storici tra la Chiesa ed Israele, sull'antisemitismo, sull'antigiudaismo cristiano, sulla Shoah, sul dialogo ebraico-cristiano attuale ecc. l'apparizione è lungi dall'essere inutile, vista la persistenza di certi cliché e/ o atteggiamenti antisemiti nella società rumena che si considera cristiana in stragrande maggioranza.

Tale apparizione editoriale mi sembra però molto opportuna specialmente per il contesto greco-cattolico rumeno, dove (al meno secondo la mia esperienza pastorale) si è ancora molto inclini a considerare il rapporto tra l'ebraismo e il cristianesimo in termini di opposizione-discontinuità e si è poco sensibili a varie manifestazioni (ossia anche soltanto reminiscenze) dell'antigiudaismo nel linguaggio, nelle mentalità, nelle interpretazioni teologiche, nelle liturgie stesse. Benché i contenuti della costituzione *Nostra aetate* del Vaticano II siano stati ad un certo livello recepiti nella Chiesa rumena unita (sempre cattolica, seppur di rito bizantino), i modi di pensare fanno fatica a cambiare. Ci si incontra, soprattutto, una grande resistenza in quanto alla traduzione dei contenuti conciliari nella liturgia di questa realtà ecclesiale, il che di solito viene giustificato tramite l'idea della necessaria fedeltà alla tradizione (tanto liturgica, che patristica).

Il lettore sarà provocato a rivalutare un'eventuale troppo statica prospettiva sulla tradizione e puntualmente l'attaccamento ai suoi elementi antigiudaici già dalla prefazione. Qui, Fadiey Lovsky - una voce appartenente alla Chiesa riformata, è vero, ma che si trova in assoluta sintonia con una recente presa di posizione di papa Francesco sul tema¹ e

¹ “L'interdisciplinarietà come criterio per il rinnovamento della teologia e degli studi ecclesiastici comporta l'impegno di *rivisitare e reinterrogare continuamente la tradizione*. Rivisitare la tradizione! E reinterrogare. Infatti, l'ascolto come teologi cristiani non avviene a partire dal nulla, ma da un patrimonio teologico che — proprio dentro lo spazio mediterraneo — affonda le radici nelle comunità del Nuovo Testamento, nella ricca riflessione dei Padri e in molteplici generazioni di pensatori e testimoni. È quella tradizione vivente giunta fino a noi che può contribuire a illuminare e decifrare molte questioni contemporanee. A patto però che sia riletta con una sincera volontà di purificazione della memoria, ossia sapendo discernere quanto è stato veicolo dell'intenzione originaria di Dio, rivelata nello Spirito di Gesù Cristo, e quanto invece è stato infedele a tale intenzione misericordiosa e salvifica. Non dimentichiamo che la tradizione è una radice che ci dà vita: ci trasmette la vita perché noi possiamo crescere e fiorire, fruttificare. Tante volte pensiamo alla tradizione come ad un museo. No! La settimana scorsa, o l'altra, ho letto una citazione di Gustav Mahler che diceva: “La tradizione è la garanzia del futuro, non la custode delle ceneri”. È bello! Viviamo la tradizione come un albero che vive, cresce. Già nel secolo quinto Vincenzo di Lérins lo aveva capito bene: la crescita della fede, della tradizione, con questi tre criteri: *annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*. È la tradizione! Ma senza tradizione tu non puoi crescere! La tradizione per crescere, come la radice per l'albero”. Discorso in occasione del convegno “La teologia dopo *Veritatis gaudium* nel contesto del Mediterraneo”, promosso dalla Pontificia facoltà teologica dell'Italia meridionale – Sezione san Luigi – di Napoli http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_teologia-napoli.html.

ugualmente con i detti del concilio in proposito² - sintetizza la prospettiva di Remaud (che trova “coraggiosa” e “novatrice”), affermando che non si tratterebbe tanto di distaccarci dal modo talvolta scandaloso in cui la cristianità (nel suo insieme) si è situata lungo i secoli rispetto al mondo ebraico, quanto di capire il passato, reperendoci gli elementi di verità e fedeltà, ma anche le cause degli smarrimenti, per assumerli, soffrirne e... guardarsi dal riprodurli nel contesto odierno. Remaud consacra in effetti molte pagine al tema, specialmente (ma non esclusivamente³) nel capitolo intitolato proprio: “Interrogativi fatti alla teologia della storia e alla Tradizione”⁴.

