



THEOLOGIA CATHOLICA

1-2/2025

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1-2

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

EDITORIAL BOARD

REFEREES:

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

EDITOR-IN-CHIEF:

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

EXECUTIVE EDITORS:

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

SECRETARIES OF THE EDITORIAL BOARD:

Andreea Mârza, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
William Bleiziffer, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

EDITORIAL BOARD:

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

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

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

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

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

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

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

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

***In Memoriam William Victor Alexandru Bleiziffer
(1972-2025)***

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

©2025. Studia UBB Theologia Catholica. Published by Babeş-Bolyai University.

Website: <https://studia.reviste.ubbcluj.ro/index.php/subbtheologiacatholica>

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

Licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 70 (LXX), 2025
January – December
1-2

PUBLISHED ONLINE: 2025-12-5

PUBLISHED PRINT: 2025-12-30

ISSUE DOI: 10.24193/theol.cath.2025

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA
1-2

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Maximilian PAL

7 *In Memoriam William Victor Alexandru Bleiziffer (1972-2025)*

Bernadin DUMA

33 *L'eredità morale di Papa Francesco / The Moral Legacy of Pope Francis*

Ioan-Paul FĂRCAȘ

55 *La normativa matrimoniale nel primo sinodo di Alba Iulia e Făgăraș (1872) / Matrimonial Legislation at the First Provincial Synod of Alba Iulia and Făgăraș (1872)*

Fausto GIANFREDA

87 *Sulla sacra dialettica del vuoto / nulla nella filosofia comparativa / On the Sacred Dialectic of Emptiness / Nothingness in Comparative Philosophy*

Vlad-Antonio MUREȘAN

- 109 *The Triune Light and Human Freedom: Deifying Grace, Christiform Synergy, and the Liturgical Axis of the Kingdom*

Călin-Daniel PAȚULEA

- 135 *La conversione al «Dio vivente e vero» (1 Ts 1,9b). Tra esegesi paolina e implicazioni teologiche per la vita cristiana / Conversion to the “Living and True God” (1 Thes 1:9b). Between Pauline Exegesis and theological Implications for Christian Life*

Alina PELTEACU

- 149 *Augustine’s theological Hermeneutics of Incarnation. Conversion to the Flesh*

Ciprian ROBOTIN

- 175 *Demeurer libres d’ici jusqu’à l’éternité : la liberté de conscience d’un évêque dans une foi incorruptible. Le Bienheureux Iuliu Hossu / To Abide in Freedom from this Life to Eternity: The Bishop’s Conscience and the Steadfastness of Faith. Blessed Iuliu Hossu*

János VIK

- 191 *Das Pontifikat von Papst Franziskus im Zeichen der Barmherzigkeit und der Synodalität. Eine theologische Besinnung / The Pontificate of Pope Francis Marked by Mercy and Synodality. A Theological Reflection*

Valerry WILSON

- 219 *Athanase et les fondements théologiques de son anti-arianisme / Athanasius and the Theological Foundations of His Anti-Arianism*

VITA ACADEMICA

- 251 *Conferimento del titolo di DOCTOR HONORIS CAUSA al cardinale Claudio Gugerotti, Prefetto del Dicastero per le Chiese Orientali. Laudatio del P. Prof. univ. dr. Cristian Barta, Decano della Facoltà di Teologia Greco-Cattolica*
- 257 *Discorso di Sua Eccellenza Mons. Claudiu Lucian Pop, Vescovo dell’Eparchia di Cluj-Gherla*
- 259 *Cardinale Claudio Gugerotti, Prefetto del Dicastero per le Chiese Orientali, Oriente e Occidente spirituale: un’ analisi*

BOOK REVIEWS / RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

- 267 Andrew J. Summerson & Cyril Kennedy (eds), *Eastern Catholic Theology in Action: Essays in Liturgy, Ecclesiology, and Ecumenism*, Eastern Catholic Studies and Texts Inaugural Volume, Washington D.C., Catholic University of America Press, 2024 (**Anna M. SILVAS**)
- 275 Alex Talarico, *Passi verso la comunione. Il contributo di Eleuterio Fortino nel dialogo teologico cattolico-ortodosso*, Centro Studi per l'Ecumenismo in Italia, Collana di Studi e Fonti per il Dialogo, Castrovillari (Cosenza), Ed. Imago Artis, 2024 (**Giuseppe MUNARINI**)
- 281 Radu Vasile Roșu (a cura di), *Cardinalul Iuliu Hossu. De la Alba Iulia la martiriul tăcut*, Cluj-Napoca, Ed. Mega, 2025 (**Cristian BARTA**)

287 ABBREVIATIONS

IN MEMORIAM WILLIAM VICTOR ALEXANDRU BLEIZIFFER (1972-2025)

Maximilian PAL¹

ABSTRACT: *In Memoriam William Victor Alexandru Bleiziffer (1972-2025).*

This article aims to highlight the laborious research and teaching activity of Father William Victor Alexandru Bleiziffer, which he carried out in his mature years when he completed his university studies in Rome and in his native country as Professor of Eastern Canon Law at the Babeş-Bolyai University, Blaj Department. Besides contributing to the consolidation of Church structures within the Major Archdiocese of Alba Iulia and Făgăraş, Bleiziffer made an essential contribution to the formulation of principles for the development of particular Law. In developing its own law, the Greek Catholic Church in Romania uses the documents of the Ecumenical Councils, *Concilia et constitutiones sic dicta apostolorum*, *Concilia particularia*, *Responsa Patrum* and subsidiary sources: *Ius canonum Ecclesiae Romanae*, *Edicta imperatorum et leges civiles in materia ecclesiastica*, as well as its own customs (*consuetudines*). The eulogies delivered at the funeral of Father Bleiziffer by the Latin Bishop of Timișoara, Monsignor József-Csaba Pál, the Greek Catholic Bishops: Virgil Bercea of Oradea, Mihai Frățilă of Bucharest, Cristian Crișan, Auxiliary Bishop of the Major Archdiocese of Alba Iulia and Făgăraş, and by the Dean of the Faculty of Theology in Cluj, Professor Dr. Cristian Barta pointed the great personality of Bleiziffer, who left a mark on the contemporary history of the Greek Catholic Church in Romania.

Keywords: Bleiziffer, Canon Law for the Eastern Catholic Churches, Divine Worship, Particular Law, Personality, Sacraments, Statuses.

¹ Maximilian Pal è docente di Diritto canonico presso l'Istituto Teologico Franciscano di Roman in Romania; email: maximilianpal@yahoo.it





Introduzione

La mattina di sabato 5 aprile, all'età di appena 52 anni, William Victor Alexandru Bleiziffer, sacerdote della Chiesa Greco-Cattolica Romena e docente titolare della cattedra di Diritto Canonico Orientale presso la Facoltà Teologica Greco-Cattolica dell'Università Babeş-Bolyai di Cluj-Napoca (Romania), è tornato alla Casa del Padre, al termine di un lungo periodo segnato dalla sofferenza.

William Victor Alexandru nacque a Blaj, in Romania, il 16 maggio 1972, da una famiglia cattolica praticante, figlio di Alexandru e Victoria Bleiziffer. Durante gli anni della dittatura comunista, quando la Chiesa Romena Unita con Roma, Greco-Cattolica attraversava tempi di dura persecuzione ed era stata messa fuorilegge dal regime totalitario, il giovane William partecipava con fervore al culto divino nella piccola chiesa romano-cattolica della sua città natale, prestando servizio come chierichetto e assistendo il sacerdote durante la celebrazione della Santa Messa e delle altre funzioni liturgiche. Cresciuto all'ombra del campanile della chiesa di Blaj, ricevette da sua madre, Victoria, un'educazione cristiana profondamente radicata nei valori umani, morali e spirituali. Dopo aver completato gli studi ginnasiali, frequentò il Liceo "Iacob Mureşanu" di Blaj tra il 1986 e il 1990.

Con la caduta del regime totalitario nel dicembre 1989, la Chiesa Greco-Cattolica poté finalmente riprendere la propria attività pastorale e la sua vita ecclesiale. In questo rinnovato contesto di libertà, William Bleiziffer

si iscrisse all'Istituto Teologico Greco-Cattolico di Grado Universitario di Blaj, dove intraprese gli studi filosofici e teologici, appartenendo alla prima generazione di sacerdoti formati dopo il 1990, segno di speranza e rinascita per una Chiesa che aveva vissuto per decenni nel silenzio e nella clandestinità.

Nel 1993 si trasferì a Roma, come alunno del Collegio Pio Romeno e studente presso la Pontificia Università Gregoriana (1993–1997), dove conseguì la licenza in Teologia. Successivamente proseguì la sua formazione accademica presso il Pontificio Istituto Orientale, ottenendo nel 1999 la licenza in Diritto Canonico Orientale e completando il terzo anno *ad doctoratum*. Nel 2015, coronò il suo percorso accademico con il dottorato in Teologia presso la Facoltà Teologica Romano-Cattolica dell'Università di Bucarest, discutendo una tesi dedicata al diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica in Romania.

Il 23 settembre 2000 sposò Ramona Cristina, e la loro unione fu benedetta dalla nascita di un figlio, Timotei Alexandru.

Fu ordinato sacerdote il 25 marzo 2001, nella Cattedrale della Santissima Trinità di Blaj, per l'imposizione delle mani di Sua Beatitudine il Cardinale Lucian Mureșan².

Tratti della sua personalità

Dall'analisi del suo *Curriculum vitae* e delle numerose sue pubblicazioni, è possibile delineare un quadro complessivo della personalità di William Victor Alexandru Bleiziffer, tanto nella sua vita sacerdotale quanto nel rapporto con la famiglia e i confratelli. Preziosi, a questo riguardo, risultano anche i messaggi e le corrispondenze via e-mail che egli intratteneva con i docenti di Diritto Canonico, ai quali si rivolgeva con umiltà e rigore per chiarire dubbi o approfondire questioni complesse di carattere giuridico-ecclesiastico.

² Per quanto riguarda la **biografia di padre William Bleiziffer**, si veda: A. Hinescu, A. Hinescu, *Oameni de ieri si de azi ai Blajului*, Cluj-Napoca 2012, 68-70; A. Rusal, *Universitari între Cluj și Blaj, Absolvenți ai școlilor blăjene și profesori ai Universității Babeș-Bolyai*, Cluj-Napoca 2019, 197-201; *În dimineața zilei de 05 aprilie 2025, colegul, prietenul și profesorul nostru, Părintele conf. univ. dr. William Bleiziffer a plecat la Domnul*, cf. <https://gct.ubbcluj.ro/parintele-conf-univ-dr-william-bleiziffer-a-plecat-la-domnul/>; <https://ubbcluj.academia.edu/WilliamBleiziffer/CurriculumVitae>; C. Barta, *Dal discorso delle esequie*, Cattedrale di Blaj (8 aprile 2025).

Dopo l'ordinazione sacerdotale, padre Bleiziffer intraprese un'intensa e feconda attività pastorale, amministrativa e accademica, per la quale non solo l'Arcivescovado Maggiore di Alba Iulia e Făgăraș, ma anche la Facoltà Teologica Greco-Cattolica dell'Università Babeș-Bolyai e, più in generale, l'intera Chiesa Greco-Cattolica di Romania gli rimarranno profondamente riconoscenti.

Sul piano pastorale e amministrativo, il suo servizio nella Parrocchia Blaj-Veza (2003–2022) e come assistente spirituale presso la Casa per gli Anziani di Blaj si accompagnò a numerosi incarichi di grande responsabilità nell'ambito della Curia arcivescovile. Tra questi si ricordano: Responsabile dell'insegnamento preuniversitario della Metropolia di Blaj (2001–2005); Vicario giudiziale e membro del Collegio dei Consultori dell'Arcieparchia di Alba Iulia e Făgăraș (2003–2013); Cancelliere della Curia Arcivescovile Maggiore (2006–2013); notaio del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Greco-Cattolica Romena (2006–2013); Presidente del Tribunale Ecclesiastico della Chiesa Greco-Cattolica in Romania (2007–2013); nonché membro della Commissione Sinodale per la redazione del Diritto particolare della Chiesa sui iuris (2006–2025). In tutte queste funzioni, egli si distinse per disponibilità, umiltà e bontà d'animo, qualità che gli valsero la stima e l'affetto di quanti ebbero modo di collaborare con lui.

Il contributo di padre Bleiziffer si rivelò determinante per l'organizzazione e il consolidamento della Curia Arcivescovile Maggiore, nella redazione degli statuti, nella funzionalità del Sinodo dei Vescovi Greco-Cattolici e nella stesura del diritto particolare della Chiesa Romena Unita con Roma. Non si possono inoltre dimenticare i suoi interventi radiofonici presso Radio Blaj, le omelie pronunciate nella Cattedrale della Santissima Trinità, nonché la sua partecipazione attiva a eventi religiosi, congressi e convegni, sia in Romania che all'estero, dove rappresentò con competenza e dedizione la tradizione e il pensiero teologico della Chiesa Greco-Cattolica Romena.

Accanto alla sua intensa opera pastorale e amministrativa, William Victor Alexandru Bleiziffer ha svolto una straordinaria attività accademica, riconosciuta e apprezzata tanto a livello nazionale quanto internazionale. Stimato dai colleghi e profondamente amato dagli studenti, egli ha contribuito in modo significativo alla formazione umana e intellettuale dei futuri

sacerdoti e dei laici, insegnando diritto canonico orientale, teologia pastorale e amministrazione dei beni ecclesiastici presso la Facoltà Teologica Greco-Cattolica dell'Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca.

La sua visione pedagogica, nell'ambito della formazione sacerdotale e laicale, si ispirava al principio di una chiara distinzione tra maestro e allievo, in virtù del quale lo studente, quale destinatario del sapere teologico e canonico, è tenuto a incarnare i contenuti appresi in atteggiamenti coerenti con i valori dottrinali e morali della tradizione ecclesiale. In tale prospettiva, il professore non è soltanto trasmettitore di conoscenze, ma guida spirituale e intellettuale, chiamato a formare le coscienze e a orientare gli studenti verso una comprensione matura e responsabile della missione ecclesiale.

Partendo da tale visione educativa, padre Bleiziffer ha seguito con rigore tutte le tappe previste dalla legislazione civile in materia di insegnamento universitario: da preparatore ad assistente, poi lettore, fino a ottenere nel 2017 il titolo di conferenziere universitario, riconosciuto dal Ministero della Pubblica Istruzione. Nel 2022, ha conseguito l'abilitazione con il diritto di dirigere tesi di dottorato in teologia, coronando così una carriera accademica costruita con costanza, dedizione e profonda competenza. In tale occasione, Sua Eccellenza Reverendissima Mons. Virgil Bercea, vescovo greco-cattolico di Oradea, gli rivolse parole di stima e incoraggiamento: «*Hai fatto un bel lavoro. Congratulazioni!*».

Le sue pubblicazioni si distinguono per solidità metodologica e per la loro capacità di aprire nuove prospettive nello studio del diritto canonico orientale. A tale riguardo, padre Bleiziffer è autore di cinque volumi dedicati al diritto canonico, ha curato undici opere collettive, ha pubblicato oltre ottanta articoli su riviste specializzate, in Romania e all'estero, nonché quindici traduzioni dall'italiano al romeno. A questi si aggiungono più di settanta partecipazioni a convegni e conferenze nazionali e internazionali, testimonianza di un impegno scientifico costante e appassionato.

È stato membro della "Society for the Law of the Eastern Churches" con sede a Vienna (Austria). In virtù dei suoi meriti accademici, la Società lo invitò a partecipare al XXVI Congresso Internazionale, svoltosi ad Atene (Grecia) nel settembre 2024, dove avrebbe dovuto tenere una relazione intitolata:

«*Passato, presente e futuro del Diritto Canonico. Un servizio ecclesiale in continua evoluzione*». Purtroppo, non poté prendere parte all'evento, poiché in quel periodo era già ricoverato in una clinica per ricevere cure mediche postoperatorie.

I risultati delle sue ricerche

Le pubblicazioni di padre William Bleiziffer trattano una serie di tematiche di rilevante attualità nel dibattito contemporaneo. Alcune di esse affrontano questioni di interesse per l'intera Chiesa Cattolica, quali le implicazioni canoniche della fede³, l'elezione del Romano Pontefice⁴, l'educazione religiosa⁵, la questione sociale⁶ e il culto dei santi⁷, la pena di

³ W. Bleiziffer, Pentru apărarea credinței Bisericii Catolice: o posibilă dimensiune canonică, *Studii Franciscane* 2016, 151-168; W. Bleiziffer, Ad Tuendam fidei, riflessioni canoniche sulla fede, *Theologos*, theological revue, 2016, 126-147.

⁴ W. Bleiziffer, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium – Vacanța Scaunului Apostolic în Constituția Apostolică „Universi Dominici Gregis”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, an XLIX, nr. 2, 2004, 31-48; W. Bleiziffer, Vers un nouveau commencement: Le saint Siège avant et après Benoît XVI. Réflexions sur la législation canonique concernant l'élection du Pontife Romain, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catholica*, LXI, 1-2, 2016, 57-75.

⁵ W. Bleiziffer, Educație religioasă și catehetică, drept sau obligație?, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, an XLVIII, nr. 2, 2003, 223-238; W. Bleiziffer, Școala Catolică - Studiu juridico-canonice, in: D. Aldea/ W. Bleiziffer/ M. Ciortea (coord.), *Școlile Greco-Catolice ale Blajului - 250 de ani de credință și cultură*, Acta Blasiensia III, Blaj 2004, 145-164.

⁶ W. Bleiziffer, Catolicii și legile imperfecte, *Vatra* 1/1, 2002, 166-170; W. Bleiziffer, Doctrina Socială a Bisericii - Magna Charta a carității. Reflexii asupra scrisorii enciclice a Papei Benedict XVI, Deus Caritas est, document magisterial recent, *Cultura Creștină*, Serie Nouă, Anul VIII, 2005, 335-338; W. Bleiziffer, Chestiunea muncitorească în documentele magisteriale ale Bisericii, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, an XLIX, nr. 1, 2005, 93-108; W. Bleiziffer, Europa creștină. Între toleranță și discriminare religioasă, in: C.I. Dușe/ Al. Buzalic (eds.), *Secularizarea și Europa contemporană - particularitățile Europei centrale și de Est*, Târgu Lăpuș, 2014, 30-41; W. Bleiziffer, Il Bene Comune: realtà ed esigenza ecclesiale in: I. Boldea/ D.-M. Buda/ C. Sigmirean (eds.), *Mediating Globalization: Identities in Dialogue (Section: History, Political Sciences, International Relations)*, Tîrgu Mureș 2018, 24-34; W. Bleiziffer, Il lavoro umano e il senso del riposo domenicale. Alcune brevi riflessioni teologiche, in: I. Boldea/ C. Sigmirean (eds.), *Identity And Dialogue In The Era Of Globalization*,

morte⁸, l'esorcismo⁹. Alți articoli approfondiscono tematiche di rilievo per tutte le Chiese Orientali Cattoliche: le fonti del diritto canonico orientale¹⁰, l'incidenza dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II sul Codice dei Canoni delle Chiese Orientali¹¹, le tappe della codificazione canonica orientale¹², le Chiese *sui iuris*¹³, l'amministrazione dei sacramenti¹⁴, l'elezione dei vescovi

Section: History, Political Sciences, International Relations, Târgu-Mureș 2019, 57-65; W. Bleiziffer, O posibilă abordare canonică a conceptului de „bine comun”, în: C. Barta/ A. Rus/ Z. Pinteș (eds.), *România 100, Biserica, Statul și binele comun*, Cluj-Napoca 2019, 65-78.

⁷ W. Bleiziffer, Il culto dei santi, delle sacre icone o delle immagini e delle reliquie: aspetti disciplinari e teologici, *Theologos*, theological revue, 2/2018, 2018, 12-28.

⁸ W. Bleiziffer, Pedepsea cu moartea ca și sancțiune juridică în lumina celor trei teorii ale pedepsei cu moartea, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, an XLVII, nr. 1, 2002, 73-78.

⁹ W. Bleiziffer, Esorcista ed esorcismo nella disciplina canonica della Chiesa, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catholica*, LXIV, 1-2, 2019, 133-161.

¹⁰ W. Bleiziffer, Izvoarele de drept canonic oriental din primul mileniu, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, XLIX nr. 2, 2004, 17-38.

¹¹ W. Bleiziffer, Incidența Conciliul Vatican II asupra Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, III, 3/2005, 2005, 148-159.

¹² W. Bleiziffer, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium: moments and stages of the codification process, in: I. Boldea/ C. Sigmirean/ D.-M. Buda (eds.), *Multiculturalism through the Lenses of Literary Discourse, Section: History, Political Sciences, International Relations*, Târgu Mureș 2019, 30-41.

¹³ W. Bleiziffer, Termenul ecleziastic de Biserică “sui iuris”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, an XLVI, nr. 2, 2001, 63-72; W. Bleiziffer, Înscrierea într-o Biserică Sui iuris, in: A. Tat (ed.), *Intellectus fidei sau itinerariul teologic al credinței*, Cluj-Napoca 2014, 7-29.

¹⁴ W. Bleiziffer, Impedimenti matrimoniali e disciplina delle dispense nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: Al. Buzalic/ I. Popescu (coord.), *Ecclesiologia azi, sensul unei lumi în criză*, Actele simpozionului *Ecclesiology Today, The Meaning of a World in Crisis* -, Oradea,, 8th-10th October 2020, Cluj-Napoca 2000, 75-94; W. Bleiziffer, Administrarea Sacramentelor în Codul Canoanelor Bisericilor Orientale: o posibilă dimensiune ecumenică, in: M. Orsatti/ C.-D. Paulea (coord.), *Luther și Scrisoarea către Romani. De la conflict la comuniune*, Actele Sesiunii de Comunicări științifice Internaționale de la Blaj, 28 octombrie 2017, Cluj-Napoca 2017, 215-246.

nelle Chiese *sui iuris*¹⁵, il potere di governo del vescovo e gli organi consultativi¹⁶, l'amministrazione ecclesiastica¹⁷, la formazione sacerdotale¹⁸, la parrocchia¹⁹, la pastorale dei cattolici orientali nella diaspora²⁰ e il ruolo dei laici nella Chiesa²¹, la preparazione al matrimonio²², procesele canonice matrimoniale²³, dreptul

¹⁵ W. Bleiziffer, Alegerea episcopilor in Bisericile sui iuris, in: C. Barta/ Z. Pinte (eds.), *Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică - Istorie și spiritualitate. 150 de ani de la înființarea Mitropoliei Române Unite cu Roma*, Acta Blasiensia II, Blaj 2003, 129-142.

¹⁶ W. Bleiziffer, Episcopale Munus, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LII, 4/2007, 145-162; W. Bleiziffer, Organele consultative și puterea de guvernământ a Episcopului - sensus fidei al vieții ecleziastice, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LII, nr. 1/2007, 3-10.

¹⁷ W. Bleiziffer, Administrație economico-financiară și susținerea materială a clerului în legislația canonică. O posibilă interpretare a Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LIX, 1-2/2014, 5-24.

¹⁸ W. Bleiziffer, Formarea pastorală și liturgică a preoților greco-catolici în lumina CCEO. Studiu juridico-canonic, in: C.-D. Pașulea/ A. Rus/ A. Mârza, *Coordonatele preoției greco-catolice, istorie și actualitate*, Acta Blasiensia I, Blaj 2002, 71-86; W. Bleiziffer, La formazione permanente dei chierici come esigenza canonica. Alcune considerazioni, in: Al. Buzalic/ I. Popescu (eds.), *Educație și cultură Seminarul Greco-Catolic Oradea – 225 ani de la înființarea Seminarului Teologic Greco-catolic din Oradea*, Cluj-Napoca 2017, 19-37.

¹⁹ W. Bleiziffer, *Parohia*. O perspectivă canonică, in: A. Tat (ed.), *Teologie și preoție în secolul XXI*, 2010, 138-174.

²⁰ W. Bleiziffer, Gli orientali cattolici in diaspora. Quale diritto liturgico?, in: I. Boldea (ed.), *Globalization and National Identity*, Tîrgu Mureș 2016, 582-609; W. Bleiziffer, Practicarea propriului rit în diaspora. Chestiuni canonice, *Annales Universitatis Apulensis. Series Philologica*, 18/1, 2017, 69-90.

²¹ W. Bleiziffer, La diversità funzionale dei christifideles nella Chiesa a partire dal Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, in: I. Boldea/ C. Sigmirean/ D.-M. Buda (eds.), *Literature as mediator. Intersecting Discourses and Dialogues in a Multicultural World*, Section: History, Political Sciences, International Relations, Tîrgu Mureș 2018, 31-46.

²² W. Bleiziffer, Obligatorietatea pregătirii căsătoriei, o perspectivă canonică, *Cultura Creștină*. Serie Nouă, Anul VIII, nr. 3-4, 2005, 78-87; W. Bleiziffer, Unele aspecte teologico-canonic referitoare la obligativitatea pregătirii sacramentului căsătoriei în CCEO, in: Al. Buzalic/ C.D. Luncan/ I.M. Popescu (eds.), *Identitate națională și spirit european*, Cluj-Napoca 2018, 63-88; W. Bleiziffer, Once again about the obligation to prepare the sacrament of marriage (Ancora sull'obbligo della preparazione del sacramento del matrimonio), in: I. Boldea/ C. Sigmirean/ D.-M. Buda (eds.), *The challenges of communication. Contexts and Strategies in the World of Globalism; History, Political Sciences, International Relations*, Tîrgu Mureș 2018, 17-32.

penal²⁴. Tutti questi argomenti costituiscono un chiaro indicatore della profonda integrazione di padre William Bleiziffer nei principali dibattiti canonistici che attraversano oggi la Chiesa Cattolica, nonché della sua solida familiarità con la legislazione canonica orientale, comune a tutte le Chiese Orientali Cattoliche. La sua riflessione si colloca nel solco di una tradizione viva, capace di coniugare fedeltà alla norma e apertura alle esigenze pastorali e culturali del tempo presente. In tale prospettiva, le sue pubblicazioni non si limitano a un'analisi tecnica delle questioni giuridiche, ma rivelano un'autentica preoccupazione formativa e pastorale, orientata a promuovere una più profonda comprensione del diritto come strumento di comunione ecclesiale. Allo stesso modo, la cura con cui ha selezionato e proposto testi pertinenti e aggiornati riflette il suo desiderio di fornire agli studenti e ai sacerdoti strumenti di studio, ma anche criteri di discernimento utili a tradurre la conoscenza giuridica in prassi pastorale. In ciò si manifesta la sua duplice vocazione di docente e di pastore, capace di unire il rigore della scienza canonica con la sensibilità spirituale e umana di chi vede nel diritto non un fine in sé, ma un mezzo per servire la Chiesa e la dignità della persona, ossia un *vehiculum caritatis*.

I contributi più significativi riguardano tuttavia la Chiesa Romana Unita con Roma, Greco-Cattolica. Le sue ricerche possono essere ricondotte a tre principali ambiti tematici.

La prima categoria delle sue ricerche concerne la tradizione del diritto canonico nella Chiesa Greco-Cattolica Romana, ambito nel quale padre William Bleiziffer ha saputo ricostruire con rigore metodologico e sensibilità storica un ricco patrimonio normativo e dottrinale. Tale patrimonio si riferisce sia alle fonti canoniche²⁵, che testimoniano la continuità giuridica e spirituale

²³ W. Bleiziffer, Procesele canonice matrimoniale: scurt excursus procedural, W. Bleiziffer (ed.), *Omagiu Parintelui Profesor Ioan Mitrofan*, Cluj-Napoca 2014, 145-166.

²⁴ W. Bleiziffer, Medicina salutis ca principiu de aplicare a dreptului penal. Reflexii asupra can. 1401 CCEO, in: *Studii Franciscane*, XIV, 2014, 278-291.

²⁵ W. Bleiziffer, De culto divino et presertim de sacramentis: scurtă analiză a izvoarelor canonice ale Bisericii Greco-Catolice Române din Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: I. Boldea/ C. Sigmirean/ D.-M. Buda (eds.), *Paths of communication in postmodernity*, Tîrgu Mureş 2020, 16-43.

della Chiesa Greco-Cattolica Romena, sia alla dimensione canonico-giuridica dell'amministrazione dei sacramenti e del culto divino²⁶, considerata come espressione visibile della comunione ecclesiale. In questa prospettiva, i suoi studi hanno anche messo in luce come la tradizione sinodale e le istituzioni sinodali proprie della Chiesa Greco-Cattolica Romena²⁷ rappresentino non soltanto un elemento organizzativo, ma una componente teologica essenziale per l'identità e per la vita ecclesiale. Attraverso un'analisi accurata delle fonti, Bleiziffer ha evidenziato la continuità viva tra l'antico diritto delle Chiese Orientali e la legislazione moderna, contribuendo a delineare una visione del diritto canonico come strumento di comunione, di identità e di missione ecclesiale.

Alla seconda categoria delle ricerche di padre William Bleiziffer appartiene una serie di studi e articoli dedicati a tematiche di stringente attualità ecclesiale e canonica. Tra queste, particolare rilievo assumono le sue analisi sulla sinodalità, sviluppate nel contesto dell'elevazione della Chiesa Greco-Cattolica di Romania alla dignità di Chiesa Arcivescovile Maggiore nel 2005²⁸. In tali lavori, Bleiziffer ha messo in luce il valore teologico, giuridico

²⁶ W. Bleiziffer, *Disciplina dei sacramenti e culto divino, considerazioni canoniche*, Alba Iulia 2002; W. Bleiziffer, Il culto divino e la disciplina dei sacramenti nei Sinodi eparchiali della Chiesa Greco-cattolica romena, in: *Ius Ecclesiarum-Vehiculum Carithatis, Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Città del Vaticano 2004, 659-678; W. Bleiziffer, *Disciplina sacramentelor și cultul divin. Considerații canonice referitoare la sacramentul botezului*, Cluj-Napoca 2016;

²⁷ W. Bleiziffer, C. Barta, Conceptul de sinodalitate în gândirea episcopului Iosif Papp Szilagy, in: N Bocșan/ A.V. Sima/ I. Cârja, *Identități confesionale în Europa Central-Orientală (secolele XVII-XXI)*, Cluj-Napoca, 2009, 357-370; W. Bleiziffer, Considerazioni canoniche sul primo Sinodo celebrato nell'Eparchia di Făgăraș (1725) / Canonical Considerations on the First Celebrated Synod in the Făgăraș Eparchy (1725), *Journal of Church History, "Nicolae Bocșan" Institute of Ecclesiastical History*, 2021, Vol. II, No. 2, 3-22.

²⁸ W. Bleiziffer, Din activitatea Sinodului Episcopilor Bisericii Române Unite pe anul 2006, *Calendarul de la Blaj 2007*, Serie Nouă - Anul II (XXVII), 2007, 111-115; W. Bleiziffer, Sinodo e sinodalità. Aspetti canonici riguardanti la superiore autorità ecclesiastica della Chiesa Greco-Cattolica Romena, in: W. A. Bleiziffer (coord.), *Justitia et misericordia coambulant, OMAGIU Părintelui Profesor Maximilian Pal, OFMConv. XXV de ani de învățământ universitar la catedra de drept canonic. (1995-2020)*, Cluj-Napoca 2020, 195-218.

e pastorale del principio sinodale, inteso come espressione della comunione e come strumento di corresponsabilità nel governo ecclesiale. Ugualmente significativi sono i suoi contributi dedicati al culto dei vescovi greco-cattolici martiri²⁹, beatificati da Papa Francesco a Blaj il 2 giugno 2019. In queste ricerche, egli ha mostrato come la testimonianza del martirio rappresenti una pagina luminosa della storia della Chiesa Greco-Cattolica, ma anche una fonte di rinnovamento spirituale e identitario per l'intero popolo di Dio.

La terza categoria delle ricerche di padre William Bleiziffer, la più significativa per il suo carattere di novità e di originalità scientifica, è costituita dagli studi dedicati al diritto particolare. In questo ambito, l'autore ha saputo coniugare un'approfondita conoscenza delle fonti canoniche orientali con una visione ecclesiological aggiornata, elaborando contributi che non solo chiariscono aspetti normativi specifici, ma propongono anche criteri di applicazione concreta all'interno della Chiesa Romana Unita con Roma, Greco-Cattolica.

Il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* afferma la necessità di redigere un diritto particolare per ciascuna delle Chiese Orientali, volto a regolare in modo canonico e più dettagliato la vita ecclesiale, in conformità con la propria identità e tradizione. La Chiesa Greco-Cattolica di Romania si trova in un certo ritardo nella stesura del proprio diritto particolare rispetto ad altre Chiese Orientali Cattoliche, ritardo dovuto in larga misura alle difficoltà incontrate nel processo di riassetto e reintegrazione nella società dopo il 1989. D'altra parte, la promulgazione del diritto particolare non costituisce soltanto una facoltà, ma anche un dovere intrinseco che incombe su ogni Chiesa locale. Proprio per questo motivo, i contributi di padre William Bleiziffer, insieme alle opere pubblicate da suor Ionela Cristescu³⁰ e

²⁹ W. Bleiziffer, Il culto dei servi di Dio vescovi martiri romeni: fra diritto canonico e liturgia, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica*, 66 (LXVI), 2021, 33-56.

³⁰ Suor Ionela Maria Cristescu, docente presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma e Superiora della Congregazione del Cuore Immacolato, offre un contributo essenziale all'approfondimento del diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica di Romania, le cui ricerche costituiscono un importante punto di riferimento per padre William Bleiziffer. Tra le pubblicazioni di suor Cristescu si ricordano: I. M. Cristescu, C.I.N., *Unitas and Varietas Ecclesiarum a vital resplendent force, safeguarded in CCEO by the relation ius*

da padre Ilie Arieșan³¹, hanno risposto a un'esigenza concreta e urgente, collocandosi in una linea di ricerca attuale nell'ambito del diritto canonico e della teologia.

Le sue preoccupazioni scientifiche devono essere considerate nel più ampio contesto della valorizzazione del patrimonio spirituale, liturgico, disciplinare e teologico nei documenti del Concilio Vaticano II e nel magistero pontificio. Questo patrimonio comprende le tradizioni, le consuetudini, le leggi, gli usi che riguardano la vita teologica, la vita spirituale, la vita liturgica, la vita giuridica e quella storica e include alcuni elementi giuridici che ci permette di dividerlo in patrimonio divino e patrimonio umano. Quello divino contiene elementi di diritto divino, comuni a tutte le Chiese particolari, che sono elementi immutabili, anche se espressi con formule diverse nelle singole chiese particolari. Queste formule possono ancora subire variazioni, ma il senso non può cambiare. Il patrimonio umano, invece, contiene elementi ecclesiologici, introdotti dalle autorità competenti, specie dai concili e dai Padri della Chiesa, come anche dalle consuetudini delle varie comunità ecclesiastiche. Il Decreto *Orientalium Ecclesiarum* mette in evidenza l'importanza sia della Chiesa Occidentale che di quella Orientale, ma soprattutto si afferma di

commune/ius particolare, *Kanon XIX* (2006), 160-207; I. M. Cristescu, C.I.N., The Romanian Particular Law: Relevant "Fontes Iuris" and Evolution, in: S. Marínčák (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO: aspetti teoretici e produzione normativa delle Chiese orientali cattoliche*, TVORBA NORIEM PARTICULÁRNEHO PRÁVA CIRKVI SUI IURIS, *Orientalia et Occidentalia*, Vol. II, Košice 2007, 373-397; I. M. Cristescu, C.I.N., L'incidenza dello ius particolare nelle Chiese della diaspora, in: L. Okulik (ed.) *Nuove terre e nuove chiese: Le comunità di fedeli orientali in diaspora*, Venezia 2008, 197-217; I. M. Cristescu, C.I.N., L'autorità legislativa nelle varie Chiese sui iuris e l'intervento della Sede Apostolica sul loro ius particolare, *Iura Orientalia*, anno 6, vol. 6 (2010), 81-108; I. M. Cristescu, C.I.N., La Chiesa Arcivescovile Maggiore sui iuris greco-cattolica romena: Ius particolare Ecclesiae sui iuris, in: *Pontificio Consiglio per i testi legislativi, Il Codice delle Chiese Orientali: La storia, le Legislazioni Particolari, le Prospettive Ecumeniche. Atti del Convegno di Studio Tenutosi nel XX Anniversario della Promulgazione del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Roma, 8-9 ottobre 2010, Città del Vaticano 2011, 273-304.

³¹ I. Arieșan, *Il Sinodo Provinciale I (1872) ed il suo ruolo nel dare una nuova impronta alla legislazione canonica romena*. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Pontificium Institutum Orientale – Facultas Iuris Canonici Orientalis, Romae 2008.

considerare il patrimonio «ecclesiastico e spirituale» delle Chiese d'Oriente come «patrimonio di tutta la Chiesa»³². Il decreto richiama, in nota, la Lettera apostolica *Orientalium Dignitas* di Papa Leone XIII³³. Il documento scritto nel 1894, appena un anno dopo la celebrazione del Congresso eucaristico a Gerusalemme (1893), mostra grande premura e attenzione per le Chiese Cattoliche d'Oriente, sottolineando tutta l'ammirazione per il prezioso patrimonio di cui sono custodi. Un' ammirazione e un patrimonio per tutta la Chiesa Cattolica sottolineerà anche Papa Giovanni Paolo II³⁴. Un patrimonio che anche di recente è stato messo a dura prova, con guerre, saccheggi, devastazioni, rappresaglie. Pensiamo a quanto sta accadendo ai cristiani della Siria, Iraq, Ucraina e Striscia di Gaza e di come Papa Francesco sia intervenuto. «E con il cuore carico e angosciato che ho seguito i drammatici eventi di questi ultimi giorni..., dove i cristiani e le altre minoranze religiose sono stati costretti a fuggire dalle loro case e assistere alla distruzione dei loro luoghi di culto e del patrimonio religioso»³⁵.

La legislazione canonica vigente per le Chiese Cattoliche Orientali, che si limita a legiferare la disciplina comune di tutte le Chiese Orientali,

³² OE, nn. 5-6.

³³ *De disciplina orientalium conservanda et tuenda*, in *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 3, Leone XIII (1878-1903), edizione bilingue, a cura di E. Lora e R. Simionati, Bologna 1997, 1652-1669.

³⁴ Scrive papa Giovanni Paolo II nella Lettera Apostolica *Oriente Lumen*, al numero 1: «Poiché infatti crediamo che la venerabile e antica tradizione delle Chiese orientali sia parte integrante del patrimonio della Chiesa di Cristo, la prima necessita per i cattolici e di conoscerla per potersene nutrire e favorire, nel modo possibile a ciascuno, il processo dell'unità. I nostri fratelli orientali cattolici sono ben coscienti di essere i portatori viventi, insieme con i fratelli ortodossi, di questa tradizione. E' necessario che anche i figli della Chiesa cattolica di tradizione latina possano conoscere in pienezza questo tesoro e sentire così, insieme con il Papa, la passione perché sia restituita alla Chiesa e al mondo la piena manifestazione della cattolicità della Chiesa, espressa non da una sola tradizione, né tanto meno da una comunità contro l'altra; e perché anche a noi tutti sia concesso di gustare in pieno quel patrimonio divinamente rivelato e indiviso della Chiesa universale... che si conserva e cresce nella vita delle Chiese d'Oriente come in quelle d'Occidente». Ioanes Paulus II, Lettera Apostolica, *Oriente Lumen*, in: AAS 87 [1995], 745-774.

³⁵ Lettera del Santo Padre al Segretario Generale dell'O.N.U., circa la situazione nel Nord dell'Iraq, del 9 agosto 2014, in (15.09.2025) www.vatican.va

lascia ai vari organismi la facoltà di regolare altre materie non riservate alla Santa Sede. L'applicazione del principio di sussidiarietà stabilisce chiaramente che le Chiese Orientali con i loro organismi: il Patriarcato, l'Arcivescovado Maggiore, le Province ecclesiastiche, le Eparchie devono avere la facoltà di creare, in conformità con il diritto comune, un diritto particolare più confacente e più efficace per il bene delle singole Chiese Orientali Cattoliche. E proprio all'interno di questo diritto particolare si inseriscono anche le prescrizioni liturgiche che occupano un posto molto importante nella liturgica e nel culto divino che costituisce il patrimonio spirituale, liturgico, storico e teologico³⁶.

Già dal 2002, padre William Bleiziffer sottolineava l'importanza, tanto principale quanto pratica, della definizione del diritto particolare nelle Chiese sui iuris: «il diritto particolare all'interno di ogni Chiesa *sui iuris* trova la sua importanza ed efficacia, nella misura in cui viene conosciuto, apprezzato ed applicato. Approvato dalla competente autorità, il diritto particolare acquista valore pieno all'interno della Chiesa dal quale e per la quale è stato pubblicato. E questo valore non si manifesta se non all'interno di quella determinata Chiesa, mettendo in evidenza il carattere, l'identità e l'originalità di quella Chiesa. I canoni che riguardano la fede e la dottrina, sono di contenuto identico per tutti i diritti particolari di queste Chiese, forse con diverse sfumature di formulazione e presentazione. Se da questo punto di vista, tutti i diritti particolari presentano una certa linearità e identificazione, non così succede con quelle norme che trattano questioni di amministrazione interna, di prassi liturgica o di disciplina sacramentale. Sono queste particolarità che differenziano fra loro le Chiese, sottolineando nella Chiesa Cattolica la diversità nell'unità»³⁷.

Accogliendo con responsabilità e discernimento questa sfida, William Bleiziffer ha riservato un'attenzione particolare alle fonti del diritto particolare della Chiesa Romana Unita con Roma, Greco-Cattolica, consapevole dell'importanza che esse rivestono per la definizione dell'identità giuridica e istituzionale della propria Chiesa sui iuris. Nel suo lavoro egli ha saputo proseguire e valorizzare, in un contesto storico e pastorale profondamente

³⁶ *Nuntia*, 26, 107-108.

³⁷ Bleiziffer, *Disciplina dei sacramenti e culto divino: considerazioni canoniche* 11.

mutato, le ricerche del Beato Vescovo Ioan Bălan, che durante il periodo interbellico partecipò come membro della Commissione per la codificazione della legislazione orientale. La Chiesa Greco-Cattolica Romena annovera fra le fonti del proprio diritto, i documenti dei Concili Ecumenici, *Concilia et constitutiones sic dicta apostolorum*, *Concilia particularia*, *Responsa Patrum* e le fonti sussidiari, *Ius canonum Ecclesiae Romanae*, *Edicta imperatorum et leges civiles in materia ecclesiastica*, nonché la consuetudine propria. Sin dalla sua nascita la Chiesa Romena ha trovato una nuova fonte di diritto, la quale si concretizza nelle leggi speciali dei Romani Pontefici emanate in diverse occasioni, e Lettere delle diverse Congregazioni Romane, specialmente *S. Officii*, *De Propaganda Fide* e *Pro Ecclesia Orientali*, tutti documenti che avranno non poco influsso nell'elaborazione del diritto particolare romeno.

Gli esiti più rilevanti delle ricerche di padre Bleiziffer hanno trovato espressione nel volume: *Ius particolare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Il diritto particolare della Chiesa Romena Unita con Roma, Greco-Cattolica. Attualità e prospettive*³⁸. Per mettere in evidenza quanto sia importante il diritto particolare per la Chiesa Greco-Cattolica in Romania, William Bleiziffer parte da un principio generale esposto da Giovanni Paolo II nella Costituzione apostolica *Sacri canones*: «... mens Nostra est, ut qui legislativa potestatem et in singulis Ecclesiis sui iuris gaudent, peculiaribus normis, proprii ritus traditionibus prae oculis habitis necnon Concilii Vaticani II praeceptis, quam celerrime consulant»³⁹.

Il primo capitolo⁴⁰ del libro è dedicato alla delimitazione del posto che il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* occupa nell'insieme della sfera canonica della Chiesa Cattolica. Dopo un'adeguata analisi dell'influsso esercitato dai concetti ecclesiologici del Concilio Vaticano II sulla redazione dei canoni di questo *Codex*, l'autore presenta lo statuto canonico di tutte le Chiese Orientali Cattoliche (*Ecclesiae sui iuris*), precisandone il grado gerarchico

³⁸ W. Bleiziffer, *Ius Particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco - Catolică. Actualitate și perspective*, Cluj-Napoca 2016.

³⁹ Ioannes Paulus PP. II, Constitutio apostolica *Sacri canones* qua Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium promulgatur, 18 octombris 1990, in: *AAS* 88 [1990], 1033-1044.

⁴⁰ Bleiziffer, *Ius Particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium* 19-108.

al fine di evidenziare quali siano gli organi legislativi competenti nella promulgazione delle norme di diritto particolare. La relazione tra la legislazione orientale cattolica e quella della Chiesa latina riveste anch'essa un'importanza fondamentale, in quanto consente di determinare la sfera di applicabilità e i limiti del diritto particolare.

Il secondo capitolo⁴¹ si sofferma sul rapporto tra il diritto comune e il diritto particolare, definendone i concetti fondamentali ed esplicitandone la reciproca relazione. Dopo un'analisi rigorosa dei canoni del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* relativi al diritto particolare, l'autore elabora una utile classificazione di quest'ultimo secondo tre principi fondamentali: l'autorità legislativa che approva o promulga tale diritto; la materia trattata; l'estensione e l'ambito di applicazione della norma particolare. Non meno importante è la parte in cui l'autore della tesi mette in evidenza le diverse autorità competenti nella redazione e approvazione del diritto particolare: il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale, per le Chiese Patriarcali; il Sinodo della Chiesa Arcivescovile Maggiore, per le Chiese Arcivescovili Maggiori; il Consiglio dei Gerarchi, per le Chiese Metropolitane sui iuris; e infine, per le altre Chiese sui iuris, il Vescovo eparchiale, con l'intervento della Sede Apostolica. La competenza di tali autorità legislative è presentata in modo sistematico, in relazione sia allo statuto gerarchico delle Chiese sui iuris, sia all'autorità suprema del Pontefice Romano, dalla quale ogni potestà nella Chiesa trae origine e legittimità.

Nel terzo capitolo⁴², William Bleiziffer, ispirandosi ai criteri giuridici e metodologici che hanno orientato la codificazione del diritto canonico latino e orientale, elabora una sistematizzazione dei principi fondamentali che le autorità legislative delle Chiese Orientali Cattoliche sono chiamate a rispettare nella redazione del diritto particolare. Tale riflessione si configura come una vera e propria proposta metodologica, fondata su una solida conoscenza delle fonti canoniche e su una profonda comprensione

⁴¹ Bleiziffer, *Ius Particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium* 109-162.

⁴² Bleiziffer, *Ius Particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium* 109-162. Si veda anche: W. Bleiziffer, *Criteri per la redazione del diritto particolare*, in: I. Boldea/ C. Sigmirean (eds.), *Multicultural Representations. Literature and Discourse as Forms of Dialogue*, Tîrgu Mureș 2016, 42-64.

dell'ecclesiologia orientale, ponendo in dialogo il dato giuridico con le esigenze pastorali e teologiche delle Chiese sui iuris. La portata innovativa della sua proposta emerge nella capacità di coniugare il rigore del diritto con la vitalità della prassi ecclesiale: essa offre infatti strumenti ermeneutici e operativi di grande utilità per l'attività della Commissione per la redazione del diritto particolare del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Romana Unita con Roma, Greco-Cattolica.

La tematica del quarto capitolo è delimitata dalla realtà canonica della Chiesa Romana Unita con Roma, Greco-Cattolica, analizzata nella sua evoluzione normativa e istituzionale contemporanea. In questa sezione, l'autore esamina in modo sistematico l'insieme delle norme di diritto particolare, tra cui statuti, regolamenti e documenti di carattere liturgico, promulgate dall'autorità propria della Chiesa, vale a dire dal Sinodo dei Vescovi e dai Vescovi eparchiali, a partire dall'anno 2005⁴³. Di particolare interesse è anche la riflessione dedicata al IV Concilio Provinciale, svoltosi tra gli anni 1997 e 2000, poiché, al di là delle informazioni di carattere storico, essa offre una valutazione teologico-ecclesiale e identifica, dal punto

⁴³ In questo senso, Bleiziffer analizza i documenti legislativi di diritto particolare promulgati dal Sinodo dei Vescovi: a) *Lo Statuto del Sinodo dei Vescovi della Chiesa dell'Arcivescovado Maggiore*; b) *Statuto della Curia Arcivescovado Maggiore*; c) *Statuto dei Tribunali ecclesiastici*; d) *Statuto dei Seminari Maggiori*; e) *Documenti liturgici*. Poi enumera i documenti approvati e promulgati dal Gerarca Eparchiale: a) *Lo Statuto del Collegio dei Consiglieri Eparchiale*; b) *Statuto del Consiglio sacerdotale*; c) *Statuto del Consiglio Arcieparchiale per gli Affari Economici*; d) *Norme canoniche per vivere l'Eucaristia*; e) *Lo Statuto dell'Associazione Generale dei Romeni Greco-Cattolici*; f) *Decreti per la nomina dei vicari episcopali*. V. Bleiziffer, *Ius Particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium* 209-256. Per approfondimenti, si veda anche: W. Bleiziffer, *Codice comune e diritto particolare. La redazione del diritto particolare in relazione ai can. 2 e 6 del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: I. Boldea (ed.), *Literature, Discourses and the Power of Multicultural Dialogue*, Tîrgu Mureş, 2017, 51-66; W. Bleiziffer, *La genesi e l'evoluzione di un testo di diritto particolare. Lo statuto del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Romana Unita, Greco-Cattolica*, in: A. Rus/A. Castaldini (a cura di), *Sapientia et Scientia Theologica. In honorem Renzo Lavatori*, Cluj-Napoca 2018, 518-533; W. Bleiziffer, *Testi promulgati del diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romana: presentazione e prospettive applicative*, *Theologos*, theological revue, 1/2020, 55-75.

di vista canonico, tale assise con l'Assemblea della Chiesa Metropolitana *sui iuris*⁴⁴.

Nel quinto capitolo, Bleiziffer esamina 180 canoni del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* che fanno riferimento al diritto particolare, dal can. 17 al can. 1518, offrendo per ciascuno di essi una proposta legislativa finalizzata all'elaborazione del diritto particolare. Per esempio, al can. 17, il quale stabilisce che «I fedeli cristiani hanno il diritto di esercitare debitamente il culto divino secondo le prescrizioni della propria Chiesa *sui iuris* e di seguire una propria forma di vita spirituale, che sia però in accordo con la dottrina della Chiesa», Bleiziffer propone: «Per fiorire ed adempiere con rinnovato vigore apostolico la sua missione è essenziale osservare con fedeltà il patrimonio liturgico della propria tradizione. In tal senso, si provvederà la pubblicazione di un Direttorio liturgico comune per tutte le Eparchie, che contenga un corpo comune di norme liturgiche, quale, dopo la revisione della Santa Sede, sia applicato secondo la tradizione specifica della Chiesa»⁴⁵.

Tutti questi aspetti sono stati ulteriormente approfonditi da William Bleiziffer anche in una serie di articoli successivi⁴⁶, nei quali egli ha esaminato con rigore metodologico i risultati già conseguiti nel processo di redazione del diritto particolare e ha delineato le prospettive concrete della sua applicazione nella vita della Chiesa. Attraverso tali studi, l'autore ha mostrato come la codificazione del diritto particolare rappresenti un atto ecclesiale di grande portata, capace di tradurre in norme vive la tradizione e la missione

⁴⁴ Bleiziffer, *Ius Particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium* 257-259.

⁴⁵ Bleiziffer, *Ius particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium* 263.

⁴⁶ W. Bleiziffer, *Il diritto particolare romeno. Genesi, evoluzione, promulgazione e prospettive applicative*. In, *Lo sviluppo odierno delle legislazioni delle Chiese Orientali Cattoliche* («Сучасний розвиток законодавств східних католицьких церков»), Conferenza internazionale di diritto canonico, L'Università Cattolica Ucraina, Facoltà Filosofico-teologica, Dipartimento Canonico della Curia Patriarcale della Chiesa Greco-Cattolica Ucraina, Società dei Canonisti Ucraini, Lviv, 26-27. III 2019, 87-162; W. Bleiziffer, *Il diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romana: genesi ed evoluzione*, *Theologos*, theological revue, 2/2019, XXI, 7-28; W. Bleiziffer, *Testi promulgati del diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romana: presentazione e prospettive applicative*, *Theologos*, theological revue, 1/2020, XXII, 55-75.

della Chiesa Greco-Cattolica. La sua riflessione si distingue, quindi, anche per l'attenzione al valore pastorale del diritto, inteso come strumento di edificazione del corpo ecclesiale.

Conclusione

In sintesi, la figura del padre e professore William Bleiziffer si impone come quella di un sacerdote devoto e di un intellettuale di profonda cultura teologica, che ha saputo unire rigore scientifico e sensibilità pastorale, lasciando un segno duraturo nella vita della Chiesa Greco-Cattolica e nel mondo accademico. A cinquantadue anni, la maturità del suo pensiero, insieme alla ricchezza delle sue realizzazioni, rappresentavano una promessa di continuità e di fecondità per la missione della Chiesa e per il progresso degli studi canonistici.

I discorsi commemorativi pronunciati in occasione della celebrazione dei suoi funerali⁴⁷, dal vescovo latino di Timișoara, S.E. Mons. József-Csaba Pál, dai vescovi greco-cattolici S.E. Mons. Virgil Bercea di Oradea, S.E. Mons. Mihai Frățilă di Bucarest, S.E. Mons. Cristian Crișan, Vescovo Ausiliare dell'Arcieparchia di Alba Iulia e Făgăraș, nonché dal decano della Facoltà Teologica di Cluj, Prof. Cristian Barta, hanno unanimemente messo in luce la rilevante statura umana, sacerdotale e accademica di padre Bleiziffer, una figura che ha lasciato un'impronta profonda nella vita della Chiesa Greco-Cattolica in Romania.

Tra le numerose manifestazioni di stima e affetto, si distingue il messaggio del professor Pablo Gefaell Chamochín, membro della Society for the Law of the Eastern Churches (SLEC):

«Dio accolga con un abbraccio paterno il caro don William Bleiziffer. Tra le molte attività da lui svolte, egli era membro della Society for the Law of the Eastern Churches (SLEC), che ora desidera onorarlo. Da molti anni partecipava attivamente agli incontri del gruppo dei professori di Diritto Canonico Orientale dell'area di lingua latina. Per i suoi meriti di cultore del diritto orientale, la

⁴⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=tcO3RW0aEoQ;>

https://www.facebook.com/aegcblaj/posts/689068053634516?ref=embed_post

SLEC gli aveva chiesto di intervenire al suo XXVI Congresso Internazionale, tenutosi ad Atene nel settembre 2024, dal titolo “*The Past, Present and Future of Canon Law. An Evolving Church Ministry*”. Purtroppo, non poté essere presente. Quando lo contattammo per conoscerne le ragioni, egli ci scrisse: “*Mi dispiace. Ho subito un intervento delicato di neurochirurgia e sono tuttora ricoverato in una clinica per il decorso post-operatorio. Tumore al cervello*”. Fu per noi, come per tutti, un colpo durissimo. Il caro amico, l’ottimo canonista, l’umile e buono sacerdote, con grande forza d’animo, nutriva ancora speranze di guarigione. Dio ha disposto diversamente, poiché, ne siamo certi, lo ha ritenuto già maturo per entrare in Paradiso e godere della gioia del suo Signore, che egli ha servito fedelmente su questa terra. Da lassù, continuerà a intercedere per noi, che rimaniamo pellegrini verso la patria eterna». *Lux aeterna luceat ei, Domine: cum sanctis tuis in aeternum, quia pius es!*

Questo commosso tributo, condiviso da colleghi, vescovi e amici, riflette la profonda eredità spirituale e intellettuale di padre William Bleiziffer, sacerdote e studioso che ha saputo unire la fermezza della fede con la finezza dell’intelletto, lasciando un esempio luminoso di servizio, dedizione e umanità.

BIBLIOGRAFIA

- Arieșan, I., *Il Sinodo Provinciale I (1872) ed il suo ruolo nel dare una nuova impronta alla legislazione canonica romena*. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Pontificium Institutum Orientale – Facultas Iuris Canonici Orientalis, Romae 2008.
- Bleiziffer, William, *Administrarea Sacramentelor în Codul Canoanelor Bisericii Orientale: o posibilă dimensiune ecumenică*, in: M. Orsatti/ C.-D. Pașulea (coord.), *Luther și Scrisoarea către Romani. De la conflict la comuniune*, Actele Sesiunii de Comunicări științifice Internaționale de la Blaj, 28 octombrie 2017, Cluj-Napoca 2017, 215-246.
- Bleiziffer, William, *Administrație economico-financiară și susținerea materială a clerului în legislația canonică. O posibilă interpretare a Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LIX, 1-2/2014, 5-24.

- Bleiziffer, William, Ad Tuendam fidei, riflessioni canoniche sulla fede, *Theologos*, theological revue, 2016, 126-147.
- Bleiziffer, William, Alegerea episcopilor in Bisericile sui iuris, in: C. Barta/ Z. Pintea, *Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică - Istorie și spiritualitate. 150 de ani de la înființarea Mitropoliei Române Unite cu Roma*, Acta Blasiensia II, Blaj 2003, 129-142.
- Bleiziffer, William, Catolicii și legile imperfecte, *Vatra* 1/1, 2002, 166-170.
- Bleiziffer, William, Chestiunea muncitorească în documentele magisteriale ale Bisericii, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, an XLIX, nr. 1, 2005, 93-108.
- Bleiziffer, William, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium: moments and stages of the codification process, in: I. Boldea/ C. Sigmirean/ D.-M. Buda (eds.), *Multiculturalism through the Lenses of Literary Discourse, Section: History, Political Sciences, International Relations*, Tîrgu Mureș 2019, 30-41.
- Bleiziffer, William, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium – Vacanța Scaunului Apostolic în Constituția Apostolică „Universi Dominici Gregis”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, an XLIX, nr. 2, 2004, 31-48.
- Bleiziffer, Codice comune e diritto particolare. La redazione del diritto particolare in relazione ai can. 2 e 6 del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: I. Boldea (ed.), *Literature, Discourses and the Power of Multicultural Dialogue*, Tîrgu Mureș, 2017, 51-66.
- Bleiziffer, William, Considerazioni canoniche sul primo Sinodo celebrato nell'Eparchia di Făgăraș (1725) / Canonical Considerations on the First Celebrated Synod in the Făgăraș Eparchy (1725), *Journal of Church History*, “Nicolae Bocușan” Institute of Ecclesiastical History, 2021, Vol. II, No. 2, 3-22.
- Bleiziffer, William, *Criteri per la redazione del diritto particolare*, in: I. Boldea/ C. Sigmirean (eds.), *Multicultural Representations. Literature and Discourse as Forms of Dialogue*, Tîrgu Mureș 2016, 42-64.
- Bleiziffer, William, De culto divino et presertim de sacramentis: scurtă analiză a izvoarelor canonice ale Bisericii Greco-Catolice Române din Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: I. Boldea/ C. Sigmirean/ D.-M. Buda (eds.), *Paths of communication in postmodernity*, Tîrgu Mureș 2020, 16-43.
- Bleiziffer, William, Din activitatea Sinodului Episcopilor Bisericii Române Unite pe anul 2006, *Calendarul de la Blaj 2007*, Serie Nouă - Anul II (XXVII), 2007, 111-115.

- Bleiziffer, William, *Disciplina dei sacramenti e culto divino, considerazioni canoniche*, Alba Iulia 2002.
- Bleiziffer, William, *Disciplina sacramentelor și cultul divin. Considerații canonice referitoare la sacramentul botezului*, Cluj-Napoca 2016.
- Bleiziffer, William, Doctrina Socială a Biserici - Magna Charta a carității. Reflexii asupra scrisorii enciclice a Papei Benedict XVI, Deus Caritas est, document magisterial recent, *Cultura Creștină*, Serie Nouă, Anul VIII, 2005, 335-338.
- Bleiziffer, William, Educație religioasă și catehetică, drept sau obligație?, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, an XLVIII, nr. 2, 2003, 223-238.
- Bleiziffer, William, Episcopale Munus, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica*, LII, 4/2007, 2007, 145-162.
- Bleiziffer, William, Esorcista ed esorcismo nella disciplina canonica della Chiesa, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catholica*, LXIV, 1-2, 2019, 133-161.
- Bleiziffer, William, Europa creștină. Între toleranță și discriminare religioasă, in: C.I. Dușe/ Al. Buzalic (eds.), *Secularizarea si Europa contemporana – particularitățile Europei centrale si de Est*, Târgu Lăpuș, 2014, 30-41.
- Bleiziffer, William, Formarea pastorală și liturgică a preoților greco-catolici în lumina CCEO. Studiu juridico-canonic, in: C.-D. Pașulea/ A. Rus/ A. Mârza, *Coordonatele preoției greco-catolice, istorie și actualitate*, Acta Blasiensia I, Blaj 2002, 71-86.
- Bleiziffer, William, Gli orientali cattolici in diaspora. Quale diritto liturgico?, in: I. Boldea (ed.), *Globalization and National Identity*, Tîrgu Mureș 2016, 582-609.
- Bleiziffer, William, Il Bene Comune: realtà ed esigenza ecclesiale, in: I. Boldea/, D.-M. Buda/ C. Sigmirean (eds.), *Mediating Globalization: Identities in Dialogue (Section: History, Political Sciences, International Relations)*, Tîrgu Mureș 2018, 24-34.
- Bleiziffer, William, Il culto dei santi, delle sacre icone o delle immagini e delle reliquie: aspetti disciplinari e teologici, *Theologos*, theological revue, 2/2018, 12-28.
- Bleiziffer, William, Il culto dei servi di Dio vescovi martiri romeni: fra diritto canonico e liturgia, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catholica*, 66 (LXVI), 2021, 33-56.
- Bleiziffer, William, Il culto divino e la disciplina dei sacramenti nei Sinodi eparchiali della Chiesa Greco-cattolica romana, in: *Ius Ecclesiarum-Vehiculum Caritatis, Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Città del Vaticano 2004, 659-678.

- Bleiziffer, William, Il diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romena: genesi ed evoluzione, *Theologos, theological revue*, 2/2019, XXI, 7-28.
- Bleiziffer, William, Il diritto particolare romeno. Genesi, evoluzione, promulgazione e prospettive applicative, in: *Lo sviluppo odierno delle legislazioni delle Chiese Orientali Cattoliche* («Сучасний розвиток законодавств східних католицьких церков»), Conferenza internazionale di diritto canonico, L'Università Cattolica Ucraina, Facoltà Filosofico-teologica, Dipartimento Canonico della Curia Patriarcale della Chiesa Greco-Cattolica Ucraina, Società dei Canonisti Ucraini, Lviv, 26-27. III 2019, 87-162.
- Bleiziffer, William, Il lavoro umano e il senso del riposo domenicale. Alcune brevi riflessioni teologiche, in: I. Boldea/ C. Sigmirean (eds.), *Identity And Dialogue In The Era Of Globalization, Section: History, Politica Sciences, International Relations*, Tîrgu-Mureş 2019, 57-65.
- Bleiziffer, William, Impedimenti matrimoniali e disciplina delle dispense nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: Al. Buzalic/ I. Popescu (coord.), *Ecceologia azi, sensul unei lumi în criză*, Actele simpozionului *Ecclesiology Today, The Meaning of a World in Crisis*, Oradea, 8th-10th October, 2020, Cluj-Napoca, 2000, 75-94.
- Bleiziffer, William, Incidenta Conciliul Vatican II asupra Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, III, 3/2005, 2005, 148-159.
- Bleiziffer, William, *Ius Particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco - Catolică. Actualitate şi perspective*, Cluj-Napoca 2016.
- Bleiziffer, William, Izvoarele de drept canonic oriental din primul mileniu, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, XLIX nr. 2, 2004, 17-38.
- Bleiziffer, William, Înscrierea într-o Biserica Sui iuris, in: A. Tat (ed.), *Intellectus fidei sau itinerariul teologic al credinţei*, Cluj-Napoca 2014, 7-29.
- Bleiziffer, William, La diversità funzionale dei christifideles nella Chiesa a partire dal Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, in: I. Boldea/ C. Sigmirean/ D.-M. Buda (eds.), *Literature as Mediator. Intersecting Discourses and Dialogues in a Multicultural World*, Section: History, Political Sciences, International Relations, Tîrgu Mureş 2018, 31-46.

- Bleiziffer, William, La formazione permanente dei chierici come esigenza canonica. Alcune considerazioni, in: Al. Buzalic/ I. Popescu (eds.), *Educație și cultură Seminarul Greco-Catolic Oradea – 225 ani de la înființarea Seminarului Teologic Greco-catolic din Oradea*, Cluj-Napoca 2017, 19-37.
- Bleiziffer, William, *La genesi e l'evoluzione di un testo di diritto particolare. Lo statuto del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Romana Unita, Greco-Cattolica*, in: A. Rus/ A. Castaldini (a cura di), *Sapientia et Scientia Theologica. In honorem Renzo Lavatori*, Cluj-Napoca 2018, 518-533.
- Bleiziffer, William, Medicina salutis ca principiu de aplicare a dreptului penal. Reflexii asupra can. 1401 CCEO, *Studii Franciscane*, XIV, 2014, 278-291.
- Bleiziffer, William, Obligativitatea pregătirii căsătoriei / o perspectivă canonică, *Cultura Creștină*. Serie Nouă, Anul VIII, nr. 3-4, 2005, 78-87.
- Bleiziffer, William, Once again about the obligation to prepare the sacrament of marriage (Ancora sull'obbligo della preparazione del sacramento del matrimonio), in: I. Boldea/ C. Sigmirean/ D.-M. Buda, *The challenges of communication. Contexts and Strategies in the World of Globalism; History, Political Sciences, International Relations*, Tîrgu Mureș, 2018, 17-32.
- Bleiziffer, William, O posibilă abordare canonică a conceptului de „bine comun”, in: C. Barta/ A. Rus/ Z. Pinteș (eds.), *România 100, Biserica, Statul și binele comun*, Cluj-Napoca 2019, 65-78.
- Bleiziffer, William, Organele consultative și puterea de guvernământ a Episcopului - sensus fidei al vieții ecleziastice, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LII, nr. 1/2007, 3-10.
- Bleiziffer, William, *Parohia*. O perspectivă canonică, in: A. Tat (ed.), *Teologie și preoție în secolul XXI*, 2010, 138-174.
- Bleiziffer, William, Pedepșa cu moartea ca și sancțiune juridică în lumina celor trei teorii ale pedepsei cu moartea, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, an XLVII, nr. 1, 2002, 73-78.
- Bleiziffer, William, Pentru apărarea credinței Bisericii Catolice: o posibilă dimensiune canonică, *Studii Franciscane*, 2016, 151-168.
- Bleiziffer, William, Practicarea propriului rit în diaspora. Chestiuni canonice, *Annales Universitatis Apulensis. Series Philologica*, 18/1, 2017, 69-90.
- Bleiziffer, William, Procesele canonice matrimoniale: scurt excursus procedural, in: W. Bleiziffer (ed.), *Omăgiu Parintelui Profesor Ioan Mitrofan*, Cluj-Napoca 2014, 145-166.

- Bleiziffer, William, Sinodo e sinodalità. Aspetti canonici riguardanti la superiore autorità ecclesiastica della Chiesa Greco-Cattolica Romena, in: W. A. Bleiziffer (coord.), *Justitia et misericordia coambulant, OMAGIU Părintelui Profesor Maximilian Pal, OFMConv. XXV de ani de învățământ universitar la catedra de drept canonic. (1995-2020)*, Cluj-Napoca 2020, 195-218.
- Bleiziffer, William, Școala Catolică - Studiu juridico-canonice, in: D. Aldea / W. Bleiziffer / M. Ciortea (coord.), *Școlile Greco-Catolice ale Blajului - 250 de ani de credință și cultură*, Acta Blasiensia III, Blaj 2004, 145-164.
- Bleiziffer, William, Termenul ecleziastic de Biserică "sui iuris", *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, an XLVI, nr. 2, 2001, 63-72.
- Bleiziffer, William, Testi promulgati del diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romena: presentazione e prospettive applicative, *Theologos*, theological revue, 1/2020, 55-75.
- Bleiziffer, William, Unele aspecte teologico-canonice referitoare la obligativitatea pregătirii sacramentului căsătoriei în CCEO, in: Al. Buzalic/ C.D. Luncan/ I.M. Popescu (eds.), *Identitate națională și spirit european*, Cluj-Napoca 2018, 63-88.
- Bleiziffer, William, Vers un nouveau commencement: Le saint Siège avant et après Benoît XVI. Réflexions sur la législation canonique concernant l'élection du Pontife Romain, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catholica*, LXI, 1-2, 2016, 57-75.
- Bleiziffer, William, Barta, Cristian, Conceptul de sinodalitate în gândirea episcopului Iosif Papp Szilagy, in: N. Bocșan/ A.V. Sima/ I. Cârja, *Identități confesionale în Europa Central-Orientală (secolele XVII-XXI)*, Cluj-Napoca, 2009, 357-370.
- Cristescu, Ionela Maria, C.I.N., L'autorità legislativa nelle varie Chiese sui iuris e l'intervento della Sede Apostolica sul loro ius particolare, *Iura Orientalia*, anno 6, vol. 6 (2010), 81-108.
- Cristescu, Ionela Maria, C.I.N., La Chiesa Arcivescovile Maggiore sui iuris greco-cattolica romena: Ius particolare Ecclesiae sui iuris, in: *Pontificio Consiglio per i testi legislativi, Il Codice delle Chiese Orientali: La storia, le Legislazioni Particolari, le Prospettive Ecumeniche. Atti del Convegno di Studio Tenutosi nel XX Anniversario della Promulgazione del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Roma, 8-9 ottobre 2010, Città del Vaticano 2011, 273-304.

- Cristescu, Ionela Maria, C.I.N., L'incidenza dello ius particolare nelle Chiese della diaspora, in: L. Okulik (ed.) *Nuove terre e nuove chiese: Le comunità di fedeli orientali in diaspora*, Venezia 2008, 197-217.
- Cristescu, Ionela Maria, C.I.N., The Romanian Particular Law: Relevant "Fontes Iuris" and Evolution, in: S. Marinčák (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO: aspetti teoretici e produzione normativa delle Chiese orientali cattoliche, TVORBA NORIEM PARTICULÁRNEHO PRÁVA CIRKVI SUI IURIS, Orientalia et Occidentalia*, Vol. II, Košice 2007, 373-397.
- Cristescu, Ionela Maria, C.I.N., Unitas and Varietas Ecclesiarum a vital resplendent force, safeguarded in CCEO by the relation ius commune/ius particolare, *Kanon XIX* (2006), 160-207.
- De disciplina orientalium conservanda et tuenda*, in *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 3, *Leone XIII (1878-1903)*, edizione bilingue, a cura di E. Lora e R. Simionati, Bologna 1997.
- Hinescu, Ana/ Hinescu, Arcadie, *Oameni de ieri si de azi ai Blajului*, Cluj-Napoca 2012.
- Ioanes Paulus PP. II, Constitutio apostolica *Sacri canones* qua Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium promulgatur, 18 octombris 1990, in: *AAS* 88 [1990], 1033-1044.
- Ioanes Paulus II, Lettera Apostolica, *Oriente Lumen*, in: *AAS* 87 [1995], 745-774.
- Rusal, Anton, *Universitari între Cluj și Blaj, Absolvenți ai școlilor blăjene și profesori ai Universității Babeș-Bolyai*, Cluj-Napoca 2019.

L'EREDITÀ MORALE DI PAPA FRANCESCO

Bernadin DUMA¹ 

ABSTRACT: *The Moral Legacy of Pope Francis.* We began our paper with the assumption that it's unfair to look only forward to the immediate future, without looking back at the way we have traveled under the guidance and discernment of the "prophets" of our lifetime, among whom stands out the figure of Pope Francis. He charted the tortuous path of the Church, faith, and morality from 2013 to 2025, and has lovingly taught us not only to understand the world we live in, but also how to view it to understand its evolution. We realized that the secret of his look achieves not in the armchair and the height of the terrace, but in encounter, dialogue, and discernment with the individual and the concrete Christian who questions and is challenged by the events of daily life in the light of the Word of God and the presence of the Holy Spirit. Therefore, we believe that "The Moral Legacy of Pope Francis" cannot be seen as a visit to a document archive, but rather as a living dialogue with his spiritual and intellectual profile, aiming to identify the key elements of his thought and the sources of inspiration that have shaped his pontifical and pastoral journey. The documents developed and published during his pontificate reflect his understanding of social and ecclesial reality, but also the background of his rich human and spiritual experiences, capable of continually inspiring and illuminating the moral choices of Christians at every level of Christian existence.

Keywords: synodality, discernment, commitment, paradigm, ecology, common home, dignity, polar model, integration, fragility

¹ Bernadin Duma è docente universitario, PhD, presso l'Istituto Teologico Franciscano Cattolico di Roman (Romania), specializzato nel campo della teologia morale fondamentale all'Accademia Alfonsiana (Roma) e dell'etica personalistica cristiana all'Università Alexandru Ioan Cuza di Iași; email: bernadinduma@gmail.com



Introduzione

Se è vero che nessun'uomo attraversa questa società senza lasciare almeno una traccia significativa, e che la grande storia dell'umanità è scritta con lettere maiuscole da coloro che riescono a migliorarla, questo vale in modo particolare per le persone che abbiamo conosciuto e ammirato nel tempo. Sono proprio loro, infatti, ad aver reso la nostra società un luogo migliore rispetto a quello che hanno trovato. In ogni campo dell'esistenza umana ci sono delle persone che, mediante le loro scelte e decisioni, diventano dei veri maestri da seguire, grazie alle loro virtù e competenze, nonostante le fratture e gli ostacoli provenienti da varie direzioni, ma il loro credo raddoppia continuamente le loro energie creative. Partendo da questa angolazione che riguarda le persone che creano le premesse per una società migliore e più consapevole dei valori inscritti nell'universo personale e sociale, vogliamo concentrare la nostra attenzione al tema enunciato: «L'eredità morale di Papa Francesco». Siamo consapevoli della complessità del nostro lavoro impostato e nello stesso tempo convinti che il tentativo di presentare il rilievo del contributo di Papa Francesco nel campo della teologia morale possa essere un inizio per scoprire delle nuove prospettive sulla profondità del pensiero morale di Papa Francesco. Come teologo e filosofo cattolico, il Papa segue fedelmente il carisma di Sant'Ignazio di Loyola alla luce del Magistero tracciato dai suoi predecessori, nel pieno ascolto della Parola di Dio, della propria coscienza illuminata dalla fede e dalla voce dello Spirito Santo. Il nostro scopo previsto è di mettere in evidenza, in modo analitico e profondo, senza scendere nei dibattiti particolari non privi di tensioni, la novità della sua visione morale in stretto legame con i problemi morali attuali, complessi, legati alla vita delle persone concrete inserite nella società globalizzata e altamente digitalizzata. Come avremo modo di dimostrare, Papa Francesco non è solo un osservatore premuroso non estraneo all'evoluzione dell'uomo nella società, bensì un ricercatore assiduo impegnato nel laboratorio dei problemi della vita quotidiana, in cui i cristiani fanno delle scelte, nel nome di una libertà sempre più condizionata, spesso volte sotto la pressione e la minaccia di tanti totalitarismi. Quindi, da un lato, ci interessa il modo in cui il nostro autore risponde alle domande morali emergenti nella realtà della famiglia sempre più fragile e, dall'altro lato, l'immagine della realtà sociale e religiosa che interroga la dignità dell'uomo e la sua vita nello scontro sempre più evidente tra le civiltà dei nostri tempi.

1. Papa Francesco come teologo e filosofo

Vogliamo partire da una domanda che riguarda il suo profilo teologico e filosofico: quali potrebbero essere i modelli di fare filosofia e teologia per costruire ulteriormente il proprio modello di interpretare la realtà e di impostarlo nelle scelte e nelle decisioni personali e nei diversi contesti sociali ed ecclesiali? Secondo alcuni studiosi, al di là della semplicità di Papa Francesco, radicata in una riflessione approfondita e nella semplicità evangelica, ritroviamo un processo di pensiero che deriva dalla scuola gesuita e nutrito non solo nella relazione con i più grandi maestri argentini, ma soprattutto con quelli europei. I suoi riferimenti sono delle grandi figure del circolo francese: Henri de Lubac, Gaston Fessard, Michel de Certeau, rappresentanti della scuola di Lione, professori europei. Sembra che molti malintesi e critiche potrebbero essere evitate se ci fosse una migliore comprensione della biografia intellettuale e pastorale del Papa.²

1.1 Teologo della sinodalità

Secondo lo studio di Piero Coda vale la pena di prestare attenzione alla teologia di Papa Francesco:

«Bergoglio ha alle spalle, soprattutto e primariamente, la lunga e radicale esperienza del religioso e del pastore. Ciò non significa, però, che il suo magistero sia privo di teologia. Il fatto che egli non sia stato, per lo più o soltanto, teologo „di professione” non vuol dire che il suo magistero non sia supportato da una teologia. Se così fosse, si dovrebbe con rigore dedurne che la maggioranza dei suoi predecessori siano stati privi di teologia, dal momento che Ratzinger rappresenta l'eccezione più che la regola. In ogni caso, il fatto che si sia potuto discutere della portata teologica del magistero di Francesco così come il fatto che, molto spesso, alcune sue espressioni altamente evocative e immediate siano state talmente abusate - in ambiente giornalistico come in quello ecclesiastico - da farne smarrire la profondità, rende sensata

² M. Borghesi, *The Mind of Pope Francis. Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*, Minnesota 2018, XVI-XXIII.

un'operazione come quella cui intende rispondere la collana che ho l'onore di presentare».³

Sembra che ciò che distingue essenzialmente gli ultimi due papi risieda nel modo in cui essi espongono la loro teologia e non nel loro contenuto. Rispetto a Papa Benedetto XVI, orientato intellettualmente, dogmatico, Papa Francesco è orientato pastoralmente, flessibile e comunica vicinanza alle persone comuni.⁴ Egli fa riferimento a molti illustri esponenti del carisma ignaziano, come Louis Lallement e Jean Joseph Surin del XVII secolo, a Gaston Ferrarici e Michel de Certeau del XX secolo per cogliere l'efficacia del modo di agire proposto da San Ignazio, riassunto nella formula: «contemplativi in azione», che indica l'impegno di immergersi in Dio, nell'ascolto costante dello Spirito Santo per trasmettere e condividere i frutti della contemplazione di Dio con tutti, nel cuore della città degli uomini. Inoltre, il nucleo del carisma ignaziano viene seguito dallo stile teologico e pastorale di Papa Francesco riguardo al «discernimento nello Spirito», che significa scoprire, nell'ascolto dello Spirito, la decisione da prendere e la via da seguire concretamente, un'opera personale e al contempo comunitaria ed ecclesiale.⁵ Come teologo, il Papa è evidentemente vincolato alla teologia latino-americana, più precisamente alla «teologia della liberazione» e alla «teologia del popolo». Le radici del suo pensiero sulla «teologia del popolo», come filo conduttore della teologia post-conciliare sviluppata in Argentina, si possono trovare nella riflessione di alcuni teologi di cui ricordiamo Lucio Gera, Rafael Tello e Juan Carlos Scannone, tra i quali si distingue il contributo di Scannone, l'unico citato esplicitamente dal Papa (nella *Laudato si'*, nota 117). La teologia del popolo ha privilegiato un'analisi storico-culturale a scapito dell'analisi sociale-strutturale della teologia della liberazione ed egli ne ha preso le distanze orientandosi verso la teologia del popolo per aver rifiutato di essere informata dalle categorie della filosofia marxista. Grazie a questa peculiarità, il Papa ha espresso una certa lontananza dalla teologia della

³ P. Coda, «*La chiesa è il vangelo*». *Alle sorgenti della teologia di Papa Francesco*, Città del Vaticano 2017, 6.

⁴ O. J. Løland, *The Political Theology of Pope Francis. Understanding the Latin American Pope*, Oxford-New York 2023, 22-25.

⁵ Coda, *La chiesa è il vangelo* 21-26.

liberazione.⁶ A tal proposito, secondo Juan Carlos Scannone, è necessario operare una precisazione importante:

«La categoria di "popolo" è ambigua, non per la sua vacuità ma per la sua ricchezza di significato.... La dimensione storica è fondamentale in questa concezione di "popolo", che implica anche da parte dei pastori e dei politici un attento discernimento dei "segni dei tempi" nella vita del popolo che, per i credenti, sono anche indicazioni della volontà provvidenziale di Dio. In America Latina, i poveri sono coloro che, almeno in pratica, conservano la stessa cultura del loro popolo come principio di strutturazione per la vita quotidiana e la vita comune».⁷

Un termine significativo per la teologia promossa dal Papa, fondamentale per una Chiesa dei poveri, è la sinodalità. Nell'enciclica *Laudato si'* sono presenti degli elementi fondamentali per l'idea sinodale della Chiesa, anche se i termini collegialità e sinodalità non sono menzionati. Massimo Faggioli ritiene che *Laudato si'* è un documento sull'ecologia e contemporaneamente sull'«ecologia del potere» e potrebbe essere applicato ad un'ecologia del potere nella Chiesa. «La casa comune» implica un'antropologia cristiana delle relazioni umani, in cui la fraternità svolge un ruolo sostanziale. Sebbene essa affronti la crisi della globalizzazione economica, può essere letta anche come una risposta alle tentazioni di utilizzare soluzioni tecnocratiche contro la «crisi della globalizzazione della Chiesa». Per il Papa Francesco, la sinodalità non è solo una forma di guidare la Chiesa, ma un modo di essere Chiesa.⁸ Questo argomento è confermato anche dall'analisi pertinente di Vivencio O. Ballano:

«Tradizionalmente, un sinodo è un'assemblea esclusiva composta solo da vescovi, nominati dal Papa per la consultazione della Chiesa. Negli ultimi anni, il processo sinodale è stato significativamente modificato da Papa Francesco per diventare più sensibile alle esigenze pastorali del mondo in

⁶ Coda, *La chiesa è il vangelo* 42-43.

⁷ J. C. Scannone, Pope Francis and the Theology of the People, *Theological Studies* 77/1, 2016, 121.

⁸ M. Faggioli, From Collegiality to Synodality: Promise and Limits of Francis's «Listening Primacy», *Irish Theological Quarterly* 85/4, 2020, 3-15.

cambiamento. Papa Francesco non solo ha preservato il sinodo tradizionale di Papa Paolo VI, ma ne ha anche ampliato la portata e la funzione nella Chiesa. Ha esteso il processo di consultazione sinodale per includere non solo i vescovi, ma anche sacerdoti, religiosi, fedeli laici e donne, e persino rappresentanti dell'umanità».⁹

Potremmo affermare che il Papa abbia desiderato superare la visione piramidale tradizionale, che influisce ancora il contesto ecclesiale attuale, indicando l'immagine della cosiddetta «piramide capovolta». Attraverso questo modello teologico più idoneo al senso ecclesiale contemporaneo invita «i laici, i pastori e il Vescovo di Roma» di procedere insieme, seguendo un ordine invertito rispetto a quello tradizionale, che di solito inizia con il Papa e termina con i fedeli. L'inversione del modello vuole essere intesa come una partecipazione reale e feconda di ogni credente allo sforzo missionario comune.¹⁰ A questa riflessione vogliamo aggiungere il fatto che Jorge Bergoglio ha scelto il nome di «Francesco», quando è diventato papa, un segnale che la sua scelta fosse la conseguenza di un appello divino a nome dei poveri. La sua preoccupazione per i poveri o la promozione dell'immagine della Chiesa dei poveri non potrebbero essere spiegate dall'influenza della teologia della liberazione. Al contrario, l'opzione preferenziale per i poveri potrebbe essere condivisa sia dai sostenitori sia dagli oppositori della stessa teologia, considerando che il suo significato poteva essere interpretato in modi diversi, non in senso dottrinale, ma pastorale.¹¹

1.2 Il «modello polare» del suo pensiero filosofico

Nella visione del Papa, la Chiesa è un *complexio oppositorum* e vuole che i poli opposti, come i progressisti e i reazionari, trovassero una riconciliazione superiore, senza che ciò comportasse la loro eliminazione. Si tratta di una prospettiva associata all'antropologia polare (*antropología polar*) di Romano

⁹ V. O. Ballano, *Pope Francis's Synod on Synodality and Modern Sociology. Exploring the Synod's Behavioral and Research Aspects*, New York 2025, 89.

¹⁰ F. Nardelli, *La chiesa popolo missionario. Per una ecclesiologia battesimale e sinodale*, Assisi 2023, 314-315.

¹¹ Løland, *The Political Theology of Pope Francis* 51-54.

Guardini.¹² Massimo Borghesi osserva che il punto d'incontro tra la concezione del «pensiero polare» e la riflessione di Romano Guardini era collegato al contributo di Gaston Fessard, amico di Henri de Lubac, che, confrontandosi con la filosofia di Hegel, ha sviluppato una concezione cattolica della dialettica, in cui Cristo è l'unità tra schiavi e liberi, uomini e donne, ebrei e pagani. Nell'opera intitolata *La Dialectique des «Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, Fessard approfondisce la spiritualità di sant'Ignazio nella prospettiva della „tensione” tra grazia e libertà, tra infinitamente grande e infinitamente piccolo, tra contemplazione e azione. Di seguito, l'opera di Fessard diventa l'espressione della «tensione polare» che anima la spiritualità di Sant'Ignazio. Partendo da questa polarità, Bergoglio scopre nel 1986 la «filosofia polare» (*filosofía polar*) di Guardini, che riesce ad ampliare il suo quadro concettuale. Nello stesso anno, egli inizia a frequentare la Facoltà di filosofia di Francoforte in vista di una ricerca dottorale con la tesi (che non sarà terminata): *La oposición polar como estructura del pensamiento cotidiano y del anuncio cristiano*. Attraverso la ricerca delle opere di Romano Guardini, egli arriva ad un modello «sintetico» e «integrale», capace di abbracciare i principali contrasti personali, sociali e politici che tendono a materializzarsi in contraddizioni dialettiche precursori di pericoli o conflitti.¹³ E rispetto allo studio del pensiero di Guardini, in qualche modo collegato al modello polare, Borghesi sottolinea un aspetto fondamentale:

«La distinzione tra opposizione (*Gegensatz*) e contraddizione (*Widerspruch*) è preziosa, perché ci permette di pensare la *communio* cattolica non come un'unità piatta e uniforme, ma come una figura mobile, multiforme che non teme, per questo motivo, di perdere la sua unità. L'unità ecclesiale non si presenta come un blocco monolitico in cui l'unità cade dall'alto, in modo fisso e diretto. Non teme di accettare i diversi poli e di riconciliarli nella forza dello Spirito che unisce tutto come in una sinfonia musicale. La *communio* si realizza in forma *dialogica*, nella paziente tessitura che non pretende di negare gli accenti, cioè le diverse sensibilità che rimangono».¹⁴

¹² M. Borghesi, The Polarity Model: The Influences of Gaston Fessard and Romano Guardini on Jorge Mario Bergoglio, *Open Insight* 11/22, 2020, 16.

¹³ Borghesi, The Polarity Model 16-28.

¹⁴ Borghesi, The Polarity Model 29-30.

Possiamo riconoscere che il sistema del pensiero di Papa Francesco è segnato da una tensione maturata durante i suoi studi ignaziani (1960-1970), nel contesto tragico del suo paese argentino, diviso tra uno stimolo militare di destra e rivoluzionario di sinistra, per di più un contrasto che segna sia la Chiesa che la stessa *Compagnia di Gesù*. Da qui si sviluppa la sua idea di dialettica «polare», «antinomica», che costituisce il filo d'oro del suo pensiero strutturato come *coincidentia oppositorum*, espressa anche nelle opere di Johann Adam Möhler, Romano Guardini e Henri de Lubac.¹⁵ Il Papa Bergoglio ha fornito pochi riferimenti rispetto a questo modello, ma è chiaro che ha sfruttato questo sistema di pensiero per affrontare le questioni più urgenti della *Compagnia di Gesù*, della Chiesa e della realtà politica argentina del suo tempo. La dialettica è ciò che caratterizza la fede e la spiritualità di Ignazio di Loyola e, di conseguenza, il pensiero del Papa. Egli interpreta il motto di Ignazio, «*non coarctari a maximo, sed contineri a minimo divinum est*» (non essere limitato dal massimo e tuttavia essere contenuto nel minimo, è qualcosa di divino) in questo modo: grazie alla magnanimità possiamo sempre guardare l'orizzonte dalla posizione in cui ci ritroviamo e possiamo compiere le piccole cose di ogni giorno con un grande cuore aperto verso Dio e verso gli altri, e quindi apprezzare le piccole cose in un grande orizzonte, quello del Regno di Dio. Sullo sfondo della riflessione del Papa ritroviamo il contributo del filosofo dell'azione, Maurice Blondel, che ha ispirato il pensiero di Gaston Fessard attraverso la scuola dei gesuiti di Lione. Questa è una chiave importante per comprendere la genesi del pensiero di Bergoglio come «polarità dialettica» attraverso la categoria del «come se» (*as if*), che ha chiarito la tensione polare alla base di tutta la teologia ignaziana. La stessa dialettica mantiene entrambe le estremità della rete: l'azione della persona e la grazia di Dio. Risulta che la vita cristiana è tensione, dramma, una continua domanda rivolta a Dio e, allo stesso tempo, un instancabile impegno verso il mondo.¹⁶

Un pensatore meno conosciuto, ma avente un influsso considerevole sull'evoluzione ideativa del nostro autore, è stata Amelia Lezcano Podetti (1928–1979), filosofa argentina di ispirazione hegeliana, famosa per alcuni dei suoi libri: *Comentario a la Introducción de la Fenomenología del Espíritu* (1978)

¹⁵ Borghesi, *The Mind of Pope Francis* XXIV.

¹⁶ Borghesi, *The Mind of Pope Francis* 6-19.

e *La irrupción de América en la historia* (1981). Tenendo presente il suo pensiero, il Papa ha parlato della «centralità» dell'America Latina, che suppone uno spostamento delle coordinate e una correzione del modello «europeo» del rapporto tra centro e periferia. Il concetto di «periferia» non è preso in prestito dalla teoria pro-marxista della «dipendenza», in voga negli anni '70, ma piuttosto dalla consapevolezza del Papa: il mondo visto dall'America del Sud diventerà il mondo visto dalle periferie, dalle baraccopoli e dalle immense metropoli dell'America Latina. Su questa scia, il rifiuto del populismo messianico lo ha condotto alla scoperta della rilevanza dell'opera di Agostino, *De civitate Dei*, come modello per una teologia del politico. In questa direzione, egli ha pubblicato una serie di articoli (negli anni '90) che hanno evidenziato la rilevanza ecclesiale e politica dell'opera di Agostino, basandosi, in gran parte, sugli studi di Papa Benedetto XVI. Commentando Agostino, Papa Francesco afferma che il ragionamento di Agostino rimanda a due «amori»: l'«amore per sé stessi», che è aggressivo e individualista, sfrutta gli altri per i propri scopi, considera ciò che è comune solo in relazione alla propria utilità e si ribella contro Dio; l'«amore santo», che è principalmente sociale, cerca il bene comune e segue i comandamenti del Signore. Intorno a questi due «amori» sono organizzate «le due città»: la città «terrena» e la città «di Dio», la prima abitata dai malvagi, la seconda dai santi.¹⁷

2. L'impegno responsabile per la famiglia cristiana

L'insegnamento di Papa Francesco sull'amore all'interno della famiglia ha aperto nuovi percorsi carichi di responsabilità sia per i pastori spirituali che per le comunità cristiane. La passione del Papa di far percepire la vicinanza della Chiesa, specialmente nei momenti di prova e di stanchezza, emerge dalle pagine dell'esortazione *Amoris Laetitia*, che esamina le sfide che l'epoca globalizzata attuale pone ai coniugi e alle famiglie, le difficoltà culturali legate all'«inculturazione del Vangelo della famiglia» e gli sforzi oggettivi che molte famiglie compiono per motivi sociali ed economici.¹⁸

¹⁷ Borghesi, *The Mind of Pope Francis* 20-38.

¹⁸ A. De Donatis, Il Vangelo della famiglia, *L'Osservatore Romano* 221, 2019, 8.

2.1 Il messaggio morale dell'esortazione apostolica *Amoris Laetitia*

All'interno di questa esortazione post-sinodale, il Papa è preoccupato di garantire la continuità dottrinale rispetto ai suoi predecessori, sebbene il suo atteggiamento si muove in una direzione diversa nei confronti dei documenti magisteriali precedenti.¹⁹ Il capitolo ottavo di questa esortazione, intitolato *Accompagnare, discernere e integrare la fragilità*, rappresenta il nucleo del matrimonio cristiano e il «discernimento pastorale delle situazioni di molti che non vivono più questa realtà», per entrare in dialogo pastorale con queste persone, seguendo la metodologia prestabilita: *Accompagnare, discernere e integrare la fragilità*. La convinzione del Papa si fonda sulla seguente situazione: «I padri sinodali hanno affermato che, sebbene la Chiesa consideri che ogni rottura del legame matrimoniale è contro la volontà di Dio, è consapevole anche della fragilità di molti suoi figli» (AL 291). Ci domandiamo: qual è la responsabilità dei pastori? Non solamente una maggiore apertura verso il Vangelo del matrimonio, ma anche «identificare elementi che possono favorire l'evangelizzazione e la crescita umana e spirituale» (AL 293). Ci sono alcune linee di principio proposte da Papa Francesco: (1) l'attenzione alla «legge della gradualità» perché l'essere umano «conosce, ama e realizza il bene morale attraverso tappe di crescita». La legge della gradualità non è una «gradualità della legge», ma una gradualità nell'esercizio prudente degli atti liberi da parte di persone che non sono in grado di comprendere, apprezzare o praticare pienamente le esigenze oggettive della legge (AL 295 o FC 34); (2) il discernimento delle situazioni «irregolari»: si parte dalla constatazione che esistono due logiche che attraversano tutta la storia della Chiesa: emarginare e reintegrare. Il cammino della Chiesa, dal Concilio di Gerusalemme fino ad oggi, è lo stesso percorso di Gesù, segnato dalla misericordia e dall'integrazione. Il cammino della misericordia significa non condannare mai nessuno eternamente e riversare la misericordia di Dio su tutte le persone che la chiedono con un cuore sincero, poiché la vera carità è immeritata, incondizionata e gratuita. Ciascuno

¹⁹ E. M. Faber/ M. M. Lintner, Sviluppi teologici sulla questione dei divorziati risposati in *Amoris Laetitia*, in: St. Goetz, C. Witting, A. Autiero (a c. di), *Amoris Laetitia: un punto di svolta per la teologia morale?*, Cinisello Balsamo 2017, 220.

deve essere aiutato a trovare il proprio modo di partecipare alla comunità ecclesiale per sentirsi oggetto di una misericordia immeritata, incondizionata e gratuita (AL 296-297). Ci sembra rilevante l'affermazione di Julie Hanlon Rubio, che mette insieme l'immagine della Chiesa come "ospedale da campo" e l'atteggiamento di misericordia proposto da Papa Francesco e che dovrebbe emergere nelle situazioni matrimoniali difficili:

«L'immagine della Chiesa come un "ospedale da campo" (AL 291) che non manca mai di sostenere l'ideale, pur accompagnando i deboli e i feriti e praticando la misericordia, è fondamentale.... La Chiesa come ospedale da campo si concentra su ciò che è più essenziale: guarire i cuori spezzati, riconoscendo che Dio opera nella vita di ciascuno, qualunque sia la loro situazione. Per i pastori, l'immagine è un invito a cambiare il modo in cui operano le parrocchie. Per i laici, l'immagine è una scusa per l'ottusità passata, una garanzia di misericordia e un invito a tornare ed essere fonte di misericordia e guarigione per gli altri».²⁰

Secondo il pensiero del Papa Francesco, è possibile che i divorziati che vivono una nuova unione si trovino in situazioni molto diverse e per questo non devono essere catalogati o bloccati in affermazioni rigide. La Chiesa riconosce le situazioni in cui «l'uomo e la donna, per gravi motivi, come l'educazione dei figli, non possono soddisfare l'obbligo della separazione» e di coloro che hanno contrattato un secondo matrimonio per l'educazione dei figli e sono convinti in coscienza che il primo matrimonio, distrutto in modo irreparabile, non sarebbe mai stato valido (AL 298). A questo punto, egli ci offre un chiarimento necessario: non dovremmo aspettare da questa esortazione una normativa generale di tipo canonico, applicabile a tutti i casi, poiché «il grado di responsabilità non è uguale in tutti i casi», e le conseguenze o gli effetti di una norma non devono necessariamente essere sempre gli stessi (AL 300). Il discernimento prudenziale dei pastori spirituali, nello spirito della verità e della carità, eviterà il grave rischio di messaggi errati, come quello secondo cui un sacerdote possa concedere «eccezioni» o che ci siano persone che possono

²⁰ J. Hanlon Rubio, *Reading, Praying, Living Pope Francis's The Joy of Love A Faith Formation Guide*, Minnesota 2017, 80.

ottenere privilegi sacramentali in cambio di favori, e il rischio che un certo discernimento induca qualcuno a credere che la Chiesa sostenga una morale doppia (AL 300).

2.2 Un metodo integrativo dei divorziati

L'esortazione apostolica *Amoris Laetitia* riconosce che le persone possono fallire, come anche i matrimoni e le famiglie cristiane, ciò che implica spesso volte delusione, senso di fallimento, depressione, cambiamento radicale delle abitudini di vita, della casa, dell'ambiente sociale e del giro di conoscenti e amici. La risposta del Papa è sempre la «chiesa come ospedale da campo» (AL 291). Egli favorisce la tradizione del discernimento degli spiriti o della direcrezione spirituale, una tradizione fondata sulla Bibbia che attraversa tutti i secoli.²¹

«Una parola che ricorre ripetutamente negli scritti e nelle omelie di Papa Francesco è "discernimento". Per i gesuiti come anche per il papa, il termine non è una frase generica che significa semplicemente "prendere decisioni", ma ha un significato più specifico radicato nella spiritualità gesuita. Comprendere il discernimento da questa prospettiva è una chiave importante per capire l'approccio del papa nel prendere decisioni, così come per apprezzare i suoi consigli sia per i leader della Chiesa sia per i fedeli che cercano di prendere buone decisioni. L'uso del discernimento da parte di Papa Francesco è strettamente legato anche all'idea di coscienza, una tradizione teologica messa in evidenza in documenti come *Amoris Laetitia*, la sua esortazione apostolica sulla famiglia, specialmente quando il papa

²¹ Sull'importanza del discernimento spirituale, Sergio Bastianel fa la seguente precisazione: «Realizzato da una persona credente in Gesù Cristo a cui è donato lo Spirito Santo, il discernimento morale si forma attraverso l'ascolto dello Spirito che aiuta a comprendere la parola di Gesù sulla vita che siamo chiamati a vivere. Questo è il discernimento spirituale. Poi, potranno essere date indicazioni e suggerimenti sull'attenzione da prestare affinché il discernimento diventi effettivo, nella familiarità con il Signore e nella docilità allo Spirito Santo. Non possiamo costruire tramite il discernimento spirituale come chi pretende di costruire partendo dal terzo o quarto piano, neanche dal primo. Bisogna partire dalle fondamenta», S. Bastianel, *Coscienza e discernimento*, in: S. Cipressa (a c. di), *La teologia morale dopo l'Amoris Laetitia* (Atti del X Seminario Nazionale dell'ATISM, Alghero, 3-7 luglio 2017), Assisi 2018, 84.

parla di famiglie (e pastori) che affrontano decisioni morali complicate. Nell'immaginario comune, una persona "discreta" è qualcuno con buon gusto o buon occhio. Giudica bene e saggiamente. Per il gesuita, tuttavia, "discernimento" significa qualcosa di più. È l'arte di prendere decisioni con la preghiera, che impiega un insieme di pratiche spirituali specifiche».²²

Secondo l'osservazione di Walter Kasper, nel capitolo ottavo dell'esortazione ci sono tre punti di vista per la valutazione pastorale delle situazioni definite irregolari: (1) le situazioni irregolari non possono essere equiparate al matrimonio sacramentale, ma dovrebbero essere considerate obiettivamente per ciò che è positivo in esse e i coniugi dovrebbero essere invitati a prendere tutte le misure per realizzare pienamente l'ideale del matrimonio (*AL* 292-300); (2) Papa Francesco distingue tra comando o divieto oggettivo e colpa soggettiva della persona. Si tratta di una distinzione tradizionale presente anche nell'enciclica *Veritatis splendor* di Papa Giovanni Paolo II. La distinzione significa che la gravità oggettiva di un comando o di un divieto non implica automaticamente una grave colpa soggettiva. La Chiesa ha una riflessione solida sulle condizioni e circostanze attenuanti (*AL* 301), che possono diminuire l'imputabilità soggettiva. Si aggiunge successivamente un secondo punto di vista: la moralità di un atto non può essere considerata solo sotto l'aspetto della norma oggettiva, poiché possiede anche un aspetto soggettivo, proprio dell'azione morale. Nella valutazione di un'azione, secondo il documento *Amoris Laetitia*, la coscienza personale è decisiva (*AL* 303) e nella misura in cui una persona riconosce nella propria coscienza la colpa personale, essa deve mettersi sulla via della conversione (*AL* 297). La Chiesa ha la missione di evidenziare l'importanza della norma oggettiva, ma non può sostituire la coscienza morale della persona; (3) una distinzione finale riguarda la dottrina di San Tommaso d'Aquino relativa ad una legge generale e alla sua applicazione, secondo la quale ogni legge generale è incompleta, poiché non prevede tutte le circostanze concrete e, di conseguenza, non può anticipare tutte le situazioni. L'applicazione concreta avviene nel contesto della ragione pratica con l'aiuto della virtù della prudenza, guidata dall'amore e dalla misericordia. La prudenza decide come sarà applicata la legge in una situazione concreta, guidata dall'amore e dalla misericordia (*AL*

²² J. Martin, Discernment, in: *A Pope Francis Lexicon*, 2018, 48.

304).²³ Nel suo libro intitolato *Pope Francis's «Paradigm Shift». Continuity or Rupture in the Mission of the Church?* („Il cambiamento di paradigma di Papa Francesco. Continuità o rottura nella missione della Chiesa?“), José Antonio Ureta, membro della Pontificia Accademia per la Vita, mette in discussione l'espressione utilizzata da Papa Francesco, «cambiamento di paradigma» (*paradigm shift*), nella Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* n. 3 del 2018, rivolta alle università e alle facoltà ecclesiastiche. A sostegno della sua posizione, egli si richiama alla posizione del cardinale americano, Blase Joseph Cupich, che considera inaccettabile l'applicazione del termine all'interpretazione delle verità della fede, e ugualmente al cardinale tedesco, Gerhard Ludwig Müller, che nega che un cambiamento di paradigma possa avvenire negli insegnamenti o nella disciplina perenne della Chiesa. La motivazione risiede nell'autorità del magistero papale, che si fonda sulla continuità negli insegnamenti dei papi precedenti. José Antonio Ureta suggerisce che «un papa può sbagliare quando non utilizza il dono dell'infallibilità o quando affronta questioni non coperte da questo dono» e in tali casi i fedeli devono resistere per il bene della Verità e della Chiesa.²⁴

Per non cadere nella trappola di un'errata comprensione della presente esortazione è necessario che il presente documento sia letto nel contesto di una presentazione dell'insegnamento integrale della Chiesa Cattolica sul matrimonio. Esiste certamente una base di continuità nella verità, poiché si tratta dell'esercizio di un magistero autentico, che non è diminuito se viene esercitato nell'ambito di un'esortazione apostolica e non in una enciclica. Sullo stesso piano, essa pretende di essere in continuità con l'insegnamento del Sinodo dei vescovi. Altrettanto, è indispensabile ricordare che da *Casti Connubii* (1930) a *Humanae vitae* (1968) si è verificata un'evoluzione che ha costituito un evento precedente: un atto definito dal Papa Pio XI come peccato grave, impedendo la ricezione dei sacramenti, ha smesso di essere qualificato come tale da Papa Paolo VI: l'uso della contraccezione «artificiale» non è più considerato dal magistero come un peccato grave che giustifichi un divieto sacramentale. L'esortazione *Amoris Laetitia* preferisce una prospettiva più fedele all'insegnamento di San Tommaso

²³ W. Kasper, *Il messaggio di Amoris Laetitia. Una discussione fraterna*, Brescia 2018, 53-62.