E ci lancia delle domande fondamentali sul modo più adatto di assumere l’approccio considerato tradizionale al giudaismo; sul carattere più o meno unitario delle prospettive patristiche stesse sugli ebrei; sull’indole normativa o meno di quella parte della dottrina che, a partire dall’epoca dei padri, ha sovente suscitato ostilità verso di essi (partendo dall’idea del rigetto, della dannazione, della sostituzione); sulla sua scarsa corrispondenza allo spirito del Vangelo; sui rischi di assolutizzare le prese di posizione antiggiudaiche “tradizionali”; sulla necessità di valutare tale “patrimonio” secondo i suoi risultati; addirittura sull’opportunità o meno di considerare come parte della tradizione stessa certe “commode semplificazioni” o “apostrofi occasionati da polemiche”; sul motivo per il quale il Vaticano II avrà scelto di non inserire nessuna referenza alla tradizione nella NA 4; sulla percezione di sé che nasconde l’approccio antiggiudaico della Chiesa; *bref*, sul modo giusto di relazionarci alla componente antiggiudaica della tradizione.

L’autore afferma: “... in questo campo più che negli altri, la tradizione non può essere accolta tale quale senza una seria ermeneutica. In tale lavoro interpretativo, dobbiamo ricordarci che la tradizione non è innanzi tutto un codice di verità da credere, che le omelie dei Padri, i loro commenti esegetici, le invettive del Crisostomo, i repertori liturgici bizantini oppure le decisioni dei concili del Medio Evo rispetto allo statuto degli ebrei non vanno considerati in se come formulazioni definitive della fede cristiana che saremmo tenuti di prendere alla lettera. Dobbiamo ricordarci ugualmente che la Chiesa non arriva che gradualmente alla comprensione ed espressione della propria fede...”. Potranno simili prospettive destare nella CRU una minima apertura in quanto all’urgenza di rivalutare gli elementi antiggiudaici della tradizione bizantina (inclusi quelli perpetuati tramite la sua liturgia)? Visto l’interesse manifesto nella

² Vedasi la Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum* 8, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html.

³ Leggasi, per esempio, anche p. 57; 69.

⁴ P. 96 e seguenti.

Chiesa ortodossa sull'argomento⁵, un eventuale riforma potrebbe diventare un esercizio di dialogo ecumenico.

I propositi sulla tradizione chiudono il terzo del libro che viene consacrato alla Shoah, un problema che - a differenza della *Nostra aetate* (le cui lacune in questo e in altri sensi l'autore non esita di sottolineare accanto al carattere novatore⁶) e anticipando una presa ufficiale di posizione da parte della Chiesa⁷ - Remaud non contorna. Ciò nonostante, si avvicina all'argomento piuttosto tramite ripetuti inviti ad un rispettoso silenzio e una serie di punti interrogativi: sul problema del male in quanto tale, sul tacere di Dio dinanzi al dolore umano, sullo specifico della Shoah, sul diritto della Chiesa di parlarne, sull'esistenza o meno di una chiave teologica interpretativa, sull'adeguatezza di quella che lui propone (a partire da Is 53) ecc.⁸ L'autore non evita di sottolineare nemmeno la parte di responsabilità dei cristiani in quello che riguarda l'uccisione di milioni di ebrei sotto il regime nazista tramite il coltivare lungo i secoli i sentimenti antiebraici in intere fasce della popolazione e, dunque, l'alimentare di un antisemitismo latente.

Il lettore troverà nel libro di *père* Remaud non soltanto qualche esempio illustrativo delle posizioni antiggiudaiche classiche, ma anche utili spiegazioni sul loro contesto e la loro costruzione, come pertinenti, seppur sbrigative analisi che potrebbero essere un buon punto di partenza per una riflessione sulla loro rivalutazione nel ambito greco-cattolico. Troverà nello stesso tempo, in un ulteriore capitolo⁹, vari campioni illustrativi in quello che riguarda la persistenza dei *cliché* e atteggiamenti antiggiudaici nell'ambito cattolico francese nel periodo post-conciliare. Leggendoli, potrà domandarsi in che misura li incontra nel proprio ambito a più di cinquant'anni dopo la *Nostra aetate* (o li perpetua personalmente). Gli farà in ogni caso bene riflettere sul tema della radice dell'antigiudaismo, che Remaud identifica nella ricorrente tentazione da parte dei "gentili" di non riconoscere l'elezione di Israele nell'economia salvifica di Dio.