²⁴ J. A. Ureta, *Pope Francis's "Paradigm Shift". Continuity or Rupture in the Mission of the Church?*, Pennsylvania 2018, 2-6.

d'Aquino. Per questo motivo, ci troviamo di fronte ad «un insieme di continuità e discontinuità a diversi livelli» e ad un «processo di novità nella continuità». In altre parole, ci confrontiamo con una diversità di punti di vista, basata sulla considerazione degli elementi oggettivi, attraverso un discernimento più raffinato, sulla base dell'azione dello Spirito Santo.²⁵

«Nel contesto della "novità" dell'esortazione *Amoris Laetitia*, alcuni autori collegano la novità ad un "cambiamento di paradigma": il paradigma può essere descritto come uno schema percettivo della realtà, riconosciuto da una comunità di ricerca come un quadro di riferimento che ingloba concezioni metafisiche, leggi empiriche e modelli per la soluzione dei problemi.... Il cambiamento è paragonato ad una trasformazione della *Gestalt* (forma) visibile, un nuovo modo di vedere la realtà o, al contrario, la percezione di un altro mondo, fino al punto in cui si scoprono cose che non erano mai state viste».²⁶

Il cambiamento di paradigma è stato notato soprattutto intorno all'enciclica *Humanae vitae* nel tentativo di concedere maggiore spazio alla coscienza delle persone, attraverso la distinzione tra soggettivo e oggettivo, rispettando una coscienza probabilmente fallibile, che potrebbe giustificare eccezioni alla regola, arrivando alla questione della moralità oggettiva. Il risultato di una riflessione che dura da diversi anni è una morale fondamentale che ha messo nel centro la persona con la propria responsabilità, l'uomo che sa di essere chiamato da Dio alla libertà responsabile. Secondo questo paradigma, il senso della sessualità umana, della verità, della natura e della funzione dello Stato non è fissato una volta per tutte, ma si rivela quando ci interroghiamo sul loro significato per una vita umana giusta e buona.²⁷ In più, il paradigma consente una visione diversa della realtà familiare, confrontata con le difficoltà contemporanee

²⁵ J.-Fr. Chiron, L'Exhortation apostolique *Amoris laetitia* a-t-elle introduit une rupture dans la tradition?, *Anthropotes*, 33, 2017, 620-625.

²⁶ G. Del Missier, *Amoris laetitia* e il cambio di paradigma, *Studia Moralia* 60/2, 2022, 348-349.

²⁷ K. W. Merks, „Steccati pieni di buchi? Sulla validità generale delle norme morali”, in: St. Goetz, C. Witting, A. Autiero (a c. di), *Amoris Laetitia: un punto di svolta per la teologia morale?*, Cinisello Balsamo 2017, 143-145.

e invece di opporsi ad un giudizio astratto e generalizzato si impegna in uno sforzo ermeneutico, offrendo guida e sostegno educativo. La situazione delle persone divorziate e risposate è spiccata negli ultimi decenni come un'«anomalia», e sia Papa Giovanni Paolo II che Papa Benedetto XVI hanno cercato di risolverla senza riuscire in modo soddisfacente e completo. Giovanni Del Missier ritiene che, grazie al paradigma personalista incentrato sull'amore coniugale, *Amoris Laetitia* accoglie tutta la fragilità dell'amore umano, che può fallire e generare situazioni molto diverse e non potendo essere incasellate in un unico riferimento oggettivo, richiede attenzione e discernimento personalizzato, per stabilire se sussiste o meno una responsabilità morale al livello della coscienza individuale.²⁸

3. La sollecitudine per la società e per la natura

La Dottrina Sociale Cattolica (DSC) recente suppone che la natura abbia un ordine intrinseco, simile ad una «grammatica» che proviene dal Creatore e che deve essere scoperta ed esplorata con rispetto da parte dell'uomo. L'idea di «grammatica» si riferisce alle leggi e ai cicli che governano e mantengono la natura, e l'uomo è chiamato a conoscere e rispettare queste leggi. Il dominio sulla natura dovrebbe essere inteso come «amministrazione responsabile», lontano dall'«antropocentrismo tirannico», poiché è la volontà del Creatore che l'uomo si relazioni con la natura come custode intelligente e non come «sfruttatore» disattento. Pertanto, un atteggiamento ecologico implica il rispetto della «grammatica umana», cioè la struttura morale con cui l'uomo e la donna sono stati dotati.²⁹

3.1 L'educazione all'«ecologia integrale» in *Laudato si'*

Il motivo conduttore che percorre l'intera enciclica *Laudato si'* sostiene che «tutto è connesso», come base reale su cui è costruito il testo di questo documento. La prospettiva che orienta la presente enciclica è quella dell'«ecologia

²⁸ Del Missier, *Amoris Laetitia* e il cambio di paradigma 352-355.

²⁹ G. Guitián, Pope Francis and Catholic Social Teaching on Ecology. Implications for Christians Involved in Business, *Worldviews* 22, 2018, 168-171.

integrale», espressione che dà il titolo del quarto capitolo. In questa chiave di lettura, il Papa esplora il significato dell'ecologia integrale tramite le due assi complementari: la prima interpreta la proposta di Papa Francesco come un «paradigma», mentre la seconda appare come un «cammino spirituale». Dal punto di vista concettuale, Papa Francesco riprende il termine «ecologia» non nel senso generico e superficiale di qualche preoccupazione «verde», ma nel senso di un approccio che riguarda l'immagine dell'ecosistema. La forza del paradigma dell'ecologia integrale emerge dalla capacità di analizzare e seguire la radice comune dei fenomeni che non possono essere compresi immediatamente: non esistono due crisi separate, una ambientale e una sociale, ma piuttosto un'unica e complessa crisi sociale e ambientale. Per trovare una soluzione adeguata è necessario un approccio integrale nella lotta contro la povertà, per restituire dignità agli esclusi e, allo stesso tempo, per assumersi responsabilità verso la natura. L'ecologia integrale smaschera i limiti delle iniziative ecologiste settoriali e frammentate. Anche se ci sono delle migliori intenzioni, nella stessa misura esiste il rischio di alimentare un'«ecologia superficiale» che si conclude con una trappola legata alla «logica della finanza e della tecnocrazia». Dal punto di vista spirituale, un'ecologia integrale non può ignorare una scelta esistenziale. Il Papa indica San Francesco d'Assisi, dal quale l'enciclica prende il titolo, presentato come «esempio per eccellenza» di ecologia integrale, vissuto con gioia e autenticità. Guardando a San Francesco, l'ecologia integrale mette in gioco la responsabilità verso i più deboli, mantenendo inseparabile «la cura della natura, la giustizia verso i poveri, l'impegno verso la società e la pace interiore».³⁰

John Chryssavgis, teologo ortodosso di origine australiano, in riferimento all'enciclica *Laudato si'*, mette insieme i due lider religiosi mondiali, Papa Francesco e Patriarca Ecumenico Bartolomeo, uniti nella stessa preoccupazione, perché «la crisi ecologica è più grande di qualsiasi individuo o istituzione singola». Se il «grido della terra» è in definitiva un richiamo all'umiltà e il «grido dei poveri» ci avverte che dobbiamo ascoltare la voce dei poveri e proteggere la dignità dei poveri, analogamente dobbiamo assumere la responsabilità delle conseguenze delle nostre azioni sui poveri. La Chiesa non è un'istituzione rigida e statica. Papa Francesco e Patriarca Bartolomeo sottolineano dove la Chiesa dovrebbe

³⁰ G. Costa/ P. Foglizzo, L'ecologia integrale, *Aggiornamenti Sociali* 8/9, 2015, 541-544.

essere e ci offrono un volto personale della sua vocazione. Il mondo non ha solamente fame di pane, ma anche di un senso di santità e mistero, e di una visione spirituale che non perda di vista la natura e i poveri del mondo.³¹

Le tre parole che iniziano con la lettera «t», *tierra, techo, trabajo* (*terra, casa e lavoro*) delineano i temi ricorrenti nei discorsi di Papa Francesco. Egli definisce come «diritto sacro» la terra per tutti i cittadini, l'abitazione dignitosa e lavoro per tutti, in base ai bisogni conformi alla dignità umana. La terra simboleggia lo sradicamento non solo fisico, ma anche esistenziale, culturale e spirituale, minacciato dall'accaparramento dei terreni, dall'appropriazione delle acque e riguarda la sicurezza alimentare del mondo. La casa implica «una casa per ogni famiglia», perché la «famiglia e casa vanno di pari passo». Qui si trova il problema che preoccupa la missione del Papa, rigorosamente la situazione delle «persone senza dimora», una piaga comune a molte città contemporanee, dove intere famiglie non hanno un luogo di rifugio. Il lavoro vuol dire che non esiste povertà materiale peggiore di quella che non consente di guadagnarsi il pane e priva della dignità del lavoro. Al problema del lavoro è legata la disoccupazione strutturale, giovanile, la mancanza del diritto al lavoro e la «cultura dello scarto», che considera l'essere umano in sé come un bene di consumo, qualcosa che può essere usato e poi scartato.³² La presente enciclica aggiunge alla nota specifica del pontificato del Papa la preoccupazione ecologica di prendersi cura della «casa comune» attraverso un'ecologia integrale caratterizzata da una «relazione stretta tra i poveri e la fragilità del pianeta».³³ Il filosofo irlandese, Robert McKim, riguardo al contributo delle religioni alla sfida ecologica lanciata da Papa Francesco, si interroga: come potrebbero le religioni del mondo rispondere a questa sfida senza precedenti, in riferimento al documento *Laudato si'*? La prima preoccupazione da considerare è la misura in cui gli insegnamenti rilevanti di una tradizione religiosa sono costruttivi dal punto di vista ecologico. Il Papa afferma che abbiamo l'obbligo

³¹ J. Chryssavgis, Creation, in: *A Pope Francis Lexicon*, 2018, 32-35.

³² J. C. Scannone, *Il vangelo della misericordia nello spirito di discernimento. L'etica sociale di Papa Francesco*, Città del Vaticano 2017, 53-55.

³³ A. A. Martins, *Laudato si': integral ecology and preferential option for the poor*, *Journal of Religious Ethics* 46/3, 2018, 411-421.

di essere buoni amministratori della terra. A questo scopo è necessaria una «conversione ecologica» che funziona meglio quando è implementata collettivamente. La seconda preoccupazione è la rilevanza della religione. L'autore sostiene che l'impegno di proteggere il mondo non può essere sostenuto solo da una dottrina, senza una spiritualità capace di ispirare, senza un impulso interiore che dia senso all'attività individuale e comunitaria. La terza preoccupazione riguarda la tradizione religiosa che contiene degli insegnamenti basati sui valori e sulla capacità di offrire ispirazione.³⁴ Gli scontri frequenti tra economia ed ecologia non possono che peggiorare finché vengono trattati come un problema settoriale, evitando la domanda sul modello corretto di sviluppo.³⁵

Dopo alcuni anni dalla pubblicazione dell'enciclica *Laudato si'* possiamo constatare che il pensiero del Pontefice, espresso nel contenuto dell'enciclica, non è un testo da imparare a memoria, ma una fonte d'ispirazione e il quadro di un progetto che diventa più chiaro man mano che viene implementato. Con questo ha già influenzato profondamente il modo in cui ci rapportiamo al campo dell'ecologia e ci ha insegnato a leggere la realtà, prestando attenzione ai legami tra numerosi ambiti, come quello ecologico, economico, politico, sociale, culturale, etico e spirituale, e a comprendere più profondamente il significato dell'espressione «ecologia integrale». Oggi non possiamo comprendere la globalizzazione solo in chiave geografica. Dopo la tragica esperienza del coronavirus, come forza potente di disintegrazione, abbiamo scoperto quanto sia essenziale la solidarietà e il suo legame con la solidità, ossia con il tessuto di legami sociali in grado di sostenerci. L'obiettivo principale dell'enciclica è più pratico che teorico: essa ha il ruolo di contribuire al cambiamento della visione della vita, congiungendo la cura della casa comune con la protezione della dignità degli esclusi. Negli ultimi anni sono state numerose le opportunità e le iniziative, dalle locali alle globali, nell'ambito ecclesiale e nel dialogo con le altre religioni e componenti della società. *Laudato si'* ha modellato il dibattito politico e scientifico internazionale, a partire dalla *Conferenza sul Clima di Parigi* del 2015 e ha stimolato la nascita di iniziative ecclesiali per la protezione

³⁴ R. McKim, The challenge and the opportunity. Some perspectives on *Laudato Sí*, in: R. McKim (ed.), *Laudato Si' and the Environment Pope Francis' Green Encyclical*, New York 2020, 4-8.

³⁵ B. Perret, L'économie contre l'écologie?, *Esprit* 462, 2020, 36-38.

dell'ambiente a livello globale, regionale o nazionale, con la cura della casa comune inclusa tra le opere di misericordia, diventando il tema annuale della *Giornata Mondiale di Preghiera per la Cura del Creato* che ricorre il 1° settembre.³⁶

Conclusione

La nostra riflessione analitica del pensiero morale di Papa Francesco ha messo in rilievo l'impegno filosofico e teologico del Pontefice, prendendo seriamente il suo ruolo e la missione di pastore e guida della Chiesa nel formare la mentalità di una generazione di persone e ha indicato nuove direzioni e paradigmi nella percezione dei fenomeni che interrogano la persona, la società attuale e la Chiesa. Egli ha scelto la via di Gesù Cristo e dell'apostolo Pietro di mettere al centro delle preoccupazioni il primato dello Spirito e della persona redenta, inserita nella società e nella storia, interrogando ogni fenomeno che sfida la vita e la sua dignità nella società. Abbiamo provato di delineare l'itinerario sinuoso percorso da Papa Francesco, destinato alla comprensione e all'impegno attivo a favore di un'immagine della Chiesa rivolta alle periferie della società e alle persone vulnerabili che subiscono l'esperienza diretta della povertà di ogni genere che vanno contro la dignità della vita umana e della persona.

I termini che racchiudono la sua preoccupazione apostolica sono la sinodalità e l'ecologia, a favore di una Chiesa per i poveri e di un nuovo modo di essere Chiesa. Un elemento indicativo di questa nuova realtà è stata certamente la scelta del nome «Francesco», quando divenne papa, un segnale che, in qualità di papa, avrebbe servito, secondo il paradigma di un'ecologia integrale, che coinvolge particolarmente le persone vulnerabili e fragili. Questa intuizione è diventata possibile anche grazie all'assunzione di un «modello di pensiero polare», che fa riferimento alla spiritualità ignaziana, in dialogo con pensatori come Romano Guardini o Henri de Lubac, secondo i quali l'unità ecclesiale non si presenta come un blocco monolitico nel quale l'unità discende dall'alto e non teme di accettare diversi poli e di riconciliarli mediante la potenza dello Spirito Santo. Da questa angolazione, l'unità non distrugge la diversità, ma si

³⁶ G. Costa/ P. Foglizzo, Cinque anni con la Laudato si, *Aggiornamenti Sociali* 5, 2020, 357-361.

realizza attraverso un principio di fede nella relazione con Dio, che è «sempre più grande». Questo modello percorre come un filo rosso la riflessione di Papa Francesco sui problemi attuali della famiglia cristiana e sulla cura della nostra casa comune.

BIBLIOGRAFIA

- Ballano, V. O., *Pope Francis's Synod on Synodality and Modern Sociology. Exploring the Synod's Behavioral and Research Aspects*, New York 2025.
- Bastianel, S., Coscienza e discernimento, in: S. Cipressa (a c. di), *La teologia morale dopo l'Amoris Laetitia* (Atti del X Seminario Nazionale dell'ATISM, Alghero, 3-7 luglio 2017), Assisi 2018, 75-88.
- Borghesi, M., The Polarity Model: The Influences of Gaston Fessard and Romano Guardini on Jorge Mario Bergoglio, *Open Insight* 11/22, 2020, 16.
- Borghesi, M., *The Mind of Pope Francis. Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*, Minnesota 2018.
- Chiron, J.-F., L'Exhortation apostolique *Amoris laetitia* a-t-elle introduit une rupture dans la tradition?, *Anthropotes*, 33, 2017, 620-625.
- Chrysavgis, J., Creation, in: *A Pope Francis Lexicon*, 2018, 32-35.
- Coda, P., «La chiesa è il vangelo». *Alle sorgenti della teologia di Papa Francesco*, Città del Vaticano 2017.
- Costa, G./ Foglizzo, P., Cinque anni con la Laudato si, *Aggiornamenti Sociali* 5, 2020, 357-361.
- Costa, G./ Foglizzo, P., L'ecologia integrale, *Aggiornamenti Sociali* 8/9, 2015, 541-544.
- De Donatis, A., Il Vangelo della famiglia, *L'Osservatore Romano* 221, 2019, 619-626.
- Del Missier, G., *Amoris laetitia* e il cambio di paradigma, *Studia Moralia* 60/2, 2022, 347-355.
- Faber, E. M./ Lintner M. M., „Sviluppi teologici sulla questione dei divorziati risposati in *Amoris Laetitia*”, in: St. Goetz, C. Witting, A. Autiero (a c. di), *Amoris Laetitia: un punto di svolta per la teologia morale?*, Cinisello Balsamo 2017.
- Faggioli, M., From Collegiality to Synodality: Promise and Limits of Francis's «Listening Primacy», *Irish Theological Quarterly* 85/4, 2020, 3-15.
- Gutián, G., Pope Francis and Catholic Social Teaching on Ecology. Implications for Christians Involved in Business, *Worldviews* 22, 2018, 168-171.

- Hanlon, R. J., *Reading, Praying, Living Pope Francis's The Joy of Love a Faith Formation Guide*, Minnesota 2017.
- Løland, O. J., *The Political Theology of Pope Francis. Understanding the Latin American Pope*, Oxford-New York 2023.
- Martin, J., Discernment, in: *A Pope Francis Lexicon*, 2018, 220-248.
- Martins, A. A., Laudato si: integral ecology and preferential option for the poor, *Journal of Religious Ethics* 46/3, 2018, 411-421.
- McKim, R., „The challenge and the opportunity. Some perspectives on Laudato Si’”, in: R. McKim (ed.), *Laudato Si' and the Environment Pope Francis' Green Encyclical*, New York 2020, 3-18.
- Merks, K. W., „Steccati pieni di buchi? Sulla validità generale delle norme morali”, in St. Goetz, C. Witting, A. Autiero (a c. di), *Amoris Laetitia: un punto di svolta per la teologia morale?*, Cinisello Balsamo 2017, 130-161.
- Nardelli, F., *La chiesa popolo missionario. Per una ecclesiologia battesimale e sinodale*, Assisi 2023.
- Perret, B., L'économie contre l'écologie?, *Esprit* 462, 2020, 36-39.
- Scannone, J. C., Pope Francis and the Theology of the People, *Theological Studies* 77/1, 2016, 118-135.
- Scannone, J. C., *Il vangelo della misericordia nello spirito di discernimento. L'etica sociale di Papa Francesco*, Città del Vaticano 2017.
- Ureta, J. A., *Pope Francis's "Paradigm Shift". Continuity or Rupture in the Mission of the Church?*, Pennsylvania 2018.

LA NORMATIVA MATRIMONIALE NEL PRIMO SINODO DI ALBA IULIA E FĂGĂRAȘ (1872)¹

Ioan-Paul FĂRCAȘ²

ABSTRACT: *Matrimonial Legislation at the First Provincial Synod of Alba Iulia and Făgăraș (1872).* This article analyzes the matrimonial legislation of the First Provincial Synod of Alba Iulia and Făgăraș (1872), a milestone in the history of the Romanian Greek-Catholic Church. It examines the theological and juridical foundations of the synodal decrees, which addressed key issues such as the indissolubility of marriage, second unions, the discipline of married clergy, and the role of ecclesiastical tribunals in matrimonial causes. The study highlights the synod's effort to balance fidelity to Byzantine canonical tradition with the requirements of the Holy See, reflecting the broader tension between Eastern identity and Roman centralization. By situating the decrees within their historical and ecclesial context, the article shows how the Church sought both to preserve its heritage and to align with universal Catholic discipline.

Keywords: matrimonial law, provincial synod of Alba Iulia and Făgăraș, Romanian Greek-Catholic Church, indissolubility of marriage, second marriages of clergy, ecclesiastical tribunals, eastern canon law, Propaganda Fide, byzantine tradition, Holy See Authority

¹ Il presente articolo costituisce un approfondimento di alcune tematiche già trattate nella mia tesi di licenza in Diritto Canonico Orientale, difesa presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma nel 2023.

² Ioan-Paul Fărcaș, dottorando presso la Scuola Dottorale di Teologia e Studi Religiosi (Facoltà di Teologia Greco-Cattolica dell'Università "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca, Romania); email: paulfarcas96@yahoo.com, ioan.farcas@ubbcluj.ro



Il primo Sinodo provinciale di Alba Iulia e Făgăraș (1872) rappresenta un momento di particolare rilievo nella storia della Chiesa greco-cattolica romena, non soltanto per il contesto ecclesiale e politico in cui esso si svolse, ma anche per le decisioni normative che vennero adottate in materia di disciplina matrimoniale e vita clericale. In un'epoca segnata da tensioni tra la fedeltà alle tradizioni orientali e la necessità di recepire le disposizioni della Santa Sede, il Sinodo del 1872 si pone come punto d'incontro tra due visioni: da un lato, l'affermazione dell'identità ecclesiale propria della Chiesa romena unita; dall'altro, l'esigenza di garantire una maggiore uniformità giuridica con il diritto canonico cattolico universale.

La normativa matrimoniale discussa e approvata in quell'occasione si radica in una duplice prospettiva: teologica e giuridica. Sul piano teologico, il matrimonio viene riaffermato come sacramento, segno dell'unione indissolubile tra Cristo e la Chiesa, e quindi fondamento della vita cristiana e della comunità ecclesiale. Sul piano giuridico, il Sinodo affronta questioni concrete, quali l'indissolubilità del vincolo coniugale, la disciplina delle seconde nozze, la condizione dei chierici sposati e la regolamentazione dei tribunali ecclesiastici competenti nelle cause matrimoniali.

Il presente articolo si colloca all'interno della mia tesi di licenza, intitolata 'Il diritto matrimoniale nei sinodi provinciali di Alba Iulia e Făgăraș', redatta presso la Facoltà di Diritto Canonico Orientale del Pontificio Istituto Orientale di Roma, sotto la guida del moderatore P. Ioan Cozma. Esso intende offrire un contributo accademico e teologico alla comprensione delle dinamiche normative matrimoniali affrontate nel Sinodo provinciale di Alba Iulia e Făgăraș.

1. Storia e contesto

Il XIX secolo fu per la Chiesa greco-cattolica romena un secolo di affermazione e consolidamento istituzionale che segnò l'inizio dell'attività dei sinodi provinciali che avrebbero cercato di dare una nuova organizzazione costituzionale, di uniformare le pratiche culturali e rituali e di rafforzare la disciplina ecclesiastica.

Va tenuto presente il contesto di questi cambiamenti, in cui un ruolo importante ebbe la nuova riorganizzazione della Chiesa ortodossa di Transilvania.

Sparita dal paesaggio della geografia religiosa dopo l'unione dei romeni ortodossi con Roma nel 1700, riapparve nel 1761 come diocesi dipendente dalla metropolia ortodossa di Karlovitz, e nel 1811 ricevette dalle autorità asburgiche il diritto di stabilire la sua sede a Sibiu³. Grazie agli sforzi e attività del vescovo Andrei Șaguna (1846-1873), la diocesi sarà elevata al rango di metropolia nel 1864 e nel 1868 fu emanata una nuova e moderna costituzione, chiamata *Statutul Organic* che rimase in vigore in Transilvania fino all'entrata in vigore del primo statuto per l'organizzazione e il funzionamento del Patriarcato Rumeno. Dunque, la promulgazione della costituzione del 1868 fu vista come concorrenziale dalle autorità ecclesiastiche unite romene. Nell'ambito della riorganizzazione dei romeni ortodossi, i greco-cattolici romeni avevano chiesto con insistenza alla Santa Sede di poter convocare un concilio o un sinodo provinciale fin dai tempi del metropolita Alexandru Sterca Sulutiu (1855-1867), ma tale richiesta fu sempre respinta, ufficialmente per ragioni amministrative⁴.

Solo nel 1859 Roma si convinse della necessità per la Chiesa greco-cattolica rumena di convocare un sinodo provinciale per organizzare la nuova provincia ecclesiastica. Va sottolineato che solo pochi anni prima, il 26 novembre 1853, il Pontefice Pio IX, con la Bolla *Ecclesiam Christi*, aveva istituito la provincia ecclesiastica di Alba Iulia e Făgăraș come provincia autonoma, separandola dalla giurisdizione dell'Arcivescovo di Esztergom e Primate d'Ungheria. La sede metropolitana fu stabilita a Blaj e furono istituite tre eparchie suffraganee: una a Lugoj e una a Gherla, mentre la terza a Oradea, era già stata eretta nel 1777 dal Pontefice Pio VI con la Bolla *Indefessum*, su richiesta dell'imperatrice d'Austria Maria Teresa⁵. Tra le diverse difficoltà, anche l'atteggiamento del Metropolita Sterca Sulutiu, era considerato un ostacolo alla convocazione del sinodo provinciale; tuttavia, non si pensò più alla convocazione del sinodo fino al 1865.

³ Cfr. M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, București 1981, 64-74, 88-108, 215-228, 407.

⁴ Cfr. A. V. Sima, Santa Sede ed un progetto di modello ecclesiastico per i Romeni greco-cattolici dell'Impero austriaco, alla metà dell'Ottocento, in: I. Cârja (a cura di), *I Romeni e la Santa Sede-Miscellanea di studi di storia ecclesiastica*, Bucarest 2004, 120.

⁵ Cfr. I. Filip, Tre date memorabili della Chiesa Romana Unita, *Osservatore Romano*, n. 250, 24 ottobre 1952, 5; si veda anche C. Alzati, *Biserica Română Unită cu Roma Greco-Catolică. Istorie și spiritualitate*, Blaj 2003.

Anche allora, ci furono validi dubbi riguardo all'ortodossia dell'ex arcivescovo di Făgăraș, monsignor Sterca Sulutiu, a causa della sua grande affezione per le usanze orientali e delle difficoltà che sarebbero potute sorgere per la presidenza del sinodo stesso. Pertanto, la Santa Sede esitò prima di concedere l'autorizzazione per la sua celebrazione⁶.

Dopo la scomparsa del metropolita Sterca Sulutiu, come successore fu designato Ioan Vancea (1868-1892). Lo stesso anno della sua intronizzazione come metropolita, Ioan Vancea convocò il sinodo eparchiale, ponendo fine a un lungo periodo di inattività sinodale. Il sinodo eparchiale di Blaj del 1869 esaminò molti aspetti della vita religiosa ed ecclesiastica dell'epoca ed è stato considerato uno dei più produttivi in materia di disciplina sacramentale. Il sinodo emise 50 canoni e si concluse con la proposta di creare una commissione per la codificazione del diritto canonico romeno, e apportare le riforme necessarie alla collezione *Directorium Legis* (conosciuta in romeno come *Pravila Mare*)⁷.

La convocazione del sinodo provinciale per la Chiesa rumena unita della Transilvania era in linea di principio simile a quello adottato da altre Chiese orientali cattoliche durante lo stesso periodo, come il sinodo armeno di Bzommar del 1851 e quello caldeo di Rabban Hormizd del 1853. Questi sinodi, sia direttamente che indirettamente, si ispiravano al sinodo maronita del Monte Libano del 1736 e, come il sinodo ruteno di Zamosc del 1720, sembravano concentrarsi sulla conformità alle decisioni del Concilio di Trento e non facevano riferimento alle proprie tradizioni. Al contrario, gli organizzatori del sinodo provinciale di Blaj del 1872, sia i membri della Chiesa greco-cattolica rumena che le autorità romane coinvolte, avevano espresso il desiderio di preservare il prezioso patrimonio orientale che i loro padri avevano consegnato alla Chiesa di Transilvania⁸.

Le aspettative e gli obiettivi per il sinodo provinciale erano diversi tra la posizione di Roma e quella di Blaj. Il vescovato rumeno intendeva stabilire l'organizzazione della provincia ecclesiastica rumena unita della Transilvania

⁶ Cfr. Filip, Tre date memorabili della Chiesa Romena Unită 6.

⁷ Cfr. W. A. Bleiziffer, *Disciplina de sacramenti e culto divino*, Alba Iulia 2002, 39.

⁸ Cfr. O. Raquez, Riflessioni sul Primo Sinodo Provinciale della Chiesa greco-cattolica di Transilvania, tenuto a Blaj nel 1872, in: I. Cârja (a cura di), *I Romeni e la Santa Sede-Miscellanea di studi di storia ecclesiastica*, 144-145.

basandosi sull'antica tradizione della Chiesa orientale. D'altra parte, la Santa Sede sperava che il sinodo avrebbe prodotto un codice di diritto canonico per la Chiesa Romena Unita della Transilvania, che sarebbe servito anche come modello per i futuri sinodi dei cattolici uniti dell'impero austriaco⁹.

Nel 1872, Ioan Vancea riuscì finalmente a convocare il primo Sinodo Provinciale, le cui decisioni furono applicate in tutte le eparchie della Chiesa Romena Unita. Al sinodo parteciparono due vescovi, il metropolita Ioan Vancea e Ioan Olteanu, vescovo di Lugoj, insieme al vicario capitolare di Gherla (chiamata anche Armenopoli), Ioan Anderko. Il vescovo di Oradea (Varadinum), Iosif Papp Szilágyi, che aveva lavorato sodo per ottenere le approvazioni necessarie per la convocazione del sinodo da parte delle autorità romane e imperiali, non poté partecipare per problemi di salute. Tuttavia, designò il canonista Ioan Szabo come suo rappresentante al sinodo. Le 21 persone che parteciparono al sinodo provinciale furono suddivise in tre commissioni diverse. La prima era guidata dal vescovo di Lugoj, Ioan Olteanu, con Stefan Moldovan come vicepresidente e altri sette membri. La seconda commissione era presieduta dal vicario di Gherla Ioan Anderko e comprendeva altri sette membri. Infine, la terza commissione era coordinata da Timotei Cipariu e dal canonista Ioan Szabo, insieme ad altri sette membri, tra cui Victor Mihály de Apsa¹⁰.

Prima dell'inizio del sinodo provinciale, si tenne una congregazione preparatoria il 4 maggio del 1872, durante la quale i partecipanti giurarono di mantenere il segreto su tutti gli argomenti discussi durante il sinodo. L'apertura ufficiale del sinodo provinciale avvenne il 5 maggio con una celebrazione della Divina Liturgia presieduta dal metropolita Ioan Vancea presso la Cattedrale di Blaj. Durante il discorso inaugurale, il metropolita presentò ai partecipanti il progetto dei decreti che sarebbero stati discussi nelle commissioni del sinodo. Durante il discorso inaugurale, Vancea elencò tra gli obiettivi del sinodo, la restaurazione di una migliore organizzazione, al fine di consolidare, in tutta la provincia ecclesiastica unita, una coerente uniformità nella pratica e nella teoria di tutte le attività della vita pubblica della Chiesa. Egli sottolineò come questa uniformità fosse particolarmente necessaria in una provincia metropolitana

⁹ Cfr. Sima, Santa Sede ed un progetto di modello ecclesiastico 12.

¹⁰ Cfr. Sima, Santa Sede ed un progetto di modello ecclesiastico 122.

ringiovanita, rappresentando il culmine della vita spirituale e l'unico scudo in grado di proteggere l'autonomia che ancora rimaneva¹¹.

Il 6 maggio, furono costituite tre commissioni per discutere i dieci progetti di decreti presentati. Successivamente, il 9, 11, 12 e 13 maggio, questi progetti, dopo intensi dibattiti, furono adottati. Ognuno dei dieci decreti rappresentava un titolo che conteneva numerose questioni dibattute durante il sinodo e che furono adottate come decisioni definitive¹². I titoli sono: *I. De fide*, *II. De Ecclesia*, *III. De Synodis*, *IV. De Beneficiis ecclesiasticis*, *V. De SS. Sacramentis*, *VI. De Cultu Divino*, *VII. De vita Clericorum*, *VIII. De Ordine monastico S. Basilii Magni*, *IX. De juventutis Institutione*, *X. De Iudiciis ecclesiasticis*.

I dieci titoli sono stati scritti in latino e rumeno, con poche citazioni all'interno del testo, ma con molte note a piè di pagina. Dopo la conclusione del sinodo, Ioan Vancea inviò gli atti sinodali e una lettera, datata 10 agosto 1872, al Papa Pio IX. Quest'ultimo rispose con una lettera del 28 settembre indirizzata al metropolita. Le decisioni del sinodo furono inviate alla Congregazione de Propaganda Fide soltanto l'8 febbraio 1874¹³.

I decreti approvati durante il primo sinodo provinciale, svoltosi a Blaj nel 1872, erano passati alla cosiddetta fase "romana", ovvero quella fase che precede la promulgazione ufficiale delle decisioni sinodali, poiché era necessario ottenere il *nihil obstat* della Santa Sede. Tuttavia, questo processo si era prolungato fino al 1881. Durante questo periodo, i decreti del sinodo provinciale di Blaj furono sottoposti a un'attenta verifica da parte della Propaganda Fide, che richiese ulteriori spiegazioni e chiarimenti direttamente al metropolita Vancea. Dopo un'analisi approfondita degli atti sinodali, si decise di riconoscere semplicemente il sinodo provinciale di Blaj e apportare alcune correzioni al testo e alle note. Il Pontefice Leone XIII approvò questa soluzione il 13 agosto 1878. Tuttavia, il decreto ufficiale e pubblico di approvazione finale delle decisioni sinodali fu emesso dallo stesso Pontefice solo il 19 marzo 1881¹⁴. È interessante notare come la fase di verifica e revisione degli atti sinodali sia stata molto accurata e

¹¹ Cfr. Raquez, *Riflessioni sul Primo Sinodo Provinciale* 145.

¹² Cfr. Raquez, *Riflessioni sul Primo Sinodo Provinciale* 146.

¹³ Cfr. Sima, *Santa Sede ed un progetto di modello ecclesiastico* 123.

¹⁴ Cfr. Sima, *Santa Sede ed un progetto di modello ecclesiastico* 124.

come ci sia stata un'interazione diretta tra la Santa Sede e il metropolita Vancea per ottenere ulteriori chiarimenti. È inoltre interessante notare come, nonostante l'approvazione della soluzione proposta dal Pontefice nel 1878, sia stato necessario attendere ulteriori tre anni per l'emissione del decreto di approvazione finale in forma ufficiale e pubblica.

Il metropolita Ioan Vancea, insieme al vescovo di Oradea-Mare, Iosif Papp-Szilágyi – noto per i suoi studi e contributi nel campo del diritto canonico orientale – prese parte al Concilio Vaticano I (1869-1870). Nel 1870, alla morte del vescovo di Lugoj, Alexandru Dobra, la sede fu affidata a Ioan Olteanu, mentre quella di Armenopoli/Gherla (attuale Cluj-Gherla) rimase vacante. Papp-Szilágyi ebbe un ruolo significativo nella fase di preparazione del primo Sinodo provinciale romeno; tuttavia, quando l'assemblea sinodale ebbe luogo tra il 5 e il 14 maggio 1872, egli, gravemente ammalato, non poté presenziarvi personalmente e delegò come suo rappresentante il canonico Ioan Szabo. Alla sessione sinodale presero parte solo due vescovi, insieme al vicario capitolare di Armenopoli, mentre il numero complessivo dei partecipanti fu di ventuno: tra questi, il preposito con tre canonici di Făgăraș, il preposito con un canonico di Lugoj, un delegato per ciascuno dei capitoli di Oradea-Mare e Gherla, sette teologi, tre notai provenienti dal clero diocesano, nonché gli egumeni dei monasteri basiliani di Blaj e di Bixad, accompagnati dal vicario di quest'ultimo¹⁵.

La partecipazione dei vescovi rumeni al Concilio Vaticano I ebbe un effetto notevole sulla preparazione del sinodo provinciale di Blaj, sia sulla struttura che sulla metodologia di lavoro adottata. Tra i punti in comune tra i due eventi, il primo è la presenza di una 'congregazione preparatoria' dove tutti i membri giurarono di mantenere il segreto sui lavori del sinodo. In secondo luogo, fu richiesto ai membri di presentarsi a Blaj prima dell'apertura ufficiale del sinodo per preparare l'ordine del giorno dei temi da discutere. Inoltre, il decreto sulla professione di fede adottato dal sinodo provinciale di Blaj è simile a quello adottato dal Concilio Vaticano I¹⁶. Qui, ci si offre una panoramica utile sulla relazione tra questi due eventi storici e come si siano influenzati a vicenda.

¹⁵ I. Arieșan, La ricca legislazione canonica del sinodo provinciale I (1872) e la posizione della sede apostolica circa gli atti sinodali. *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catholica*, 61/2016, 9-10.

¹⁶ Raquez, Riflessioni sul Primo Sinodo Provinciale 145.

I decreti del sinodo provinciale di Blaj, redatti tra il 4 e il 14 maggio, furono classificati in base all'importanza, seguendo un ordine gerarchico da 1 a 10. Secondo uno studio condotto da Bocșan e Cârja sui documenti del sinodo, sono state notate significative analogie e similitudini con le costituzioni dogmatiche del Concilio Vaticano I. Ad esempio, la fede cattolica delimitata dagli errori del mondo moderno, tra i primi temi affrontati dal Concilio Vaticano I e approvato nella costituzione dogmatica *Dei Filius* del 1870, è stata anche uno dei titoli del sinodo provinciale di Blaj del 1872. Inoltre, il sinodo ha fatto molti riferimenti espliciti al Concilio Vaticano I nei titoli successivi. Altri titoli, come quelli riguardanti i sinodi e il culto divino, riflettono similitudini con i progetti discussi durante il Concilio Vaticano I¹⁷. In generale viene mostrato come il sinodo provinciale di Blaj abbia cercato di adeguarsi alle disposizioni del Concilio, pur adattandole alle specificità locali della Chiesa rumena.

Dopo la celebrazione del primo Sinodo provinciale della Chiesa greco-cattolica romena, gli atti sinodali furono inviati a Roma per essere esaminati e approvati dalla Sede Apostolica, in conformità a quanto previsto dalla costituzione apostolica *Immensa æterni* di papa Sisto V (22 gennaio 1588)¹⁸. Tali atti, sottoposti al vaglio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, rappresentarono i primi documenti sinodali ufficiali provenienti dalla provincia ecclesiastica di Alba-Iulia e Făgăraș. Già nel 1853, papa Pio IX aveva istituito la provincia ecclesiastica romena di rito bizantino, elevando l'eparchia di Făgăraș al rango di sede metropolitana con cattedrale a Blaj, e attribuendole il titolo di «Alba-Iulia e Făgăraș». Tale decisione rispondeva all'esigenza di assicurare un migliore sostegno pastorale e spirituale ai fedeli greco-cattolici romeni residenti in Transilvania, nel Banato di Timișoara e nelle regioni ungheresi. Alla nuova metropoli furono assegnate tre diocesi suffraganee: quella di Gran Varadino (Oradea-Mare), già preesistente nel territorio ungherese, e due di nuova istituzione, ossia le eparchie di Lugoj, nel Banato, e di Armenopoli (oggi Gherla/Cluj-Gherla), in Transilvania¹⁹.

¹⁷ Cfr. N. Bocșan/ I. Cârja, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I (1869-1870)*, Cluj-Napoca 2007, 273-274.

¹⁸ *Immensa æterni Dei* [22 gennaio 1588] per la riorganizzazione della Curia Romana in *Bullarium Romanum*, VIII, 1863, 985-988.

¹⁹ Arieșan, La ricca legislazione canonica del sinodo provinciale 11.

Le somiglianze nella struttura e nei contenuti dei decreti del primo sinodo provinciale, suggeriscono che non sia stato semplicemente un adattamento del Concilio Vaticano I alle esigenze della Chiesa Romena unita della Transilvania. I vescovi rumeni, infatti, erano ben preparati sulle questioni storiche e canoniche dei concili ecumenici e generali precedenti, come dimostrato dalle numerose citazioni presenti nei decreti del sinodo. Ciò suggerisce che il sinodo abbia avuto una propria originalità e autonomia nella sua elaborazione. I vescovi romeni uniti hanno guardato al Concilio Vaticano I come a un modello recente per risolvere le questioni pratiche nella provincia unita della Transilvania durante il sinodo provinciale, ma allo stesso tempo anche per rinnovare la propria ecclesiologia in linea con le direttive della Chiesa Cattolica. Questo non significa che la Chiesa Romena Unita abbia rinunciato alla sua specificità e perso la sua identità spirituale, ecclesiologica e la propria autonomia. Infatti, i decreti del sinodo tengono conto di questi aspetti e sottolineano l'importanza dei sinodi secondo le antiche norme ecclesiastiche, nonché la necessità di organizzare la provincia di Alba Iulia e Făgăraș attraverso il dibattito sinodale. Inoltre, il sinodo provinciale rappresenta una possibilità per affermare l'identità ecclesiale, i fondamenti teologici e dogmatici dell'unione con Roma, e l'importanza di mantenere l'autonomia della Chiesa Romena Unita²⁰.

Durante un periodo lungo 10 anni, il primo sinodo provinciale della Chiesa Romena Unita della Transilvania subì diverse modifiche, chiarimenti e dibattiti. Questi eventi hanno evidenziato due diverse visioni ecclesiastiche, che si sono manifestate attraverso le differenze tra il testo originale del sinodo redatto dai vescovi romeni e quello corretto e modificato da Propaganda Fide. Nonostante ciò, il testo approvato e pubblicato dal sinodo era in linea con quello elaborato a Blaj nel 1872 e inviato a Roma. La prima edizione dei decreti del sinodo provinciale di Blaj del 1872, corretti e modificati, fu stampata a Roma e successivamente riedita a Blaj durante i preparativi del secondo sinodo provinciale nel 1882. Tuttavia, alcune delle modifiche effettuate dalla commissione di Propaganda Fide ai decreti emanati nel primo sinodo provinciale tenuto a Blaj sono degne di nota. In particolare, due nuovi capitoli sono stati aggiunti al

²⁰ N. Bocșan/ I. Cârja, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I (1869-1870)* 275-276.

primo titolo “*De Fide*”: il “*De immaculata Sanctissimae Virginis Mariae Conceptione*” e il “*De religionibus indifferentismo*”²¹. L'aggiunta di questi due capitoli ha messo in luce l'influenza della teologia e della dottrina cattolica romana sulla Chiesa Romena Unita, dimostrando anche la volontà di adeguarsi a questa tradizione religiosa. Nonostante le differenze di opinione e le difficoltà incontrate nel processo di elaborazione dei decreti, il sinodo ha rappresentato un passo avanti nella storia della Chiesa Romena Unita e nel suo rapporto con la Chiesa Cattolica.

Inoltre, furono apportate alcune eliminazioni significative durante la modifica dei decreti del primo sinodo provinciale della Chiesa Romena Unita della Transilvania. In particolare, vennero eliminati tutti i riferimenti ai diritti e ai privilegi dei patriarchi stabiliti dal Concilio di Firenze, che erano contrapposti ai poteri papali. Anche la clausola dei Sinodi di Alba Iulia del 1697 e 1698, che condizionava l'unione in cambio della possibilità di conservare la propria tradizione, venne soppressa²². Questi cambiamenti riflettono un atteggiamento diffidente delle istituzioni ecclesiastiche romane nei confronti delle tradizioni orientali, poiché sono stati eliminati tutti i riferimenti ai sinodi bizantini, alla giurisprudenza romana e bizantina, e ai canonisti bizantini come Balsamone, Zonaras e altri. Infine, sono stati rimossi tutti i riferimenti ai Nomocanoni e alle collezioni canoniche, come per esempio la *Pravila Magna* (*Directorium Legis*) e il *Pedalion*. Qui, vengono evidenziate le tensioni e le difficoltà incontrate durante il processo di unificazione delle Chiese orientali e occidentali, nonché la complessità delle relazioni tra di esse.

È importante notare un dettaglio significativo e, in alcuni aspetti, anche positivo riguardo alle modifiche appena menzionate. Come nota Olivier Raquez: ‘una prima occhiata sulle note dell'edizione ufficiale degli Atti e Decreti costata il numero rilevante di citazioni di autorità cristiane orientali del primo millennio, il che assicura anche la continuità delle tradizioni proprie della Chiesa Unita. Il testo originale, stabilito dai membri del sinodo presentava gli stessi argomenti, ma li avevano trovati nella Pravila o collezione dei testi canonici orientali. Rifiutando il valore di questa collezione compilata da autori ortodossi, i

²¹ Cfr. Raquez, Riflessioni sul Primo Sinodo Provinciale 146.

²² Cfr. Raquez, Riflessioni sul Primo Sinodo Provinciale 146.

membri delle Plenarie della Congregazione Propaganda Fide avevano chiesto all'Em.mo Pitra di fare ricerche necessarie per presentarle sotto i nomi dei loro autori. Nello stesso modo, rifiutavano ripetutamente l'idea di un Corpus di leggi valide per le Chiese orientali. Utilizzando il concilio detto Trullo, rifiutavano di chiamarlo sotto il nome di *Quinisesto* perché complementare dei 5° e 6° concili ecumenici²³.

Alcune altre norme furono introdotte, tra cui l'obbligo di convocare il sinodo provinciale ogni tre anni, la presenza necessaria dei superiori dei monasteri al sinodo e la conferma dell'indissolubilità del matrimonio. Questo era in contrasto con le norme della *Pravila*, che permettevano il divorzio religioso e la possibilità di contrarre seconde e terze nozze. Mentre per il Concilio di Trento e il codice di diritto canonico latino (romano) il fondamento necessario e sufficiente per il matrimonio è il mutuo consenso, le tradizioni orientali mettono maggiormente l'accento sulla benedizione sacerdotale. Le due tradizioni differiscono anche riguardo allo scioglimento del legame matrimoniale. Infatti, gli orientali praticano *l'oikonomia*, ovvero permettono la celebrazione di nuovi matrimoni, mentre la tradizione tridentina esamina il libero consenso come fondamento del matrimonio. Le autorità romane decisero di applicare la loro visione e i loro principi anche alle Chiese orientali cattoliche²⁴.

Le nuove norme stabilite portarono alla disapprovazione dei matrimoni misti. Questa decisione venne formalizzata attraverso un'istruzione emessa da Propaganda Fide il 28 giugno 1858. Durante il primo sinodo provinciale, Propaganda Fide esaminò i decreti preparati e adottò criteri per correggere e modificare il testo originale. Tuttavia, emerse un atteggiamento diffidente verso le tradizioni ecclesiastiche orientali, che sembrava persistere nell'ambito ecclesiastico romano all'epoca. Questo atteggiamento è evidente nelle riflessioni del teologo consultore di Propaganda Fide, Semenenko, che sembrava essere orientato a confrontare sempre le norme e la teologia latina²⁵. Questo atteggiamento, tuttavia, va visto nel contesto storico e culturale dell'epoca e non deve essere interpretato come una posizione attuale della Chiesa Cattolica.

²³ Cfr. Raquez, *Riflessioni sul Primo Sinodo Provinciale* 146.

²⁴ Cfr. Bleiziffer, *Disciplina dei sacramenti e culto divino* 42.

²⁵ Cfr. Bocșan/ Cârja, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I (1869-1870)* 277.

2. Le seconde nozze dei chierici nel Primo Sinodo Provinciale

In questa parte, desidero discutere del giudizio espresso dal primo sinodo provinciale riguardo alle seconde nozze dei chierici e gli impedimenti che ne risultano. Prima di entrare nel merito di questo argomento, tuttavia, vorrei accennare brevemente al sacramento matrimoniale che è stato affrontato dal sinodo nella sezione *De SS. Sacramentis* del Titolo V, nel capitolo VIII.

Nell'introduzione si sottolinea l'importanza del matrimonio come istituzione divina e la necessità di preservarne l'unità e la santità. Si fa riferimento alla creazione del matrimonio da parte di Dio, che lo istituì per la condivisione della vita tra l'uomo e la donna come una sola società, come si legge nelle Sacre Scritture. Tuttavia, a causa della caduta dell'uomo e del suo allontanamento da Dio, l'unità e la stabilità del matrimonio sono state compromesse, portando alla pratica della poligamia e dei divorzi arbitrari²⁶.

Il Primo Concilio Provinciale della Chiesa Romena Unita con Roma si ispirò fedelmente all'ecclesiologia del Concilio Vaticano I, ampliandone la prospettiva attraverso l'esame di altre questioni di fondamentale rilevanza per la vita ecclesiale, tra cui il ruolo e l'autorità dei vescovi e dei sinodi. Il lungo intervallo di nove anni trascorso tra la trasmissione degli atti conciliari a Roma e la loro approvazione da parte della Congregazione di Propaganda Fide, non deve essere interpretato come segno di riserve dottrinali da parte delle autorità romane. Il clero greco-cattolico romeno, riunitosi a Blaj nel 1872, confermò pienamente la propria adesione alla fede cattolica, sostenendola con motivazioni teologiche tratte dai testi liturgici della propria tradizione bizantina. Le difficoltà sorte durante il processo di approvazione riguardarono principalmente l'utilizzo di alcune fonti canoniche la cui validità non era riconosciuta ufficialmente dalla Santa Sede. Tra queste si annoverano il Nomocanone di Fozio, i canoni del Concilio Trullano, il Pidalion e la Pravila. Tutti i riferimenti a tali raccolte legislative furono successivamente espunti dai decreti sinodali per conformarli alla disciplina universale della Chiesa Cattolica²⁷.

²⁶ *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis* celebratum anno 1872, tit. V, cap. VIII, Blasiu 1882, 92.

²⁷ C. Barta, *Tradiție și Dogmă – Percepția dogmatică a Unirii cu Roma în operele teologilor greco-catolici (secolele XVIII-XIX)*, Cluj-Napoca 2014, 246-247.

Il documento sinodale evidenzia l'importanza che il cristianesimo attribuisce al sacramento del matrimonio e il suo significato spirituale. Il matrimonio viene visto come un'immagine dell'unione tra Cristo e la Chiesa, e quindi deve essere considerato sacro e indissolubile. Inoltre, il sacramento del matrimonio offre aiuto ai coniugi nel loro cammino spirituale e nella santificazione, il che dimostra la cura che la Chiesa ha per la vita matrimoniale. Questo messaggio rimane ancora rilevante oggi e può essere di ispirazione per i cristiani che cercano di vivere il loro matrimonio in modo consapevole e spirituale. Inoltre, si sottolinea l'importanza del sacramento del matrimonio e il suo ruolo nella vita dei fedeli cristiani. Il matrimonio viene elevato alla dignità di sacramento nel Nuovo Testamento, il che significa che il sacramento stesso è un mezzo attraverso il quale i coniugi possono raggiungere la santificazione. Inoltre, il matrimonio cristiano non è solo un'unione legale tra due persone, ma rappresenta anche l'unione indissolubile tra Cristo e la Chiesa.

Il testo sinodale mette anche in luce il fatto che il consenso dei coniugi è la causa efficiente del matrimonio. Ciò significa che l'elemento fondamentale, che fa sì che il matrimonio esista, è l'accordo libero e volontario dei coniugi di unirsi in matrimonio, e questo consenso deve essere espresso in modo legittimo²⁸.

*Matrimonium Christianorum ratum et consummatum ex Christi Domini institutione neque ratione adulterii neque ulla ex causa dissolvi potest*²⁹. Quest'affermazione mette in luce l'importanza e la sacralità del matrimonio cristiano, elevato dal nostro Signore alla dignità di sacramento. Il legame matrimoniale tra l'uomo e la donna, che si uniscono in matrimonio legittimamente, viene visto come un'immagine della fedeltà e dell'unione indissolubile tra Cristo e la Chiesa. In un mondo in cui il divorzio è diventato comune e accettato, questa affermazione del sinodo provinciale ci invita a riflettere sulla natura del matrimonio e a riaffermare la sua sacralità e la sua permanenza come uno dei fondamenti della società umana.

²⁸ *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. V, cap. VIII 94.

²⁹ "Il matrimonio cristiano *rato et consumato*, per l'istituzione di Cristo Nostro Signore, non può essere sciolto né per motivi di adulterio né per qualsiasi altra causa" [trad. nostra]. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. V, cap. VIII 94.

Nel capitolo IV del titolo VII, cioè la sezione *De Presbyteris Coniugatis*, il sinodo fa riferimento ad una pratica antica della Chiesa cattolica che ammetteva uomini sposati al presbiterato, a patto che fossero uniti ad una sola vergine. Abbiamo come fonti i Canoni degli Apostoli 17 e 18³⁰. La tradizione della Chiesa di richiedere ai candidati al sacerdozio di sposarsi solo con vergini ha radici antiche nel testo dell'Antico Testamento. Questo ordinamento aveva lo scopo di garantire le migliori condizioni morali per le famiglie dei chierici e per il loro servizio. *Le Novellae* di Giustiniano avevano stabilito che i candidati al sacerdozio dovessero sposare solo vergini, consolidando così questa pratica nella legge canonica. In definitiva, l'obiettivo di questa tradizione era di preservare l'integrità morale dei chierici e delle loro famiglie, per permettere loro di servire meglio la comunità religiosa³¹. Inoltre, il sinodo sottolinea la severità con cui la Chiesa puniva coloro che rifiutavano di ricevere la comunione sacramentale da un prete coniugato. I provvedimenti presi dal sinodo erano finalizzati a garantire la coerenza e l'integrità del clero, non solo in termini di vita coniugale, ma anche di reputazione morale e religiosa. In questo modo, si mirava ad evitare che eventuali problemi personali dei chierici potessero mettere a rischio la loro missione pastorale e la fede dei fedeli.

Gli Ordinariati erano esortati a lavorare per prevenire conflitti e animosità all'interno delle famiglie e per evitare l'indifferenza verso la religione. A tal fine, non si accettava l'ordinazione al clero se non di coloro che avevano moglie greco-cattolica e che avevano ottenuto la benedizione episcopale prima di contrarre il matrimonio. I seminaristi dovevano informare l'Ordinariato riguardo alla loro scelta di sposarsi e sulla persona che intendevano sposare³².

Appare evidente che la normativa particolare mirasse ad ammettere all'ordinazione soltanto gli uomini sposati con una donna alla sua prima unione, secondo quanto espresso nel testo: *Ecclesia nostra inde ab antiquis temporibus viros virgini uni iunctos ad S. Presbyteratum admisit...*³³. Tale

³⁰ *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. VII, cap. IV 140.

³¹ Cfr. I. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe – note și comentarii*, Sibiu 2005, 18-19.

³² *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. VII, cap. IV 141.

³³ *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. VII, cap. IV 141.

formulazione sembra trovare la propria ispirazione in un passo paolino, in particolare nel termine ‘semnès’ della Prima Lettera a Timoteo (3,11), dove san Paolo parla della condotta delle mogli dei diaconi. È interessante notare che il legislatore ecclesiastico abbia accostato i concetti di vergine e degna, pur trattandosi, in realtà, di termini che nel linguaggio paolino indicano sfere semantiche differenti. Nei testi pastorali (1Tm 3,11; Tt 2,3), l’aggettivo degna richiama una qualità morale, legata alla rettitudine di vita e alla sobrietà cristiana; mentre nelle pericopi dedicate alle vergini (1Cor 7,25.34.36-38) l’accento cade sulla condizione fisica o giuridica della donna, ossia sul suo stato di vita³⁴.

Si può quindi ritenere che la scelta di utilizzare il concetto di dignità come riferimento al termine vergine rifletta l’intenzione del legislatore di fondare tale disposizione sull’insegnamento etico e spirituale del Nuovo Testamento, evitando di richiamarsi direttamente alle prescrizioni rituali della Legge levitica. Questa norma sarà successivamente ripresa quasi integralmente dal sinodo eparchiale di Oradea del 1926, ancora una volta senza un esplicito riferimento alla fonte originaria. Tuttavia, è opportuno ricordare che, già alcuni anni prima, il Metropolita greco-cattolico Alexandru Șterca-Șuluțiu aveva indicato nella disciplina bizantina – che ammette all’ordinazione solo il chierico sposato con una vergine – un chiaro legame con la tradizione levitica dell’Antico Testamento. Il fatto che il legislatore non abbia voluto sottolineare apertamente tale continuità con la Legge mosaica sembra trovare una spiegazione nel riferimento ad un’altra fonte normativa, ossia il canone apostolico 18, che menziona in modo specifico la condizione della moglie di colui che si prepara a ricevere l’ordinazione sacerdotale³⁵.

Da quanto precede si può comprendere che la normativa non si limitava a stabilire condizioni giuridiche per l’ammissione al sacerdozio, ma mirava anche a proporre un modello di vita sacerdotale improntato all’integrità morale e all’esemplarità familiare. La purezza richiesta non va quindi interpretata soltanto in senso fisico o formale, bensì come manifestazione di una coerenza

³⁴ I. A. Pop, *Clerul în dreptul particular al Bisericii Arhiepiscopale Majore din România. Comentarii cu privire la disciplina clerului căsătorit*, Târgu-Lăpuș 2021, 104.

³⁵ Pop, *Clerul în dreptul particular al Bisericii Arhiepiscopale* 104.

interiore capace di riflettersi nella vita coniugale e nel ministero pastorale del chierico.

In tale prospettiva, il sinodo – al termine della sezione dedicata ai presbiteri coniugati – esortava coloro che avevano scelto il matrimonio a vivere la propria vocazione con equilibrio, a custodire l'armonia domestica e a offrire un esempio di virtù cristiana e di edificazione per l'intera comunità dei fedeli³⁶.

Nel successivo capitolo, cioè il capitolo V, il sinodo ha trattato il tema *de secundis nuptiis Clericorum in sacris Ordinibus constitutorum*. Questo capitolo proibisce ai membri degli ordini sacri di contrarre seconde nozze, in conformità con le disposizioni contenute nell'Istruzione emanata dalla Propaganda Fide il 28 giugno 1858³⁷. Nel passo in questione, il sinodo fa riferimento alla prima lettera dell'apostolo Paolo ai Corinzi 7, 39-40: 'la moglie è vincolata per tutto il tempo in cui vive il marito; ma se il marito muore è libera di sposare chi vuole, purché ciò avvenga nel Signore. Ma se rimane così com'è, a mio parere è meglio; credo infatti di avere anch'io lo Spirito di Dio'.

La normativa antica, il canone 7 del concilio di Neocesarea e i canoni 41 e 50 di San Basilio Magno hanno portato la Chiesa a considerare i matrimoni successivi dei laici come validi, ma meno perfetti e soggetti a correzione³⁸.

Il canone 7 di Neocesarea mette in guardia i presbiteri da questa pratica e li invita a evitare di partecipare a queste celebrazioni, poiché la seconda unione richiede un atto di penitenza. Il motivo di tale richiamo è di evitare che i presbiteri, attraverso la loro partecipazione, possano essere visti come favorevoli a queste unioni che, nel passato, erano considerate meno ideali rispetto al matrimonio contratto una sola volta³⁹. Nel canone 41 di San Basilio si fa

³⁶ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. VII, cap. IV 142.

³⁷ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, IV Instructio, "Instructio transmissa a Sacra Congregazione de Propaganda Fide ad Archiepiscopum Provinciae Ecclesiasticae Fogarasiensis et Alba-Julienensis, et die 28 Junii anno 1858 emanata" 282.

³⁸ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. VII, cap. V, 142.

³⁹ Cfr. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe* 215-216.

referimento alla questione della possibilità per le vedove di contrarre un secondo matrimonio. Secondo il testo del canone, le donne vedove possono risposarsi senza essere incolpate, a condizione che non ci sia nessuno che possa interrompere il loro matrimonio precedente; invece, il canone 50 si riferisce alla questione delle terze nozze. Mentre la Chiesa condanna completamente le seconde nozze per i chierici costituiti negli Ordini Sacri, non esiste una legge riguardo alle terze nozze. Tuttavia, San Basilio Magno afferma che le terze nozze non sono approvate dalla legge e quindi vengono considerate un'infrazione della Chiesa. Nonostante ciò, San Basilio Magno esorta a non emettere condanne pubbliche su queste unioni, poiché sono considerate più tollerabili del peccato di adulterio aperto. Tuttavia, è importante notare che San Basilio Magno invita i credenti a non oscurare la natura non approvata di queste unioni e a non tollerare apertamente il peccato⁴⁰.

Alla luce di quanto esposto, risulta possibile cogliere una certa coerenza interna tra la norma particolare e il canone apostolico 18, pur nella loro diversa formulazione. Mentre la prima tende a fondare la propria ratio normativa su un'interpretazione etico-spirituale del termine paolino degna, il canone apostolico, pur rifacendosi implicitamente al Levitico, si distacca dall'elemento rituale della purezza per proporre una visione più propriamente ecclesiale della dignità richiesta al ministro ordinato. In tal modo, entrambe le disposizioni riflettono un progressivo passaggio dalla concezione veterotestamentaria, centrata sulla purezza legale, a una prospettiva cristiana che privilegia la coerenza morale e la fedeltà coniugale come segni della maturità vocazionale.

Il canone apostolico 18 stabilisce che: 'Colui che ha preso in moglie una vedova, una donna ripudiata, una cortigiana, una serva o una di quelle che si esibiscono sulla scena non può essere vescovo, presbitero, diacono né, in generale, appartenere al numero dei chierici'⁴¹. Se si confronta questo testo con le prescrizioni della Legge levitica: 'Non prenderà in moglie una prostituta né una donna disonorata, né una donna ripudiata dal marito... ma prenderà in moglie una vergine. Non prenderà né una vedova, né una ripudiata, né una

⁴⁰ Cfr. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe* 415.

⁴¹ *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele apostolice și canoanele sinoadelor ecumenice*, vol. I, ediție bilingvă, (R. Perșa ed.) București 2022, 112.

disonorata o una prostituta, ma una vergine del suo popolo' (Lv 21,7.13-14), risulta evidente che il canone apostolico si ispira al contenuto della legislazione levitica.

Tuttavia, si osserva che tale canone non riprende esplicitamente il termine vergine utilizzato nel testo levitico e non fa alcun riferimento diretto alla Legge mosaica. L'eliminazione consapevole di questo vocabolo, insieme alla mancanza di un richiamo esplicito al Levitico, lascia intendere la volontà dell'autore di prendere le distanze dalla fonte veterotestamentaria. Il canone apostolico sembra dunque rielaborare il principio della purezza e della dignità in una prospettiva ecclesiale, reinterprelandolo alla luce dell'etica e della spiritualità cristiana⁴².

Alla luce di tale analisi, appare chiaro che la riflessione ecclesiale sul rapporto tra purezza, dignità e idoneità al ministero ordinato non rimase circoscritta ai testi antichi, ma trovò ulteriori sviluppi nella normativa successiva. Il progressivo distacco dall'interpretazione letterale delle prescrizioni levitiche e la loro rilettura in chiave etico-spirituale costituirono il punto di partenza per una più matura elaborazione disciplinare all'interno della Chiesa.

Nell'istruzione della Sacra Congregazione di Propaganda Fide che fu mandata all'Arcivescovo di Alba Iulia e Făgăraș nel 1858 e che riguarda *de continentia clericorum*, all'inizio si sottolinea che la fede viene trasmessa attraverso l'infallibile magistero della Chiesa, basato sulla rivelazione divina e sull'autorità di Dio, piuttosto che sul ragionamento umano. Pertanto, essa deve essere unica e identica per tutti coloro che desiderano far parte del Corpo di Cristo e vivere nell'unica comunità cristiana. La disciplina ecclesiastica, sebbene possa accogliere alcune variazioni esterne dovute alle differenze di situazioni e tempi o alla tradizione di una Chiesa più importante, non deve mai contrastare con la santità della fede, né con la dottrina morale e l'onorabilità della Chiesa⁴³.

Inoltre, nell'istruzione che fu inviata, la Sacra Congregazione di Propaganda Fide sottolineava: *Porro Sanctitas Sua, cui nihil est potius, quam ut*

⁴² Pop, *Clerul în dreptul particular al Bisericii Arhiepiscopale* 105.

⁴³ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, IV Instructio, "Instructio transmissa a Sacra Congregazione de Propaganda Fide ad Archiepiscopum Provinciae Ecclesiasticae Fogarasiensis et Alba-Julienensis, et die 28 Junii anno 1858 emanata" 282.

*disciplina orientalis in sua puritate vigeat ac servetur, summopere in primis desiderans, ut qui, vocante Deo sacris addicuntur ministeriis, nedum doctrina verum etiam integritate vitae praefulgeant, ut verbo et exemplo fideles, quibus praesunt, possint instruere in doctrina sana, et eos, qui contradicunt, etiam puritatis vitae exemplo arguere...*⁴⁴.

Una persona che analizzasse accuratamente la tradizione riguardante il celibato e la continenza del clero, scoprirebbe facilmente che fin dai primi secoli della Chiesa cattolica, se non con una legge specifica e generale, almeno con usi e costumi consolidati, era stato stabilito che non solo i vescovi e i presbiteri, ma anche i chierici nominati in sacri uffici, dovessero mantenere la verginità o la continenza perpetua. Questa richiesta era giustificata dalla dignità del sacro ministero, al quale erano attribuiti compiti quasi divini, che sembrava richiedere che coloro che sacrificavano e portavano all'altare una vittima immacolata, ossia la santità e la purezza stessa, si impegnassero a brillare con la purezza della verginità o della continenza perpetua.

La testimonianza dei Santi Padri è estremamente significativa, poiché dimostra che gli Apostoli avevano come successori solo coloro che avevano consacrato la loro vita alla verginità o alla continenza perpetua, indipendentemente dal fatto che fossero sposati o meno. L'esempio e l'insegnamento degli Apostoli sulla questione non possono essere ignorati, poiché la Chiesa di Roma, considerata Madre e Maestra, ha sempre sostenuto l'importanza dell'osservanza della castità e l'ha diffusa in modo salutare in tutta la Chiesa occidentale, fino a farne una legge inviolabile⁴⁵.

⁴⁴ “Inoltre, Sua Santità, alla quale nulla è più importante che la disciplina orientale vigente e preservata nella sua purezza, desidera soprattutto che coloro che sono chiamati da Dio ai ministeri sacri non solo risplendano per la loro dottrina, ma anche per l'integrità della loro vita, in modo che possano istruire i fedeli con la parola e con l'esempio, e arguire con l'esempio di purezza di vita coloro che contraddicono” [trad. nostra]. Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis celebratum anno 1872*, IV Instructio, “Instructio transmissa a Sacra Congregazione de Propaganda Fide ad Archiepiscopum Provinciae Ecclesiasticae Fogarasiensis et Alba-Julienensis, et die 28 Junii anno 1858 emanata” 286.

⁴⁵ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, IV Instructio, “Instructio transmissa a Sacra Congregazione de Propaganda Fide ad Archiepiscopum Provinciae Ecclesiasticae Fogarasiensis et Alba-Julienensis, et die 28 Junii anno 1858 emanata” 286.

Allo stesso tempo, nell'istruzione, si afferma che alcuni chierici di origine greca affermavano con eccessiva sicurezza che i vescovi nell'Oriente avessero spontaneamente rispettato il loro dovere di continenza senza essere soggetti a leggi in tal senso. Questa affermazione sarebbe stata per la prima volta sancita nel Sinodo di Trullo (i canoni 12 e 48⁴⁶). Tuttavia, queste argomentazioni come anche gli espliciti riferimenti ai Padri della Chiesa e alle leggi precedentemente stabilite da Giustiniano (il quale si definisce anche esecutore dei precedenti Canonici) dimostrano come i vescovi debbano essere scelti tra i monaci o tra il clero purché non abbiano figli né moglie o non convivano con loro⁴⁷. Inoltre, tale disciplina è presente anche in diverse sette orientali che si erano già separate dall'unità della Chiesa prima del periodo di Giustiniano, le quali concordano nella scelta di vescovi celibi.

Con il passare del tempo, ciò che era considerato un'infrazione o una consuetudine tollerata in una particolare chiesa locale, al tempo di Epifanio si radicò e si diffuse al punto da coinvolgere quasi tutta la Chiesa orientale, causando un evento molto diverso riguardante i preti e gli altri chierici. Con l'ulteriore diffusione di questa pratica, ciò che inizialmente era permesso solo ai Cantori e ai Lettori fu esteso anche ai preti e ad altri chierici che avevano ricevuto gli ordini sacri, cioè di avere rapporti sessuali con le loro mogli che

⁴⁶ G. Alberigo/ G. L. Dossetti/ P. P. Joannou/ C. Leonardi/ P. Prodi, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 2013, Trullano, can. 12: "È venuto a nostra conoscenza che in Africa e in Libia e in altri luoghi, i pastori amati da Dio di quei territori non rinunciano a coabitare con le proprie spose anche dopo che è stata conferita l'ordinazione, suscitando in tal modo presso il popolo danno e scandalo. Avendo, dunque, grande sollecitudine che tutto si faccia per l'edificazione dei popoli che abbiamo da reggere, abbiamo deciso che una cosa simile non si faccia più [...]. Se qualcuno viene preso facendo una cosa simile, sia deposto". Alberigo/ Dossetti/ Joannou/ Leonardi/ Prodi, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Trullano, can. 48: "La sposa di colui che viene promosso a presiedere ad una sede episcopale, dopo essersi separata di comune accordo da suo marito, entri, dopo l'ordinazione, in un monastero situato lontano dalla residenza episcopale e goda dell'assistenza materiale del vescovo; anzi, se essa si rende degna, sia promossa alla dignità di diaconessa". Dimitrios Salachas, *La normativa del concilio trullano: commentata dai canonisti bizantini del XII secolo*, Zonaras, Balsamone, Aristenos, (Oriente Cristiano 2-3), Palermo 1991, 43, 86.

⁴⁷ Si veda: I. Cozma, Grounds for Divorce in the Orthodox Church: A Canonical Approach, *Analele Științifice ale Universității "Alexandru Ioan Cuza" din Iași*, tom. XXVI/2 (2021), Teologie Ortodoxă, 125-153.

avevano sposato prima dell'ordinazione. In alcune province orientali, la disciplina più indulgente si diffuse al punto che alcuni presbiteri osarono persino sposarsi dopo aver ricevuto gli ordini sacri. Tuttavia, sia il diritto ecclesiastico che quello imperiale avevano già severamente vietato e proibito tale pratica prima dell'introduzione dei canoni trullani, come dimostrato dalle leggi dell'imperatore Giustiniano I. Giustiniano si lamenta del fatto che alcuni chierici abbiano disatteso i sacri canoni e contratto matrimonio dopo l'ordinazione. Questi canoni proibivano severamente, sotto pena di privazione del sacro ministero, che i presbiteri, i diaconi e i suddiaconi si sposassero dopo l'ordinazione. Pertanto, l'imperatore stabilì sanzioni canoniche e civili per coloro che avessero commesso tale trasgressione, dichiarando illegittimi i figli nati da questo tipo di matrimonio, così come se fossero stati concepiti in un matrimonio incestuoso⁴⁸.

Benedetto XIV nella Costituzione Apostolica *Eo quavis tempore*, sostiene che la potestà laica debba obbedire ai diritti ecclesiastici, ma Giustiniano si riferisce in questa materia ai Sacri Canoni. In aggiunta, è importante sottolineare che il permesso concesso ai Diaconi, in caso di contestazione dell'ordinazione, di poter contrarre matrimonio anche dopo aver ricevuto gli ordini sacri (canone X del Concilio Provinciale di Ancira), non può essere utilizzato come argomentazione per modificare la disciplina della Chiesa orientale. Infatti, la posizione di Epifanio, Girolamo e altri Padri della Chiesa, così come quella dello stesso Imperatore, è chiara nel sostenere che tale canone abbia avuto efficacia solo all'interno della provincia di Ancira e non abbia modificato la disciplina della Chiesa orientale, come dimostrano le parole testuali. Per questo motivo, il Canone VI del Sinodo di Trullo impone sotto la pena di deposizione il divieto assoluto per i suddiaconi, i diaconi e i presbiteri di sposarsi dopo l'ordinazione. Inoltre, gli esperti di diritto canonico greci, riconoscono che il canone del Concilio di Ancira sia stato completamente abrogato dal Sinodo Trullano⁴⁹.

⁴⁸ *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, IV Instructio, "Instructio transmissa a Sacra Congregazione de Propaganda Fide ad Archiepiscopum Provinciae Ecclesiasticae Fogarasiensis et Alba-Julienensis, et die 28 Junii anno 1858 emanata" 290-292.

⁴⁹ *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, IV Instructio, "Instructio transmissa a Sacra Congregazione de Propaganda Fide ad Archiepiscopum Provinciae Ecclesiasticae Fogarasiensis et Alba-Julienensis, et die 28 Junii anno 1858 emanata" 292.

Il vescovo Iosif Papp-Szilágyi di Magno Varadino (Oradea Mare) nel suo *Enchiridion*⁵⁰, al § 91 *De Clericorum sponsalibus* afferma: *Qui de Clericis secunda sponsalia ante Ordines inuit ad ulteriores Ordines non promovetur. Quod de Lectore intelligendum est, Subdiaconus enim si sponsalia inire attentaret deponendus est*⁵¹. Il §91 sostiene che se un chierico ha già contratto matrimonio una volta e cerca di sposarsi nuovamente prima di ricevere gli Ordini Sacri, non sarà in grado di avanzare verso posizioni superiori all'interno della gerarchia della Chiesa. Questa regola si applica anche al ruolo del lettore, che rappresenta un Ordine minore all'interno della Chiesa. Inoltre, l'affermazione sottolinea che anche un suddiacono, che si trova un gradino sotto il diacono nella gerarchia della Chiesa, sarebbe costretto a lasciare la sua posizione se decidesse di contrarre matrimonio.

3. I tribunali ecclesiastici

Il Titolo X del sinodo provinciale I, tratta *de iudiciis ecclesiasticis*. Secondo i sacri canoni adottati da questo Sinodo, il fine principale dei processi ecclesiastici è quello di educare e curare. La pena ecclesiastica mira soprattutto a far prendere coscienza a colui che ha violato un preciso canone, affinché comprenda la gravità della sua deviazione spirituale e possa purificarsi attraverso la lotta spirituale del pentimento, diventando così un membro sano e funzionale del corpo ecclesiale⁵². Di conseguenza, questo titolo intende riconoscere, in accordo con il diritto canonico orientale e per ordine della Sede Apostolica, tutti i tribunali che si occupano di questioni processuali necessari alla Chiesa greco-cattolica romena.

⁵⁰ J. P. Szilagy, *Enchiridion iuris ecclesiae orientalis catholicae*, Magno-Varadino 1862.

⁵¹ Un chierico che contragga un secondo matrimonio prima di ricevere gli Ordini Sacri non sarà promosso a Ordini superiori. Questo si applica al lettore, poiché se un suddiacono tentasse di contrarre matrimonio, dovrebbe rinunciare al proprio incarico [trad. nostra]. Szilagy, *Enchiridion iuris ecclesiae orientalis catholicae* §91.

⁵² D. Salachas, *Il diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millennio*, Bologna 1997, 328.

Il titolo X è formato da tre capitoli. Il primo capitolo tratta *De Consistoriis dioecesanis*, il secondo capitolo tratta *De Foris matrimonialibus* e il terzo capitolo tratta *De Instantiarum Foris*.

Nel primo capitolo si stabilisce che il vescovo deve formare un gruppo di consulenti o consiglio, chiamato concistoro. Questo consiglio sarà composto da tutti i canonici della cattedrale e da altri sacerdoti scelti liberamente. L'obiettivo del concistoro sarà quello di discutere e prendere decisioni riguardanti i principali affari dell'eparchia, come ad esempio l'ammissione dei chierici, la gestione dei beni ecclesiastici, l'insegnamento, le cause subordinate al tribunale eparchiale e la collazione dei benefici⁵³.

Il concistoro deve comprendere, oltre al presidente e ad un numero prefissato di assessori, anche un notaio e un economo che, giurando di operare con diligenza, si impegnano ad esaminare accuratamente le questioni loro affidate dal presidente, a fare giustizia conformemente alle leggi e a custodire scrupolosamente tutti gli atti loro affidati. È altresì dovere dei suddetti soggetti mantenere riservate non solo le decisioni del concistoro, le quali non devono essere divulgabili, ma anche le opinioni e i voti espressi da ciascun membro del concistoro nelle cause trattate, nonché gli imprevisti e gli eventi che si manifestano in seno al concistoro. Qualsiasi divulgazione di tali informazioni potrebbe infatti ledere la reputazione, l'onore e l'autorità del concistoro, così come l'immagine di ciascun membro⁵⁴.

Il concistoro è diviso in: 1) *Consistoria diocesana qua fora in causis Ecclesiasticis civilibus*; 2) *Consistoria diocesana qua fora in causis Ecclesiasticis criminalibus*.

1. *Consistoria diocesana qua fora in causis Ecclesiasticis civilibus*. Le questioni ecclesiastiche che riguardano i diritti spirituali dei fedeli e il loro bene privato sono definite come cause ecclesiastiche civili. Queste questioni possono essere puramente spirituali, ad esempio quelle relative alla fede, ai sacramenti, al culto, alla liturgia, alla giurisdizione e alla disciplina ecclesiastica, oppure

⁵³ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. X, cap. I 174.

⁵⁴ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. X, cap. I 174-176.

possono essere strettamente correlate agli aspetti spirituali, come i benefici ecclesiastici, la loro istituzione, trasferimento e conferimento, tutti i diritti parrocchiali, il diritto di patronato, la sepoltura ecclesiastica e l'adempimento dei voti.

La Chiesa è considerata il giudice competente in questioni di natura spirituale, in quanto segue l'esempio degli Apostoli nel giudicare tali casi. Coloro che si rivolgono ai tribunali secolari, invece di rispettare il giudizio ecclesiastico, sono soggetti a sanzioni canoniche⁵⁵. Abbiamo come fonte il canone 9 del Concilio di Calcedonia (451) dove si sottolinea l'importanza della risoluzione dei conflitti all'interno della comunità ecclesiastica, esortando i chierici a cercare di risolvere le questioni tra di loro prima di rivolgersi alle autorità secolari. Inoltre, viene stabilito un sistema gerarchico di giudizio, in cui i casi vengono prima sottoposti al vescovo o ad arbitri scelti di comune accordo, prima di poter ricorrere a tribunali esterni o alla sede imperiale. L'accento sembra quindi essere posto sulla risoluzione pacifica delle controversie e sulla sottomissione alla gerarchia ecclesiastica⁵⁶. Inoltre, anche i laici hanno l'obbligo di deferire i casi riguardanti i chierici e i monaci al tribunale vescovile.

2. *Consistoria diocesana qua fora in causis Ecclesiasticis criminalibus*. Le cause ecclesiastiche criminali sono quelle che mirano a scoprire e punire i delitti contro le leggi ecclesiastiche, nel rispetto del bene pubblico.

In queste cause, sono inclusi i delitti contro la religione, come l'apostasia, l'eresia, lo scisma, le imprecazioni, i sacrilegi, le superstizioni e la simonia. Inoltre, sono considerati i delitti che recano offesa alla carità verso il prossimo, come l'omicidio, la mutilazione e la procurazione dell'aborto. Infine, sono inclusi i delitti che danneggiano la carità verso sé stessi, nell'impegno per la salvezza eterna, come i peccati carnali, gli abusi dei Sacramenti e della giurisdizione, e altre azioni esterne libere in cui viene violata una legge ecclesiastica penale. L'autorità giudiziaria ordinaria per le cause ecclesiastiche criminali è la Chiesa, rappresentata dai suoi Vescovi⁵⁷.

⁵⁵ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. X, cap. I 176-178.

⁵⁶ Cfr. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe* 90-91.

⁵⁷ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. X, cap. I 178.

Il secondo capitolo del titolo X, *de foris matrimonialibus* tratta delle ragioni per cui è possibile richiedere la separazione o la nullità del matrimonio. Queste questioni devono essere affrontate da un tribunale composto da almeno cinque membri e la presenza del difensore del vincolo è obbligatoria. È possibile presentare un appello d'ufficio contro una sentenza di nullità emessa in prima istanza, che può essere portato a qualsiasi altro grado. Tuttavia, le parti non sono autorizzate ad appellarsi dopo una sentenza di validità del matrimonio emessa in prima e seconda istanza. Per quanto riguarda la nullità, se un terzo o un quarto tribunale è chiamato ad emettere una sentenza, è necessario che siano concordi almeno tre sentenze⁵⁸.

Anche se non viene affrontato direttamente, è abbastanza evidente qual è l'orientamento della Sede Apostolica riguardo a questo argomento. Ad esempio, il S. Ufficio, in diverse cause matrimoniali, ordinava agli orientali di seguire la stessa costituzione, dispensando solo se non era possibile osservarla in ogni dettaglio a causa delle circostanze locali. Questo dimostra che la Sede Apostolica considerava importante che anche gli orientali rispettassero le formalità prescritte, anche quelle considerate meno rilevanti⁵⁹.

Effettivamente, la Chiesa greco-cattolica romena non disponeva di un regolamento proprio in grado di soddisfare le proprie esigenze. La Pravila (*Directorium Legis*) del 1652, oltre ad essere inadeguata per regolare le questioni matrimoniali, come dimostrano alcuni vescovi romeni che affermano di seguire le norme della Chiesa latina, è sospetta perché è una collezione ortodossa. Inoltre, è addirittura pericolosa poiché consente, contro la dottrina cattolica, lo scioglimento del vincolo matrimoniale per molteplici cause; probabilmente questo è il motivo per cui, in passato, il divorzio non era raro tra i romeni⁶⁰.

Il terzo capitolo del titolo X, *de instantiarum foris*, stabilisce che i tribunali delegati dei protopresbiteri devono trattare tutte le cause in primo grado, ad eccezione di quelle riguardanti i protopresbiteri stessi. Questa norma è coerente

⁵⁸ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. X, cap. I 178.

⁵⁹ Cfr. I. Arieșan, *II Sinodo Provinciale I (1872) ed il suo ruolo nel dare una nuova impronta alla legislazione canonica romena*, Dissertatio ad Doctoratum, Roma 2008, 387.

⁶⁰ Cfr. Arieșan, *II Sinodo Provinciale I (1872)* 388.

con i diritti dei protopresbiteri menzionati nel titolo II, cap. 8, § II/1, *protopoparum iura* del sinodo provinciale, in cui viene stabilito che i protopresbiteri giudicano come primo grado di giurisdizione tutte le cause ecclesiastiche, in quanto la giurisdizione è loro stata delegata dal vescovo⁶¹.

La sanzione dei fori protopresbiterali avrebbe causato notevole dispiacere ai membri della congregazione del sinodo, poiché la Sede Apostolica ne aveva già ordinato l'abolizione in passato. Per questo motivo, è necessario fare una breve rassegna storica dei tribunali e delle ragioni per cui sono stati aboliti, così come delle motivazioni per cui si sarebbe voluto ripristinarli⁶². A partire dal 1856, il metropolita di Alba-Iulia e Făgăraș, insieme a tutti i vescovi romeni, ha sostenuto la tesi che, in base alle prescrizioni canoniche della Chiesa romana, la prima istanza dei giudizi ecclesiastici spettava al protopresbitero, la seconda al vescovo eparchiale (da solo o con il suo presbiterio o nel sinodo), la terza al metropolita e la quarta al Romano Pontefice. Questa posizione è stata espressa in alcuni documenti presentati al Pro-Nunzio di Vienna con una lettera datata 13 aprile 1856 e firmati da tutti i vescovi romeni⁶³.

Prima della comunicazione dell'istruzione del Card. Rauscher del 1858, nella metropolia di Alba-Iulia e Făgăraș, era stata adottata una prassi secondo cui i protopresbiteri fungevano da tribunale di prima istanza anche per le cause matrimoniali, a condizione che la loro sentenza fosse confermata dal metropolita. Tuttavia, la Congregazione generale stabilì che tale abuso non dovesse più verificarsi, poiché i protopresbiteri non avrebbero più dovuto avere tribunale di prima istanza. Invece, essi sarebbero stati autorizzati a compilare i processi solo se incaricati dai rispettivi vescovi, per conto dei quali agivano in delega. Tale sistema, tuttavia, privava i protopresbiteri di alcuni guadagni e peggiorava la loro già precaria situazione economica. Per mitigare questo effetto negativo, i consulenti decisero che il governo austriaco avrebbe dovuto fornire ai protopresbiteri un sostegno finanziario adeguato invece dei guadagni derivanti dal foro protopresbiterale. Nel 1862, l'episcopato rumeno sollevò forti lamentele

⁶¹ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. II, cap. VIII 44.

⁶² Cfr. P. Maior, *Protopapadichia*, (ed.) I. Chindriș, Cluj-Napoca, 1998, 68.

⁶³ Cfr. Arieșan, *II Sinodo Provinciale I* 391.

in merito ai cambiamenti introdotti dalle nuove leggi e dai nuovi tribunali matrimoniali. Il metropolita Suluțiu e il vescovo di Armenopoli, Alexi, scrissero al Nunzio di Vienna per esprimere le loro preoccupazioni. Tali proteste indussero la Congregazione degli Affari a riesaminare l'intera questione della giurisdizione delle cause ecclesiastiche, in particolare quelle matrimoniali, insieme ad altre questioni pendenti riguardanti i rumeni⁶⁴.

Il primo Sinodo provinciale di Alba-Iulia e Făgăraș si tenne dal 5 al 14 maggio 1872 e i suoi atti furono inviati alla Sede Apostolica dal metropolita Ioan Vancea tramite una lettera datata 10 agosto 1872. Il Santo Padre Pio IX rispose il 28 settembre dello stesso anno; tuttavia, gli atti non arrivarono alla Congregazione di Propaganda Fide per gli Affari del Rito Orientale fino all'8 febbraio 1874. Dopo una prima discussione il 23 marzo seguente, Propaganda Fide chiese un parere dettagliato a P. Pietro Semenenko, uno dei fondatori dei Redentoristi polacchi, il cui rapporto venne presentato il 29 giugno 1876. Successivamente, furono richiesti ulteriori chiarimenti al metropolita. Dopo tre Congregazioni generali nel luglio 1878, si decise di riconoscere il Sinodo provinciale con la condizione di apportare correzioni al testo e alle note. Il decreto di approvazione della decisione fu ratificato dal Romano Pontefice il 13 agosto 1878, ma il decreto formale di approvazione fu invece ratificato solo il 19 marzo 1881, dopo che gli atti del sinodo furono definitivamente corretti a Roma. Gli atti furono poi ripubblicati a Blaj, quando il secondo sinodo provinciale (1882) era già in fase di preparazione⁶⁵.

Conclusioni

Il primo Sinodo Provinciale di Blaj (5–14 maggio 1872), maturato in un XIX secolo di fermento istituzionale e identitario, rappresenta un passaggio-chiave nella definizione dell'autocoscienza ecclesiale e giuridica della Chiesa Romena Unita con Roma. Nato dall'intreccio di spinte locali (bisogno di riorganizzazione, uniformità disciplinare, tutela del patrimonio bizantino) e di istanze centrali (l'auspicio romano di un corpus normativo esemplare per l'area

⁶⁴ Arieșan, *II Sinodo Provinciale I* 394-395.

⁶⁵ Arieșan, *II Sinodo Provinciale I* 408-409.

austro-ungarica), il Sinodo si pone al crocevia fra Tradizione orientale e recezione creativa del magistero più recente, in particolare del Concilio Vaticano I. La sua struttura in dieci titoli, l'uso parallelo di latino e romeno e la scelta metodologica di fondare i decreti su un'ampia trama di fonti patristiche e canoniche mostrano una Chiesa capace di coniugare fedeltà e riforma, memoria e aggiornamento.

La lunga fase romana (1872–1881) — con verifiche, richieste di chiarimenti, correzioni ai testi e alle note — non fu mero attrito burocratico, ma laboratorio ecclesiologico dove si misurarono due sensibilità: da un lato la volontà di Roma di garantire coerenza dottrinale e disciplinare in comunione con l'insieme cattolico; dall'altro la ferma intenzione di Blaj di custodire la forma orientale della vita ecclesiale. Le aggiunte (ad es. su Immacolata Concezione e indifferentismo religioso) e le espunzioni (riferimenti a privilegi patriarcali fiorentini, nomocanoni e collezioni ortodosse) indicano un assestamento normativo che, pur segnato da una certa diffidenza verso strumenti giuridici di matrice bizantina, non cancellò la radice orientale: la stessa Propaganda Fide, su impulso di studio accurato, ricondusse a fonti patristiche del primo millennio molti contenuti inizialmente appellati alla Pravila, salvaguardando la continuità della Tradizione.

Sul versante sacramentale, il Sinodo afferma con chiarezza la dottrina dell'indissolubilità del matrimonio rato e consumato, collocando la disciplina matrimoniale nel solco dell'unità tra fede professata e prassi celebrata. L'enfasi sul consenso come causa efficiente, l'alto valore simbolico-mistico dell'unione sponsale (figura di Cristo e della Chiesa) e la correzione di prassi locali più lassiste costituiscono un deciso riallineamento alla disciplina cattolica, senza rinnegare la sensibilità liturgico-pastorale orientale. In questo quadro si comprende anche il giudizio severo sulle seconde nozze dei chierici: l'ermeneutica congiunta dei canoni antichi e delle istruzioni romane dell'Ottocento mira a tutelare la testimonianza integrale del ministero ordinato e la coerenza della comunità.

Non meno rilevante è l'architettura giudiziaria delineata dal Titolo X: la finalità medicinale della pena, la definizione dei fori, il ruolo dei concistori, l'obbligatorietà del *defensor vinculi* nelle cause matrimoniali e la graduazione delle istanze testimoniano la volontà di dare forma stabile a un ordinamento processuale idoneo a servire giustizia e *salus animarum*. La discussione sui fori

protopresbiterali — con il superamento di abusi, la ridefinizione delle competenze e la ricerca di sostenibilità economica — mostra una governance ecclesiale capace di riformarsi con criteri di legalità, responsabilità e cura pastorale.

Nel suo insieme, il Sinodo non fu una semplice traduzione locale del Vaticano I: ne riecheggiò il lessico teologico-giuridico, ma esercitò una autentica originalità nel calibrare le decisioni alle esigenze della provincia metropolitana di Alba Iulia e Făgăraș. La dialettica Blaj–Roma non scaturì da una contrapposizione identitaria, bensì da un comune sforzo di integrare — senza confonderle — la cattolicità dell'unità e la legittima diversità delle tradizioni. Da qui deriva il suo valore paradigmatico: mostra come una Chiesa orientale cattolica possa rinnovare le proprie istituzioni, pur custodendo rito, spiritualità e diritto propri, dentro una comunione che non è omologazione ma reciprocità.

Alla luce di ciò, il profilo del Sinodo del 1872 può essere letto come atto fondativo di una sinodalità cattolica orientale matura: capace di decisioni normative organiche; attenta all'autorità dei vescovi e alla funzione dei sinodi; vigile nell'armonizzare canoni antichi e istanze contemporanee; determinata nel coniugare verità della fede, disciplina dei sacramenti e struttura dei tribunali. L'approvazione finale del 19 marzo 1881 sigilla non solo la validità giuridica dei decreti, ma anche la riuscita di un percorso ecclesiale che ha reso più chiara l'identità della Chiesa greco-cattolica romena: orientale nella forma, pienamente cattolica nella comunione.

Per la ricerca odierna, questo esito suggerisce tre piste: (1) approfondire la ricezione delle correzioni romane nei successivi sinodi e nella prassi eparchiale; (2) indagare comparativamente i modelli coevi (ruteni, armeni, caldei) per cogliere convergenze e differenze nell'equilibrio tra tradizione e riforma; (3) valutare come la sintesi raggiunta nel 1872–1881 abbia inciso sulla successiva codificazione del diritto canonico orientale e sull'autocomprensione sinodale fino all'età contemporanea. In questo modo, il Sinodo di Blaj emerge non come capitolo isolato, ma come snodo generativo per la vita, il diritto e la missione della Chiesa Romana Unita con Roma.

BIBLIOGRAFIA

I. Fonti

- Alberigo, Giuseppe/ Dossetti, L., Giuseppe/ Joannou, P., Perikles/ Leonardi, Claudio/ Prodi, Paolo, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 2013.
- Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis celebratum anno 1872*, Blasiu 1882.
- Immensa aeterni Dei* [22 gennaio 1588] per la riorganizzazione della Curia Romana in *Bullarium Romanum*, VIII, 1863.
- La Bibbia di Gerusalemme*, edizione per lo studio, Scarpa Mara, Filippi Alfio (ed.), Bologna 2009.
- Papp-Szilágyi, Iosif, *Enchiridion iuris ecclesiae orientalis catholicae*, Magno-Varadino 1862.

II. Libri, articoli e studi

- Alzati, Cesare, *Biserica Română Unită cu Roma Greco-Catolică. Istorie și spiritualitate*, Blaj 2003.
- Arieșan, Ilie, *II Sinodo Provinciale I (1872) ed il suo ruolo nel dare una nuova impronta alla legislazione canonica romena*, Dissertatio ad Doctoratum, Roma 2008.
- Arieșan, Ilie, La ricca legislazione canonica del sinodo provinciale I (1872) e la posizione della sede apostolica circa gli atti sinodali, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catholica* 61/2016, 5-56.
- Barta, Cristian, *Tradiție și Dogmă – Percepția dogmatică a Unirii cu Roma în operele teologilor greco-catolici (secolele XVIII-XIX)*, Cluj-Napoca 2014.
- Bleiziffer, William, *Disciplina de sacramenti e culto divino*, Aeternitas, Alba-Iulia 2002.
- Bocșan, Nicolae/ Cârja, Ion, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I (1869-1870)*, Cluj-Napoca 2007.
- Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele apostolice și canoanele sinoadelor ecumenice*, vol. I, ediție bilingvă, (Perșa Răzvan ed.) București 2022.
- Cozma, Ioan, Grounds for Divorce in the Orthodox Church: A Canonical Approach, in: *Analele Științifice ale Universității "Alexandru Ioan Cuza" din Iași*, tom. XXVI/2 (2021), Teologie Ortodoxă, 125-153.
- Filip, Ioan, *Tre date memorabili della Chiesa Romena Unita*, *Osservatore Romano*, n. 250, 24 ottobre 1952.

- Floca, Ioan, *Canoanele Bisericii Ortodoxe – note și comentarii*, Sibiu 2005.
- Maier, Petru, *Protopapadichia*, (ed.) Ioan Chindriș, Cluj-Napoca, 1998.
- Păcurariu, Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, București, 1981.
- Pop, Ioan Alexandru, *Clerul în dreptul particular al Bisericii Arhiepiscopale Majore din România. Comentarii cu privire la disciplina clerului căsătorit*, Târgu-Lăpuș 2021.
- Raquez, Olivier, Riflessioni sul Primo Sinodo Provinciale della Chiesa greco-cattolica di Transilvania, tenuto a Blaj nel 1872, in: Ion Cârja (a cura di), *I Romeni e la Santa Sede-Miscellanea di studi di storia ecclesiastica*, Bucarest 2004, p. 139-147.
- Salachas, Dimitrios, *Il diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millennio*, Bologna 1997.
- Salachas, Dimitrios, *La normativa del concilio trullano: commentata dai canonisti bizantini del XII secolo*, Zonaras, Balsamone, Aristenos, (Oriente Cristiano 2-3), Palermo 1991.
- Sima, Ana Victoria, Santa Sede ed un progetto di modello ecclesiastico per i Romeni greco-cattolici dell'Impero austriaco, alla metà dell'Ottocento, in: I. Cârja (a cura di), *I Romeni e la Santa Sede-Miscellanea di studi di storia ecclesiastica*, Bucarest 2004, 117-123.

SULLA SACRA DIALETTICA DEL VUOTO / NULLA NELLA FILOSOFIA COMPARATIVA

Fausto GIANFREDÀ S.J.¹

ABSTRACT: *On the Sacred Dialectic of Emptiness/Nothingness in Comparative Philosophy.* In the twentieth century, philosophy has offered testimony of an *exinanitio* of the *logos* for the *Besinnung*, and of the blessed ostensive diakonia. The distinctive character of the post-modern is the process of tendency to the limit, in a transfiguration of the noetic activity into the contemplative one. In this historical-intellectual awareness, in the present article, I propose to suggest the following thesis in philosophical theology, in comparative philosophy: contemporary Western philosophy, in a more or less conscious comparison with Eastern thought, can come to measure itself with the reality traditionally called “God” through the category of emptiness.

Keywords: Twentieth century – Philosophy – God – Emptiness – Limit – Nothingness – Being – Nothing – Dialectic – East – Transcendental

¹ Fausto Gianfreda S.J. è docente di Sacra Teologia alla Pontificia Università Gregoriana e alla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale; email: gianfreda.f@gmail.com.



Il proprio potere dell'umano intelletto vien meno a quel punto critico in cui viene a mancare l'ultimo appoggio spaziale.

[J. Maréchal, *Dalla percezione sensibile all'intuizione mistica. Contributo allo studio comparato del misticismo*, Firenze 1913, 202]

In fondo per un cristiano l'essere tale costituisce il tutto della sua esistenza. E questo tutto introduce negli abissi oscuri e desertici di quel che chiamiamo Dio.

[K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma 1984, 18]

Possiamo chiamare [...] "Dio" questo orizzonte e questa origine che sorreggono la trascendenza. Possiamo parlare di essere, del fondamento, della causa prima, del logos illuminante e rivelatore, possiamo evocare quel che intendiamo esprimere con mille altri nomi. Quando diciamo "Dio", o "fondamento ultimo", o "abisso", tali parole sono naturalmente ripiene – al di là di quello che intendono propriamente dire – di rappresentazioni che non hanno niente a che fare con quel che propriamente intenderebbero esprimere.

[K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma 1984, 90]

0. Introduzione: esinanizione novecentesca del logos per la *Besinnung*

Nel Novecento – crisi dell'evo moderno e del *logos* –, la filosofia ha offerto testimonianza di un'esinanizione del *logos* per la *Besinnung*, e della beata diaconia ostensiva. In Heidegger, si dà un superamento della metafisica che continua a compitare un linguaggio metafisico nella sua negazione; in Wittgenstein, c'è un descrivere che riconosce i giochi plurali del linguaggio. Degno di considerazione è il fatto che ciò che residua del pensare è qualcosa di diverso dalla logica razionale, e frequenta il linguaggio del paradosso: come l'unico autenticamente religioso. Il carattere distintivo del post-moderno rispetto al moderno è il processo di tendenza al limite, in una trasfigurazione dell'attività noetica in quella contemplativa. Heidegger e Wittgenstein – nel loro comune

atteggiamento – paiono ri-chiamare l'Oriente². In questa consapevolezza storico-intellettuale, nel presente articolo, mi propongo di suggerire la seguente tesi: la filosofia occidentale contemporanea, nel confronto più o meno consapevole

² Per il rapporto tra Heidegger e Oriente, cf. F. Midal, *Conferenze di Tokyo. Martin Heidegger e il pensiero buddista*, Milano 2013; T. Tezuka, *Un'ora con Heidegger. Oriente e Occidente*, Milano-Udine 2013; H. Buchner, *Heidegger tra Oriente e Occidente. Il destino planetario della tecnica con scritti di Martin Heidegger*, Roma 2009; C. Saviani, *L'Oriente di Heidegger*, Genova 1998. H. Clerc, *Le cose come sono. Una iniziazione al buddhismo comune*, Milano 2015, mette in evidenza prossimità di Heidegger al buddhismo, indicando una sua frase di tenore letterale pressoché identico a quello dell'esclamazione wittgensteiniana «[...] non pensare, ma osserva!» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino 1999, 46): «Martin Heidegger, che si è deliberatamente astenuto dallo scrivere sulle filosofie "orientali" per dare un argine al corso del proprio pensiero (e conferirgli ancora più forza), ha detto tuttavia due cose che riguardano il nostro argomento. Innanzitutto ha scritto che per progredire nella filosofia, a partire da un certo punto, "vedere vale più che pensare": "Sehen nicht denken". Questo detto si applica, per inciso, alla meditazione buddhista. È persino una delle migliori definizioni della meditazione buddhista che io conosca: vedere piuttosto che pensare. In seguito Heidegger ha definito il mondo come un duplice gioco di specchi, che ha chiamato, germanicamente (come dire un po' sbrigativamente), "l'insieme dei quattro": "Questo gioco" dice Heidegger "che fa apparire, in semplicità, il gioco di specchi della terra e del cielo, dei mortali e degli immortali, noi lo chiamiamo il mondo". Questa definizione del mondo ha reso perplessi molti uditori e lettori del filosofo. L'aveva presa in prestito da Socrate, che a sua volta rivelava di averla tratta da "certi saggi" di cui non fa il nome» (32). Per quanto riguarda Wittgenstein, cf. F. Gianfreda, *Il Mistico del Tractatus di Wittgenstein e il Taoismo. Note di filosofia comparativa*, *Studium* 105:6, 2009, 831-842; R. Read, *Wittgenstein and Zen Buddhism: One Practice, No Dogma*, in: M. D'Amato-J.L. Garfield-T.J.F. Tillemans (ed.), *Pointing at the Moon. Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, New York 2009, 13-23; R.K.S. Choudhary, *Wittgensteinian Philosophy and Advaita Vedanta. A Survey of the Parallels*, New Delhi 2007; M. Gazza, *Figure della paradossalità in L. Wittgenstein e nel buddhismo zen*, *Simplegadi* 2, 1999, 43-61; E. Magno, *Una comparazione possibile: Wittgenstein e Nāgārjuna*, *Simplegadi* 1, 1996, 54-60; A.D.P. Kalansuriya, *The Buddha and Wittgenstein: A Brief Philosophical Exegesis*, *Asian Philosophy* 3:2, 1993, 103-112; T. Anderson, *Wittgenstein and Nāgārjuna's Paradox*, *Philosophy East and West* 35:2, 1985, 157-169; T.T. Tominaga, *Ch'an, Taoism, and Wittgenstein*, *Journal of Chinese Philosophy* 10:2, 1983, 127-145; R.A.F. Thurman, *Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakīrti in Their Treatment of the Private Language Problem*, *Philosophy East and West* 30:3, 1980, 321-337; H. Hudson, *Wittgenstein and Zen Buddhism*, *Philosophy East and West* 23:4, 1973, 471-481; C. Gudmundsen, *Wittgenstein and Buddhism*, Basingstoke-London 1977; C.S. Hardwick, *Doing Philosophy and Doing Zen*, *Philosophy East and West* 13:3, 1963, 227-234.

con il pensiero orientale, può venire a misurarsi con la realtà tradizionalmente chiamata «Dio» attraverso la categoria del vuoto³. Preciso che, pur presentandosi una “parentela” tra l’approdo della filosofia e quello di certa teologia⁴, qui discuto della filosofia: onorando, pertanto, l’alveo della teologia filosofica.

1. Sintesi “biografica” dell’ultima filosofia moderna: dalla critica kantiana della metafisica al mistico wittgensteiniano

L’ultima filosofia moderna pare introdurre, con Kant, la filosofia contemporanea in questo nuovo itinerario. L’approdo al pensiero “ultimo” come pensiero del/sul vuoto pare maturarsi all’interno del crogiuolo – per certi

³ Tra gli ultimi segni della tendenza della filosofia verso l’Oriente, cf. F. Chiereghin, *Il Grande Oltre. Il cammino di pensiero aperto da Yājñavalkya e da Naciketas nelle Upaniṣad*, Padova 2019, che giunge a dialogare con la non-dualità orientale passando per Wittgenstein e per Heidegger. L’insegnamento apicale che persuade Chiereghin è l’abbandono di ogni contenuto dottrinale e – infine – anche di questa nescienza, trascendendo il silenzio stesso e superando – così – posizioni del pensiero occidentale di matrice neoplatonica – aventi il loro punto estremo nella settima proposizione del *Tractatus* di Wittgenstein o nella sigetica dell’Heidegger dei *Beiträge zur Philosophie* -: opera non del rinunciante, bensì di un Altro che rinuncia in lui attraverso il varco aperto dal sacrificio – che ripete quello originario – del cuore spezzato, a causa dell’urto contro la necessità impraticabile.