⁵ Vedasi le iniziative coordinate dal Centro ecumenico di Sibiu, specialmente il progetto: "Il dialogo ebraico-cristiano nel XX secolo tra tolleranza ed antisemitismo: documenti, interpretazioni e prospettive per il contesto cristiano ortodosso", <http://ddic.ecum.ro/> o la conferenza "La liturgia bizantina e gli ebrei": <http://ecum.ro/conferinta-internationala-la-sibiu-evreii-si-liturgia-bizantina/>.

⁶ Vedasi, per esempio, p. 58-59; 63.

⁷ Cioè il documento del 1998 *Noi ricordiamo. Una riflessione sulla Shoah* della Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_16031998_shoah_it.html.

⁸ Vedasi la parte seconda, pagina 51 e successive.

⁹ Vedi la parte terza, pagina 109 e seguenti.

Lovsky diceva d'altronde che "l'antisemitismo è l'ombra che getta il mistero di Israele nel cuore ribelle dell'uomo".

Ma, oltre a invitare a simili esami di coscienza, il libro lancia una domanda essenziale: che senso ha o potrebbe acquisire per i cristiani l'esistenza del popolo ebraico? La risposta che si dà a questa domanda potrebbe alimentare o annullare i cliché antiggiudaici. Avanzando la propria posizione, che presenta come una semplice ipotesi lavorativa, l'autore collega il destino di Israele alla figura del Servo di Dio di cui parla il libro di Isaia. La scelta potrebbe sembrare alquanto provocatrice ai cristiani usi a leggere i passi riguardanti il Servo in chiave esclusivamente prefigurativa (cristologica), ma in effetti è ricca in potenzialità, proprio perché atta a capovolgere gli schemi antiggiudaici, ricollegando il destino di Israele, anche in quello che riguarda le sue atroci sofferenze, a quello di Cristo, dopo secoli in cui ci siamo abituati a vederli in così netta opposizione. Quale altra chiave interpretativa potrà trovare il cristiano per l'ingiusta sofferenza degli ebrei durante la Shoah se non la morte stessa di Cristo?, si chiede l'autore.

Certo, non siamo educati a simili prospettive integrative; come l'osserva Remaud, "il semplice fatto di parlare degli ebrei in concetti benevolenti può attirare l'accusa di <<mettere a rischio la fede cristiana>>"¹⁰. Ma la lettura di questo libro è atta ad insegnarci proprio un nuovo linguaggio e, con esso, cambiare qualcosa delle nostre più o meno consapevoli e restii mentalità ed atteggiamenti antiggiudaici. Come cambierebbe la nostra prospettiva su Israele se cercassimo di delineare il rapporto agli ebrei parlando in termini di mistero, radici, continuità, incontro, legame (e non rottura, discontinuità, opposizione) o cercassimo di approfondire il tema del rinnovamento e compimento senza collegarlo al presupposto della sostituzione? "Nell'elaborazione delle formule attraverso le quali si esprime la teologia, l'intelligenza della fede deve lottare con le parole e i concetti per riuscire a tradurre in modo sempre più soddisfacente il contenuto della fede", dice l'autore. Saremmo capaci rivalutare il nostro linguaggio (anche liturgico) e i nostri atteggiamenti?

SIMONA ȘTEFANA ZETEA

*Universit  Babeș-Bolyai Cluj (Romania), Facolt  di teologia greco-cattolica,
simona.zetea@ubbcluj.ro/ simona_zetea@yahoo.fr.*

¹⁰ p. 64

ABREVIERI

AAS = Acta Apostolicae Sedis

CCEO = Code of Canons of the Eastern Churches, Washington, D.C. 1992.

DV = Dei Verbum

NIV = New International Version of the Bible, https://www.biblica.com/niv-bible/?utm_source=biblegateway&utm_medium=bg-pub-bug-referral&utm_campaign=bible-gateway-pub-bug-2015

PdV = Pastores dabo vobis

PIE = Proto-Indo-European