⁴ Cf. F. Gianfreda, *L’immaginazione analogica nell’attività teologica di Henri Le Saux. Un’interpretazione dell’itinerario teologico di Henri Le Saux OSB (Svāmī Abhiśiktānanda) attraverso la teologia fondamentale di David Tracy*, Villa Verucchio 2023, 608-622. Tra l’altro, il teologo David Tracy, negli ultimi suoi libri – *Fragments. The Existential Situation of Our Time. Selected Essays. Vol. 1*, Chicago-London 2020 e *Filaments. Theological Profiles. Selected Essays. Vol. 2*, Chicago-London 2020, ha fornito alcuni momenti di riflessione – «*frag-events*» (neologismo tracyano: eventi frammentari che frammentano le totalità e aprono all’Infinito) – sulla Realtà Ultima come Evento Infinito Assoluto (tradizionalmente nominato come: Vuoto, Aperto, Essere, Creatività, Bene, dèi, Dio – da interpretare verbalmente più che nominalmente –): preparando un libro riguardante la denominazione cristiana di Dio come Amore Infinito ossia Trinità Infinita (cf. Tracy, *Fragments* 1-15). Anche Simone Weil ha percorso una ricerca fenomenologico-metafisica sulla giustizia, al cui centro trova Cristo crocifisso *Logos alogos*, attraverso la categoria interdisciplinare e interreligiosa del vuoto: cf. F. Gianfreda, *Logos alogos. La giustizia cristologica nei Cahiers di Simone Weil*, Villa Verucchio 2011. Infine, il teologo Jürgen Moltmann ha interloquito con il vuoto: cf. F. Gianfreda, *Gli spazi di Dio nella dottrina della creazione di Jürgen Moltmann*, *Studium* 103:3, 2007, 371-390.

versi, vero e proprio martirio – di una spietata auto-analisi che giunge ad una messa in discussione dei presupposti dello stesso comprendere filosofico. Parliamo della questione epistemologica che pare essere il centro di un arrovellamento senza pari all'interno del pensiero occidentale. Simbolo di tale “vissuto” filosofico è la metafora wittgensteiniana della mosca nella bottiglia⁵ o l'altra del linguaggio come gabbia del dire umano⁶.

Ma prima di giungere a Wittgenstein, si dimora nell'insuperata analisi critica kantiana, appunto. Kant nomina, per primo, la faglia del comprendere filosofico: dove la pensabilità della metafisica è legata alla questione del limite tra trascendenza e immanenza. Il tentativo di rifondare la metafisica giunge all'arenarsi sull'inevitabile ed orrida apertura di una “pura” domanda. Sappiamo il salto che Heidegger da qui muoverà ad un ennesimo tentativo di guadagno impossibile dell'“altro” Essere⁷... Su tale questione, peraltro, agita le sue profonde ali il terribile spettro profetico nietzschiano: non senza fecondare a dovere il turbinio della ricerca – e Heidegger ben se ne avvide, anche qui...

Insomma, il cercare filosofico contemporaneo inizia i suoi passi sul baratro nel domandarsi già moderno sulla metafisica. Ciò che fino alla modernità era parso incrollabile, pur nella dialettica inesausta e vigorosa dello scontro cartesiano e illuministico, ora si sottrae per troppa evidenza: giudicato da una ragione le cui pretese rivoluzionarie si sono mutate in raffinatezza alto-borghese e perciò neo-aristocratica. In Kant, la metafisica pare ritirarsi come una vecchia nobildonna, stanca delle sue plurisecolari fatiche, e più non si cimenta negli scontri: condannata in contumacia. Ma non senza occhieggiare imprevedibilmente dalla traccia del confinamento cui è condannata. Per ricomparire – infine – a mo' di spettro, dal di dentro del nuovo pensiero: troppo vecchio, di già, per essere ancora illuminista... In Wittgenstein, si ripete il tentativo kantiano, sulle labbra di un dire da sempre di confine: che ha sposato, appunto, il confine come il proprio luogo più alto ed impossibile. Ancora una

⁵ Cf. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino 1999, 137.

⁶ Cf. L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano 2001, 18.

⁷ Cf. F. Gianfreda, *L'accadere della verità. Seyn e Da-sein nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger*, Roma 2007.

volta, il pensiero sulla vecchia metafisica dice la richiesta inesorabile del domandare filosofico; adesso, tuttavia, è davvero diventato estremo: e perciò si chiama «il mistico». Il dire filosofico conosce solo il balbettio infine obbligato a scemare in silenzio: tautologia e contraddizione essendo i dioscuri di una sapienza indicibile e conosciuta solo per l'obbligo di triste esito⁸: ciò che più importa è consegnato, a doppia mandata, al regno del «fuori del mondo». Eppure, l'inquietudine non cessa: perché resta il «mostrarsi» semplice e quindi enigmatico di un confine nel confine. Nell'intelaiatura delle regole del mondo traluce il segno del mistico: immediatamente eppure indiretto⁹...

2. Kant: «*die Grenze*» e «*ein leerer Raum*»

Ma torniamo a Kant, il padre insaputo di Wittgenstein. Così egli medita nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*:

L'esperienza, che contiene tutto ciò che appartiene al mondo sensibile, non si limita da se stessa: essa da un condizionato arriva sempre ad un altro condizionato. Ciò che ha il compito di limitarla, deve essere del tutto fuori di essa, e questo è il campo dei puri esseri intellettivi. Ma questo è per noi uno spazio vuoto [*ein leerer Raum*] in quanto, nella *determinazione* della natura di questi esseri intellettivi, non possiamo oltrepassare il campo della esperienza possibile, avendo di mira concetti determinati dogmaticamente. Ma tuttavia, siccome un limite [*eine Grenze*] è anch'esso qualcosa di positivo che appartiene così a ciò che sta dentro di esso, come allo spazio che sta fuori di un dato insieme, si ha una reale conoscenza positiva, di cui la ragione diviene partecipe soltanto con l'estendersi fino a questo limite; ma pur così che essa non cerca di uscir fuori di questo limite, perché essa ivi stesso trova dinanzi a sé uno spazio vuoto, nel quale essa può ben pensare delle forme per le cose, ma non le cose stesse. Ma la *limitazione* del campo dell'esperienza con qualcosa che d'altronde le è sconosciuto, è pur una conoscenza che ancora rimane alla ragione in questo punto, nel quale essa, non chiusa entro il mondo

⁸ Cf. F. Chiareghin, *Tautologia e contraddizione*, Padova 2001.

⁹ Cf. Gianfreda, *Il Mistico del Tractatus di Wittgenstein e il Taoismo*. Note di filosofia comparativa.

sensibile, ma neppure vagante fuori di esso, si limita, come conviene ad una conoscenza del limite, soltanto al rapporto di ciò che sta fuori di esso con ciò che vi è contenuto¹⁰.

Qui la filosofia si auto-definisce “finalmente” e scopre lo «spazio vuoto» proprio nel limite tra sensibile e intelligibile: questo è un terreno abbastanza grande – per Kant – da esser pascolo di una ragione esperta delle proprie competenze, all’impatto col noumeno. Questo sconosciuto originante e nascosto, dannazione necessitata – eppur benedetta – della ragione, s’avvisa sull’estremo passo, sulla soglia di un dire scientificamente sensato: e non lo lascia in pace, nossignore. Lo percuote con l’imperativo adescatore del *non licet*: indice più che mai attraente per una ragione davvero proprio poco adulta, aldilà dei suoi pensieri... Ecco la natura ambivalente del limite, la sua doppia appartenenza che – d’ora in poi – sarà croce e delizia della filosofia occidentale.

3. Hegel: essere e/è nulla, auto-contraddizione del reale

Nel gioco di quest’ambiguità, si muoverà l’intera *Scienza della logica* hegeliana. Hegel scoprirà il mistero del dissolversi delle posizioni altrimenti determinate dall’intelletto l’una nell’altra; e la contraddizione sarà il pulsare vitale del pensiero: il parto continuo dell’Assoluto. Così il maestro: «L’intelletto determina e tien ferme le determinazioni. La ragione è negativa e dialettica, perché dissolve in nulla le determinazioni dell’intelletto. Essa è positiva, perché genera l’universale e in esso comprende il particolare»¹¹.

Qui il «nulla» pare tenere il posto dello «spazio vuoto» kantiano, nell’“invenzione” della ragione che così comprende il particolare nell’universale e l’articolazione dell’universale nel particolare. Eppure, la vacuità hegeliana supera se stessa. Hegel trova il nulla come necessità per l’essere di passare in altro. Ed ecco l’esito di questo passaggio: «Il puro essere e il puro nulla son dunque lo stesso. Il vero non è né l’essere né il nulla, ma che l’essere, – non passa, – ma è passato, nel nulla, e il nulla nell’essere»¹².

¹⁰ I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Bari 1996, 245, 247.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica. Tomo I*, Bari 2001, 6.

¹² Hegel, *Scienza della logica* 71.

È il «divenire» come «inseparabilità dell'essere e del nulla»¹³. Essere e nulla sono solo nella relazione, fino al limite dell'esser relazione. Questa relazione, come esser per sé che è esser per altro, richiede essa stessa di mediarsi: l'unità dell'essere e del nulla risulta restituita solo nel togliersi di ogni determinazione, e – con essa – della stessa relazione che non può non rinviare oltre se stessa: qui “parla”, impossibilmente, una sorta di nulla assoluto. È l'unità stessa ad esser assenza assoluta. Insomma, tale unità sempre si sottrae e – perciò – è veramente “nulla”. E, tuttavia, – ancora – proprio perché veramente assente, è l'unica vera presenza: ciò che consente ogni determinazione ed ogni procedere di relazione. Questo andar nel nulla, che è un restituire il vero nulla, è l'Assoluto. Se si vuole, di là dalla correttezza filologica dinanzi al testo hegeliano, potrebbe parlarsi di una profondità del reale segnata da profonda “auto-contraddizione”.

4. Heidegger: il dire “spaccato” quale apertura/sottrazione dell'essere attraverso il niente/nulla

Ed è in dialogo misterioso ed inquietante con Hegel che Heidegger s'interroga in *Che cos'è metafisica?*:

«Il puro essere e il puro Niente è dunque lo stesso». Questa tesi di Hegel [...] è legittima. Essere e Niente fanno tutt'uno, ma non perché entrambi, dal punto di vista del concetto hegeliano del pensiero, coincidano nella loro indeterminatezza e immediatezza, ma perché l'essere stesso è per essenza finito e si manifesta solo nella trascendenza dell'esserci che è tenuto fuori nel niente¹⁴.

In questa riflessione, più volte di-stesa, Heidegger chiama a “simposio” tutti i nomi potenti della metafisica: essere, ente, differenza. Il invitato di pietra essendo il «niente»: «Il Niente è ciò che rende possibile la manifestatezza dell'ente come tale per l'esserci umano. Il Niente non dà solo il concetto opposto a quello di ente, ma appartiene originariamente all'essere essenziale (*Wesen*) stesso. Nell'essere dell'ente avviene il nientificare del Niente»¹⁵.

¹³ Hegel, *Scienza della logica* 98.

¹⁴ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, Milano 2001, 63.

¹⁵ Heidegger, *Che cos'è metafisica?* 56.

Come a dire che il Niente nomina lo squarcio esistenziale intimo al procedere filosofico, in un rimando possibile al baratro kantiano: un guardare lì dove da sempre la filosofia spia l'origine delle cose e del suo stesso domandarsi. Ben oltre, però, il rimirare kantiano; dichiarando una posizione più che estrema, attraverso la metafora kierkegaardiana del salto; e – ancora – con un approdo impossibilmente stanziale, che dialoga nel silenzio con la morte:

Ciò che noi chiamiamo filosofia non è che il mettere in moto la metafisica, attraverso la quale la filosofia giunge a se stessa e ai suoi compiti espliciti. La filosofia si mette in moto soltanto attraverso un particolare salto della propria esistenza dentro le possibilità fondamentali dell'esserci nella sua totalità. Per questo salto sono decisivi: anzitutto il fare spazio all'ente nella sua totalità; quindi il lasciarsi andare nel Niente, cioè il liberarsi dagli idoli che ciascuno ha e con i quali è solito evadere; infine il lasciare librare sino in fondo questo essere sospesi, affinché esso ritorni costantemente alla domanda fondamentale della metafisica, a cui il Niente stesso costringe: Perché è in generale l'ente e non piuttosto il Niente?¹⁶

L'esperienza del Niente avviene nell'«angoscia», ove si patisce la sottrazione dell'ente e perciò si “ri-conosce” lo stesso ente in uno con l'esserci stesso:

Tutte le cose e noi stessi sprofondiamo in una sorta di indifferenza. Questo, tuttavia, non nel senso che le cose si dileguino, ma nel senso che proprio nel loro allontanarsi le cose si rivolgono a noi. [...] Nello stato d'animo fondamentale dell'angoscia noi abbiamo raggiunto l'accadere dell'esserci nel quale il Niente è manifesto, e dal quale si deve partire per interrogarlo¹⁷.

Proprio nella sottrazione operata dal Niente, si è consegnati alla propria più intima essenza ed alla relazione con gli enti in termini di trascendenza. La sottrazione diviene d'ora in poi, nella meditazione heideggeriana, la chiave di volta dell'analitica esistenziale dell'essere e dell'esserci. Altrove Heidegger scrive:

¹⁶ Heidegger, *Che cos'è metafisica?* 66-67.

¹⁷ Heidegger, *Che cos'è metafisica?* 50-51.

«[...] l'essere si destina a noi nel momento stesso in cui sottrae la sua essenza, celandola nella sottrazione»¹⁸.

Tutta la metafisica, secondo Heidegger, ha da interpretarsi alla luce dell'«originaria» sottrazione; di qui la fortunata formula «oblio dell'essere»: «L'oblio dell'essere, che costituisce l'essenza della metafisica e che come tale fu ciò da cui *Essere e tempo* ebbe il suo impulso, appartiene all'essenza dell'essere stesso»¹⁹.

Infine, il Niente/Nulla mostra l'essenza dell'essere che è il sottrarsi per lasciar apparire l'ente. E questa sottrazione operata dal Niente/Nulla che manifesta l'essere è l'apertura originaria per eccellenza; l'«essere che non è nulla» è associato da Heidegger al «sacro caos» di cui parla Hölderlin. È la primordiale apertura di ogni apertura, l'abisso, il senza fondo, che – sottraendosi – consegna l'ente al proprio disvelamento:

Ma *χάος* significa innanzi tutto lo sbadiglio, uno spacco che si spalanca, l'aperto, già prima apertesi, in cui tutto è inghiottito. Lo spacco nega ogni appiglio per distinzioni e fondazioni. È per questo che il caos pare essere, a ogni esperienza che conosce solo il mediato, l'indistinto e quindi ciò che è meramente confuso. Ciò che è «caotico» in questo senso è però solo la negativa confusa dell'essenza (*das Unwesen*) di ciò che «caos» significa. Pensato a partire dalla «natura» (*φύσις*), il caos resta quello spalancarsi a partire dal quale l'aperto si apre per concedere ad ogni ente distinto il suo presentarsi definito. Per questo Hölderlin chiama il «caos» e la «confusione» (*Wirrnis*) «sacri». Il caos è il sacro stesso. Nessun reale precede questo spalancarsi, ma invece non può che rientrarvi sempre²⁰.

Ecco, dunque, l'identificazione dello «spacco» con il sacro dai connotati per l'ennesima volta ambivalenti di una prossimità talmente intima da essere «inavvicinabile»:

¹⁸ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, Milano 1991, 112.

¹⁹ M. Heidegger, *Tempo ed essere*, Napoli 1998, 140.

²⁰ M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, Milano 1988, 77.

Ciò che resta l'«una volta» (*das stets Einstige*) è il sacro (*das Heilige*); esso infatti, in quanto è l'iniziale, rimane in se stesso sano e «salvo» (*heil*). Il salvo originario dona a ogni reale con la propria onnipresenza la salvezza (*Heil*) della sua dimora. Ma ciò che è salvo e concede salvezza racchiude in sé, in quanto immediato, tutta la pienezza e ogni compagine ed è così per l'appunto inavvicinabile per ogni ente isolato, sia questo un uomo o un dio. Il sacro come in-avvicinabile rende vano ogni tentativo immediato di approccio da parte del mediato. Il sacro pone ogni esperire fuori dalla propria abitudine e gli sottrae così il terreno sotto i piedi. Deterrendo (*ent-setzend*) a questo modo, il sacro è il terribile (*das Entsetzliche*) stesso. Ma la sua terribilità resta nascosta nella mitezza del lieve abbraccio²¹.

5. Wittgenstein: mistico/Dio quale senso del mondo, dal nonsense del *Tractatus*

Il dire “spaccato” heideggeriano, che conosce la apertura/sottrazione dell'essere attraverso il Niente/Nulla, non lascia quieto nemmeno il supposto neopositivista del “mitico” *Tractatus logico-philosophicus*. A casa dell'affascinato Moritz Schlick, Wittgenstein si lascia scappare un'attestazione d'attrazione per l'“eretica” teoria heideggeriana: a fronte dello squarcio delle vesti del “sacerdote” Carnap, il promettente “selvaggio” della filosofia assente all'infausta disquisizione sul... niente dell'oscuro²². Wittgenstein sente vibrare nella prolusione dell'Heidegger del '29 lo spirito profondo di un Agostino o di un Kierkegaard, e protesta d'intendere – sì! – il senso dei due concetti metafisici di «essere» e «angoscia». Egli li intende connessi con la motivazione etica che è dietro la sua ricerca apparentemente fissata nel *Tractatus*: voleva egli dire, al pari di Kant – aggiungo io –, che il più importante è questa maledetta tendenza a esprimere l'indicibile...

²¹ Heidegger, *La poesia di Hölderlin* 77-78. Sul pensiero heideggeriano dell'«altro inizio» a riguardo del niente e della vacuità, nonché sul rapporto tra lo stesso pensiero e il buddhismo – in particolare, il pensiero della Scuola di Kyōto –, cf. Gianfreda, *L'accadere della verità* 84-91, 142-161.

²² Sulla storia (editoriale) dell'osservazione di Wittgenstein, cf. F. Volpi, Nota introduttiva, in: Heidegger, *Che cos'è metafisica?* 23-26.

Con l'abile dialettica dell'illuminato/invasato spirito giovanile, Wittgenstein lavora sul negativo della pellicola del linguaggio: a trovare il nulla che disegna le sagome di ciò che "positivamente" "è" e "si dice". Ma quel vuoto che contorna le figure perfette della composizione linguistica, più tardi, scoprirà avere la stessa valenza epistemologica dello *yugen* nei quadri zen...

Ma quanto è utile quella permanenza allucinata sul fulgore della superficie pellicolare della realtà-linguaggio! Come altrimenti sbalzare il rilievo sullo sfondo del «mistico»? Così, il Nostro riconosce – con non poca spavalderia – il Vuoto che inquieta oltre cortina: «La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparire di esso. (Non è forse per questo che degli uomini ai quali il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbi, chiaro, non seppero poi dire in che consistesse questo senso?)»²³.

La parentesi è il segno dell'incontenibile: espunto e circoscritto nell'intenzione della paura di un sapere sempre più arroccato nella professione di fede scientifica. Ma quella parentesi vuole esplodere; e, di fatto, avvisa la potente prospettiva di fuga traditrice: «Le mie proposizioni illuminano così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo essere asceso su essa.) Egli deve trascendere queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo»²⁴.

Un varco di *nonsense* buca il *Tractatus*, e lo consegna per sempre all'enigmatico. Il rigore impietoso e cristallino registra, senza pudore, il retrogusto della parola peccaminosamente as-soluta: dal giardino edenico dell'apparente pretesa del libello "neopositivista" (!) Wittgenstein uscirà, più tardi, a cogliere spine e cardi per la via di un mondo che sembra aver smarrito la pace atarassica del «*sub specie aeterni*»...: e ben altra pace sarà conquistata!

Ad ogni modo la "visione" del giovane di buone speranze coglie tutta la verità di quel varco limitare e ce lo consegna con l'incoscienza dell'"indio precolombiano"... Con lo stesso stupore adorante del malpreso innocente, compita in segreto – fuori dal "Verbo" del "*Dictatus*" – nel suo diario quasi

²³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino 1998, 108.

²⁴ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916* 109.

adolescente la preghiera tutta vergine di chi coglie per la prima volta il passaggio dello spirito “vago”:

Che so di Dio e del fine della vita? [...] Che in esso è problematico qualcosa, che chiamiamo il suo senso. Che questo senso non risiede in esso ma fuori di esso. [...] Il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio. E collegare a ciò la similitudine di Dio quale padre. Pregare è pensare al senso della vita²⁵.

Il nuovo vate della logica contemporanea, come uno sciamano, agita la dialettica con uno slancio ed una presa che sembra dover far impallidire perfino Hegel. Ma – infine – nel chiuso della sua stanza, geme il ritmo inconfessato della preghiera, con un affidamento pressoché totale al “resto” della vita...

6. L'Oriente e la trascendentalità dialettica del nulla: taoismo e buddhismo

Come conciliare queste posizioni? Consegnarle ad una diagnosi di schizofrenia o cosa? Conviene – sia pur moralisticamente – prenderle sul serio, nella loro impossibile compostibilità. Perché oltre a giungere a sedersi alla destra dei “profeti” autorevolissimi dell'epoca filosofica appena trascorsa – amabilmente dialettica –, quest'imberbe viennese di Cambridge evoca ascendenze, con quelli che varcano i confini della vecchia Europa: in onore a quella sapienza degli antichi che – qui sia detto solo per inciso, per correttezza scientifica (!) – sempre fu tenuta nel più alto conto, persino dai “padri” Platone e Aristotele. Luciano di Samosata – infatti – fa dire alla dea Filosofia, al cospetto di Giove, ne *I fuggitivi*:

Non mi lanciai, o padre, [fa dire] di botto sui Greci [...]. [...] drizzai il volo prima tra gli Indiani, la più grande delle nazioni del mondo; e senza molta pena li persuasi a discendere dai loro elefanti, e conversare con me [...]. Dopo i Bramani adunque discesi subito in Etiopia, quindi in Egitto, e avendo conversato con quei sacerdoti e profeti, e ammaestratili nelle

²⁵ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916* 217.

cose divine, volsi per Babilonia: dove iniziati nei miei misteri i Caldei ed i Magi, seguitai per la Scizia, e quindi discesi in Tracia; colà Eumolpo ed Orfeo conversarono con me; ed io li spedii innanzi a me fra i Greci; [...] e tosto io andai appresso a loro²⁶.

E – ancora – Diogene Laerzio, in *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, afferma:

Alcuni sostengono che l'impresa della filosofia abbia avuto origine dai barbari. A farla nascere, infatti, sarebbero stati presso i Persiani i Magi, presso i Babilonesi o gli Assiri i Caldei, presso gli Indiani i Gimnosofisti, e presso i Celti e i Galli i cosiddetti Druidi e Semnotei, come affermano Aristotele nel suo trattato *Sui Magi* e Sozione nel ventitreesimo libro della *Successione dei filosofi*²⁷.

Chiusa qui la parentesi di legittimazione del confronto con l'Oriente, passiamo ad evocare – assieme ai nostri compagni d'Occidente – i maestri asiatici. Pare che l'Oriente conosca un'esperienza che ha tentato di pensare il nulla con maggiore perspicuità. Lontani tanto dal sostanzialismo quanto dal nichilismo, gli orientali conoscono un nulla che non significa annichilimento di ciò che è, bensì la condizione trascendentale: ossia l'assenza di ogni determinazione, che consente l'accoglimento di tutte le determinazioni possibili. Così il più grande testo taoista, *Tao tê ching*: «[...] l'Essere e il Non-essere si generano l'un l'altro»²⁸.

In questa relazione, traspare l'autentica concezione del nulla: né essere né non-essere. Il pensiero del nulla è funzionale ad una comprensione relazionale del reale; esso è al centro di tutto, come assenza efficace in modo supremo:

Si ha un bel riunire trenta raggi in un mozzo, l'utilità della vettura dipende da ciò che non c'è. Si ha un bel lavorare l'argilla per fare vasellame, l'utilità del vasellame dipende da ciò che non c'è. Si ha un bell'aprire porte e

²⁶ Luciano di Samosata, *Tutti gli scritti. Testo greco a fronte*, Milano 2007, 1735, 1737.

²⁷ Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi. Testo greco a fronte*, Milano 2005, 9.

²⁸ J.J.L. Duyvendak (ed.), *Tao tê ching. Il Libro della Via e della Virtù*, Milano 1992, 31.

finestre per fare una casa, l'utilità della casa dipende da ciò che non c'è.
Così, traendo partito da ciò che è, si utilizza quello che non c'è²⁹.

Qui troviamo evidenziata la natura dialettica del nulla: non si tratta della negazione dell'essere, bensì della condizione costitutiva di tutto; e, in questo senso, dell'essere stesso. Tale carattere trascendentale del nulla è meravigliosamente espresso dalla predicazione taoista della «Grande Via»:

Prima della formazione del cielo e della terra c'era qualcosa in stato di fusione. Tranquilla e immateriale, essa esiste da sola e non muta (carattere); essa circola ovunque senza stancarsi. Si può considerarla come la Madre di tutto-sotto-il-cielo. Io non ne conosco il (vero) nome, ma la designo con l'appellativo di «Via». Sforzandomi per quanto possibile di definirla con un nome, la chiamo «grande». «Grande» significa «procedere»; «procedere» significa «allontanarsi»; «allontanarsi» significa «tornare» (al proprio contrario)³⁰.

Da queste citazioni, emerge un ulteriore elemento fondamentale: la trascendentalità del nulla che evoca la particolarità delle cose del mondo, secondo il processo dialettico.

Parimenti, la meditazione buddhista presenta la dottrina dell'*anātman* ossia dell'assenza di un sé individuale, secondo cui le cose non hanno identità propria (*svabhāva*): la vacuità del mondo coincidendo con l'interdipendenza degli elementi che lo costituiscono, ossia la co-origine dipendente degli esseri. A rigore, non si dovrebbe parlare di elementi: ma di relazioni di relazioni, sempre mutevoli ed aperte. Qui è professata l'universale relazionalità del reale e dell'impermanenza (*anitya*) di ogni cosa. La correlazione tra *anātman-anitya* e vacuità è confermata dal *Sūtra del cuore della Perfezione della saggezza* (*Prajñāpāramitāhṛdayasūtra Vistaramātrkā*): «Allora il Bodhisattva grande essere, il nobile Avalokiteśvara, che si stava esercitando nella profonda perfezione della saggezza, diresse in basso lo sguardo, vide i cinque aggregati (*skandha*) e vide che erano privi di natura propria»³¹.

²⁹ Duyvendak (ed.), *Tao tē Ching* 49.

³⁰ Duyvendak (ed.), *Tao tē Ching* 74.

³¹ R. Gnoli (ed.), *La rivelazione del Buddha. Vol 2: Il Grande veicolo*, Milano 2004, 13.

Ciascuno degli aggregati è solo in relazione ad altro: il suo essere per sé è essere per altro; il suo essere non è in sé, e – perciò – è vuoto. Ecco, quindi, la celebre proposizione del *Sūtra del cuore*: «Qui, Śāriputra, la vacuità è forma, la forma è vacuità; la vacuità non è distinta dalla forma, la forma non è distinta dalla vacuità; ciò che è forma è vacuità, ciò che è vacuità è forma»³².

È il nulla a consentire alle cose di avere forma di cose, ma tale forma è – per ciascuna – il suo essere tale solo in relazione ad altro. Contemplare il mondo come vacuità significa, ad un tempo, impossibilità di esistenza separata e impermanenza dei fenomeni empirici. La radicalità del buddhismo, infine, è tale da giungere al vuoto del vuoto: alla vacuità della vacuità (*śūnya śūnyatā*).

7. Nāgārjuna: dialettica auto-svuotantesi perciò orante, luogo eccellente di comparazione tra la “meditazione” filosofico- occidentale e il “cuore” della saggezza orientale

Citeremo, uno per tutti, il maestro della *śūnyatā*: col quale la somiglianza tra la “meditazione” filosofico-occidentale e il “cuore” della saggezza orientale verrà messa a fuoco con una *tournure* tutta particolare. Si tratta di Nāgārjuna³³. Questo monaco e logico indiano, vissuto intorno al II secolo d.C., si staglia sullo sfondo dell’insieme delle Scritture note col nome di *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra Vistaramātrkā* (*Perfezione della Saggezza*), che – cominciate ad apparire in India intorno al II secolo a.C. – rappresentano il nucleo più antico del cosiddetto «Grande Veicolo» (*Mahāyāna*). Secondo queste Scritture, la realtà è ineffabile: oltre ogni forma di pensiero discorsivo. Per cui, il vero buddhista non accetta alcun estremo, affermativo o negativo: da qui, il *Cammino di*

³² Gnoli (ed.), *La rivelazione del Buddha* 13-14. Su di un confronto tra cristianesimo e buddhismo, citando il celeberrimo frammento suindicato, cf. F. Gianfreda, *Scientia Crucis and Prajñāpāramitā*, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica* 56:2, 2011, 117-136.

³³ Per una degna presentazione di Nāgārjuna, cf. E. Magno, *Nāgārjuna. Logica, dialettica e soteriologia*, Milano-Udine 2012 e J. Westerhoff, *Nāgārjuna. Un’introduzione alla filosofia della Via di mezzo*, Roma 2022.

Mezzo (*Madhyamakakārikā*)³⁴. Nāgārjuna ha ordinato l'insegnamento della *Prajñāpāramitā* in un sistema logico e coerente. Il seguace della «dottrina di mezzo» non ha nessuna tesi sua propria, ma si limita a mostrare la contraddittorietà di tutte le teorie altrui, senza essere lui stesso passibile di accusa alcuna: «Se io avessi una qualche tesi, allora sarei soggetto a questo controsenso, ma io non ho una mia tesi e quindi non sono soggetto a nessun controsenso»³⁵.

È possibile applicare la categoria occidentale di «dialettica» al pensiero di Nāgārjuna³⁶, però con una precisazione: il processo dialettico conduce ad

³⁴ Cf. Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo* (*Madhyamaka Kārikā*), Torino 1979; Id., *Il cammino di mezzo* (*Madhyamakakārikā*), Padova 2004. Per una succinta delineazione del buddhismo nāgārjuniano, cf. R. Gnoli, Introduzione, in: Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo* (*Madhyamaka Kārikā*), 15-35.

³⁵ Gnoli (ed.), *La rivelazione del Buddha* 716.

³⁶ G.G. Priest-J. Garfield, Nagarjuna and the limits of thought, in: J. Garfield (ed.), *Empty words: Buddhist philosophy and cross-cultural interpretation*, New York 2002, affermano l'importante utilità del pensiero dialettico di Nāgārjuna per l'analogo della filosofia contemporanea occidentale: «[...] we are concerned with the possibility that Nāgārjuna, like many philosophers in the West, and indeed like many of his Buddhist successors – perhaps as a consequence of his influence – discovers and explores true contradictions arising at the limits of thought. If this is indeed the case, it would account for both sides of the interpretive tension just noted: Nāgārjuna might appear to be an irrationalist in that he embraces some contradictions – both to Western philosophers and to Nyaya interlocutors who see consistency as a necessary condition of rationality. But to those who share with us a dialetheist's comfort with the possibility of true contradictions commanding rational assent, for Nāgārjuna to endorse such contradictions would not *undermine* but instead would *confirm*, the impression that he is indeed a highly rational thinker. We are also interested in the possibility that these contradictions are structurally analogous to those arising in the Western tradition. But while discovering a parallel between Nāgārjuna's thought and those of other paraconsistent frontiersmen such as Kant and Hegel, Heidegger and Derrida, may help Western philosophers to understand Nāgārjuna's project better, or at least might be a philosophical curio, we think we can deliver more than that: We will argue that while Nāgārjuna's contradictions are structurally similar to those we find in the West, Nāgārjuna delivers a paradox as yet unknown in the West. This paradox, we will argue, brings us a new insight into ontology and into our cognitive access to the world. We should read Nāgārjuna then, not because in him we can see affirmed what we already knew, but because we can learn from him»

un'*impasse* radicale, senza alcuna superiore sintesi speculativa. L'esito è una sottrazione, uno svuotamento della stessa discorsività dialettica. La dialettica nāgārjuniana della vacuità è incessante, dissolvendo qualsiasi volontà di risolvere, per la purificazione del discorso: continuamente depone e si depone nel silenzio, dileguandosi nella sua stessa vacuità³⁷. La procedura critica di Nāgārjuna, contro ogni forma di assunzione dogmatica, opera il vuoto della significazione, in virtù dell'essere vuota della stessa vacuità: «Una cosa, in realtà, non bisogna dire né che è vuota né che è non vuota, né che è insieme vuota e non vuota, né che non è insieme vuota e non vuota. Tutte queste parole non sono invero che una designazione metaforica»³⁸.

Ebbene, dal di dentro di questa dialettica auto-svuotantesi, Nāgārjuna vive la realtà del dono. A rigore, non esiste né dono né cosa donata né donatore, ma questa vacuità non può realizzarsi se non si dona; proprio nella consapevolezza dell'insussistenza dell'atto da compiere, senza alcuna rappresentazione di fine: secondo la leggenda, Nāgārjuna stesso ha donato – nelle sue nascite precedenti – 99 volte la sua testa per il bene del mondo³⁹. Ma fra questi doni plurimi, tra cui la decapitazione dell'eccellente pensiero dialettico, c'è la ghirlanda de *Le quattro laudi* (*Catuḥstava*) nāgārjuniane, dove l'offerta alla vacuità diventa mirabile chiamata del Signore:

Come posso lodarTi, o Signore, Te non nato e residente in nessun luogo, Te che sorpassi ogni comparazione mondana, che trascendi la strada delle parole! E tuttavia, per quanto Tu sia di dominio della suprema realtà, io Ti loderò devotamente, o Maestro, basandomi sulla convenzione mondana⁴⁰.

Con le pantofole sacre della dialettica, Nāgārjuna percorre il terreno assoluto dell'indicibile. Occorre, infine, togliersele quando si è nel *Sancta Sanctorum*:

(87). Concludono: «[...] Nāgārjuna demonstrates that the emptiness of emptiness permits the "collapse" of the distinction between the Two Truths, revealing the empty to be simply the everyday, and so saves his ontology from a simple-minded dualism» (105).

³⁷ Cf. Magno, *Nāgārjuna. Logica, dialettica e soteriologia* 93-144.

³⁸ Gnoli (ed.), *La rivelazione del Buddha* 630.

³⁹ Cf. Gnoli, Introduzione 31-32.

⁴⁰ Gnoli (ed.), *La rivelazione del Buddha* 1021.

lì, le parole circolano vorticosamente, a formare una mandorla iridescente, in cui la luce scherza frangendosi in mille miracoli di specchio. Scrive:

Tu non sei né un essere né un non essere, né impermanente né perenne, né eterno né non eterno. Lode a Te, o Signore, a Te senza dualità! [...] Tu non sei né lontano né vicino, né nell'etere né nella terra, né nella trasmigrazione né nel nirvāṇa. Lode a Te, o Signore, che non risiedi dovechessia. [...] Con questa lode possa Tu essere lodato. Ma, in realtà, sei stato Tu lodato? Tutte le entità essendo vuote, chi mai è lodato? e da chi è lodato?⁴¹

Ed ecco la suprema offerta di chi, dopo la traversata dell'oceano della molteplicità del dire, abita la resa in-condizionata (!) dell'autentico silenzio⁴²: «I meriti che ho accumulato con questa laude del Signore del mondo, l'Inconcepibile, il Senza uguale, possano aiutare il mondo a diventare uguale a Te»⁴³.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson T., Wittgenstein and Nāgārjuna's Paradox, *Philosophy East and West* 35:2, 1985, 157-169.
- Buchner H., *Heidegger tra Oriente e Occidente. Il destino planetario della tecnica con scritti di Martin Heidegger*, Roma 2009.

⁴¹ Gnoli (ed.), *La rivelazione del Buddha* 1021.

⁴² K.K. Klostermaier, *Buddhismo. Una introduzione*, Fazi, Roma 2005, afferma: «Il termine *parīkṣā* ['esame', analisi], utilizzato da Nāgārjuna, può essere tradotto in modi diversi: come 'critica' (facendo sì che si avvicini alla metodologia settecentesca di Kant), come 'analisi' (permettendo un parallelo con l'analisi linguistica del XX secolo), oppure come 'decostruzione' (che lo assimila al "postmoderno"). Tutti questi parallelismi fanno emergere qualcosa di specifico, ma non bisogna tendere a esasperarli. Il metodo *prasaṅga* [argomentazioni dall'auto-contraddizione] utilizzato da Nāgārjuna possiede il proprio "centro ermeneutico" nella sua esperienza esistenziale del *bodhicittotpāda* [il 'sorgere della coscienza dell'illuminazione], l'illuminazione simile a un lampo e il risvegliarsi della "mente di Buddha". Nāgārjuna non utilizza la *reductio ad absurdum* in modo futile o fuori contesto, bensì la usa per fare spazio all'autentica visione interiore. In un certo senso, tramite essa egli si mette fuori dal gioco della filosofia argomentativa per penetrare nel dominio della saggezza intuitiva, verso il silenzio [...]» (205, 207).

⁴³ Gnoli (ed.), *La rivelazione del Buddha* 1020.

- Chiereghin F., *Il Grande Oltre. Il cammino di pensiero aperto da Yājñavalkya e da Naciketas nelle Upaniṣad*, Padova 2019.
- Chiereghin F., *Tautologia e contraddizione*, Padova 2001.
- Choudhary R.K.S., *Wittgensteinian Philosophy and Advaita Vedanta. A Survey of the Parallels*, New Delhi 2007.
- Clerc H., *Le cose come sono. Una iniziazione al buddhismo comune*, Adelphi, Milano 2015.
- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi. Testo greco a fronte*, Milano 2005.
- Duyvendak J.J.L. (ed.), *Tao té ching. Il Libro della Via e della Virtù*, Milano 1992.
- Gazza M., Figure della paradossalità in L. Wittgenstein e nel buddhismo zen, *Simplexadi* 2, 1999, 43-61.
- Gianfreda F., Gli spazi di Dio nella dottrina della creazione di Jürgen Moltmann, *Studium* 103:3, 2007, 371-390.
- Gianfreda F., Il Mistico del *Tractatus* di Wittgenstein e il Taoismo. Note di filosofia comparativa, *Studium* 105:6, 2009, 831-842.
- Gianfreda F., *L'accadere della verità. Seyn e Da-sein nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger*, Roma 2007.
- Gianfreda F., *L'immaginazione analogica nell'attività teologica di Henri Le Saux. Un'interpretazione dell'itinerario teologico di Henri Le Saux OSB (Svāmī Abhiṣiktānanda) attraverso la teologia fondamentale di David Tracy*, Villa Verucchio 2023.
- Gianfreda F., Logos alogos. *La giustizia cristologica nei Cahiers di Simone Weil*, Villa Verucchio 2011.
- Gianfreda F., *Scientia Crucis and Prajñāpāramitā*, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica* 56:2, 2011, 117-136.
- Gnoli R., Introduzione, in: Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo (Madhyamaka Kārikā)*, Torino 1979, 15-35.
- Gnoli R. (ed.), *La rivelazione del Buddha. Vol 2: Il Grande veicolo*, Milano 2004.
- Gudmunsen C., *Wittgenstein and Buddhism*, Basingstoke-London 1977.
- Hardwick C.S., Doing Philosophy and Doing Zen, *Philosophy East and West* 13:3, 1963, 227-234.
- Hegel G.W.F., *Scienza della logica. Tomo I*, Bari 2001.
- Heidegger M., *Che cos'è metafisica?*, Milano 2001.
- Heidegger M., *Il principio di ragione*, Milano 1991.
- Heidegger M., *La poesia di Hölderlin*, Milano 1988.

- Heidegger M., *Tempo ed essere*, Napoli 1998.
- Hudson H., Wittgenstein and Zen Buddhism, *Philosophy East and West* 23:4, 1973, 471-481.
- Kalansuriya A.D.P., The Buddha and Wittgenstein: A Brief Philosophical Exegesis, *Asian Philosophy* 3:2, 1993, 103-112.
- Kant I., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Bari 1996.
- Klostermaier K.K., *Buddhismo. Una introduzione*, Fazi, Roma 2005.
- Luciano di Samosata, *Tutti gli scritti. Testo greco a fronte*, Milano 2007.
- Priest G.G.-Garfield J., Nagarjuna and the limits of thought, in: Garfield J. (ed.), *Empty words: Buddhist philosophy and cross-cultural interpretation*, New York 2002, 86-105.
- Magno E., *Nāgārjuna. Logica, dialettica e soteriologia*, Milano-Udine 2012.
- Magno E., Una comparazione possibile: Wittgenstein e Nāgārjuna, *Simplegadi* 1, 1996, 54-60.
- Maréchal J., *Dalla percezione sensibile all'intuizione mistica. Contributo allo studio comparato del misticismo*, Firenze 1913.
- Midal F., *Conferenze di Tokyo. Martin Heidegger e il pensiero buddista*, Milano 2013.
- Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo (Madhyamaka Kārikā)*, Torino 1979.
- Nāgārjuna, *Il cammino di mezzo (Madhyamakakārikā)*, Padova 2004.
- Rahner K., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma 1984.
- Read R., Wittgenstein and Zen Buddhism: One Practice, No Dogma, in: D'Amato M.- Garfield J.L.-Tillemans T.J.F. (ed.), *Pointing at the Moon. Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, New York 2009, 13-23.
- Saviani C., *L'Oriente di Heidegger*, Genova 1998.
- Tezuka T., *Un'ora con Heidegger. Oriente e Occidente*, Milano-Udine 2013.
- Thurman R.A.F., Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakīrti in Their Treatment of the Private Language Problem, *Philosophy East and West* 30:3, 1980, 321-337.
- Tominaga T.T., Ch'an, Taoism, and Wittgenstein, *Journal of Chinese Philosophy* 10:2, 1983, 127-145.
- Tracy D., *Fragments. The Existential Situation of Our Time. Selected Essays. Vol. 1*, Chicago-London 2020.
- Tracy D., *Filaments. Theological Profiles. Selected Essays. Vol. 2*, Chicago-London 2020.

- Volpi F., Nota introduttiva, in: Heidegger M., *Che cos'è metafisica?*, Milano 2001, 9-34.
- Westerhoff J., *Nāgārjuna. Un'introduzione alla filosofia della Via di mezzo*, Roma 2022.
- Wittgenstein L., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano 2001.
- Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, Torino 1999.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino 1998.

THE TRIUNE LIGHT AND HUMAN FREEDOM: DEIFYING GRACE, CHRISTIFORM SYNERGY, AND THE LITURGICAL AXIS OF THE KINGDOM

Vlad-Antonio MUREȘAN¹

ABSTRACT: *The Triune Light and Human Freedom: Deifying Grace, Christiform Synergy, and the Liturgical Axis of the Kingdom.* Deifying grace is the name given to that form of divine nearness in which the Triune God does not merely act upon the world from without, but gives Himself to the human creature so that it may live from His own life. The present article considers this mystery in its intrinsic relation to human freedom, drawing first on the Thomistic account of grace as created habitus ordered to an uncreated end, and then on the Palamite theology of the uncreated energies, in which the light of the divine doxa is confessed as both absolutely transcendent and truly communicable. Within the framework of exitus-reditus, habitual grace appears as the inner configuration that makes the person capax Dei, whilst the Eucharist manifests the primacy of uncreated grace as the sacramental presence of the crucified and risen Lord, source of every participation. In dialogue with Gregory Palamas, the study examines how synergeia and the ἔξις θεΐα express a cooperation in which human freedom is neither abolished nor idolised, but drawn into the filial “yes” of Christ to the Father in the Holy Spirit. Finally, the Byzantine lex orandi – especially the Paschal Vigil, the hymn Phōs Hilaron and the Divine Liturgy –

¹ Vlad-Antonio Mureșan is a Greek-Catholic theologian serving in the Metropolitan Curia of the Major Archeparchy of Alba Iulia and Făgăraș. He obtained both his Bachelor’s and Master’s degrees in theology at the Pontifical University of Saint Thomas Aquinas (Angelicum), Rome, with a specialisation in dogmatic and fundamental theology; email: vlad_antonio13@yahoo.com.



is interpreted as the concrete axis along which the Triune Light encounters and transfigures human existence, so that the Church may appear as the new Jerusalem, illumined by the Slava of the risen Christ.

Keywords: Deifying grace, human freedom, Triune Light, Christiform synergy, exitus-reditus, dyothelite Christology, essence-energies distinction, synergeia, Byzantine *lex orandi*, Divine Liturgy

1. Introductory Remarks: From Patristic Foundations to Scholastic Christological Systematisation

Patristic theology supplied the ontological and metaphysical foundations upon which any Christian theology of grace must be constructed. In the Fathers, there emerges what one may properly call a Christian metaphysics: a vision of created being ordered from within by the free self-communication of the triune God, and thus oriented to participation in the divine life. Yet this patristic inheritance is largely expressed in occasional forms – homily, polemic, catechesis, hymnody – rather than as a continuous *scientia*. With the rise of scholasticism, Latin theology assumes a more explicitly systematic shape: notions are stabilised, distinctions are refined, and the doctrine of grace is articulated within a coherent, ordered exposition of the *oeconomia salutis*, while remaining, at least in principle, rooted in the patristic deposit.

Within the Byzantine tradition, the same patristic dogmatic content has been preserved and developed above all through the *lex orandi*, especially in the Divine Liturgy. Here, the theology of grace is habitually expressed in the language of deifying light and Slava. Grace is not only spoken of, but sacramentally enacted. The Liturgy is perceived as the privileged locus in which the “energies” of the Kingdom are communicated to the faithful: the operation of the Trinity *ad extra*, proceeding from the *ὑπερούσια* (*hyperousia*, super-essence) of the divine life in order to draw rational creatures into communion.

In this framework, the Holy Spirit communicates to the Church the deifying light of the incarnate and risen Son. The faithful, receiving the Spirit, are made participants in the *φῶς* (*phōs*) of the *Φῶς Ἰλαρόν* (*Phōs Hilaron*), Christ the true Light who enlightens and sanctifies every human being coming

into the world². Under this illumination, it is not only the individual believer who is transformed; the very liturgical space – the consecrated church as assembly of the Body of Christ – is gathered into the radiance of the Trinity’s life, as an anticipation of the *βασιλεία* (*basileia*). In this sense, patristic metaphysics of grace and scholastic doctrinal analysis converge cristologically: both find their principle in the visible mission of the Son and the concomitant mission of the Spirit, and both are ordered to the same end – participation in the triune life, confessed in dogma, explicated in theology, and enacted in the worship of the Church.

2. Status Quaestionis: The Theo-Anthropological Encounter in the Christocentric Life of the Trinity, East and West

The freedom and peace which grace is ordered to bring about in the human person cannot be understood primarily in sociological or merely psychological terms. They have to be approached *theologically*, that is, from within the economy of the triune God. The human being becomes truly free only when he is drawn into a gracious covenant with a divine Hypostasis, and thus begins to “shine” in the light of divine *Slava*. Freedom, in its fullest sense, is participation: it consists in a filial relation to the Father through the Son in the Holy Spirit.

If the economy is ordered to such a covenant, this covenant must be understood as a real relation: on the one side, the self-gift of God, by which He communicates Himself through elevating grace; on the other, the response of the rational creature to this benevolent divine initiative. The proper form of this response is love, and to love God is to follow Him in His light. The theo-anthropological encounter therefore has an intrinsically dynamic, theandric-synergic character: it is a history in which human freedom is called to enter into cooperation with the grace that precedes and sustains it.

At this point, several systematic questions arise. How is this relation of grace and freedom conceptualised within Thomistic scholasticism? On which magisterial foundations does such a synergy rest? In what way does the

² Cfr. The Prayer in front of the Holy Doors at the *First Hour*, in *Orologhion*, Blaj, 1934, 115.

Thomistic doctrine of created grace differ from the Byzantine *lex orandi* tradition and from the Palamite teaching on deifying light and uncreated energies? More fundamentally still: what is the final goal of this graceful encounter, and what is the ultimate end of creation itself, when viewed from the liturgical centre of the Church?

A first, compressed answer may be given in terms of deification: the deification of the creature, the emergence of a “new creation” grounded in freedom and charity, in the deifying light that flows from the *Slava* of the Most Holy Trinity. Yet such a formula remains insufficient unless the process is unfolded by which the human being is actually transformed and elevated into the blessed βασιλεία (*basileia*) of *Slava*, which surpasses the whole created order. A theology of grace that wishes to remain faithful to the Church’s worship must therefore account both for the ontological transformation of the human subject and for the integrity of his freedom.

The present study proposes to approach this question in three tightly related perspectives. First, by examining the Thomistic account of uncreated and created grace, and of habitual grace as *habitus* rendering man *capax Dei*; secondly, by situating this within the Christological and magisterial decisions of the great Councils (Chalcedon, Constantinople III), in which the possibility of synergy is grounded in the unique Person of Christ with His two natures, wills, and operations; thirdly, by engaging the Palamite doctrine of essence and energies and the Byzantine liturgical patrimony, where the deifying light of grace and the free response of the Church are enacted in the *lex orandi*. In this way, the theo-anthropological encounter will be seen, in an explicitly Christocentric manner, as participation in the Trinitarian life through the missions of the Son and the Spirit, and as the proper horizon within which human freedom attains its fullness.

3. Grace and the Theo-Anthropological Meeting in Thomistic Perspective

3.1. A Thomistic Christological Outlook on Grace

Creation, in Aquinas’s vision, is not a closed edifice but an ordered movement of exitus-reditus: all things proceed from God and are called to

return to Him³. Within this teleology, grace is no extrinsic patch upon nature; it belongs to the Creator's intention that rational creatures be elevated to participation in His own life. The Christological axis is decisive: the visible mission of the Son, with the concomitant mission of the Spirit, grounds the creature's access to God, so that grace appears as the form taken by divine self-communication in Christ and through the Spirit⁴.

Thus the theo-anthropological meeting is neither competition nor confusion: God is first cause, the human agent true secondary cause. Divine causality causes free human acts as free; grace heals, elevates, and perfects liberty, eliciting a filial response that is at once God's gift and man's own act⁵.

3.2. *Uncreated Grace and Created Participation in Aquinas*

3.2.1. Finality and the Twofold Aspect of Grace

For Thomas, the ultimate end (*finis ultimus*) of the human being – beatitude – has an uncreated dimension in respect of its *object and cause*: God Himself, the uncreated Good, is our blessedness⁶. Yet there is also a created dimension in respect of the *subject who enjoys*: a habitual form is infused into the soul, rendering it *capax Dei* and disposing it to the act of cleaving to God. This is created grace – not a substance, but an entitative habitus in the soul, a stable participation that orders the person to God as end.

³ J. Ratzinger, *Theology of the Liturgy: The Sacramental Foundation of Christian Existence*, Ed. Michael J. Miller, trans. John Saward, et al., San Francisco 2014, 15.

⁴ Ratzinger, *Theology of the Liturgy* 15.

⁵ On the relation between divine primary causality and created secondary causality in the order of grace, see Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I-II, qq. 109-114, esp. q. 111, a. 2 (on God's interior motion of the will in grace) and q. 112, a. 3 (on the gratuitousness of the first grace), in Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. 8 Vols. Edited by John Mortensen and Enrique Alacron. Translated by Laurence Shapcote O.P. Lander, Wyoming: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012.

⁶ Cfr. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q.110, art. 1, resp., in: *The Library of Christian Classics, Vol. XI, Nature and Grace, Selections from the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, A. M. Fairweather, M.A., S.T.M. trans. & ed., Philadelphia 2016.

Thomas receives and corrects earlier lines (Augustine's *auxilium*, Lombard's identification of grace with the indwelling Spirit⁷): if grace were only the Spirit's indwelling, the human would risk becoming a mere instrument; by positing a created habitus, Thomas safeguards both the Spirit's indwelling (uncreated grace) and the creature's transformed subjectivity (created grace). The invisible mission of the Spirit is precisely to give this created participation and to dwell in it as in His temple⁸.

3.2.2. Eucharistic Orientation and the Primacy of the Uncreated

Sacramentally, the *Eucharist* is not simply one grace-bearing sign among others; it contains the very cause of grace, since it is the sacramental presence of Christ Himself, true God and true man, in the unity of His person⁹. In virtue of the *communicatio idiomatum*¹⁰, the humanity of Christ becomes the instrument of His divinity: it is through His assumed flesh that the uncreated life of God touches the creature. Consequently, the Eucharist stands at the heart of the Church's pilgrimage as the *locus* where created reality is most intimately ordered to its uncreated end¹¹.

In this perspective, one may indeed speak of a *quasi-chronological*¹² priority of created dispositions – faith, charity, sacramental configuration – by which the human subject is prepared for, and more deeply opened to, the indwelling of the Spirit. Sacramental grace presupposes faith and tends to charity; through repeated participation, the believer is conformed ever more closely to the Paschal form of Christ¹³. Yet, in a strict *ontological* sense, the

⁷ Cfr. Ch. Journet, *The meaning of Grace*, trans. A.V. Littledale, London 1996, 21.

⁸ Cfr. *ST I-II*, q. 112, art. 1, ad. 2.

⁹ Ratzinger, *Theology of the Liturgy* 16.

¹⁰ Cfr. Teofan, Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, *Divino-umanitatea lui Hristos și îndumnezeirea omului în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Iași 2019, 44.

¹¹ Cfr. Teofan, *Divino-umanitatea lui Hristos și îndumnezeirea omului* 44.

¹² Quasi-chronological realisation in the sense that when one receives the created grace, that will be automatically at that very moment in God's being, i.e., in the uncreated grace. Since "the being of an accident is to inhere". Cfr. *ST I-II*, q.110, art. 2, ad. 2.

¹³ Cfr. *ST I*, q.43, art. 3, resp.

primacy belongs irrevocably to the *uncreated Gift*: it is the Holy Spirit, given through the glorified humanity of Christ, who brings about every created participation. What is first is not our disposition, but the presence of the Crucified and Risen One, offering Himself for us and to us.

Aquinas' teleological vision allows us to describe this in terms of *exitus-reditus*. The Eucharist is the sacramental summit of the *reditus*: in it, the Church advances "from sign to res, from sacrament to fruitio"¹⁴. The consecrated bread and wine already contain, in a veiled mode, the final reality toward which all creation is ordered: the *Christological fullness* in which the world is destined to be taken up and transformed. In the Eucharistic Body, matter itself is already, in anticipation, caught up into the worship of God. The Church's journey from altar to altar, from one celebration to another, is thus not a closed ritual cycle, but the concrete form of her movement towards the definitive vision and enjoyment of the triune God, whose uncreated light is already present and active in the sacramental mystery.

3.2. Habitual Grace and the Transformation of the Human Subject

3.3.1. Habitus and the Anthropological Pole

Aquinas receives the Aristotelian analysis of change and habit only to the extent that it serves a properly theological anthropology. He adopts and deepens certain Aristotelian terms in order to describe, as precisely as possible, what takes place in the *theo-anthropological relationship of grace*. The phenomenon of change – understood in a Christian sense as *metanoia* – had been analysed by Aristotle according to two basic schemes, both grounded in *hylomorphism*, which

¹⁴ On the sacrament as *signum* ordered to a *res* which surpasses the visible rite, see Thomas Aquinas, *ST III*, q. 73, art. 1; q. 79, art. 1, where the Eucharist is described as containing Christ Himself, the cause of grace and "pledge of future glory", and *ST III*, q. 62, art. 1, on the sacraments as instrumental causes. The final *res* of the sacramental economy is the *fruitio Dei* in the beatific vision: cf. *ST I-II*, q. 3, art. 4; q. 4, art. 1. For a synthetic presentation of this movement "from sign to res, from sacrament to fruitio" in a Christocentric and Trinitarian key, see also G. Emery, *The Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas*, Oxford 2007, 329-338.

distinguishes two ontological principles: matter – ὕλη (*hylē*) – and form – μορφή (*morphē*)¹⁵. Within this framework, change can be seen either as the passage from *potentiality to act* (δυνάμις / ἐνέργεια, *dynamis / energeia*)¹⁶, or as the alteration of *accidents* (συμβεβηκός, *symbebēkos*)¹⁷ while the underlying substance remains¹⁸.

Aquinas takes up this grammar in order to speak of a more radical, interior transformation. In the order of human acting, a *habitus* is a stable quality by which actions become not only possible, but in a certain sense *connatural* and “easy”¹⁹. The human person does not merely *have* habits as external additions; through them he in a real way *becomes* what he does. Some “accidents,”²⁰ such as knowledge and love, are so intimately bound to the subject that they come close to expressing what the person is²¹.

Within this horizon, *created grace* is understood as an *entitative habitus*: a supernatural form infused into the very being of the soul. It does not change the human substance into something other than human, but it elevates the subject, giving him a new capacity and orientation which exceed his natural powers²². The Christian *metanoia* is thus not merely a moral adjustment, but an ontological reconfiguration from within. Upon this entitative grace rest the *operative habits* – above all the infused theological virtues of faith, hope and charity, together with the infused moral virtues – through which the person is able to act in a way proportioned to God as his immediate end. In this sense, grace touches the *deep structure* of the human being and then unfolds into a new style of acting.

¹⁵ Cfr. Aristotle, *Metaphysics: Book VII*, §3, in: Jonathan Branes, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Vols. I&II, New Jersey, 2014, 1690.

¹⁶ Cfr. Aristotle, *Metaphysics: Book VI*, §6 1719.

¹⁷ Cfr. Aristotle, *Metaphysics: Book VI*, §4 1659.

¹⁸ Cfr. Aristotle, *Metaphysics: Book VI*, §6, 1719.

¹⁹ Cfr. *ST I-II*, q. 49, art. 1, resp.

²⁰ Cfr. Aristotle, *Metaphysics: Book VII*, §9, 1702. See also Aristotle, *Topics: Book I*, §9, 187.

²¹ Cfr. *ST I-II*, q. 110, art. 3, ad. 3

²² Cfr. *ST I*, q. 77, art. 6

3.3.2. Freedom, Virtue, and Cooperation

In Aquinas, divine causality is not an external force that pushes the will from without; it is an *interior motion*, by which God gives the will both the act and its freedom. God moves free acts *as free*, so that the more grace is active, the more the person truly acts himself. The traditional distinctions of *prevenient*, *concurrent* and *subsequent* grace are meant to safeguard precisely this: grace prepares, accompanies and brings to completion the human act, without suppressing its proper causality²³.

Within this dynamism, the *virtues* play a central role²⁴. Charity, as the form of all the virtues, gives their orientation and unity to the entire moral organism. Under its influence, the human subject is drawn into a *Christiform pattern* of existence: his judgments, choices and affections are gradually shaped according to the measure of the Son's love for the Father and for the brethren²⁵. Cooperation is not an independent contribution laid alongside grace, but the very mode in which grace becomes fruitful: through repeated acts of faith, hope and charity, the infused habits are strengthened, and the person is progressively conformed to Christ. In this sense, the synergy of grace and freedom is nothing other than the historical unfolding of a life lived "in Christ" and "from the Spirit".

3.3.3. Summary: Connaturalisation to the Divine Life

Habitual grace, in Aquinas, can thus be described as a work of *connaturalisation*. By grace, the human being does not simply know, from without, that God is his end; he begins to "taste" divine things from within, as one to whom they now correspond²⁶. The gifts of the Holy Spirit, and above all the gift of wisdom, express this connatural knowledge by which the believer begins to see and to judge according to God's own measure²⁷.

²³ Cfr. *ST I*, q. 38, art. 1, ad. 1

²⁴ Cfr. *ST I-II*, q. 55, art.1, resp.

²⁵ Cfr. D. Legge, *The Trinitarian Christology of St Thomas Aquinas*, Oxford 2017, 26-27.

²⁶ Cfr. *ST III*, q. 69, art. 6, resp.; Cfr. *ST I-II*, q. 110, art. 2, resp.

²⁷ Cfr. *ST I-II*, q.110, art. 2, resp.

The result of this process is not absorption or the loss of creaturely identity, but the emergence of true *filial freedom*. The human person, configured to the Son and indwelt by the Spirit, acts *in Christo* and *ex Spiritu*: his freedom becomes a participation in the Son's own yes to the Father. In this way, habitual grace anticipates, under the veil of faith and sacrament, what will one day be given in full clarity in the *visio Dei*: the uncreated end – God Himself – will become the beatifying act of the creature, without ceasing to be, in its origin, pure Gift²⁸.

4. The Magisterial and Christological Foundations of Synergy

4.1. The Trinitarian Economy and the Christiform Perspective

The economy of grace is, in its deepest structure, *Trinitarian* and *Christocentric*. The Father wills, from all eternity, to communicate His own life; the Son is entrusted with the realisation of this plan by His Incarnation and Paschal Mystery; the Holy Spirit is given so that this mystery may become interior to believers and to the Church. The goal is sanctification in the Spirit and filial adoption through the Son, ordered to the praise of the Father's glory²⁹.

This perspective is not an abstract scheme, but is reflected concretely in the *liturgical voice* of the Church, above all in the Byzantine tradition. The troparion of the Annunciation proclaims:

“Today is the fountainhead of our salvation and the manifestation of the mystery which was from eternity. The Son of God becometh the Virgin's Son...”³⁰.

Here the Incarnation is confessed as both the *source* of salvation and the *epiphany* of the eternal counsel. The Son, through whom all things were created, becomes the operative and exemplary form of our deification. The doctrinal decisions of the Church – conciliar and magisterial – will therefore

²⁸ Cfr. *ST III*, q.79, art. 3, resp.

²⁹ Cfr. Legge, *The Trinitarian Christology* 24.

³⁰ The troparia form The Annunciation, in: *Orologhion*, 401.

be read from this Christiform centre: they articulate under what conditions we may speak of a true synergy between divine grace and human freedom without undermining either the primacy of God or the integrity of the creature.

4.2. *The Incarnation of the Logos as Fountainhead of Salvation*

The Incarnation of the Logos constitutes the *ontological foundation* of every charismatic adoption. In assuming our nature, the Son unites the human to the divine in His own person, opening the possibility that men and women should become “sons in the Son”³¹. The hypostatic union is the unique and unsurpassable form of this communication; sacramental and ecclesial participation are its prolongation in history.

Liturgically, the Incarnation is contemplated as the moment when the “*mystery from eternity*” is manifested, and when the *Kingdom* is set in motion within history. By incorporation into the Mystical Body of Christ, believers – while remaining creatures – receive the *Spirit of sonship*, who enables them to cry “Abba, Father” (Rom 8,15; Gal 4,6)³². The Christological principle is decisive: participation in God is always *in Christo*, mediated by His humanity and actualised by the Spirit.

4.3. *Christiform Deification in the Light of the Chalcedonian Definition*

The Fourth Ecumenical Council (Chalcedon, 451) defined the mystery of Christ as *one person in two natures*, “without confusion or change, without division or separation”³³. While directed primarily against Christological heresies, this definition has immediate soteriological consequences. Only if Christ is truly God and truly man, with a complete human nature, can there be

³¹ Cfr. D. Tselenghidis, *Har și libertate în tradiția patristică a secolului al XIV-lea: contribuție la soteriologia Bisericii Ortodoxe*, Iași 2015, 65.

³² Cfr. Tselenghidis, *Har și libertate* 65.

³³ Cfr. Council of Chalcedon (Fourth Ecumenical): *The Chalcedonian Creed*, October 22, 451, DS §302, in: Peter Hünermann et al., eds., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 43rd ed. San Francisco 2012.

genuine healing and elevation of that nature: *quod non est assumptum non est sanatum*³⁴.

Applied analogically, the Chalcedonian adverbs provide a grammar for speaking of *grace and nature*. Deifying grace does not “mix” with nature into some intermediate entity, nor does it abolish nature; it unites with nature *without confusion*, and perfects it *without separation* from its own created reality. The human being does not become a “demigod,” but remains fully human while being reordered, from within, to participation in the divine life. Any valid theology of synergy must preserve, in this line, both the *ontological difference* between Creator and creature, and the *real communication* of the divine life³⁵.

4.4. *Freedom in Slava and the Dyothelite Christ: The Third Council of Constantinople and Christiform Perichōrēsis*

The Sixth Ecumenical Council (Third Council of Constantinople, 680–681) developed Chalcedon in a more *dynamic* key, by affirming in Christ two natural wills and two natural operations – divine and human – united in the one Hypostasis of the Son. Against *monoenergism* and *monothelitism*, which threatened to absorb the human will into the divine, the Council confessed that Christ’s human will truly *cooperates*, in obedience, with the divine will. The scene of Gethsemane (“not what I will, but what Thou wilt”³⁶) thus becomes a privileged locus for contemplating synergy: the human will, naturally shrinking before death, freely consents to the salvific will of the Father³⁷.

In this context, the concept of *περιχώρησις* (*perichōrēsis*)³⁸ receives a Christological application: the two natures, with their properties, interpenetrate without confusion in the one person. Scriptural expressions such as “they

³⁴ Benedict XVI (b. 1927): St Gregory Nazianzen, General Audience, (08.11.2007 and 22.11.2007), <https://enlargingtheheart.wordpress.com/2013/01/02/benedict-xvi-gregory-nazianzen-what-has-not-been-assumed-has-not-been-healed/>

³⁵ Cfr. Teofan, *Divino-umanitatea lui Hristos și îndumnezeirea omului* 52.

³⁶ Cfr. Teofan, *Divino-umanitatea lui Hristos și îndumnezeirea omului* 213.

³⁷ Cfr. Teofan, *Divino-umanitatea lui Hristos și îndumnezeirea omului* 213.

³⁸ See *περιχώρησις* in: G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 1066.

crucified the Lord of glory” (1 Cor 2,8)³⁹ presuppose this communication of idioms⁴⁰. One may say that in the Paschal Mystery there is a *Christiform perichōrēsis of wills and operations*: the human will of Jesus adheres universally and concretely to the divine will, and in this adherence the true human drama is not effaced but fulfilled⁴¹.

This dyothelite Christology provides the deepest basis for a theology of *freedom in Slava*. In the glorified Christ, human freedom has reached its definitive form as filial obedience. The saints, conformed to Christ by grace, are drawn into this same pattern: their freedom is not absorption into the divine, but *participation* in the Son’s own liberty before the Father, in the Holy Spirit⁴². In this sense, the conciliar Christological definitions are not merely “background” to a doctrine of grace; they are its *structural condition of possibility*⁴³.

5. Palamite Theology and Deifying Grace: Essence, Energies, and Synergeia

5.1. The Palamite Theology of Deifying Grace

In the Byzantine tradition, the mystery of grace is formulated above all in terms of *light* and *deification*. St Gregory Palamas provides the conceptual precision needed to articulate this experience without collapsing the distinction between Creator and creature⁴⁴. He speaks first of *nature* – φύσις (*physis*) – as that which characterises all beings that are created and thus essentially distinct from the Creator⁴⁵. God, strictly speaking, is not “a nature” among others; He transcends the entire order of created natures.

³⁹ Cfr. Teofan, *Divino-umanitatea lui Hristos și îndumnezeirea omului* 162.

⁴⁰ Cfr. Teofan, *Divino-umanitatea lui Hristos și îndumnezeirea omului* 214.

⁴¹ Cfr. Teofan, *Divino-umanitatea lui Hristos și îndumnezeirea omului* 215.

⁴² St. Maximus the Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 59, in: D. Stăniloae, ed., trans., *Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, Vol. 3: *Sfântul Maxim Mărturisitorul*, 12 vols., București 2017, 257.

⁴³ Cfr. St. Maximus the Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 59, in: Stăniloae, *Filocalia* 257.

⁴⁴ Cfr. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, trans George Lawrence, London 1964, 162.

⁴⁵ Cfr. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas* 164.

At the same time, Palamas does not hesitate to apply the term *χάρις* (*charis*, grace) both to realities created and to realities uncreated. This is possible because the word designates, in the first instance, what is *freely given*: all that “flows from the Spirit” to those who have been baptised and rendered spiritual “comes from the Source and remains in it” (ἐξ αὐτῆς τε ἐστὶ καὶ ἐν αὐτῇ)⁴⁶. The multiplicity of graces does not undermine the unity of the divine Giver; rather, it manifests the *energies* of the one God who, while remaining inaccessible in His *ousia* (*ousia*, essence), communicates Himself truly through His operations.

In Palamite doctrine, the *uncreated energies* of God, flowing eternally from the *super-essence* (ὑπερουσία, *hyperousia*), are communicated in the Spirit so as to make us participants in the life of the Holy Trinity – what the Gospel calls the Kingdom of God⁴⁷. The *Kingdom* is thus not merely a future state, but the uncreated reality into which the Church is introduced sacramentally, especially in the Divine Liturgy, which begins by blessing “the Kingdom of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit, now and ever, and unto the ages of ages”⁴⁸.

5.2. Created and Uncreated Grace in St Gregory Palamas

Palamas’ reading of Scripture shows a nuanced distinction between a *created* renewal of man and the *uncreated* Gift Himself. Commenting on Ezekiel’s promise “–A new heart I will give you, and a new spirit I will put within you” (Ez 36,26), and “I will put my Spirit within you” (Ez 37,5) – he notes the difference: the “new heart” and “new spirit” are *created realities*, what the Apostle calls a “new creation” (καὶνὴ κτίσις, 2 Cor 5,17; Gal 6,15), while the “Spirit of God” given to that heart is none other than the *Holy Spirit* Himself.

In this sense one may speak of a *created grace* – the renewed state of the human being – and of another grace that is *uncreated* – the personal Gift of the Spirit and the uncreated energies of God. Palamas can therefore say:

⁴⁶ Cfr. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas* 164.

⁴⁷ Cfr. Aidan Nichols, O.P., *Mystical Theologian: The Work of Vladimir Lossky*, Leominster 2017, 36.

⁴⁸ Cfr. V. Suci, *Liturghier: Dumnezeuestile și Sfintele Liturghii ale celor dintru sfinți părinților noștri Ioan Gura-de-Aur, Vasile cel Mare și Grigorie Dialogul*, Blaj 1931, 52.

“There is a created grace and another grace uncreated; but since the gift which the saints receive, and by which they are deified, is none other than God Himself, how can one say that this also is a created grace?”⁴⁹. The distinction is clear: created grace denotes the *effect* in us; uncreated grace denotes the *divine presence* itself. It is the latter that truly deifies.

Thus, while all that is given comes “by grace”, not all that is given is of the same ontological order. The triune God reveals Himself under many forms – mercy, glory, light – according to His *ad extra* operations. Yet He remains inaccessible in His essence, “distinguishing Himself while remaining simple, becoming manifold without leaving His unity; in Him the unions prevail over the distinctions”⁵⁰.

5.3. *Synergeia and the Divine Hexis*⁵¹: *Human Freedom in the Light of the Energies*

If the whole path from the fallen state to union with the Trinity is traversed under the radiance of deifying grace, it is not traversed *without* human cooperation. For Palamas, the *synergy* (συνεργία, *synergeia*) of deifying grace and human effort is an obvious axiom. Grace restores the inner powers of soul and body to their proper order, but its final purpose is to make the human person *surpass himself*, to contemplate the divine life of *Slava* already here below, in the mystery of the blessed Kingdom⁵².

⁴⁹ Cfr. *Against Akindynos*, III, § 8, in: St. Grigorie Palama, *Opere Complete*, Vol. II, Trad. C. Chivu, București 2019, 299.

⁵⁰ Cfr. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge 1957, 72.

⁵¹ On ἑξις (*hexis*) as a stable quality or disposition, see Aristotle, *Categoriae* 8, 9b22-10a10; *The Nicomachean Ethics* II, 5, 1105b25-1106a13. Translated by David Ross. Oxford, Oxford University Press, 2009. Thomas Aquinas receives this notion in his account of habitus as a quality disposing the subject to act connaturally in a certain way: Cfr. *ST I-II*, qq. 49-54, esp. q. 49, art. 1 and q. 50, art. 1. In a Palamite key, the expression ἑξις θεϊα (“divine state”) denotes the graced condition of the human person who, through the energies of God and the practice of the commandments, comes to possess God within himself; see Gregory Palamas, *Triads*, III, 1, ed. J. Meyendorff, *Gregorios Palamas: Défense des saints hésychastes*, SC 153-159, and the synthesis in Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas* 202-210.

⁵² Cfr. Meyendorff, *A study of Gregory Palamas* 164.

Palamas takes up the Platonic intuition concerning the *mind* – νοῦς (*nous*) – as the element in man naturally oriented to what lies beyond him, but insists that this natural capacity is insufficient to attain what is beyond the created order. The change that occurs in the *nous* is wrought by uncreated light. Against Barlaam of Calabria, who reduced mystical vision to the mind's self-contemplation, Palamas affirms that when the mind "sees itself, it sees itself other": it perceives on its own image the *Slava* impressed by the grace of God, which strengthens it to surpass itself and to be united to the Good beyond understanding⁵³.

It is not the *nous* alone that receives grace, but the *whole human being*, soul and body. Man is raised to what Palamas calls a ἑξις θεῖα (*hexis theia*), a "divine state," which is the fruit of the synergy between divine energies and human will, manifested in the "practice of the commandments"⁵⁴. "It is when thou hast in thy soul the divine state," he writes, "that thou truly possessest God within thyself; and the true divine state is love towards God, which is preserved only by the practice of the commandments"⁵⁵.

This *divine state* is not static: it implies perpetual progress, because it presupposes cooperation here and now. Hence the insistence on "works" is not Pelagian. Palamas carefully avoids both Messalianism and Pelagianism. Union with God, he says, is not the result of a technique or of intellectual causality, but of a *disentanglement* that itself remains grace: if union depended simply on our own disentanglement, "that would be the doctrine of the Messalians"⁵⁶.

At the same time, one cannot speak honestly of faith and adherence to Christ apart from the *power and collaboration* which He grants; nor can Christ speak openly in our favour in the age to come if He finds no correspondence in our conduct, "for God has created us free"⁵⁷. In this light, the sinless Adam in Eden already prefigures true synergy: he was truly free insofar as he

⁵³ Cfr. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas* 165.

⁵⁴ Cfr. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas* 165.

⁵⁵ Cfr. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas* 165.

⁵⁶ Cfr. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas* 166.

⁵⁷ Cfr. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas* 166.

participated in the divine life of the Trinity, in the *Slava* of the Kingdom. The Fall broke this communion; Christ, the New Adam, restores and surpasses it.

Thus, in Palamite theology, divine grace and human freedom do not stand in opposition but mutually presuppose one another. True human freedom subsists ultimately in the *blessed Kingdom*, in the very *κοινωνία* (*koinōnia*) with the Trinity, in the light of the divine *Slava* – Christ the God-Man, who is both the radiant content of that light and the living *Principle of the theo-anthropological axis*.

6. The *Lex Orandi* as Liturgical Axis of Deification

6.1. The Paschal Mystery and the Liturgical Axis of the Kingdom

The Second Vatican Council describes the liturgy as “an action of Christ the Priest and of His Body which is the Church,” in which the work of redemption is made present above all through the Paschal Mystery of Christ’s Passion, Resurrection and Ascension⁵⁸. From this centre, the whole liturgical life appears as the *historical actualisation of the Kingdom*: the Lord, seated at the right hand of the Father, continues to act in His Body through the sacramental signs and the ecclesial prayer.

From a Byzantine viewpoint, this Paschal centre is contemplated in a strikingly dramatic perspective: the descent of Christ into Hades and His victory over death. The Church sings, on Holy and Great Saturday, of the immortal Life who descends into death and “slays Hades with the lightning of His divinity”.⁵⁹ The prophecy of Isaiah “ –The people walking in darkness have seen a great light” (Is 9,2) – is thus received in a literal, christological sense: the “region and shadow of death” is illumined from within by the uncreated light of the crucified and risen Lord.

The liturgy, in this horizon, is not a mere commemoration of past events, but the *place where the descent and rising of Christ touch the Church*

⁵⁸ Cfr. Ratzinger, *The Theology of the Liturgy* 541.

⁵⁹ *Τροπάρια* from *Sanctum et Magnum Sabbatum*, § 3131, in: E. Lodi, *Enchiridion Euchologicum Fontium Liturgicorum*, Roma 1979, 1502.

today. The *lex orandi* becomes the axis along which the creature is drawn from darkness into the light of the Kingdom, from slavery to the freedom of the children of God.

6.2. “Come, Receive the Light”: Paschal Illumination and the Joyful Light of Slava

The Paschal Vigil in the Byzantine rite begins with the solemn invitation: “Come, receive the Light!”. The faithful receive the flame that proceeds from the altar and pass it from one to another, signifying that the light of the Resurrection is not merely contemplated but *shared* and *transmitted*.⁶⁰ To understand the theological density of this gesture, the tradition places it against the backdrop of the *cosmic* and *eschatological* imagery of the Psalms and the Vespers.

Psalm 103(104), the “psalm of creation” sung at Vespers, proclaims: “He appointed the moon for seasons; the sun knows its setting” (Ps 103,19 LXX)⁶¹. In the light of Pascha, the “setting” of the sun becomes a figure of the *descent* of the true Sun of righteousness into death; the “evening” becomes the hour in which another Light appears. The ancient hymn Φῶς Ἰλαρόν (*Phōs Hilaron*) gives voice to this perception:

Φῶς Ἰλαρόν ἁγίας δόξης
ἀθανάτου Πατρός,
οὐρανίου, ἁγίου, μακάρος,
Ἰησοῦ Χριστέ...

O Joyful Light of the holy *Doxa*
of the immortal Father,
heavenly, holy, blessed,
O Jesus Christ...”.⁶²

As the Church comes “to the setting of the sun” and beholds the “evening light”, she confesses Christ as the *Joyful Light* of the Father’s *Slava*, and glorifies the Father, the Son and the Holy Spirit, God. The created sun and

⁶⁰ *Τροπάρια* from *Sanctum et Magnum Sabbatum*, § 3131, in: Lodi, *Enchiridion Euchologicum* 1502.

⁶¹ See the Office of the Vespers, in: *Orologhion* 172.

⁶² *Hymnus lucernarius*, § 300, in: Lodi, *Enchiridion Euchologicum* 168.

the rhythm of day and night become a *cosmic icon* of the Paschal Mystery: the visible twilight opens onto the invisible radiance of the risen Christ.

Within this illuminating centre, the faithful are clothed anew. In the Vespers prayer to the One “who alone hast immortality and dwellest in unapproachable light”, the Church implores that God would “clothe us with the armour of light”, so that, enlightened by the practice of the commandments, we might rise “in joyfulness of soul” to glorify His goodness⁶³. Here the *ethos of Christian life* is explicitly related to light: grace gives not only insight, but a way of being, a participation in the ζῶῃ (zōē) conferred by the Son.

6.3. *Nunc dimittis: Freedom in the Light of Slava*

Following the hymn Φῶς Ἰλαρόν in the Sunday Vespers, Psalm 92(93) is evoked with its proclamation: “The Lord reigns; He is clothed with majesty” (Ps 93,1). The Lord’s royal “garment” allows a threefold theological reading.

First, from a Christological viewpoint, “He has clothed Himself with power and has girded Himself” (Ps 93,1b) can be received as an allusion to the *Incarnation*, in which the Son clothes Himself with our humanity and, through it, gathers the whole created cosmos under the radiance of His divine attributes. The Proskomide prayer echoes this intuition: “Thy virtue hath covered the heavens, O Christ, and the earth is full of Thy praise”⁶⁴. The divine power is experienced as *light that sanctifies* – as deifying grace covering the creature in the garment of *Slava*⁶⁵.

Secondly, “He has established the world, which shall not be moved” (Ps 93,1c) hints, in a typological key, at the unshakeable character of *the Kingdom that subsists in Christ*. The stability of the created order, willed and governed by God, appears as a sign of the definitive βασιλεία (*basileia*), toward which history is ordered and from which grace already comes. The Church lives

⁶³ Cfr. Seventh Prayer from the Vesper, in: *Orologhion* 176-177.

⁶⁴ Cfr. The Divine Liturgy, Proskomede, or order of preparation of the gifts, in: Suciu, *Liturghier* 58.

⁶⁵ Cfr. The Divine Liturgy, Proskomede, in: Suciu, *Liturghier* 58.

between promise and fulfilment, yet in the liturgical today she “tastes” the firmness of the Kingdom.

Thirdly, “Holiness befits Thy house, O Lord, unto length of days” (Ps 93,5) opens an ecclesiological and mariological perspective. Holiness belongs to God in an eminent way, but this holiness is communicated *ad extra* by Christ and the Spirit to the Church and, in a singular manner, to the Θεοτόκος (*Theotokos*). A Lenten troparion prays: “Standing in the Church of Thy *Slava*, we seem to stand in Heaven. O Theotokos, Gate of Heaven, open unto us the Door of Thy mercy.”⁶⁶

The analogy between the *Church of Slava* and the Theotokos underscores a profound unity along the *theo-anthropological axis*. Neither the Church nor Mary possesses *Slava* from themselves; they receive it by grace, through their cooperation with the illuminating Logos and the descent of the Spirit. In them, the faithful discern what it means for a created person to become truly *transparent* to the light of the Kingdom.

In the Western tradition, Vespers often culminate in the canticle of Simeon, the *Nunc dimittis*: “Now lettest Thou Thy servant depart in peace, O Lord, according to Thy word; for mine eyes have seen Thy salvation...” (Lk 2,29-30). Here, *freedom in the light of Slava* receives a profoundly personal voice. Simeon’s “now” marks the moment when the eyes that have long awaited the fulfilment of the promise finally behold the Light; seeing, he is free to depart “in peace”. This is not a flight from the world, but a passage into the definitive communion for which man has been created.

Thus, in East and West alike, the *lex orandi* shows that divine grace and human freedom converge in a *liturgical experience of light*: Christ, the Light of the Father’s *Slava*, shines in the darkness of death, gathers the Church into His Paschal victory, and grants to the faithful a foretaste of that Kingdom in which freedom will be fully realised as filial participation in the life of the Trinity⁶⁷.

⁶⁶ Cfr. The *Marian troparia* form the Order of Utrenya during Lenten Service, in *Orologhion* 106.

⁶⁷ Cfr. The Divine Liturgy, the after communion hymns, in: Suci, *Liturghier* 106.

**General Conclusion: “Be Illumined, O New Jerusalem” – Deifying
Grace, Christiform Synergy, and the Triune Light**

The point of departure of this study has been the conviction that grace, in its full Christian sense, cannot be separated from the *Trinitarian* and *Christological* form of the divine economy, nor from its liturgical manifestation in the *lex orandi*. The biblical and patristic witness, received and articulated in both Thomistic scholasticism and Palamite theology, converges on this central affirmation: grace is the free self-communication of the triune God, given *in Christ* and *through the Spirit*, in order to lead the human creature into participation in the divine life.

From the Thomistic side, we have seen that grace possesses a *twofold aspect*. As to its *object and cause*, the blessedness to which man is ordered is *uncreated*: God Himself, the infinite Good, is our beatitude. As to the *subject who is brought to this end*, there is a *created participation* infused into the soul, a habitual form which makes the human being *capax Dei* and disposes him to acts of faith, hope and charity. This created grace, understood as *entitative habitus*, does not rival the uncreated Gift but presupposes it; it is the interior configuration by which the Spirit’s invisible mission can dwell in us as in a temple. Grace thus appears as the mode in which the *Paschal charity of Christ* and the *interior gift of the Spirit* are made operative in the believer.

At the Palamite level, the same mystery is expressed in the language of *essence and energies*. God remains inaccessible in His *ousia*, yet communicates Himself truly through His *uncreated energies*, by which He makes us participants in the life of the Trinity, that is, in the *Kingdom*. In this framework, it is possible to distinguish between a “created grace,” namely the renewed state of the human being, and an “uncreated grace,” namely the Holy Spirit and the deifying energies themselves. The former denotes the *effect* in us; the latter denotes the *divine presence* by which we are truly deified. The distinction safeguards at once the *transcendence of God* and the *reality of participation*: the creature does not become God by essence, yet is truly taken up into the radiance of the divine *Slava*.

Both perspectives converge in a common concern: to articulate a genuine synergy between divine grace and human freedom. For Aquinas, God is the first cause who moves free acts as free; His motion neither constrains nor replaces the creature, but elicits and sustains its own causality. For Palamas, the ἐξῆς θεΐα, the “divine state,” is the fruit of a cooperation in which the believer, empowered by the uncreated energies, responds in love and in the “practice of the commandments”. In neither case is union with God the product of a merely human technique; nor is it a passive absorption which would render freedom illusory. Rather, freedom itself is fulfilled precisely in being drawn into the filial obedience of the Son, in the Spirit.

The Christological decisions of the Councils are decisive for this entire construction. At Chalcedon, the Church confesses the one person of Christ in two natures, “without confusion or change, without division or separation”. This definition excludes both any fusion of divine and human and any separation that would undermine the reality of redemption. Analogically, it provides the grammar for a theology of grace that neither dissolves nature into grace nor reduces grace to an external adjunct. Grace must be understood as a *union without confusion*, a perfection of nature which leaves its created reality intact, while orienting it beyond itself.

At Constantinople III, the confession of two wills and two operations in Christ specifies this unity in a dynamic key: the human will of Jesus, in Gethsemane and throughout His earthly life, truly adheres to the divine will in a free and obedient consent. Here the deepest model of synergeia is given: in Christ, human freedom reaches its perfection not by withdrawal from God, but by absolute openness to the Father’s salvific will. The saints, conformed to Christ by grace, are drawn into this same pattern: their liberty becomes a participation in the Son’s own freedom before the Father.

Within this Christological and Trinitarian framework, the *liturgical life* of the Church appears as the concrete axis along which the drama of grace and freedom unfolds. The Divine Liturgy and the Byzantine offices, with their rich symbolism of light and *Slava*, do not merely illustrate doctrinal truths; they enact the passage from darkness to light, from death to life, from isolation to κοινωνία. The exclamation “Come, receive the Light!” at the Paschal Vigil, the hymn Φῶς Ἰλαρόν at Vespers, the proclamation “Blessed is the Kingdom

of the Father and of the Son and of the Holy Spirit” at the beginning of the Liturgy – all these liturgical forms translate into gesture, word and song the same reality that theology seeks to express conceptually: *the triune Light descends into the darkness of death and gathers the Church into its radiance*.

In this sense, the *lex orandi* and the *lex credendi* are mutually implicative. The eucharistic celebration, in which the Church offers back to the Father “Thine own of Thine own”, makes visible the movement of *exitus-reditus*: all comes from God and all is ordered to return to Him in Christ and through the Spirit. The believer, incorporated into the Mystical Body, lives his freedom as a *Eucharistic “Amen”* to the divine initiative. The practice of the virtues, the ascetical struggle, the observance of the commandments are not external conditions, but the concrete form taken by this liturgical consent in daily life.

The *ecclesial* and *mariological* dimensions belong intrinsically to this axis. The Church is the *nova Ierusalem* in which the light of the Risen One already shines; the Θεοτόκος, as “Gate of Heaven” and “full of grace,” manifests in a unique way what it means for a creature to be wholly transparent to the divine light. In her fiat, as in the Church’s Eucharistic Amen, the human yes and the divine gift meet without rivalry: grace is entirely prior, yet freedom is fully engaged.

We can therefore say that the *deifying grace* we have considered is at once *Christiform* and *Trinitarian*. It is Christiform, because all participation in God is rooted in the Incarnation and Paschal Mystery of the Son; it is Trinitarian, because it comes from the Father, through the Son, in the Holy Spirit, and leads back to the Father in the same Spirit through the same Son. The theological lines we have followed – Thomistic, Palamite, liturgical – are not rival paths but complementary articulations of this one mystery.

The Greek verse that crowns our reflection, Φωτίζου, φωτίζου ἡ νέα Ἰερουσαλήμ, ἡ γὰρ Δόξα Κυρίου σὲ ἀνέτειλε, “Be illumined, be illumined, O new Jerusalem, for the *Slava* of the Lord has shine upon thee,”⁶⁸ expresses, in liturgical form, what doctrine seeks to articulate. The Church, as new Jerusalem, is called to shine with a light that does not come from herself but from the *risen*

⁶⁸ Ὡς δὲ θ’. Ὁ εἰρμός, § 3139, in: Lodi, *Enchiridion Euchologicum*, 1506.

Christ, whose *Slava* has risen upon her. Insofar as she lives from the *Eucharist*, ruminates her own liturgical language, and allows the Spirit to conform her children to the Son, she becomes truly luminous: a people in whom human freedom and divine grace meet in a *real, transformative communion*.

In this way, the theo-anthropological axis that we have traced – from Thomistic habitus to Palamite energies, from Chalcedon and Constantinople III to the Byzantine *lex orandi* – can be seen as a single, continuous line: the path by which the human creature, created in the *image* of God, is led, through grace, into *likeness*, and thus into the freedom of the children of the Kingdom, where God will be “all in all”⁶⁹.

BIBLIOGRAPHY

I. Sources

- Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation, ed. Jonathan Barnes, 2 vols., Princeton 2014.
- Holy Bible *New Jerusalem Bible*. Wansbrough, Henry, London 2007.
- Hünemann, Peter, Helmut Hoping, Robert L. Fastiggi, Anne Englund Nash, Heinrich Denzinger, eds. *Compendium of creeds, definitions, and declarations on matters of faith and morals*. 43rd ed., San Francisco 2012.
- Lodi, Enzo (ed.), *Enchiridion Euchologicum Fontium Liturgicorum*, Roma 1979.
- Orologhion, *Care cuprinde urmarearea oreilor și câte sunt de lipsă spre săvârșirea laudelor de toate zilele, ediția a V-a*, Translated by Timotei Cipariu. Edited by Vasile Suci. Blaj 1934.
- Palama, Grigorie, *Opere complete*, vol. II, trad. Cristian Chivu, București 2019.
- Palamas, Gregory, *Triads III*, 1, in: J. Meyendorff (ed.), *Gregorios Palamas: Défense des saints hésychastes*, Sources chrétiennes 153-159, Paris 1965.

⁶⁹ Cfr. Thomas Aquinas, *In Epistolam I ad Corinthios lectura*, c. 15, lect. 7 (no. 998), on bearing “the image of the heavenly man” (1 Cor 15,49); see the synthetic account in D. Legge, *The Trinitarian Christology of St Thomas Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 90-95, esp. 92-94, where conformity to Christ as the perfect Image grounds both the restoration of the *imago Dei* and the dynamic orientation towards deification as participation in the Trinitarian life; cf. also Emery, *The Trinitarian Theology* 209-217.

- Stăniloae, Dumitru (ed., trad.), *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 3: Sfântul Maxim Mărturisitorul, București 2017.
- Suciu, Vasile, *Liturgier: Dumnezeestile și Sfintele Liturghii ale celor dintru sfinți părinților noștri Ioan Gura-de-Aur, Vasile cel Mare, și Grigorie Dialogul*, Blaj 1931.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, 8 vols., ed. John Mortensen/Enrique Alarcón, trans. Laurence Shapcote O.P., Lander, WY: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae. Nature and Grace. Selections from the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, trans. and ed. A. M. Fairweather, Philadelphia 2016.
- Thomas Aquinas, *In Epistulam I ad Corinthios lectura*, in *Opera omnia*, vol. 21, Paris 1876.

II. Secondary literature

- Benedict XVI (Joseph Ratzinger), „St Gregory Nazianzen” (8-22.11.2007), enlargingtheheart.wordpress.com/2013/01/02/benedict-xvi-gregory-nazianzen-what-has-not-been-assumed-has-not-been-healed/
- Emery, Gilles, *The Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas*, Oxford 2007.
- Journet, Charles, *The Meaning of Grace*, trans. A. V. Littledale, London 1996.
- Lampe, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- Legge, Dominic, *The Trinitarian Christology of St Thomas Aquinas*, Oxford 2017.
- Lossky, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge 1957.
- Meyendorff, John, *A Study of Gregory Palamas*, trans. George Lawrence, London 1964.
- Nichols, Aidan O.P., *Mystical Theologian: The Work of Vladimir Lossky*, Leominster 2017.
- Ratzinger, Joseph, *Theology of the Liturgy: The Sacramental Foundation of Christian Existence*, ed. Michael J. Miller, trans. John Saward et al., San Francisco 2014.
- Teofan, Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, *Divino-umanitatea lui Hristos și îndumnezeirea omului în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Iași 2019.
- Tselenghidis, Dimitrios, *Har și libertate în tradiția patristică a secolului al XIV-lea. Contribuție la soteriologia Bisericii Ortodoxe*, Iași 2015.

LA CONVERSIONE AL «DIO VIVENTE E VERO» (1 TS 1,9B). TRA ESEGESI PAOLINA E IMPLICAZIONI TEOLOGICHE PER LA VITA CRISTIANA¹

Călin-Daniel PAȚULEA² 

ABSTRACT: *Conversion to the “living and true God” (1 Thes 1:9b). Between Pauline Exegesis and theological Implications for Christian Life.*

Tra esegesi Paolina e implicazioni teologiche per la vita cristiana. The conversion of the Thessalonians implies a missionary movement, an itinerary of faith, having as its starting point the abandonment of idolatrous worship, of false divinities, without life and without reality, and as its point of arrival the worship of God, alive and true, the relationship with the only God, eliminating everything else. A point of doctrine, preached by the Apostles, was the triumphal return of Jesus from heaven for the final judgment. Paul, in a few words, indicates here the main elements of Christian doctrine: one true God, his Son Jesus Christ, his divine sonship, his redeeming death, resurrection from the dead and his second coming as supreme judge, a Christology clearly specified in an eschatological sense; one will observe the beautiful contrast between the living and true God, and the simulacra or idols of false gods, and the grandiose goal of the Christian man which is to serve

¹ Questo articolo è stato il contenuto del convegno presentato mercoledì 10 settembre 2025, nella sezione *Call for papers*, nell'ambito della Settimana Biblica Nazionale, Roma, 8-12 settembre 2025, tema generale: *Molti dei, un solo Dio (1 Cor 8,5)*.

² Călin-Daniel Pațulea, sacerdote nell'Archidiocesi di Alba Iulia e Făgăraș dal 1999 e professore di Sacra Scrittura nel Dipartimento di Teologia Pastorale, Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Università “Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca; email: calin.patulea@ubbcluj.ro; danielpatulea@yahoo.it.



the living and true God in loving expectation of the coming of Christ from heaven, who has saved us from the damnation that will be struck on that day against the unbelievers, and as he was resurrected from the dead by divine virtue, so he will resurrect our bodies to make us completely blessed with him in his kingdom. His preaching was not purely theoretical, but rather fundamental and practical truths, which impressed a new orientation on the existence of Christians. Conversion to the living and true God required a change in the direction of life, transforming one's life into worship of the living and true God. The need to actualize, for the believer, who must be on God's side and perceive that he will never be left alone and that God will accompany him on the path of authentic testimony in today's existential reality. In the daily experience of ecclesial life, the need for a great renewal and a profound transformation occurs which, radically changing the exterior and the interior, makes Christian existence symphonic, lived in the light of Christ's message of salvation.

Keywords: conversion, Christians, God, christian existence, daily experience, false divinities, faith, ecclesial life, salvation of Christ.

Introduzione

Il presente contributo intende approfondire la formulazione paolina della *conversione al «Dio vivente e vero»* (1 Ts 1,9b), espressione che, all'interno della Prima Lettera ai Tessalonicesi, assume un valore programmatico nella delineazione del processo di trasformazione esistenziale vissuto dalla comunità. Tale formula, sintetica ma teologicamente densa, non rimanda soltanto all'abbandono dell'idolatria, ma definisce l'ingresso in una relazione qualificata con il Dio rivelato nel Vangelo, il quale si manifesta come realtà personale, vivente, trascendente e insieme prossima al credente. Nonostante la ricca tradizione esegetica dedicata alla lettera, il significato specifico di questa espressione – e le sue implicazioni per la vita cristiana contemporanea – merita una riconsiderazione sistematica, in particolare alla luce delle categorie teologiche che Paolo vi sottende.

L'obiettivo della presente ricerca è mostrare come 1 Ts 1,9b, lungi dall'essere una semplice nota culturale o polemica nei confronti dell'idolatria pagana, si configuri come una chiave interpretativa essenziale dell'esperienza cristiana delle origini. L'analisi intende mettere in luce il nesso tra dimensione esegetica e riflessione teologica, evidenziando come la conversione descritta da Paolo comporti un mutamento ontologico, una ridefinizione dell'identità personale e comunitaria, e un nuovo orientamento della prassi cristiana, radicato nella relazione con il Dio che è «vivente» e «vero».

Metodologicamente, il lavoro seguirà un duplice percorso: da un lato lo studio esegetico del testo paolino, con particolare attenzione al contesto letterario, alla semantica della formula; dall'altro, una riflessione teologica volta a mettere in dialogo la formulazione paolina con alcune categorie fondamentali della teologia biblica e della teologia sistematica, soprattutto riguardo alla rivelazione di Dio, alla dinamica della conversione e alla spiritualità cristiana.

L'elaborato si articolerà in tre momenti principali: anzitutto verrà presentato il quadro esegetico di 1 Ts 1,9b all'interno della struttura del capitolo 1 e dell'intera lettera; seguirà un'analisi teologica della formula «Dio vivente e vero» e delle sue implicazioni per la comprensione cristiana di Dio; infine verranno sviluppate alcune conseguenze per la vita cristiana, con riferimento sia alla prassi ecclesiale sia alla dimensione personale della fede. In questo modo sarà possibile mostrare come la formulazione paolina mantenga, ancora oggi, un valore fondativo per la comprensione dell'esperienza cristiana nella sua integralità.

Proposta di lettura

Nel quadro introduttivo del primo capitolo della Prima Lettera ai Tessalonicesi, Paolo intende attestare la natura eminentemente teologica dell'evento dell'evangelizzazione, sottolineando come il Vangelo non sia giunto alla comunità mediante una mera trasmissione discorsiva, ma attraverso una *parousia* di potenza, cioè come realtà efficace, intrinsecamente performativa, resa evidente dall'operare dello Spirito Santo. La risposta dei Tessalonicesi costituisce, in tal senso, una manifestazione paradigmatica dell'accoglienza

salvifica: essi hanno recepito l'annuncio in una disposizione interiore capace di discernere la presenza di Dio nell'atto apostolico, divenendo così soggetti credenti e, al contempo, segni viventi della potenza trasformante della Parola proclamata³. Paolo, con sintesi teologica rigorosa, delinea il processo di conversione vissuto dalla comunità: l'abbandono degli idoli — simbolo non solo di false rappresentazioni del divino, ma anche di un *habitus* esistenziale improntato all'alienazione spirituale e al disordine morale — e l'orientamento decisivo verso il "Dio vivo e vero". Tale espressione, nel lessico paolino, evoca una concezione teologicamente articolata di Dio⁴: l'Essere assoluto e perfetto, infinito nella sua trascendenza e, allo stesso tempo, personale e spirituale; radicalmente distinto dal mondo creato, ma presente in esso in quanto suo principio fondativo e garante dell'ordine ontologico.

La conversione dei Tessalonicesi, pertanto, non si configura semplicemente come una riforma etico-culturale, bensì come un passaggio ontologico ed esistenziale, mediante il quale i neofiti vengono introdotti in una relazione nuova, definitiva e qualificata con Dio, la quale ridimensiona la precedente dialettica con il sacro idolatrico e inaugura una forma rinnovata di esistenza teologale. In questo modo la comunità, resa conforme all'evento evangelico che l'ha generata, diviene essa stessa testimonianza escatologica della sovranità di Dio e dell'efficacia intrinseca del Vangelo nella storia.

Essi stessi (cf. 1 Ts 1,9-10), cioè i neofiti presso i quali l'Apostolo Paolo predicava, sono i primi a raccontare di loro, cioè a parlare della loro accoglienza della predicazione, e della conseguente conversione⁵. Paolo ha messo in risalto il suo ministero/apostolato, l'ha difeso di fronte a coloro che mettevano in

³ Cf. E. Ghini, *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi*, Bologna 1980, 119; M. Orsatti, *1-2 Tessalonicesi*, Brescia 1996, 40-44.

⁴ Il monoteismo è alla base del cristianesimo e dell'Antico Testamento. Il Dio che salva è il Padrone onnipotente dell'universo e della storia.

⁵ «1 Ts 1, 9-10, in particolare, ci consente di intravedere qualcosa del modo con cui Paolo si è rivolto in un primo tempo ad un uditorio formato da Gentili. Questa predicazione si concentrava su Dio e Gesù [...] Il Dio unico era una realtà essenziale per tutto il Giudaismo, come del resto anche il messaggio di una fine apocalittica del tempo presente era familiare a molta parte del Giudaismo, mentre il posto che Paolo attribuiva a Gesù nella sua predicazione andava naturalmente al di là di quasi tutto il Giudaismo», J. W. Simpson, *Lettere ai Tessalonicesi*, in: *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*, Cinisello Balsamo 1999, 1539.

dubbio l'autenticità della sua attività missionaria⁶. Attraverso l'evangelizzazione i Tessalonicesi hanno ricevuto la buona notizia, abbandonando gli idoli⁷ e hanno accolto la conoscenza del Dio vivo e vero⁸. Per loro la nuova conoscenza diventa fonte di nuova vita e dovranno servire soltanto a Dio, «con pura coscienza, in una spontanea dipendenza»⁹. San Paolo e i suoi collaboratori, con la loro presenza e con tutta la loro vita, hanno annunziato alla comunità il Vangelo (cf. v. 5) accettato non soltanto a livello teorico, ma anche a livello pratico, determinando «un incontro personale destinato a trasformare l'intera esistenza in un culto che si attua in un nuovo modo di vivere»¹⁰. Con prontezza e generosità, i neofiti si sono convertiti dagli idoli, cioè hanno abbandonato il loro culto, per servire a Dio¹¹, anzi, potremmo addirittura dire per essere gli schiavi (*douleýein*)¹², di Dio *vivo e vero*¹³ in opposizione agli dèi

⁶ Cf. O. Da Spinetoli, Lettere ai Tessalonicesi, in: *La Bibbia. Nuovo Testamento*, III, Cinisello Balsamo 1991, 1148; A. Sacchi, Alla Chiesa di Tessalonica, in: A. Sacchi e coll., *Lettere Paoline e altre Lettere*, Torino 1996, 95.

⁷ Cf. J. Mercier, Conversion, in: *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, Turnhout 1987, 294-295; T. Z. Tensek, Conversione, in: *Lexicon - Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casale Monferrato 1993, 215.

⁸ Il verbo *epistrépho*, indica il cambiamento dell'itinerario già intrapreso, la conversione, un movimento sia fisico che spirituale, un movimento che procede verso una meta e presuppone un allontanamento da un'altra, nel nostro contesto il distacco dagli idoli. La conoscenza del Dio vivo e vero determina il nuovo statuto del credente, cioè l'impegno a servirlo con tutto l'essere (cf. Dt 6,13; 13,5; Mt 4,10) e ad accogliere e a compiere la volontà di Dio con docilità, amore e fedeltà; cf. Ghini, *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi* 127; R. F. Collins, La Prima Lettera ai Tessalonicesi, in: *Nuovo Grande Commento Biblico*, Brescia 2002², 1012.

⁹ F. Laubach, Epistrépho, in: *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 2000⁶, 362.

¹⁰ Da Spinetoli, Lettere ai Tessalonicesi 1148.

¹¹ Il nuovo atteggiamento del credente è opposto a quello del pagano, che adorava gli idoli. Vivere la fede in Dio vivo e vero vuol dire rimanere nella famiglia di Dio: «Volgersi dagli idoli a Dio è dunque passare dal non essere alla realtà, alla vita», Ghini, *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi* 128.

¹² Essere schiavi di Dio è un atteggiamento diverso dal compito degradante specifico per il mondo antico, vuol dire essere al servizio del Signore, del Vangelo di Cristo, seguire la strada già assunta da Gesù Cristo, accogliere lo spirito del figlio adottivo (cf. Rm 6,16.19; 8,15; 12,11; Gal 4,8; Fil 2,7.22).

¹³ «Nell'uso apologetico queste qualificazioni distinguevano il Dio del monoteismo dalle divinità inerti (Sal 15) e false. L'orizzonte biblico di Paolo fa sì che tali termini abbiano, nella

falsi e inanimati¹⁴, quali sono appunto gli idoli, e per aspettare il ritorno glorioso dai cieli di Gesù Cristo Figlio di Dio e giudice supremo dei vivi e dei morti (cf. Dn 7,13; Mc 14,62; 1 Ts 4,16; 2 Ts 1,7;): «Con l'adorazione del vero Dio va di pari passo l'attesa del suo Figlio Gesù, la cui risurrezione dai morti è presentata come il fondamento del suo potere di liberare l'uomo dall'ira" divina, ossia dal castigo finale. Egli è il Signore nel quale i Tessalonicesi hanno riposto la loro speranza. La sua seconda venuta è il coronamento dell'opera salvifica che Dio compie per mezzo suo. Ma fin d'ora egli è il Signore glorificato che conduce tutta la comunità sulla via della santità»¹⁵. San Paolo aggiunge due tratti per meglio caratterizzare Gesù Cristo¹⁶: Dio *lo risuscitò da morte*, e per di più egli è *il nostro Redentore*, che con i meriti del suo sangue ci scampa dall'ira divina che sta per venire a far vendetta del peccato (cf. Rm 2,8; 5,9)¹⁷.

San Paolo riassume alcuni importanti dogmi della religione cristiana, proponendo una sintesi della fede cristiana¹⁸: un solo vero Dio, il suo Figlio Gesù Cristo Salvatore, la sua divina filiazione, la sua morte redentrice, la risurrezione da morte e la sua seconda venuta come giudice, per giudicare tutta l'umanità. Commenta H. Schürmann: «Le verità predicate dall'apostolo non erano puramente teoriche, bensì verità di fondo e pratiche, che imprimevano un nuovo orientamento all'esistenza. La predicazione del Dio vivo e vero non può infatti lasciare le cose come stanno: si esige la converisone della vita [...]. Una volta avvenuta, la conversione trasforma il ritmo d'ogni giorno in un

sua mente, un significato di gran lunga più ricco. "Vivo" è una definizione peculiarmente biblica di Dio, che intende riferirsi alla sua attività nella storia umana e, al tempo stesso, al ruolo di creatore. "Vero" suggerisce la fedeltà di Dio (5,24), in modo particolare la sua fedeltà all'alleanza. Per Paolo la conversione al Dio vivo e vero ha una implicazione cristologica ed escatologica», Collins, *La Prima Lettera ai Tessalonicesi* 1013.

¹⁴ Per San Paolo gli idoli non sono che immagini vuote, a cui non risponde nessuna realtà, sono un nulla (cf. 1 Cor 8,4) e il loro culto è equiparato da San Paolo a quello dei demoni (cf. 1 Cor 10,20); cf. P. W. Comfort, *Idolatria*, in: *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*, Cinisello Balsamo 1999, 835-836.

¹⁵ Sacchi, *Alla Chiesa di Tessalonica* 97.

¹⁶ Cf. Simpson, *Lettere ai Tessalonicesi* 1539.

¹⁷ Si costruisce un nuovo modo di relazionarsi a Dio attraverso il sacrificio del Figlio Suo, partecipando alla vita divina attraverso l'accoglienza del Vangelo; cf. Orsatti, *1-2 Tessalonicesi* 43.

¹⁸ Cf. G. Barbaglio, *Le lettere di Paolo*, I, Roma 1990², 106.

amoroso servizio di Dio: ci si fa suoi servi, e la vita diventa culto»¹⁹. La contrapposizione tra Dio vivo e vero e idoli era abbastanza evidente, come d'altronde anche il grandioso fine dell'uomo che crede, che è di servire a Dio vivo e vero nell'amorosa attesa della venuta di Cristo dal cielo, il quale ci ha sottratti alla dannazione che sarà in quel giorno indirizzata agli increduli. Come Gesù fu risuscitato da morte per virtù divina, così risusciterà i nostri corpi per renderci in tutto beati con lui nel suo regno, trasformati in gloria per andare incontro al giudice supremo, che verrà per il giudizio finale (cf. 1 Ts 4,17; 1 Cor 15,51-52; 2 Cor 5,4).

Un insegnamento per noi

Un primo insegnamento si riferisce alla formula paolina *Dio vivo e vero*, Dio vivente (cf. Ger 10,10) che è stata presa in considerazione dal Concilio della Nicea (325), nel simbolo della fede nicena che quest'anno celebra i diciassette secoli di storia. Il concilio di Nicea, primo concilio ecumenico, convocato dall'imperatore Costantino nel 325²⁰, è già un'espressione della Chiesa imperiale stimata come fattore unificante dello stato, difese la divinità di Gesù Cristo contro Ario²¹. L'eresia ariana è determinata dall'idea chiave del

¹⁹ H. Schürmann, *Prima Lettera ai Tessalonicesi*, Roma 1965, 42-43.

²⁰ Questo sinodo si tenne a Nicea, vicino alla residenza imperiale a Nicomedia (all'est del futuro Costantinopoli a partire dal 330). Parteciparono circa 300 vescovi chiamati più tardi per la prima volta "santi padri". Il numero 318, indicato dalla tradizione posteriore, si riferisce forse simbolicamente ai 318 servi di Abramo (cf. Gn 14,14). Parteciparono fra l'altro: Ossio di Cordova come inviato dell'imperatore; forse era anche, insieme a due presbiteri romani, il rappresentante ufficiale del papa; il patriarca Alessandro di Alessandria, capo della chiesa egiziana, assieme a suo diacono e successore Atanasio che più tardi diventò l'anima della resistenza contro Ario e il rappresentante più importante della decisione conciliare; il patriarca Eustazio di Antiochia che in seguito (nel 330) fu mandato in esilio per essere stato fedele al concilio di Nicea (!) ed Eusebio di Cesarea; la parte ariana, costituita da vari allievi del presbitero Luciano d'Antiochia (morto nel 312 durante la persecuzione), fra cui Eusebio di Nicomedia ed Ario stesso; cf. Ghini, *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi* 128; P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1996², 63-69 (nr. 124-130).

²¹ Ario è originario, probabilmente, della Libia e viveva sin dalla persecuzione di Diocleziano (303) ad Alessandria. Quando iniziò la controversia nel 318, Ario era presbitero e parroco

medioplatonesimo che l'Uno divino non può essere in nessun modo distinto in più persone. Così Ario mette il Figlio di Dio dalla parte della creatura con il suo assioma *en pote hote ouk en* "c'era un tempo quando non esisteva". Il Verbo esiste da sempre, ma prima delle altre creature che vengono fatte per mezzo di lui. Può essere chiamato "Dio" (in un senso più ampio), ma non "vero Dio" come il Padre. La sfumatura platonica accompagna l'intenzione di dare un'interpretazione chiara alla teologia di Origene: il famoso teologo alessandrino aveva parlato di tre ipostasi divine - Padre, Figlio e Spirito Santo -, ma allo stesso momento aveva sottomesso il Figlio e lo Spirito Santo al Padre²². Ario teneva la sottomissione del Figlio al Padre, tagliando via la sua divinità²³. Il concilio stabilì come norma della fede il simbolo niceno, il primo stadio del nostro Credo, del "simbolo niceno-costantinopolitano", non firmato da Ario: «Il Concilio di Nicea è una pietra miliare nella storia della Chiesa. L'anniversario della sua ricorrenza invita i cristiani a unirsi nella lode e nel ringraziamento alla Santissima Trinità e in particolare a Gesù Cristo, il Figlio di Dio, "della stessa sostanza del Padre", che ci ha rivelato tale mistero di amore. Ma Nicea rappresenta anche un invito a tutte le Chiese e Comunità ecclesiali a procedere nel cammino verso l'unità visibile, a non stancarsi di

di una delle grandi chiese di Alessandria. Nel 320 scrisse la sua opera principale, *Thaleia*, di cui sono rimasti solo dei frammenti. Siccome Ario trovò un grande seguito, fu scomunicato da un sinodo ad Alessandria nel 323. Quando l'imperatore, nel 324, ricevette la monarchia (dopo la vittoria contro il suo rivale Licinio), cercò di portare la pace nella controversia dogmatica. Mandò ad Alessandria il vescovo Ossio di Cordova il quale guidò nel 324/325 un sinodo ad Antiochia che condannò Ario e tre dei suoi seguaci (fra cui Eusebio di Cesarea), pur rimandando alla sentenza definitiva presso un sinodo più grande.

²² Per ciò che riguarda l'ambito d'azione: il Padre opera in tutti gli esseri, il Figlio nelle creature razionali e lo Spirito Santo nei santi.

²³ Affermava Papa Francesco: «Il Concilio di Nicea ebbe il compito di preservare l'unità, seriamente minacciata dalla negazione della divinità di Gesù Cristo e della sua uguaglianza con il Padre. [...] Dopo vari dibattimenti, tutti, con la grazia dello Spirito, si riconobbero nel Simbolo di fede che ancora oggi professiamo nella Celebrazione eucaristica domenicale. I Padri conciliari vollero iniziare quel Simbolo utilizzando per la prima volta l'espressione «Noi crediamo», a testimonianza che in quel "Noi" tutte le Chiese si ritrovavano in comunione, e tutti i cristiani professavano la medesima fede», *Spes non confundit*, 17, (19.05.2025), https://www.vatican.va/content/francesco/en/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.html

cercare forme adeguate per corrispondere pienamente alla preghiera di Gesù: “Perché tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch’essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato” (Gv 17,21)»²⁴.

Il secondo insegnamento ci invita ad una meditazione su Dio, vivo e vero: Chi è Dio? Com’è fatto?, ecc. Per secoli, generazioni di persone in tutto il mondo si sono interrogate su di Lui²⁵. Sia nella letteratura religiosa che in quella laica, troviamo l’eco delle risposte di tanti credenti e non credenti, filosofi, poeti, studiosi e gente comune, che hanno cercato con esitazione e passione l’Essere supremo che potesse soddisfare le loro aspirazioni. Il suo nome: *Deus*, *Theós*, *El*, *Elohim*, *Yahwe*, «Io sono colui che È», «Io sono colui che Sono», «Io sono chi Io sono», significa che Dio è uno spirito puro, indicibilmente perfetto, eterno, il Maestro onnipotente di tutte le cose e della vita²⁶. Poiché gli uomini, dopo il peccato di orgoglio commesso dai loro progenitori Adamo ed Eva, hanno perso la vera conoscenza di Dio e hanno adorato gli idoli o immaginato Dio in ogni tipo di forma sbagliata, qualcuno è venuto a dirci chi è. È Gesù Cristo che, con parole semplici, ci ha parlato di quel Dio verso il quale l’uomo, per lungo tempo, ha nutrito più paura che amore, che è nostro Padre. Egli ha un amore infinito per ciascuno di noi, perché è l’Amore stesso, che ci viene incontro, sempre pronto ad aiutarci e a perdonarci. Per i cristiani, dunque, Dio ha un nome, un volto umano in Gesù Cristo, attraverso il quale si rivolge agli uomini. L’altro volto interiore, nascosto, di Dio è un mistero insondabile, e se già ogni essere è un mistero che non può essere comunicato, a maggior ragione Dio è un mistero.

Fedele al Vangelo che ci parla di Dio, la Chiesa ci dice che Dio è uno nella natura, nell’essere; è Padre, Figlio e Spirito, che formano il mistero della Santa Trinità. Essendo le parole impotenti a dire di più, siamo di fronte a un

²⁴ *Spes non confundit*, 17, (19.05.2025), https://www.vatican.va/content/francesco/en/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.html

²⁵ Cf. D. Bach, Dieu, in: *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, Turnhout 1987, 355-357; P. Coda, Dio: in *Lexicon - Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casale Monferrato 1993, 295-296; H.-H. Esser/ H. Seebass, Parlare di Dio oggi: ma come?, in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Bologna 2000⁶, 489-493; J. Schneider, Theós, in: *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 2000⁶, 477-489.

²⁶ Cf. *Catechismo de Chiesa Cattolica* 206.

segreto e solo chi cerca e ama può scoprire qualcosa del mistero di Dio, perché Egli è ciò che è per definizione: Amore (cf. 1 Gv 4,8.16)²⁷.

A questo punto sorge un'altra domanda: Dio, può essere conosciuto con la mente? Ci sono state in passato, e ci sono ancora oggi, persone che, avendo una concezione materialistica del mondo e della vita, sostengono che l'idea di Dio sia propria dell'infanzia e non della mente adulta. La verità è che la storia delle religioni e la psicologia delle avventure dell'essere umano concordano nel riconoscere nell'idea di Dio una nozione fondamentale della coscienza umana, che non può essere sostituita da nulla. Ciò significa che, fin dall'inizio, la coscienza dell'uomo è profondamente religiosa e tutta l'esperienza umana è dominata dalla realtà sacra. Ciò significa che l'ateismo è qualcosa di superficiale, un sottoprodotto o un fenomeno secondario delle civiltà decadenti, che non tocca mai le radici della coscienza. Quando le civiltà sono in crisi, con conseguente allontanamento dell'uomo da Dio, significa che c'è stata una disarmonia, una rottura tra l'uomo e se stesso, tanto che non può protrarsi senza tendere a gravi disturbi interiori per l'uomo. Sotto varie forme, riti, tradizioni, idee, ecc. l'uomo non ha mai smesso, infatti, di credere in Dio, qualunque fosse l'immagine sotto la quale lo rappresentava: le potenze che si manifestano in natura, gli angeli, i miti delle religioni primitive, la magia, i vari idoli. Quando l'uomo comprese di pensare (filosofi), vide Dio nell'idea del Bene (Platone), oppure lo considerò come il primo motore immobile del mondo, la causa prima (Aristotele), la sfera suprema che tutto abbraccia. Qui ha il suo significato il fatto della scoperta biblica, prima sul monte Sinai, quando Dio apparve a Mosè e poi attraverso i profeti. Per questo Gesù Cristo, nel quale Dio si è rivelato come nostro Padre celeste, ci invita a imitarlo: «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48). Sempre secondo la Bibbia, Dio non abita in un'abitazione creata dall'uomo, essendo «il Dio del cielo» (At 7,48; cf. anche Is c. 66), ma allo stesso tempo è colui che viene incontro all'uomo perduto per riportarlo a Sé, essendo di sconfinata misericordia e amore, come il Vangelo ci rivela nella forma del suo Figlio incarnato, Gesù di Nazareth. Nonostante tutte le testimonianze su Dio e le Sue tracce nell'universo e nella coscienza, essendo la nostra anima stessa Sua

²⁷ Cf. *Catechismo de Chiesa Cattolica* 221.

immagine illuminata dalla grazia, e benché Egli ci abbia parlato attraverso la creazione e attraverso Suo Figlio, la nostra conoscenza di Lui non può abbracciarLo e possiamo parlare di Lui solo attraverso la somiglianza, rimanendo per noi sempre un segreto, un Mistero²⁸, finché viviamo sulla terra. È qui che entra in gioco la fede, sostituendo le imperfezioni della conoscenza umana. La luce della fede viene in aiuto all'intelligenza, e tutta la vita cristiana è esperienza di vivere il mistero rivelato che non contraddice la mente che, attratta dalla grazia, si lascia trasportare oltre i confini della nostra conoscenza, verso il mondo dello spirito, senza barriere di alcun genere e dove, mediante la fede, l'uomo entrerà, godendo nell'eternità della vita di comunione con Dio secondo la misura dell'amore che ha per Lui²⁹.

Conclusione

L'espressione paolina «al Dio vivo e vero» (1 Ts 1, 9b) rappresenta una delle formule più pregnanti della teologia neotestamentaria e costituisce il cuore pulsante dell'esperienza cristiana delle origini. In essa si condensa non solo il percorso di fede dei Tessalonicesi, ma anche l'intera dinamica della rivelazione cristiana: la chiamata alla conversione, il servizio al Dio unico e la speranza escatologica nel ritorno del Figlio. Paolo, attraverso questa formula, riassume un itinerario che è insieme teologico, antropologico e spirituale: l'abbandono degli idoli e delle false sicurezze dell'uomo segna l'inizio di un rapporto nuovo e personale con il Dio che è vita e verità in sé e per sé.

Il «Dio vivo e vero» non è una nozione astratta o un principio metafisico, ma l'Essere che si rivela nella storia e che si comunica all'uomo in Cristo Gesù. Egli è “vivo” perché è fonte inesauribile di vita e principio di ogni esistenza; è “vero” perché nella sua essenza e nelle sue opere si manifesta come fedeltà e autenticità assolute. Nel contrasto con gli idoli muti e inanimati, che simboleggiano le potenze morte del mondo e dell'ego umano, il Dio vivo e vero si presenta come il Dio che parla, agisce, salva e chiama alla comunione. In tale prospettiva, la conversione non è un semplice atto morale, ma un passaggio

²⁸ Cf. *Catechismo de Chiesa Cattolica* 237.

²⁹ Cf. *Catechismo de Chiesa Cattolica* 1814-1816.

ontologico: l'uomo è sottratto all'illusione dell'autosufficienza e introdotto nella vita nuova che proviene dallo Spirito.

In Cristo, il Dio vivo e vero ha assunto un volto umano: la rivelazione del Padre si compie nel Figlio e si attua nello Spirito, nella piena dinamica trinitaria. La fede cristiana non si riduce a una credenza su Dio, ma è incontro con una Persona viva che interpella, trasforma e conduce alla comunione eterna. Servire il Dio vivo e vero significa dunque partecipare al suo dinamismo d'amore, vivere nella libertà dei figli e orientare l'intera esistenza verso il Regno che viene. Il credente, come i Tessalonicesi, vive nel tempo presente nella tensione tra il "già" e il "non ancora": già redento dalla morte e dal peccato, ma ancora pellegrino nell'attesa del compimento definitivo nella gloria del Cristo risorto.

Alla luce di questa prospettiva, il messaggio paolino conserva oggi un'attualità sorprendente. In un'epoca segnata dal riemergere di nuovi "idoli" – il potere, il denaro, la tecnica, il culto dell'io – l'annuncio del Dio vivo e vero si pone come appello alla libertà interiore e alla conversione continua del cuore. Solo il Dio vivo, che è Amore (cf. 1 Gv 4, 8), può restituire all'uomo il senso autentico della sua esistenza, liberandolo dalla schiavitù delle cose e dal vuoto spirituale che minaccia la cultura contemporanea.

La fede in questo Dio non si oppone alla ragione, ma la illumina e la compie: essa apre la mente al Mistero che trascende e al tempo stesso abita la creatura. Come afferma la tradizione cristiana, la vita del credente è una continua "liturgia dell'esistenza", in cui ogni atto, pensiero e desiderio diventano culto spirituale (cf. Rm 12, 1). La conoscenza del Dio vivo e vero non si esaurisce in categorie speculative, ma si realizza nella comunione e nell'amore.

Così, la formula paolina, lungi dall'essere un semplice residuo linguistico dell'antichità, si rivela una chiave ermeneutica per comprendere il rapporto tra Dio e l'uomo: essa invita il credente a rinnovare la propria fede, a riconoscere nella persona di Gesù Cristo il volto umano del Dio vivente e ad attendere con speranza la sua manifestazione finale. In definitiva, credere nel «Dio vivo e vero» significa lasciarsi coinvolgere nel dinamismo della vita divina, divenendo segni visibili della sua presenza nel mondo, in un servizio amoroso che trasforma la storia in cammino verso la comunione eterna con Lui.

BIBLIOGRAFIA

Documenti Magisteriali:

Catechismo della Chiesa Cattolica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

Papa Francesco, *Spes non confundit*, 17, (19.05.2025):

https://www.vatican.va/content/francesco/en/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.html

Bibliografia critica:

Bach, D., Dieu, in: *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, Turnhout 1987.

Barbaglio, G., *Le lettere di Paolo*, I, Roma 1990².

Collins, R. F., La Prima Lettera ai Tessalonicesi, in: *Nuovo Grande Commento Biblico*, Brescia 2002².

Coda, P., Dio, in: *Lexicon - Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casale Monferrato 1993.

Comfort P. W., Idolatria, in: *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*, Cinisello Balsamo 1999.

Esser, H.-H./ Seebass, H., Parlare di Dio oggi: ma come?, in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Bologna 2000⁶.

Ghini, E., *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi*, Bologna 1980.

Hünemann, P., *Enchiridion Symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1996².

Laubach, F., Epistrépho, in: *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 2000⁶.

Mercier, J., Conversion, in: *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, Turnhout 1987.

Orsatti, M., *1-2 Tessalonicesi*, Brescia 1996.

Simpson, J. W., *Lettere ai Tessalonicesi*, in *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*, Cinisello Balsamo 1999.

Sacchi, A., Alla Chiesa di Tessalonica, in: A. Sacchi e coll., *Lettere Paoline e altre Lettere*, Torino 1996.

Schneider, J., Theós, in: *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 2000⁶.

Schürmann, H., *Prima Lettera ai Tessalonicesi*, Roma 1965.

Da Spinetoli, O., *Lettere ai Tessalonicesi*, in *La Bibbia. Nuovo Testamento*, III, Cinisello Balsamo 1991.

Tensek, T. Z., Conversione, in: *Lexicon - Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casale Monferrato 1993.

AUGUSTINE'S THEOLOGICAL HERMENEUTICS OF INCARNATION. CONVERSION TO THE FLESH

Alina PELTEACU¹ 

ABSTRACT: *Augustine's Theological Hermeneutics of Incarnation. Conversion to the Flesh* This article examines the enduring aspect of incarnating the spiritual, as expressed by Augustine, based on the foundational Christian claim: "the Word became flesh" (John 1:14). It clarifies that it is not the flesh that transforms into the Word, nor does the flesh need to be spiritualized. Specifically, it explores the relevance of Augustine's anthropology in the twenty-first century through what Richard Kearney calls "carnal hermeneutics". As part of this exploration, the article offers insights from John Panteleimon Manoussakis's theological hermeneutics of incarnation, who introduced the concept of "conversion to the flesh" for Augustine's *Confessions*, as a third conversion, alongside the acknowledged conversions of the mind and heart. This idea becomes evident in Augustine's reversal of the traditional hierarchy of the senses, which prioritizes the sense of touch. It is also reflected in his use of the parable of the prodigal son to emphasize the importance of the flesh, as well as his language centered around hunger, eating, and feasting. The discussion begins by examining the principles of carnal hermeneutics. It continues with Augustine's reflections on human creation in the image and likeness of God, identifying the essential qualities of the mind and heart where he asserts that the divine image resides. It then considers how these qualities align with Manoussakis's

¹ PhD student at the Doctoral School of Theology and Religious Studies, Faculty of Roman-Catholic Theology, University of Bucharest; email: alina_daniela.pelteacu@s.unibuc.ro.



view that the main goal of the *Confessions* is not to spiritualize the flesh but to incarnate the spirit. This framework provides a foundational perspective for the theological hermeneutics of incarnation. In conclusion, the article affirms that Augustine's treatise aligns with the core incarnational focus of Christianity and exemplifies carnal hermeneutics.

Keywords: Augustine's anthropology, incarnational hermeneutics, *imago Dei*, body-soul unity, spiritual senses, the inner man, *mens*, *cor*, conversion of the self, Manoussakis' conversion to the bodily.

1. Theological Hermeneutics of Incarnation: An Ongoing Dialogue in Carnal Hermeneutics

In broader terms, carnal hermeneutics offers a philosophical framework for understanding the body as a medium of interpretation. This approach emphasizes the corporeal experience as a crucial lens through which meaning can be derived, suggesting that the physicality of the body plays a fundamental role in shaping our interpretations and engagements with the world. As Richard Kearney and Brian Treanor describe, it engages with the “surplus of meaning that arises from our carnal embodiment, its role in our experience and understanding, and its interaction with the world”.² This shift towards a carnal approach in hermeneutics moves beyond the traditional dualism of rational understanding and embodied sensibility, positing that our most fundamental bodily sensations are already acts of interpretation. As interpretation truly goes “all the way down”, extending “from head to toe, sky to earth, sacred and sublime to tactile and terrestrial”, carnal hermeneutics contests the dichotomy between language and sensibility, word and flesh, text and body.³ Consequently, its foundation lies in the body: embodied being, embodied life, incarnation—the word is flesh, the text is body, and the body is text.⁴

² R. Kearney/ B. Trevor (eds.), *Carnal Hermeneutics*, New York 2015, 1.

³ Kearney/ Trevor, *Carnal Hermeneutics* 1.

⁴ Kearney/ Trevor, *Carnal Hermeneutics* 2.

From this viewpoint, although fundamentally anchored in the incarnation, Christian theology has largely yielded to the Platonic tendency to prioritize sight, with only a few notable exceptions.⁵ This has resulted in a hierarchical dualism that elevates the mind above the body, positioning the senses and emotions as intermediaries between two distinct ontological realms. It is only through the phenomenological revolution, which advocates for a return to sensory experience, that the analysis of touch has begun to be revitalized.⁶ Kearney highlights the fundamental principles of carnal hermeneutics, tracing “a hermeneutical genealogy of touch from Aristotle’s discovery of flesh (*sarx*) as medium (*metaxu*) to the revolutionary analyses of embodiment in the more contemporary works of Husserl, Merleau-Ponty, and Ricoeur.”⁷ Since the term “savvy” encompasses both “savor” and “savoir”, linking taste and knowledge, hermeneutics is called upon to integrate sensory orientation alongside intellectual comprehension.⁸

According to Kearney, engaging in diacritical hermeneutics of flesh poses a significant challenge in the era of excarnation. This process involves interpreting “the carnal signs of our time as evinced in the increasing digitalization of the body and virtualization of our needs of communication and community.”⁹ The focus is on healing in the era of excarnation, seeking to establish the philosophical foundations necessary for the diacritical hermeneutics of the flesh.

Thus, Christ’s crucified body serves as a paradigm for healing. Throughout His earthly life, even before performing healings through His words, Christ remained incredibly tangible both before and after His death, receiving

⁵ See R. Kearney, *Touch: recovering our most vital sense*, New York 2021, 34, 80. Kearney remarked on testimonies celebrating touch, the theological voluntarists Francis of Assisi, the Franciscans, and mystics such as Teresa of Avila and John of the Cross.

⁶ See Kearney, *Touch* 45-55. The author notes that at the beginning of the twentieth century, the phenomenological movement was announced by Husserl, followed by existential phenomenologists, Heidegger, Sartre, Levinas, and Maurice Merleau-Ponty, and more recently, feminist existentialists, De Beauvoir, Irigaray, and Kristeva, who engaged in redeeming and rehabilitating Aristotle’s analysis of touch in *De Anima*.

⁷ Kearney/ Trevor, *Carnal Hermeneutics* 2.

⁸ Kearney/ Trevor, *Carnal Hermeneutics* 2.

⁹ R. Kearney, *The Wager of Carnal Hermeneutics*, in: R. Kearney/B. Trevor (eds.), *Carnal Hermeneutics*, New York 2015, 15-56.

healing through touch and the laying on of hands.¹⁰ The Eucharistic kerygma, along with the assurance, “This is my body” —a tangible body that conceals wounds and reveals scars—encapsulates the revolutionary essence of the incarnation and stands as the heart of Christian theology.

Nonetheless, the allure of Gnosticism and excarnation has troubled Christian theology since its inception. Excarnation represents a critical and radical temptation, a profound betrayal of the Word made flesh, and a denial of incarnation. Kearney insightfully notes that Chris's character is *anacarnational*, meaning that the cross does not mark the conclusion of the incarnation; rather, the incarnation is renewed with the resurrection of the body, which includes both body and soul. Christianity can uphold its incarnational message by recognizing the sanctity of the senses and resisting any tendency to diminish them through punitive attitudes toward the flesh.¹¹

In agreement with Kearney, Manoussakis reflects on the central claim of all Christian confessions that the Word became flesh. He argues that a longstanding tradition of misreading has led to a greater emphasis on spiritualizing the flesh rather than on the incarnation of the spirit. This tendency is particularly evident in the marginalization of the Eucharist within Christian spirituality.¹²

Manoussakis offers a clear interpretation of Augustine's *Confessions* as a key example of carnal hermeneutics. He emphasizes a significant yet often overlooked concept: the conversion of the flesh, or more specifically, the conversion *to* the flesh.¹³ This concept adds to the more commonly recognized conversions of the mind and heart. By placing greater importance on touch, Augustine's approach underscores a shift in the traditional hierarchy of the senses. He uses the parable of the prodigal son to emphasize the flesh's significance.

¹⁰ Kearney, *Touch* 77. The author refers to the classic scene of Jesus and *touch*, when Thomas placed his hand in his side. Kearney explains that Thomas was not just an incredulous skeptic, as tradition has it, but a healer-educator of Jesus, who helped his master resist the erasure of scars in a Glorious Body that is no body at all.

¹¹ Kearney, *Touch* 80.

¹² J. P. Manoussakis, On the Flesh of the Word: Incarnational Hermeneutics, in: R. Kearney/B. Trevor (eds.), *Carnal Hermeneutics*, New York 2015, 308.

¹³ Manoussakis, On the Flesh of the Word 309.

Moreover, his writing is rich with language related to hunger, eating, and feasting. In this context, Manoussakis contrasts his views with those of Hans Urs von Balthasar, who argues that Augustine's *Confessions* presents a model of mystical ascent. In Balthasar's words:

Augustine, who, while vigorously denouncing the Neoplatonists' lack of Christ's descending humility in the *Confessions*, sets forth in his treatise on mysticism a decidedly ascending model—from bodily to imaginative to purely spiritual visions—which remained authoritative for the whole period that followed.¹⁴

To support Manoussakis' idea, it is important to examine Augustine's anthropology through the lens of his connection with the theological hermeneutics of incarnation as an ongoing dialogue of carnal hermeneutics.

2. Augustine's underlying principles

Augustine's quest for Truth, as vividly articulated in his *Confessions*, cannot be separated from his concerns regarding the meaning of human existence—a challenge that the Bishop of Hippo consistently addresses throughout his work. In the early stages of his writings, he emphasizes his desire to understand God and the soul.¹⁵ Furthermore, Augustine argues that the relationship between these two realities cannot be fully comprehended without considering the essence of humanity itself.¹⁶ He contends that the

¹⁴ Von Balthasar, *Theo-Logic, vol. II: Truth of God*, San Francisco 2004, 110–111.

¹⁵ Cf. Augustinus, *Soliloquiorum libri duo*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 1, 2, 7, PL 32, (21.07.2025) <https://www.augustinus.it/latino/soliloqui/index2.htm>, (For this source, further quotations are available at this site). *Ecce oravi Deum. Quid ergo scire vis? Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.* [Behold, I have prayed to God. R. What then would you know? A. All these things which I have prayed for. R. Sum them up in brief. A. God and the soul, that is what I desire to know. R. Nothing more? A. Nothing whatever.] (All Latin quotations in this paper are available at www.augustinus.it. The English translation can be found at <https://www.newadvent.org/cathen/02084a.htm>, unless mentioned otherwise.)

¹⁶ Cf. Augustinus, *Soliloquiorum libri duo* 2, 1,1: *Deus semper idem, noverim me, noverim te.* [God, always the same, let me know myself, let me know You.]

nature of human existence can only be genuinely understood by acknowledging its relationship with God.¹⁷

In his examination of Augustine's views on anthropology in *De Trinitate*, Fabio Dalpra highlights Augustine's mature understanding of human nature. This perspective emphasizes the revelation of human interiority and depicts humanity as the *imago Dei*, rather than attempting to define the divine essence of the Trinity, which Augustine maintained is ultimately beyond comprehension.¹⁸

2.1. The human person as *imago Dei*

It is essential to note that Augustine's anthropological reflections in *De Trinitate* are grounded in the concept of human creation in the image and likeness of God. As he argued:

Sometimes the meaning is altogether latent, as in Genesis: Let us make man after our image and likeness. Both *let us make* and *our* is said in the plural, and ought not to be received except as of relatives. For it was not that gods might make, or make after the image and likeness of gods; but that the Father, and Son, and Holy Spirit might make after the image of the Father, and Son, and Holy Spirit, that man might subsist as the image of God. And God is the Trinity.¹⁹

Augustine's theology of *imago Dei* presents the human being as a composite of body and soul. By analyzing the semantics of "image" and "likeness", and

¹⁷ Augustinus, *De Trinitate libri quindecim*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 15, 2, 2, PL 42, (21.07.2025) <https://www.thelatinlibrary.com/augustine/trin15.shtm> (For this source, further quotations are available at this site). *Ad hoc ergo debet esse homo intellegens ut requirat deum*. [For this, therefore, man should be understanding, in order to seek God].

¹⁸ F. Dalpra, Augustine of Hippo's Anthropology in The Trinity, in: F. Dalpra/ A.-C. Jacobsen (eds.), *Explorations in Augustine's Anthropology*, Berlin/ Bern/ Bruxelles/New York/ Oxford/ Warszawa/ Wien 2021, 153-165.

¹⁹ Augustinus, *De Trinitate* 7, 6, 12: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et faciamus et nostram pluraliter dictum est et nisi ex relatiuis accipi non oportet, non enim ut facerent dii aut ad imaginem et similitudinem deorum, sed ut facerent pater et filius et spiritus sanctus ad imaginem ergo patris et filii et spiritus sancti ut subsisteret homo imago dei; deus autem trinitas.*

investigating the manifestation of *imago et similitudinem Dei* within humanity, Augustine delineates the duality of human existence. He posits that humans consist of both a corporeal and a spiritual dimension. The human soul is understood to comprise two distinct aspects: the inferior part, referred to as *anima*, and the superior part known as *animus* (or *spiritus*, *mens*). Notably, this division does not suggest an ontological separation of the soul's substance.²⁰ Rather, it emphasizes the differentiated functions of the soul.²¹

The relationship between the higher and lower functions of the soul allows for a connection between a person's material and spiritual aspects. There is a continuity between the body and soul regarding the knowledge of both corporeal and incorporeal things. As Augustine put it:

[B]ut that something of our own rational purpose, that is, of the same mind, must be directed to the using of changeable and corporeal things, without which this life does not go on.²²

The soul engages the bodily senses to understand physical realities, while it employs reason or intelligence to grasp incorporeal truths.

2.2. The unity of body and soul

Augustine claimed that when examining the threefold nature of humanity, comprising body, soul, and spirit (or mind), it is crucial to understand that not

²⁰ Augustinus, *De Trinitate* 10, 4, 6: *Sicut ergo mens tota mens est, sic tota uiuit. Nouit autem uiuere se; totam se igitur nouit.*

²¹ Augustine mentioned the two functions (*officia*) of the soul, cf. *De Trinitate* 12, 3, 3: *Et ideo quiddam rationale nostrum non ad unitatis diuortium separatum sed in auxilium societatis quasi deriuatum in sui operis dispertitur officio.* [And therefore, something rational of ours is not separated for the sake of unity, but is distributed as if derived from it in the service of society, in the office of its work.]; *De Trinitate* 12, 4, 4: *Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemorauimus nisi per officia geminamus.* [Therefore, when we discuss the nature of the human mind, we discuss one thing, and we do not divide it into these two that I have mentioned except by functions.]

²² Augustinus, *De Trinitate* 12, 13, 21: *quiddam uero rationalis intentionis nostrae, hoc est eiusdem mentis, in usum mutabilium corporaliumque rerum sine quo haec uita non agitur dirigendum.*

everything in creation resembling God can be considered His image. Only that which is surpassed solely by God qualifies as His image. The image fully expresses God only when no other nature intervenes between it and God. In Augustine's words:

Certainly, not everything in creatures that is in some way or other similar to God is also to be called His image, but that alone to which He Himself alone is superior; for the image is only then an expression of God in the full sense, when no other nature lies between it and God.²³

This quote suggests that the divine image must refer to something greater than what exists—namely, God. However, Augustine further argued that the image exists solely in “the mind alone” (*solam mentem*), as it cannot be found within either the soul (*anima*) or the body. As he put it:

And hence each individual man, who is called the image of God, not according to all things that pertain to his nature, but according to his mind alone, is one person, and is an image of the Trinity in his mind.²⁴

2.3. *imago* and *vestigium*

To gain a deeper understanding of this argument, it is beneficial to revisit Augustine's assertions in an earlier work; he noted that while the *vestigia Dei*, or traces of God, radiate through all existence and life—signifying that all of creation reflects a “likeness” to God—human beings uniquely possess the capacity, through the inner man, to partake in the wisdom of God and are the

²³ Augustinus, *De Trinitate* 11, 5, 8: *Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est deo etiam eius imago dicenda est, sed illa sola qua superior ipse solus est.* (English translation by S. McKenna in: G. B. Matthews (ed.), *On the Trinity: books 8–15*, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge 2002, 70).

²⁴ Augustinus, *De Trinitate* 15, 7, 11: *Quapropter singulus quisque homo qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius sed secundum solam mentem imago dei dicitur una persona est et imago est trinitatis in mente.*

only creatures made in the image of God.²⁵ It is deducible that by focusing exclusively on the term “image” and omitting “likeness”, this argument subtly highlights the distinction between image (*imago*) and trace (*vestigium*).²⁶ The traces of God act as a form of training (*exercitatio*) that prepares humans to grasp multiplex realities.²⁷

It can be concluded that the multifaceted relationship between the body and the soul, as articulated by Augustine in terms of spirit, demonstrates an anthropological unity wherein the body and soul form a single human being.²⁸ Moreover, Augustine recognizes a substantial distinction that neither the soul nor the body can be reduced to the other. The distinct roles each plays provide epistemic complementarity, emphasizing the importance of ongoing functional continuity. It is essential to highlight Augustine’s conviction that the mind is central to human existence, reflecting the image of God. This belief elevates humanity to the pinnacle of creation, even though this divine image does not entirely define what it means to be human.²⁹

At this point, it is useful to reference another work by Augustine, where he asserted that the image of God resides within the heart. He urged,

²⁵ Augustine asserted that the call to conversion should be understood as a call to the restoration of the *imago*, cf. *Retractationum libri duo*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 1, 26, PL 32, (21.07.2025) <https://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/index2.htm>, *dixi: Et ipsa creatura, id est ipse homo, cum iam signaculo imaginis propter peccatum amisso remansit tantummodo creatura. Quod non ita est accipiendum, quasi totum amiserit homo quod habebat imagines dei. Nam si omnino non amisisset, non esset propter quod diceretur: Reformamini in nouitate mentis uestrae.*

²⁶ Cf. Augustine, *De Trinitate* 6, 10, 12: *Trinitatem intellegamus, cuius in creatura quomodo dignum est apparet vestigium*; *De Trinitate* 12, 5, 5: *Assuescat in corporibus ita spiritualium reperire vestigial.*

²⁷ Cf. Augustine, *De Trinitate* 13, 20, 26: *Placuit quippe uelut gradatim ascendentibus in utraque requirere apud interiorem hominem quandam sui cuiusque generis trinitatem sicut prius apud exteriorem quaesiui mus ut ad illam trinitatem quae deus est pro nostro modulo, si tamen uel hoc possumus, saltem in aenigmate et per speculum contuendam exercitatio in his inferioribus rebus mente ueniamus.*

²⁸ For the body-soul unity in Augustine’s thought, see also C. Harrison, *Beauty and Revelation in the Thought of Augustine*, Oxford 1992, 152.

²⁹ See also Dalpra, Augustine of Hippo’s Anthropology 157.

“Return to your heart; see there what, it may be, you can perceive of God, for in it is the image of God”.³⁰

This raises a pertinent question: Did Augustine contradict himself about the place where the image of God lies? Can the image reside in the mind but also in the heart? The subsequent section addresses these apparent contradictions, aiming to identify the core qualities of the mind and heart in which the Doctor of the Church recognized the divine image.

2.4. *The spiritual senses of the heart*

Augustine’s approach in his Treatise XVIII on the Gospel of John established that the heart has senses. The biblical concept of the heart distinguishes itself through various senses: it sees, hears, smells, tastes, and touches. Importantly, this sensorial differentiation is not organic; the heart, as an undivided whole (cf. Ps 86:11), remains the same organ regardless of its different sensory functions. However, it is understood that bodily organs are metonymically representative of their functions.

According to Jean-Louis Chrétien, Augustine did not hesitate to contrast “bodily sense”, viewed in the singular, with another type of sense he described as “the inner man’s sense”.³¹ Through this, one can discern the Just and the Unjust: the Just is recognized for its intelligible beauty, while the Unjust is perceived as devoid of such beauty.³²

³⁰ Augustinus, *Evangelium Ioannis Tractatus Centum Viginti Quatuor* [= Ev. Io. Tr.], Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 18, 10, PL 35, (21.07.2025) https://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm, (For this source, further quotations are available at this site). *Redi ad cor; vide ibi quid sentias forte de Deo, quia ibi est imago Dei.*

³¹ J.-L. Chrétien, From the Limbs of the Heart to the Soul’s Organs, in: R. Kearney/B. Trevor (eds.), *Carnal Hermeneutics*, New York 2015, 97.

³² Augustinus, *De Civitate Dei contra Paganos libri XXII*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 11, 27, 2, PL 41, (21.07.2025), <https://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>, *Habemus enim alium interioris hominis sensum isto longe praestantiorum, quo iusta et iniusta sentimus, iusta per intellegibilem speciem, iniusta per eius priuationem.* [For we have another and far superior sense, belonging to the inner man, by which we perceive what things are just, and what unjust — just by means of an intelligible idea, unjust by the want of it.]

In addition, whenever Augustine discussed the various ways the objects are perceived, he consistently maintained a strict parallel between the inner and bodily senses. This is clearly illustrated in *Confessions*, where he characterized God in these words:

[A] certain kind of light, and sound, and fragrance, and food, and embracement in loving my God, who is the light, sound, fragrance, food, and embracement of my inner man — where that light shines unto my soul which no place can contain, where that sounds which time snatches not away, where there is a fragrance which no breeze disperses, where there is a food which no eating can diminish, and where that clings which no satiety can sunder.³³

Although God transcends bodily sense, these terms are similar to the objects of corporeal perception: light, voice, odor, food, embrace, and the verbs express foreseeable acts of inner perception, indicating an insightful stimulation of the inner man. Augustin's discourse is designed so that the untouchable can be approached in terms comparable to those expressing human receptiveness to sensible beauty.³⁴

Each of the five bodily senses corresponds to an aspect of the heart presented in a progressive order that reflects increasing intimacy: sight, hearing, smell, taste, and touch. This sequence is well established, reflecting the emphasis on tactility within carnal hermeneutics. Augustine articulated this idea explicitly, highlighting the supremacy of Justice and illustrating each inner sense with a relevant biblical reference. As he stated:

³³Augustinus, *Confessionum libri XIII*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 10, 6, 8, PL 32, (21.07.2025), <https://www.augustinus.it/latino/confessionum/index.htm>, (For this source, further quotations are available at this site). *Cum amo deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatum, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas.*

³⁴ See also G. Huian, *Gustavi et esurio et sitio...: Augustine and the Spiritual Taste*, in: *Homo viator. Ecumenical Perspectives in Anthropology*, Cluj-Napoca 2018, 73-92.

If you've got interior eyes, observe the light of justice: *For with you is the fountain of life, and in your light shall we see light* (Ps 36:9) ... if you've got interior ears, try to hear justice. Such were the ears he was looking for, the one who said, *Whoever has ears to hear, let him hear* (Lk 8:4). If you have an interior sense of smell, listen to the apostle: *For we are the good odor of Christ for God in every place* (2 Cor 2: 15). If you've got an interior sense of taste, listen to this: *Taste and see that the Lord is sweet* (Ps 34:8). If you've got an interior sense of touch, listen to what the bride sings about the bridegroom: *His left hand is under my head, and his right hand embraces me* (Sg 2:6).³⁵

Therefore, an individual acknowledges five genuine inner senses, similar to the five bodily senses. The inner man, in essence, remains distinctly human. The orderly progression of the inner senses indicates a spiritual journey that leads to greater closeness to their object: God, His Word, and Revelation.

The heart's senses can be either open or closed; however, unlike the bodily senses, their opening is not a personal initiative. It is solely the work of God to unlock the space and channels through which He can be received. In Augustine's words:

You called, and cried aloud, and forced open my deafness. You gleamed and shine, and chase away my blindness. You exhaled odours, and I drew in my breath and do pant after You. I tasted, and do hunger and thirst.

³⁵Augustinus, *Sermones*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, 159, 4, PL 38, (21.07.2025) <https://www.augustinus.it/latino/discorsi/index.htm> (For this source, further quotations are available at this site).

Si habes oculos interiores, vide iustitiae lumen: Quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen ⁸. *De illo lumine dicit Psalmus: Illumina oculos meos, ne umquam obdormiam in morte* ⁹. *Item si habes aures interiores, audi iustitiam. Tales aures quaerebat, qui dicebat: Qui habet aures audiendi, audiat* ¹⁰. *Si habes olfactum interius, audi Apostolum: Christi bonus odor sumus Deo in omni loco* ¹¹. *Si habes gustatum interius, audi: Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus* ¹². *Si habes tactum interius, audi quid sponsa cantet de sponso: Sinistra eius sub capite meo, et dextera eius amplectetur me* ¹³. (English translation by E. Hill in: J. E. Rotelle (ed.), *Sermons III/5 (148-183) on the New Testament*, The Works of Saint Augustine, New York 1992, 123)

You touched me, and I burned for Your peace.³⁶

This revelation of the heart does not entail the creation of a new inner sense that the human being previously lacked. Every human heart is endowed with these senses. However, God's grace is essential to activating and enabling them to fulfil their ultimate purpose. While individuals lack the power to open these senses, they possess the ability to close them off and hinder their function. As Augustine claimed: "Be not foolish, O my soul, and deaden not the ear of your heart with the tumult of your folly. Hearken also. The [W]ord itself invokes you to return."³⁷

In contrast to the external senses, the activity of the heart's senses always matters at an absolute level since it results from a divine initiative and brings a human being into a relationship with God.³⁸ Moreover, one must dispose oneself actively to sense through the heart, even if a human being is incapable of initiating the process. As Augustine appealed:

O Lord my God, what You are to me. Say unto my soul, I am your salvation. So speak that I may hear. Behold, Lord, the ears of my heart are before You; open them, and say unto my soul, I am your salvation. When I hear, may I run and lay hold on You ... Cramped is the dwelling of my soul; expand it, that You may enter in.³⁹

According to Chrétien, these lines reveal the anticipatory grasp of the heart's hearing.⁴⁰ In other words, for a human being to ask that one's ears be open, it

³⁶ Augustinus, *Confessionum* 10, 27, 38: *Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam; fragrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi, et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.*

³⁷ Augustinus, *Confessionum* 4, 11, 16: *noli esse vana, anima mea, et obsurdescere in aure cordis tumultu vanitatis tuae. audi et tu: verbum ipsum clamat ut redeas.*

³⁸ See Chrétien, *From the Limbs of the Heart* 98.

³⁹ Augustinus, *Confessionum* 1, 5, 5-6: *Domine Deus meus, quid sis mihi. Dic animae meae: Salus tua ego sum. Sic dic, ut audiam. Ecce aures cordis mei ante te, Domine; aperi eas et dic animae meae: Salus tua ego sum. Curram post vocem hanc et apprehendam te...Angusta est domus animae meae, quo venias ad eam: dilatetur abs te.*

⁴⁰ Chrétien, *From the Limbs of the Heart* 99.

must be the case that they have already heard. Therefore, even if the undivided heart performs both the act of seeing and the act of hearing, they do not have the same usefulness. An individual can see and hear simultaneously because one must understand what to obey and obey what is understood. The eye sees for the ear and the ear hears for the eye to bring about the perfection of human action; each sense contributes. Augustine interprets the eyes of the heart as the “eyes of faith”, as he said: “blind hearts do open their eyes to the word of the Lord...[w]alk in faith to arrive at vision”.⁴¹

While the eyes and ears of the heart are often highlighted in the quest to understand God’s Word, they are not the only senses mentioned. Augustine embraced the biblical idea that the Word serves as nourishment, essential for human beings to seek and sustain life, referring to the “mouth” of the heart and the “palate” of the heart.⁴² In Augustine’s understanding, one must eat, drink, and ruminate on the Word:

In the very joy, or in the very mouth that we have within, we both eat and drink: as from this mouth for the refreshment of the body, so also from that mouth for the refreshment of the heart (*ad refectiorem cordis*).⁴³

The mouth and the ear engage with the Word in distinct ways. While the ear listens and obeys, the mouth consumes, whether by drinking or eating. The Word can be understood as both liquid and solid, as indicated in the biblical text. “I gave you milk, not solid food, for you were not yet ready for it. Indeed, you are still not ready.” (1 Cor 3:2) The mouth tastes, masticates, and

⁴¹ Augustinus, *Sermones* 88, 3-4: *sed quam multi habent aures clausas cordis, quae tamen verbo Dei penetrante patescunt, ut credant qui non credebant; Ambula per fidem, ut pervenias ad speciem.*

⁴² cf. Augustinus, *Confessionum* 9, 10, 23: *Sed inhiabamus ore cordis in superna fluentia fontis tui, fontis vitae, qui est apud te*; cf. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* [= *En. Ps.*], Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 125, 5, PL 36, (21.07.2025) https://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.htm. (For this source, further quotations are available at this site) *Habemus autem intus os, id est in cordes.*

⁴³ Cf. Augustinus, *En. Ps.* 125, 6: *In ipso gaudio, vel in ipso ore quod habemus intus, et manducamus et bibimus: sicut de isto ore ad refectiorem corporis, sic et de illo ore ad refectiorem cordis.*

transforms what it absorbs before ruminating. Thus, it converts the Word into an integral part of one's being and life.

In his *Confessions*, Augustine described the attitude of the mouth of the heart in pursuing the divine Truth:

But yet we opened wide the mouth of our heart, after those supernal streams of Your fountain, the fountain of life, which is with You; that being sprinkled with it according to our capacity, we might in some measure weigh so high a mystery.⁴⁴

As evidence suggests, unlike the ears, keeping the inner mouth open is not simply an act of focusing one's attention and making oneself available. According to Chrétien, it is about "the open mouth of desire", an essential thirst of the heart, a problem of life and death.⁴⁵ This is the hunger and the thirst for Justice, which is comprised in the Beatitudes: "Blessed are those who hunger and thirst for righteousness, for they will be filled." (Mt 5:6)

Augustine emphasized the enigmatic nature of human interiority: while God must remove deafness and blindness to enable individuals to experience divine intimacy, hunger and thirst should persist, as humans remain perpetually receptive to encounters with God. Through God descending into human interiority from "outside" the self, this healing of the inner senses must become linked to the actualization of those senses in a continuous turning toward God, as though originating from "within" the self. The cognitive metaphors of hunger and thirst reflect this movement toward God and intense longing for the divine. The infinite desire for the Endless is mirrored in human receptivity, manifesting as an insatiable state, further enriched by the delight of a pure heart.⁴⁶

⁴⁴ Augustinus, *Confessionum* 9, 10, 23: *sed inhiabamus ore cordis in superna fluenta fontis tui, fontis vitae, qui est apud te, ut inde pro captu nostro aspersi quoquo modo rem tantam cogitaremus.*

⁴⁵ Chrétien, *From the Limbs of the Heart* 101.

⁴⁶ Augustinus, *Confessionum* 13, 21, 29: *nam tu puri cordis uitales deliciae*; see also Huian, *Gustau et esurio et sitio* 77.

Moreover, the palate of the heart (*palatum cordis*) has been refined as an organ of taste. It is indeed possible to savor, consume, and find joy in spiritual nourishment. This notion sheds light on the experience of tasting divine sweetness, whether through the words of God or the presence of Christ in the Eucharist.⁴⁷ Augustine regarded taste as integral to the interplay of desire and delight in spiritual nourishment, as he claimed: “There is a certain pleasure of the heart, to which that heavenly bread is sweet.”⁴⁸ Nevertheless, hunger can apply not only to spiritual taste but to all spiritual senses, as a desire for God without Whom one cannot live.⁴⁹

Returning to taste, and to better explain Augustine’s idea, it can be concluded that it opens us to the perception of Truth, as does the sense of hearing. The Truth is then secretly disclosed in the heart, which prepares the impassioned touch, the endless desire to embrace the divine revealed as peace. In Augustine’s words: “You touched me, and I am set on fire to attain the peace which is yours.”⁵⁰

Moved by the untouchable, the Bishop of Hippo— as Manoussakis asserts— “reached out and touched what lies beyond creation, intangible”.⁵¹ In doing so, Augustine reversed the Platonic hierarchy of the senses, which prioritized sight above all else, and instead elevated the significance of touch, as Nicholas James Perella has argued:

⁴⁷ Augustinus, *En. Ps.* 30, en. 4, s. 3, 6: *Palatum cordis non habes ad haec bona gustanda; quid tibi faciam? Quomodo ostendam? Non est cui dicere: Gustate, et videte quoniam suavis est Dominus*; Augustinus, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, Prologus, PL 35, (21.07.2025), https://www.augustinus.it/latino/commento_lsg/index.htm, *praesertim quia in ipsa Epistola satis dulci omnibus quibus sanum est palatum cordis, ubi sapiat panis Dei, et satis memorabili in sancta Ecclesia Dei, maxime Caritas commendatur*; see also F. Posset, The “Palate of the Heart” in Saint Augustine and Medieval Spirituality, in: *Augustine Biblical Exegete*, New York 2001, 253-278.

⁴⁸ Augustinus, *Evangelium Ioannis Tractatus Centum Viginti Quatuor* [= *Ev. Io.Tr.*], Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 26, 4, PL 35, https://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm, (For this source, further quotations are available at this site) *Est quaedam voluptas cordis, cui panis dulcis est ille coelesti*.

⁴⁹ See J.-L. Chretien, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris 2002, 39.

⁵⁰ Augustinus, *Confessionum* 10, 27, 38: *tetigisti me, et exarsi in pacem tuam*.

⁵¹ J. P. Manoussakis, *God after Metaphysics: A Theological Aesthetic*, Bloomington 2007, 144.

In the spiritual senses, sight and hearing are lowest (though not scorned), whereas smell and, even more, taste and touch are the most exalted. This was a development whose importance was to be second to none in the history of Western mysticism.⁵²

Augustine identified love with desire, as he claimed: "It is charity, by which we desire, by which we strive to attain, by which we burn, by which we hunger and thirst."⁵³

In this context, *love as desire* resides at the very core of human existence, within the realm of profound interiority, depth, and concealment: "longing is the heart's treasury".⁵⁴ Spiritual hunger and thirst emerge as affections of the heart, representing the most hidden aspects of the self. They illustrate the restless heart⁵⁵ and affirm the human journey as a progression driven by desire.⁵⁶

Transferring from the *sensorium* to the *motorium* and reflecting on the human experience of moving through time, Augustine referred to the "foot of the soul", which signifies its love. He explained:

The foot of the soul (*pes animae*), is well understood to be its love, which, when depraved, is called coveting or lust; but when upright, love or charity...

⁵² N. J. Perella, *The Kiss Sacred and Profane*, Berkeley 1969, 39. Perella quoted St John of the Cross, according to whom the sense of touch is the highest in the order of the spiritual senses, and "the kiss is the greatest touch that God gives to the soul".

⁵³ Cf. Augustinus, *Sermones*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 53, 11, PL 38, (21.07.2025), <https://www.augustinus.it/latino/discorsi/index.htm>, (For this source, further quotations are available at this site). *Deinde et caritas, qua desideramus, qua pertingere conamur, qua inardescimus, qua esurimus et sitimus.*

⁵⁴ Augustinus, *Ev. Io. Tr.* 40, 10: *desiderium sinus cordis est.*

⁵⁵ Augustinus, *Confessionum* 1, 1, 1: *inquietum est cor nostrum.*

⁵⁶ Augustinus, *Ev. Io. Tr.* 26, 4: *Da amantem, et sentit quod dico. Da desiderantem, da esurientem, da in ista solitudine peregrinantem atque sitientem, et fontem aeternae patriae suspirantem: da talem, et scit quid dicam.* [Give me a man that loves, and he feels what I say. Give me one that longs, one that hungers, one that is travelling in this wilderness, and thirsting and panting after the fountain of his eternal home; give such, and he knows what I say.]; See also Huian, *Gustavi et esurio et sitio* 84.

And the Apostle says, “That being rooted and grounded in love, you may be able to take in.” (Ephesians 3:17-18).⁵⁷

It is through love that one moves towards those which desires, aligning with the biblical notion: “For where your treasure is, there your heart will be also.” (Mt 6:21) In this way, Augustine clarified that the soul’s location is not defined by physical space but rather coincides with where the soul finds joy and fulfilment.

Augustine also noted the use of “feet” in the plural, interpreting it as a representation of love’s division into two essential precepts: the love of God and the love of neighbor.⁵⁸ If either one of these is flawed, one’s spiritual gateway will be crippled, belated, and slow. He further elaborated on what it means to draw closer to God or to distance oneself; this movement is achieved not through physical space but through resemblance and dissemblance, as the condition of one’s heart determines spiritual mobility. In Augustine’s words:

For it is not in space that any one is far from God, but in affections. Thou lovest God, you are near unto Him. Thou hatest God, you are far off. You are standing in the same place, both while you are near and far off.⁵⁹

⁵⁷ Cf. Augustinus, *En. Ps.* 9, 15: *Pes animae recte intellegitur amor: qui cum pravus est, vocatur cupiditas aut libido; cum autem rectus, dilectio vel caritas. ... Et Apostolus dicit: Ut in caritate radicati et fundati possitis comprehendere.*

⁵⁸ Cf. Augustinus, *En. Ps.* 33, en. 2, s.1, 10, 6: *Fide sectando, corde inhiando, caritate currendo. Pedes tui, caritas tua est. Duos pedes habeto, noli esse claudus. Qui sunt duo pedes? Duo praecepta dilectionis, Dei et proximi.* [By following with faith, by longing with the heart, by running with charity. Your feet are your charity. Have two feet, be not lame. What are your two feet? The two commandments of love, of your God, and of your Neighbour. With these feet run to God, approach Him.] (English translation by M. Boulding, in: J. E. Rotelle (ed.), *Expositions of the Psalm III/16 (33-50)*, The Works of Saint Augustine, New York 2000, 31)

⁵⁹ Augustinus, *En. Ps.* 85, 6: *Gradus, affectus sunt; iter tuum, voluntas tua est. Amando ascendis, neglegendo descendis. Stans in terra, in coelo es, si diligas Deum. Non enim sic levatur cor, quomodo levatur corpus: corpus ut levetur, locum mutat; cor ut levetur, voluntatem mutat.* (*En. Ps.* 85, 8 on New Advent).

The human body moves from one place to another using its feet. Consequently, the feet of the inner man symbolize not only affections but also the decision-making process, which determines the direction one chooses and ultimately one's final destination. As Mirosław Mejzner remarks, Augustine often associated the "heart" with intellectual capacity.⁶⁰ According to Augustine, to think is to converse with oneself in the heart.⁶¹ This idea also encompasses the heart's ability to distinguish between good and evil.⁶²

In a similar vein, Augustine posited that the mind transitions from internal to external understanding by connecting one mental triad—mind, knowledge, love (*mens, notitia, amor*)—to another: memory, intelligence, and will (*memoria, intelligentia, voluntas*).⁶³ In essence, the self-focused knowledge and love of the mind catalyze the subsequent activities of memory, intelligence, and will, which ultimately guide the individual toward the transcendent and innermost reality—God.⁶⁴

The transition from one's mind to God, articulated in Latin through the use of the pronoun *sui* and the genitive *dei*, signifies a pivotal choice occurring within the inner depths of the human being. One can choose to

⁶⁰ M. Mejzner, *The Way of the Heart in the Experience and Reflection of St. Augustine*, *Collectanea Theologica* 90, 5, 2020, 477–504. Mejzner observes that Augustine's concept of *cor* appears to be broader than *conscientia*. Cf. Augustinus, *En. Ps.* 7, 9; *En. Ps.* 57, 1.

⁶¹ Cf. Augustinus, *De Trinitate* 15, 10, 19: *Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus*. [For the thought that is formed by the thing which we know, is the word which we speak in the heart].

⁶² Cf. Augustinus, *Ev. Io. Tr.* 18, 10.

⁶³ Cf. Augustinus, *De Trinitate* 15, 7, 12: *Itemque in hoc magna distantia est quod siue mentem dicamus in homine eiusque notitiam et dilectionem, siue memoriam, intelligentiam, voluntatem, nihil mentis meminimus nisi per memoriam nec intellegimus nisi per intelligentiam nec amamus nisi per voluntatem*.

⁶⁴ Augustine's reflections that the image of God must be sought in the very essence of the human mind, as the mind is an image of God by the very fact that it is capable of it, are developed in *De Trinitate* 14, 8, 11: *Sed prius mens in se ipsa consideranda est antequam sit particeps Dei, et in ea reperienda est imago eius. Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem, Dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest*; see also Dalpra, *Augustine of Hippo's Anthropology* 159.

approach God (*ad deum*) in a manner that reflects His likeness or to distance oneself from God (*ab deo*)⁶⁵ in a way that emphasizes unlikeness. As Dalpra pointed out, the two prepositions *ad* and *ab* illustrate the dynamic nature of Augustine's anthropology.⁶⁶ Human beings are characterized by their capacity for movement, continually striving to transcend their limitations.⁶⁷

When contemplating whether the image of God can dwell within the mind and heart, Augustine's explanation of the inner sense of touch provides valuable insight. This intersensory connection enables interaction between the outer and inner realms, serving as a medium for this engagement. Given that touch involves the whole body, it follows that one's soul encompasses the essence of that tactile experience.⁶⁸

3. Incarnating the spiritual

This analysis of Augustine's writings accounted for his emphasis on the corporeal, supporting Manoussakis' claim that the *Confessions* exemplifies the principles of carnal hermeneutics. By consistently employing the language from the Lucan parable of the prodigal son, Augustine's narrative not only seeks to Christianize the Neoplatonic notions of descent and ascent of the soul that underpin the *Confessions* but also transforms these ideas to enhance the understanding of incarnational hermeneutics.

⁶⁵ Cf. Augustinus, *De Trinitate* 11, 5, 8: *In quantum ergo bonum est quidquid est, in tantum scilicet, quamvis longe distantem, habet tamen nonnullam similitudinem summi Boni; et si naturalem, utique rectam et ordinatam; si autem vitiosam, utique turpem atque perversam.* [as anything that is, is good, in so far plainly it has still some likeness of the supreme good, at however great a distance; and if a natural likeness, then certainly a right and well-ordered one; but if a faulty likeness, then certainly a debased and perverse one.]

⁶⁶ Dalpra, Augustine of Hippo's Anthropology 160.

⁶⁷ Cf. Augustinus, *Confessionum* 10, 17, 26: *Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen.* [I will pass even beyond this power of mine which is called memory — I will pass beyond it, that I may proceed to You, O Thou sweet Light].

⁶⁸ See J.-L. Chrétien, Body and Touch, in: *The Call and the Response*, New York 2004, 92-94.

Thus, Manoussakis pointed out that the prodigal's *metanoia*, which propels him back to his father's house, is not merely a mental, spiritual, or psychological transformation; it is profoundly physical, as visceral as hunger itself.⁶⁹ The objective of the *Confessions* is not to spiritualize the flesh but to incarnate the spirit.⁷⁰ In this light, the vertical framework of Platonic and Neoplatonic ascents and descents must be set aside to foster a communion between the exteriority and interiority of a person. However, as long as hunger remains confined to the "interior," or spiritual realm, it does not even register as true hunger.⁷¹

Accordingly, in the Lucan parable of the prodigal son, the evangelist specifically chose the metaphor of hunger for human misery. Eating serves not only as a recognition of humans' dependency on one another and the world, but it also allows the assimilation of the external world into ourselves, transforming that which is outside into something internal. This process, echoed by Augustine, marks a significant shift from an external state to an internalized experience, illustrating the distance and fragmentation within human existence.⁷² Augustine's remedy for the fragmentation of the self lies in the process of conversion, which entails a twofold unification: the "conversion of the self", signifying a return to the one God, and a "return to oneself". (cf. Lk 15:17). This narrative of self-unification, as Manoussakis notes, is founded on the assumption of a unified self.⁷³

⁶⁹ J. P. Manoussakis, On St. Augustine's Body: The Conversion of Phenomenology, Psychoanalysis, and Theology, in: E. Severson / B. Becker / D. M. Goodman (eds.), *In the Wake of Trauma: Psychology and Philosophy for the Suffering Other*, Pittsburgh 2016, 35-56.

⁷⁰ Manoussakis, On St. Augustine's Body 36; see also Manoussakis, *God after metaphysics* 152. Quote: "The specificity of Christ's body is being 'sublated' in the body of Christ (the Church) - which is occasioned by the double movement of the ascent of Christ and the descent of the Spirit and thus becomes appropriated by and common to all Christians."

⁷¹ Cf. Augustinus, *Confessionum* 3, 1, 1: *quoniam fames mihi erat intus ab interiore cibo, te ipso, Deus meus, et ea fame non esuriebam*. [For within me I had a dearth of that inward food, Yourself, my God, though that dearth caused me no hunger.]; see also Manoussakis, On the Flesh of the Word 310.

⁷² J. P. Manoussakis, *The Ethics of Time: A Phenomenology and Hermeneutics of Change*, London/Oxford/ New York/New Delhi/Sydney 2016, 104.

⁷³ Manoussakis, *The Ethics of Time* 83.

The act of eating serves as a means to bridge this rift; in experiencing hunger, as Manoussakis argues, one inherently longs for the Other.⁷⁴ Through eating, we actively engage in the dissolution of isolation that arises from our fragmented realities. It is only through embodiment that one can authentically experience hunger, and likewise, it is through this corporeal existence that individuals can engage in the act of eating.

It is no coincidence, as Manoussakis continues, that we consume the Eucharist and that the liturgy is structured as a meal, much like the feast the Father holds to celebrate the return of the lost son (cf. Lk 15:23).⁷⁵ In Christ, God transcends the concept of a distant deity and becomes a God who engages with us physically, who can be touched, even to the extent of being consumed in the act of eating.

Through eating, one transforms the world into one's flesh and blood—not merely in a spiritual sense, but in a truly incarnate way. This allows for the incorporation of the world into our being, preventing it from remaining an abstract notion. This ethical awakening, understood as a *belated desire* in Augustine's *Confessions*⁷⁶, is first inscribed within and stirred in the body.⁷⁷

In line with Augustine, Manoussakis claims that our desires were bestowed upon us by God as a pedagogical tool to teach us how to search for that which lies beyond ourselves. In his own words, “the flesh as a bait...that, in catching us, might drive us outside our spiritual selves”.⁷⁸ Ultimately, the body as the Word-bearer serves as the fundamental locus and embodiment through which the Spirit manifests in the world, facilitating its presence among us.

⁷⁴ Manoussakis, *The Ethics of Time* 104.

⁷⁵ Manoussakis, *On the Flesh of the Word* 311.

⁷⁶ Augustinus, *Confessionum* 10, 27, 38: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!* [Too late did I love You, O Fairness, so ancient, and yet so new! Too late did I love You!]

⁷⁷ Manoussakis, *The Ethics of Time* 106.

⁷⁸ Manoussakis, *On the Flesh of the Word* 313.

Concluding remarks

This analysis of Augustine's writings demonstrates that he not only integrated the Neoplatonic framework of the soul's descent and ascent into his thought but also significantly modified it in ways that are essential for incarnational hermeneutics. This transformation promotes an understanding that emphasizes the embodiment of the spiritual within the material realm. Manoussakis highlights this alongside a previously unacknowledged conversion in Augustine's *Confessions* — the conversion *to* the flesh — complementing the two traditionally recognized ones: the conversion of the mind (in Book VII) and the conversion of the heart (in Book VIII).

By intertwining the parabolic language of the prodigal son throughout the *Confessions*, Augustine emphasized the importance of flesh in this renovation process, understood as a double unification: the “conversion of the self”, involving a return to the one God and a “return to oneself” (cf. Lk 15:17).

An act of embodiment, according to Manoussakis, such as engaging in eating, serves as a moment of truth by bridging the gap between self and itself through a descent into the corporeal. However, this descent remains a sought-after longing that can never be completely achieved, given the inherent nature of desire, which is always articulated.⁷⁹ In essence, desire represents a demand directed toward the Other—the desire for the Other's desire. It is only for one who has fully and completely become flesh, who embodies the declaration of love, “this is my body”, that the descent into the bodily can become conceivable and manifest in a desire that transcends longing to be truly lived.

Augustine recognized the need for divine help in this process, highlighting the role of the inner master, Christ, in a journey that starts from the outside and moves inward (*ab exterioribus ad interiora*), then continues from the lower to the higher (*ab inferioribus ad superiora*). For Augustine, it is God's persuasiveness that delights and seizes the heart and converts the mind, thus affixing the soul to love Him.

⁷⁹ Manoussakis, *On the Flesh of the Word* 315.

BIBLIOGRAPHY

Primary sources

- S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Confessionum libri XIII*, editio Latina, PL 32, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma. (21.07.2025)
<https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index.htm>
- ___ *Retractationum libri duo*, editio Latina, PL 32, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma. (21.07.2025)
<https://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/index2.htm>
- ___ *Soliloquiorum libri duo*, editio Latina, PL 32, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma. (21.07.2025) <https://www.augustinus.it/latino/soliloqui/index2.htm>
- ___ *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, editio Latina, PL 35, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma. (21.07.2025)
https://www.augustinus.it/latino/commento_lsg/index.htm
- ___ *Evangelium Ioannis Tractatus Centum Viginti Quatuor*, editio Latina, PL 35, Nuova Biblioteca Agostiniana, , Roma. (21.07.2025)
https://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm
- ___ *Enarrationes in Psalmos*, editio Latina, PL 36, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma. (21.07.2025)
https://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2
- ___ *Sermones*, editio Latina, PL 38, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma. (21.07.2025) <https://www.augustinus.it/latino/discorsi/index.htm>
- ___ *De Civitate Dei contra Paganos libri XXII*, editio Latina, PL 41, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma. (21.07.2025)
<https://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>
- ___ *De Trinitate libri quindecim*, editio Latina, PL 42, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma. (21.07.2025)
<https://www.thelatinlibrary.com/augustine/trin15.shtm>

English translations

- E. Hill (trans.) and J. E. Rotelle (ed.) *Sermons III/5 (148-183) on the New Testament*, The Works of Saint Augustine, New York 1992.
- M. Boulding (trans.) and J. E. Rotelle (ed.) *Expositions of the Psalm III/16 (33-50)*, The Works of Saint Augustine, New York 2000.
- S. McKenna (trans.) and G. B. Matthews (ed.), *On the Trinity: books 8–15*, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge 2002.

Website

New Advent, <https://www.newadvent.org/cathen/02084a.htm>

Secondary sources

- Balthasar, Hans Urs von, *Theo-Logic, vol. II: The Truth of God*, San Francisco 2004.
- Chrétien, Jean-Louis, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris 2002.
- _____, 'Body and Touch', in: *The Call and the Response*, New York 2004, 83-131.
- _____, 'From the Limbs of the Heart to the Soul's Organs', in: R. Kearney/B. Trevor (eds.), *Carnal Hermeneutics*, New York 2015, 92-114.
- Dalpra, Fabio, 'Augustine of Hippo's Anthropology in The Trinity', in: F. Dalpra/ A.-C. Jacobsen (eds.), *Explorations in Augustine's Anthropology*, Berlin/ Bern/ Bruxelles/ New York/ Oxford/ Warszawa/ Wien 2021, 153-165.
- Harrison, Carol, *Beauty and Revelation in the Thought of Augustine*, Oxford 1992.
- Huian, Giorgia, 'Gustau et esurio et sitio...: Augustine and the Spiritual Taste', in: *Homo viator. Ecumenical Perspectives in Anthropology*, Cluj-Napoca 2018, 73-92.
- Kearney R./ B. Trevor (eds.), *Carnal Hermeneutics*, New York 2015.
- Kearney, Richard, *Touch: recovering our most vital sense*, New York 2021.
- _____, 'The Wager of Carnal Hermeneutics', in: R. Kearney/B. Trevor (eds.), *Carnal Hermeneutics*, New York 2015, 15-56.
- Manoussakis, John Panteleimon, *God after Metaphysics: A Theological Aesthetic*, Bloomington 2007.
- _____, 'On the Flesh of the Word: Incarnational Hermeneutics', in: R. Kearney/B. Trevor (eds.), *Carnal Hermeneutics*, New York 2015, 306-315.
- _____, 'On St. Augustine's Body: The Conversion of Phenomenology, Psychoanalysis, and Theology', in: E. Severson / B. Becker /D. M. Goodman (eds.), *In the Wake of Trauma: Psychology and Philosophy for the Suffering Other*, Pittsburgh 2016, 35-56.
- _____, *The Ethics of Time: A Phenomenology and Hermeneutics of Change*, London/ Oxford/ New York/ New Delhi/ Sydney, Bloomsbury, 2016.
- Mejzner, Mirosław, 'The Way of the Heart in the Experience and Reflection of St. Augustine', *Collectanea Theologica* 90, 5, 2020, 477-504.
- Perella, N. J., *The Kiss Sacred and Profane*, Berkeley 1969.
- Posset, Franz, 'The "Palate of the Heart" in Saint Augustine and Medieval Spirituality', in: F. van Fleteren/J.C. Schnaubelt (eds.), *Augustine Biblical Exegete*, New York 2001, 253-278.

DEMEURER LIBRES D'ICI JUSQU'À L'ÉTERNITÉ : LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE D'UN ÉVÊQUE DANS UNE FOI INCORRUPTIBLE. LE BIENHEUREUX IULIU HOSSU

Ciprian ROBOTIN¹

ABSTRACT: *To Abide in Freedom from This Life to Eternity: The Bishop's Conscience and the Steadfastness of Faith. Blessed Iuliu Hossu.* Blessed Iuliu Hossu (1885–1970), bishop of the Greek-Catholic Church, is remembered as a symbol of spiritual freedom, faith, and national unity. Born in Transylvania to a priest's family, Iuliu distinguished himself early through academic excellence, earning doctorates in philosophy and theology, and mastering several languages. During World War I, he served as a military chaplain, supporting soldiers and comforting the wounded, for which he received recognition and honors. Consecrated bishop in 1917, he emphasized the inseparable link between faith and life, living with humility and compassion. He became a central figure in Romania's national history when, on December 1, 1918, he read the Resolution of Union at Alba Iulia, symbolizing the unification of Transylvania with Romania. His ecumenical spirit sought harmony between the Orthodox and Greek-Catholic Churches, seeing unity as essential for national progress. He was known as the “bishop of pastoral visits,” tirelessly traveling to meet his flock, support education, and address both spiritual and material needs. Despite political oppression, he defended his faithful and protected persecuted Jews during World War II, openly

¹ Abbé Ciprian Robotin, docteur en histoire, père spirituel au Séminaire Archidiocésain Gréco-Catholique de Blaj; professeur au Lycée Théologique Gréco-Catholique *Saint Basile le Grand* de Blaj; email: leon_sylvanus@yahoo.com



urging priests and believers to help them. After 1948, with the communist ban on the Greek-Catholic Church, Hossu was arrested and subjected to imprisonment and forced residence for nearly 14 years. He refused offers to abandon his Church or move to Rome, choosing instead to remain with his suffering flock. His integrity, humility, and resilience made him a spiritual model during these times of persecution. Even in isolation, he remained steadfast in prayer and faith. Secretly created Cardinal *in pectore* by Pope Paul VI in 1969, his appointment was revealed only after his death in 1970. In 2019, Pope Francis beatified him as a “model of fidelity until the end and prophet of spiritual freedom.” Iuliu Hossu’s life embodied three dimensions: a national hero, a faithful bishop, and a martyr of conscience. His endurance through suffering, his defense of unity and justice, and his unwavering devotion to God and his people make him a lasting icon of faith, freedom, and moral courage.

Keywords: military priest, spiritual guide, bishop, national leader, canonical visits, schools, faith, prison, cardinal, martyr

On se trouve dans l'an commémoratif de l'évêque Iuliu Hossu. Voici une bonne nouvelle pour tous ceux qui aiment la liberté, en tous ses aspects, sans discrimination, et j'ai choisi de peindre sur verre l'icône réelle, sans la patine en or du mystère qui touche les personnalités de ce genre. Sans cette patine, son icône fonctionnera comme un miroir dans lequel le lecteur, sans fatiguer trop, pourra voir, s'il veut bien, ses propres lumières et ombres.

Il ne sera pas un travail psychologique, mais une entreprise spirituelle pas du tout facile, parce que la liberté est un concept si abstrait, et le libre arbitre assez contesté aujourd'hui. Sans faire trop de philosophie, on peut nous convaincre de la modalité sincère et délicate dans laquelle notre évêque utilisait son libre arbitre en prenant des décisions toujours conformes à la liberté de ceux qui l'entouraient. Bien sûr, on ne pense pas qu'une personne rationnelle peut nier l'usage du libre arbitre, et les décisions que l'homme prend peuvent rester libres dans la propre conscience, fait prouvé par les vies de beaucoup de gens.

En lisant ses mémoires², on peut remarquer la modalité quasiment tendre dans laquelle il dissimule son amour comblé pour les siens et pour tous les gens sous une modestie destinée simultanément, de cacher son sens inné pour la gloire de chaque geste né dans la liberté de conscience. Comme nous le savons bien, lui-même, en parlant de sa vie et faisant l'épreuve de la modestie dont on a parlé, il a donné naissance à une phrase qui est la clé de compréhension de sa spiritualité: « notre foi est notre vie ». Ça pourrait sembler banale, n'est-ce pas, cette véritable équation, qui synthétise sa vie de foi ? Combien diverse est, pourtant, la réalité ! En vérité, il comprenait ces mots comme un commandement qu'il s'était donné lui-même, sans doute, en comprenant que pas tous les siens pourront l'accomplir.

Parce qu'il y a déjà beaucoup d'œuvres qui présentent sa vie et les événements de son parcours historique, nous apporterons ici seulement quelques données historiques essentielles, pour fixer l'icône qu'on a lui peint dans le cadre des événements au milieu desquels il a vécu son propre odyssée spirituelle.

I. L'homme Iuliu Hossu, sa jeunesse et ses idéaux accomplis

Fils de prêtre

Iuliu Hossu est né le 31 janvier 1885 des parents Ioan et Victoria Măriuțiu. Il était le troisième des six garçons de la famille, détail qu'illustre son caractère masculin, parce que ce n'est pas du tout facile de survivre avec 5 frères. Malheureusement, on ne sait rien des mémoires de son enfance et des épreuves qui ont contribué à la formation de son caractère.

Il a grandi et il a été sans doute animé de la renaissance de sa nation de Transylvanie et il s'est réjoui d'une solide formation scolaire. Par exemple, il a obtenu le doctorat en philosophie le 4 juillet 1906 et le 18 juin 1910 le titre de docteur dans la *Sainte Théologie* à l'Institut De Propaganda Fide, comme interniste du Collège Urbanien. En ce qui concerne son ouverture culturelle, tenons compte du fait qu'il parlait six langues de circulation internationale et les langues classiques, pouvant naviguer aisément dans les langues utilisées dans l'Empire de son temps. On ne peut pas oublier le fait qu'il s'est enrôlé dans

² I. Hossu, *Memorii, Credința noastră este viața noastră*, Cluj-Napoca 2023.

la Première Guerre Mondiale comme sous-lieutenant ayant la mission de célébrer des messes, de parcourir les hôpitaux de campagne et d'apporter du soutien et de la consolation comme guide spirituel³. De ces années-là on sait qu'il nourrissait la foi ferme dans la victoire de l'idéal national de liberté. Déjà, dès le début de son activité spirituelle, il se fait remarquer par son caractère excellent en recevant la décoration de guerre de la Croix Rouge et plus tard, « laude et reconnaissance pour les services distingués du temps de la guerre »⁴.

Le prêtre-professeur Cristian Barta en écrivant sur Iuliu Hossu⁵ nous montre qu'il n'a pas cherché à devenir un symbole pour la postérité, mais au contraire, il a toujours éprouvé l'humilité, en promouvant le Christ et son Église et pas la propre personne. Il est édificateur le fait que l'évêque a demandé explicitement que sa biographie ne soit pas publiée durant sa vie. Sur ses qualités humaines les plus intimes, par exemple son altruisme et sa totale ouverture vers tous les gens en témoignent ses visites canoniques si nombreuses dans sa vaste diocèse, en commençant avec les citoyens des villes jusqu'aux habitants les plus simples des villages⁶.

En lisant ses mémoires, on est touchés par son intégrité morale et de conduite. L'homme Iuliu est le même avec l'évêque. Il n'y a aucune fissure entre ces deux dimensions. La solidité de son caractère et ses qualités de l'âme apparaissent en toutes les situations et les gestes qu'il accomplit comme évêque, mais ses sentiments humains, sa compassion le font toujours soutenir et aider tous ceux qui se trouvent en besoin. Si sa foi a été sa vie, alors cette foi n'a pas été seulement comme un habit de fête, mais l'a toujours guidé à travers les moments d'affliction de sa propre vie et des autres. Ainsi a été aussi le soutien apporté aux Juifs de la Transylvanie occupée, forcés à la déportation⁷.

³ I. Cârja/ G. Hoza, *Iuliu Hossu – preot militar și episcop al Marii Uniri. Contribuții documentare*, Cluj-Napoca 2025.

⁴ Cardinalul Iuliu Hossu – date biografice (08.07.2025), <https://www.eparhiaclužgherla.ro>

⁵ C. Barta, Il Cardinale Iuliu Hossu: simbolo dell'unità nazionale, della fede cattolica, della riconciliazione e della solidarietà. Riferimenti storiografici, *Transylvanian Review*, vol. XXXIV, No. 1, Spring 2025, 80.

⁶ Barta, Il Cardinale 81.

⁷ M. Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)*, București 1994, 166, 175.

II. De l'abondance des qualités humaines au guide spirituel : l'évêque Iuliu au temps de sa pastorale

Lors de la cérémonie de son intronisation dans la Cathédrale de Gherla, le 16 décembre 1917⁸, le plus jeune évêque de l'Église gréco-catholique affirma le caractère incorruptible de sa foi, en récitant les troublants versets du Psaume 136: « Que ma langue s'attache à mon palais si je perds ton souvenir, si je ne mets Jérusalem au plus haut de ma joie », en expliquant que son Jérusalem est l'Église du peuple.

Après la fin de la Première Guerre mondiale, avec l'effondrement de l'Empire Austro-Hongrois et l'émancipation des peuples qui en faisaient partie, les Roumains de Transylvanie, population majoritaire sur son territoire, le jeune évêque de Gherla leur a donné son support et a indiqué comme représentant légitime du peuple roumain le Conseil National Roumain⁹.

À côté des personnalités de l'époque, parmi lesquelles Iuliu Maniu, le monseigneur Iuliu Hossu a participé aux préparatifs visant à réaliser l'État Roumain unitaire, c'est-à-dire l'unité politique du peuple après l'unité dans la foi. Le 1er décembre 1918, après la célébration d'un Te Deum solennel dans les deux églises Roumaines d'Alba Iulia, de la tribune officielle, l'Évêque Iuliu a lu devant le peuple rassemblé en grand nombre, la Résolution de l'Union Roumaine; en embrassant Miron Cristea, alors évêque orthodoxe de Caransebeș et futur patriarche, il souhaitait avec passion : « Tel que vous nous voyez aujourd'hui enlacés comme des frères, tel puisse demeurer à jamais unis tous les frères Roumains »¹⁰.

Le 2 décembre, le Grand Conseil National a choisi les membres de la délégation qui devait présenter au gouvernement de Bucarest et au roi Ferdinand la Déclaration de l'unification, adoptée le 1er décembre par l'Assemblée Nationale d'Alba Iulia. À côté des deux leaders politiques, Vasile Goldiș et Alexandru Vaida-Voevod, ont été invités aussi les évêques orthodoxe et gréco-

⁸ F. Crihălmeanu (coord.), *File din istoria Eparhiei de Cluj-Gherla a Românilor. Scurtă istorie, biografiile episcopilor eparhiali și cronologia 1658 – 2017*, Cluj-Napoca 2017, 100.

⁹ S.-A. Prunduș/ C. Plăianu (coord.), *Cardinalul Iuliu Hossu*, Cluj-Napoca 1995, 63.

¹⁰ I. Georgescu, *George Pop de Băsești 60 de ani din luptele naționale ale românilor transilvăneni*, Oradea 1935, 193.

catholique Miron Cristea et Iuliu Hossu¹¹, qui avaient collaboré si bien au cours de tous les préparatifs du grand événement national de l'Union. Le but était bien sûr de confirmer les mérites des deux évêques à l'accomplissement de l'Union, d'envisager le rôle historique des deux Églises Roumaines en la préservation de l'identité culturelle et d'affirmer la conscience nationale mais aussi la solidarité nationale des Roumains de Transylvanie, tous ces faits étant très importants à cultiver pour l'avenir de la nation.

En plus, le premier ministre Ion I. C. Brătianu, le soir du banquet déroulé à la Mairie de Bucarest en l'honneur de la délégation transylvaine et du gouvernement, après la confession de l'évêque Iuliu d'être heureux d'avoir participé à la réalisation de l'unification, d'une manière programatique il a nommé Bucarest le Jérusalem de nos aspirations nationales et le premier ministre a donné nom à un désirat nécessaire quand il avait exprimé son espérance. La réalisation de l'Union, croyait le jeune évêque, et la communion de nos sentiments eut la fondation sur laquelle nous voulons édifier le futur de la nation et de l'État Roumain. À bon raison, Ioan Marius Bucur met en évidence la vision de l'Évêque gréco-catholique, qui ne pensait pas que le clivage confessionnel dû à l'existence des deux Églises Roumaines constituait un obstacle pour le progrès de la Nation Roumaine parce que la conscience de l'appartenance à la même „communauté nationale” devait prévaloir sur le biconfessionalisme des Roumains. Si les deux Églises ont appris à coexister et ont collaboré en réussissant à contribuer effectivement à l'affirmation de l'identité nationale, aussi après l'Union elles pouvaient persévérer dans le même registre pour régénérer la foi morale de la nation. La comparaison de Bucarest avec Jerusalem nous montre que l'évêque Iuliu était conscient qu'on aurait besoin de beaucoup d'autres accomplissements¹². Ses visions étaient partagées aussi par d'autres évêques gréco-catholiques Roumains comme par exemple Demetriu Radu¹³, évêque d'Oradea.

¹¹ Prunduș/ Plăianu, *Cardinalul* 68.

¹² I.-M. Bucur, *Din istoria Bisericii Române Unite(1918-1953)*, Cluj-Napoca 2003, 29-30.

¹³ Le discours préparé par l'évêque Demetriu Radu pour la réunion du Sénat Roumain ; publié en I. Radu, *In memoriam. Prinios episcopului Dr. Demetriu Radu la a zecea aniversare a tragicei sale morți*, Oradea 1930, 55-58.

L'union et l'unité sont les mots d'âme et d'ordre de ce grand cœur qui était l'évêque Iuliu. Le 24 mai 1929, dans son discours au Sénat de Roumanie, il demandait à tous de protéger cette unité des deux Églises Roumaines. Il a demandé même des mesures concrètes pour sauvegarder cette unité au futur même affirmant que se rassembler en un congrès pour discuter de ces ressemblances serait faisable. Quelle géniale intuition, avant la grande oppression des Églises Roumaines et la suivante adversité entre les deux!

Il montrait autant de noblesse dans son comportement et s'intéressait à tous les problèmes de ses prêtres et même des plus terre à terre. Il n'hésitait pas à leur demander s'ils avaient de quoi manger, ou de quoi payer le voyage de retour chez eux. Parce qu'il aimait beaucoup ses prêtres et ses fidèles, il se prenait soin d'eux avec douceur et tendresse. « Il était doux et humain à l'extrême; c'était une figure de grand seigneur, très empathique < témoignage d'Emil Racovițan, qui en 1936 était étudiant à Cluj> »¹⁴. Ils l'avaient même surnommé l'Évêque des visites canoniques, qu'il multiplia toujours, afin de mieux connaître les fidèles, de les catéchiser et les encourager dans leur vie de foi. Ainsi, par exemple, entre le 14 juin 1920 et le 5 octobre 1926 il fit 746 visites et ensuite, en 1938 leur nombre total dépassait 1200. Les visites pastorales étant planifiées, quiconque désirait lui parler pouvait le faire et même en chemin l'évêque arrêta sa voiture pour bénir ceux qu'il rencontrait¹⁵.

L'évêque Iuliu avait particulièrement à cœur l'enseignement dans les écoles de la diocèse et aussi le personnel de qualité. Selon le témoignage du professeur Vasile Fernea « Le Serviteur de Dieu Iuliu Hossu a eu une sollicitude toute spéciale pour l'École, que j'ai remarqué pendant la période où j'ai enseigné au lycée confessionnel. Cela m'est resté gravé en mémoire, car il s'intéressait fort au bon fonctionnement du lycée. En ce sens, il avait l'habitude de passer chaque semaine une journée entière à l'école. Les professeurs qu'il avait choisis ont fait de notre lycée la meilleure école de Cluj »¹⁶.

¹⁴ F. Băltăceanu/ M. Broșteanu, *Martyrs du communisme. 7 évêques dans les geôles Roumaines*, Paris 2024, 127-128.

¹⁵ Băltăceanu/ Broșteanu, *Martyrs du communisme* 128.

¹⁶ Băltăceanu/ Broșteanu, *Martyrs du communisme* 130.

Certes, il ne manquait point de courage, parce qu'après le Diktat de Vienne¹⁷ il a continué le plus possible à défendre ses fidèles et surtout après l'entrée des troupes hongroises dans la ville de Cluj, quand il était allé trouver le premier ministre Teleki pour lui exprimer ses protestations contre la terreur déchaînée par les occupants¹⁸. Et de même il s'est adressé aussi à Horthy en personne quand celui-ci était venu à Cluj le 15 septembre 1940¹⁹.

En dépit des risques, Monseigneur Iuliu Hossu a poursuivi son ample programme des visites canoniques et ensuite le 13 octobre 1943 il échappa comme par miracle aux balles d'un soldat horthyste et quelques mois plus tard la jeunesse fasciste (hongroise) dévasta par deux fois la résidence épiscopale et à trois reprises l'Académie théologique, la troisième fois ces gens ont brisé les portes et malmené étudiants et professeurs. Le 4 mars 1944 l'Évêque fut interpellé devant sa Cathédrale par ces extrémistes qui l'insultèrent et lui crachèrent au visage. Le 30 Décembre 1943, à la fin de son rapport *ad limina* adresse au Saint Siège, L'Évêque Iuliu écrivait: « Ce sont des temps d'épreuve et de persecution »²⁰. L'intention du document était de présenter au Saint Siège une image générale de la Diocèse de Cluj-Gherla, spécialement des changements intervenues au cours des cinq ans passés du rapport précédent. Ce rapport présente en détail la situation de la Diocèse: le climat moral et religieux apporté par la guerre, les relations interconfessionnelles, la presse et la littérature religieuse. Beaucoup d'entre eux reflètent les peurs et les anxiétés d'une communauté ecclésiastique profondément marquée par les effets de la guerre et des changements politiques et territoriaux apportés par le second arbitrage de Vienne, en 1940²¹.

¹⁷ Voir V. Pușcaș, *Diktatul de la Viena, Transilvania și relațiile româno-ungare (1940-1944)*, Cluj-Napoca 2020.

¹⁸ Prunduș/ Plăianu, *Cardinalul* 117.

¹⁹ *Șematismul Episcopiei Greco-Catolice de Cluj-Gherla pe anul 1947*, Cluj-Napoca 1947, 65; N. Corneanu, *Biserica românească din nord-vestul țării în timpul prigoanei horthyste*, București 1986, 100.

²⁰ A. V. Sima, From Gherla to Rome the Greek Catholic Diocese of Gherla in the *ad limina* Reports of Bishop Iuliu Hossu, *Transylvanian Review* vol XXXIV, No.1, Spring 2025, 120.

²¹ Sima, From Gherla to Rome 122.

On pourrait croire que l'évêque avait pu être découragé par les agressions mentionnées. Tout au contraire. Les jours suivants il a rendu visite sans crainte aux Juifs isolés dans un ghetto par les horthystes leur portant des aliments. Pour mieux illustrer le courage et la magnanimité de son cœur nous reproduisons son appel aux prêtres et aux laïcs à aider les Juifs:

« Notre appel s'adresse à vous tous, vénérés frères et très aimés fils, vous exhortant instamment à aider les Juifs non seulement en pensée mais aussi en vous sacrifiant vous-mêmes, sachant qu'en ce moment le mieux que nous puissions faire est d'offrir cette aide chrétienne et Roumaine, par charité humaine chaleureuse. Que la première préoccupation de leur présent soit cette action de secours »²².

En ayant ces qualités humaines, le dévouement envers son Église et son peuple, l'Évêque Iuliu s'est situé au milieu des événements sociaux d'intérêt national et humanitaire. Ainsi, la défense des droits des Roumains transylvains et la lecture de la Résolution de la Grande Union d'Alba Iulia le jour de grâce 1 Décembre 1918 lui ont apporté à bonne raison, l'affirmation comme symbole de l'unité nationale et la contribution historique de l'Église Roumaine Unie à la réalisation de cet idéal. Certes, l'incarcération et le domicile forcé ont consolidé dans la conscience du clergé et des fidèles gréco-catholiques les caractéristiques d'un modèle de pasteur, icône authentique de Jésus Christ. L'ouverture œcuménique démontrée dans la période d'entre les deux guerres, comme, spécialement dans les années 1940-1944 l'ont préfiguré comme modèle de dialogue et solidarité qui dépasse les frontières de la propre confession et qu'assume aujourd'hui des nouvelles connotations par le processus de reconnaissance de sa personne comme Droit parmi les Nations²³.

Iuliu Hossu a fait preuve de la même présence vigoureuse humaine et charismatique en toutes ses actions, en étant au service de Dieu, de son Église et de son peuple. Il prouvait des caractéristiques qui se faisaient vite observer: pieux et infatigable. Prêt à parcourir les villages avec calme, pour connaître ses fidèles, les écouter et consoler leurs cœurs. En étant sage et inspiré dans

²² Fragment de la Pastorale de Pâques (2 avril 1944), reproduit en International Commission on the Holocaust in Romania, *Final Report*, Bucarest 2004, 298.

²³ Omagiu adus Fericitului Cardinal Iuliu Hossu la Vatican, în prezența Papei Leon al XIV-lea (10.07.2025), <https://www.aeg.ro>

l'administration de la Diocèse, il dégageait authentiquement et contagieusement le sentiment qu'il avait mentionné dans sa première épître pastorale devoir être guide: l'amour.

Il se trouvait toujours sur les barricades, pas dans le sens guerrier du mot et moins encore révolutionnaire, mais en étant prudent et éveillé, toujours en alerte, pour être au milieu des événements. Capable à établir la priorité absolue du moment, invitant ses prêtres de rester fermes sur les positions, chacun à sa place, pour pouvoir conduire ses troupeaux et aussi pour soutenir les activités du Conseil National. Prévoyant le risque du désordre il demandait que rien ne conturbe le processus de cristallisation de notre idéal national. Certes, il était, avant tout, l'Évêque du Christ, il nourrissait une foi généreuse en Dieu, en l'invincibilité de l'Église du Christ, caractéristiques qui lui permettaient non seulement de dépasser les adversités du temps mais aussi de situer tout ce qui lui arrivait dans l'œuvre et le plan de Dieu pour son peuple.

Nous pouvons nous imaginer l'évêque Iuliu, celui qui a prêché pour centaines de fois et en plein air, avec sa présence hiératique et imposante, d'une voix prophétique avec sa cadence ferme et quand même chaude, en annonçant la récompense du Seigneur pour les tribulations supportées par son peuple fidèle au long du temps. Une nuance théologique, de compréhension dans la lumière de la foi ne doit pas nous échapper si nous voulons vraiment comprendre sa mission et son ministère: Dieu fait des miracles pour ceux qui ont le courage d'être ses témoins fidèles.

III. De la libération du troupeau persécuté à la persécution du pasteur : l'arrestation, l'incarcération et la mort de l'Évêque

Dans le monde vous aurez à souffrir.

Mais gardez courage !

J' ai vaincu le monde (Jn. 16, 33).

Après l'extase de la béatitude de la conquête et de l'établissement de l'unité des Roumains, une unité en diversité bien sûr, l'instauration de l'idéologie totalitaire *manu militari* a mené à la persécution et l'arrestation de ceux qui ont été les artisans de la démocratie qui a suivi l'écroulement des empires de l'Europe. Au moment de son arrestation, l'Évêque Iuliu avait 63 ans; en plein

processus de stalinisation du pays, le ministre des cultes, Stoian, accusa l'Église Gréco-Catholique de terroriser les fidèles en les menaçant de l'excommunication. L'évêque lui a répliqué que ce n'était pas l'Église qui les excommunait mais qu'ils se mettaient eux-mêmes dans cette situation ayant quitté la foi. Pourquoi donc auraient-ils encore peur de l'excommunication? Ensuite le ministre informait l'évêque que le gouvernement avait réorganisé par une loi nouvelle le ministère des cultes ainsi que le régime général des cultes et qu'il opérait aussi la réduction du nombre de diocèses et la mise à la retraite de certains évêques. C'étaient des menaces voilées, par des mesures apparemment de la Loi, mais la nouveauté aberrante consistait dans l'exigence que l'Église Catholique de rite byzantin et latin soit rendue autochtone (*sic!*). L'évêque lui demanda: « comment autochtone? » Il lui répondit: « elles ne doivent pas regarder au-delà des frontières du pays »²⁴. On est en pleine manipulation des consciences. Ainsi le rideau de fer est tombé d'abord sur la dimension spirituelle et morale de la société. Symptomatique pour les nouvelles réalités extrêmes est le dialogue du 9 octobre 1948 de l'évêque Iuliu avec le premier ministre Petru Groza, lors de sa dernière audience, quand celui-ci lui demandait de repenser son départ pour Cluj, comme pour l'aider car, disait-il, la présence de l'Évêque là-bas pourrait lui attirer un procès pénal. Pour quelques instants l'évêque est redevenu l'élève attentif en lui demandant, désireux de savoir comment naviguer parmi les eaux troubles des nouvelles réalités:

- « – Mais qu'est-ce qu'on pourrait me faire? On peut seulement m'arrêter et me monter un procès.
- S'il n'y avait que l'arrestation!...
- On peut aussi me déporter.
- S'il n'y avait que la déportation!...
- Je peux aussi mourir.
- S'il n'y avait que la mort »²⁵

Que voulait insinuer le premier ministre? Effrayante est cette insinuation! Si comme l'arrestation, la déportation et la mort ne seraient pas suffisantes pour faire peur à quiconque! Mais nous savons qu'avant l'arrestation, pendant

²⁴ Băltăceanu/ Broșteanu, *Martyrs du Communisme* 135.

²⁵ Băltăceanu/ Broșteanu, *Martyrs du Communisme* 136.

la nuit du 28/29 octobre au domicile de son frère à Bucarest il était désireux d'aller voir de nouveau le premier ministre. Pour quoi ça? Apparemment, il préférait au ministre des cultes, le premier ministre Groza, qui s'est montré plus disponible et, en étant le chef du gouvernement, l'évêque pensait qu'ils pouvaient solutionner ensemble les problèmes soulevés par le nouveau régime. Mais il n'était pas le temps des ententes et des discussions rationnelles, mais l'installation d'une dictature cruelle, inhumaine. En effet ils l'ont enlevé aux deux heures du matin, pendant, du point de vue liturgique, l'heure de l'office de minuit, à l'heure des ténèbres...

La nièce de l'évêque, Zoe Viciu, la témoin de l'événement, racontait que l'individu avait pénétré dans sa maison et qu'il avait allumé la lumière en lui demandant où se trouvait le téléphone. Et ensuite il a coupé le fil. Puis il a ordonné à Zoe et à son mari d'aller réveiller l'évêque. Quand son mari a refusé d'y aller, parce que, continuait-elle, dans notre maison, mon oncle était notre hôte et s'il le voulait il peut le réveiller lui-même. L'individu a frappé à la porte et l'hôte en apprenant qu'il était réveillé, a demandé de temps pour s'habiller. La maison était comme assiégée par des gens des services des renseignements et trois d'entre eux ont même bloqué les trois portes de la chambre, comme s'il y avait le risque que l'évêque s'échappe. Ils l'amenèrent avec eux et ce qu'il lui arriva après l'enlèvement il le décrit lui-même dans ses mémoires:

« Au bout des escaliers, avant de descendre dans la cellule, j'ai entendu un cri qui demandait en Roumain: < Libre? > et je n'ai pas compris ce qu'il voulait savoir, mais le mot a fait écho pour des années, < Libre et vite! >, c'est à dire voie libre et allez vite avec le prisonnier, parce que les yeux des prisonniers ne devaient point se croiser. Alors une fois la réponse arrivée, < Libre! > et alors je descendis les marches au sous-sol dont les portes, elles-mêmes en fer, étaient verrouillées, et j'entrais dans la cellule. Sitôt entré le verrou tiré, je suis tombé à genoux et, front contre terre, je glorifiais le Seigneur Jésus, qui m'a considéré digne, moi indigne, du grand honneur d'être emprisonné pour la foi »²⁶.

Dans le *Summarium documentorum particulare* où se trouvent les documents biographiques et ensuite les documents qui révèlent le comportement du serve de Dieu Iuliu pendant les 13 ans et 9 mois pendant lesquels il a vécu

²⁶ Hossu, *Memorii* 98.

isolé au domicile forcé au monastère orthodoxe de Căldărușani²⁷. Une si longue Via Crucis comprend, biensûr, beaucoup de souffrance, de douleur physique et surtout les coups reçus des persecuteurs qui ont décidé de lui vaincre sa patience et la mansuétude. Alors que, par contre, le Saint Siègre a décidé de l'encourager en lui offrant la dignité du cardinalice, cas où il pouvait s'établir à Rome, Mgr. Cheli a été le témoin du moment de trouble causé de la nouvelle reçue. Mais sa présence d'esprit a interrompu rapidement ce moment, la decision de porter sa croix jusqu'à la fin a été renforcée. En remerciant avec révérence au Saint Père, il a affirmé une fois de plus que l'Église a été toujours sa vie et qu'il ne l'abandonnerait pas. Il était aussi conscient que pour les orthodoxes et le gouvernement cet acte serait une bonne occasion de se libérer de lui, mais les catholiques auraient vu en son départ un abandon de la bonne lutte menée jusqu'alors. Une fois de plus, l'évêque Iuliu a décidé de rester à Căldărușani jusqu'à la résurrection de l'Église Unie, ou jusqu'à sa mort²⁸. Mgr Cheli lui a répliqué que de Rome il pourrait aider de plus la cause de l'Église Roumaine Unie que de rester isolé dans ce monastère orthodoxe. Il a refusé doucement encore une fois la possibilité²⁹; il ne renoncerait pas à la Via Crucis, en acceptant déjà sa mort.

Jusqu'au moment de son arrestation l'Évêque était déjà devenu un symbole pour la posterité, pas parce qu'il a promu son propre image, mais parce qu'il a servi avec foi notre Seigneur Jesus Christ et son Eglise. Sa vie de servir avec devouement son peuple chrétien a reçu l'admiration et la reconnaissance publique avant 1948³⁰. Son intégrité morale et sa cohérence intérieure ont toujours été impeccables, une épreuve étant aussi la demande explicite de l'Évêque que sa biographie ne soit pas publiée au temps de sa vie³¹.

²⁷ Segreteria di Sua Santità per le lettere latine, Messaggio, in Congregatio de Causis Sanctorum PN 1939, Fagarasiensis et Alba Iuliensis Romanorum, *beatificationis seu declarationis Martyrii servorum Dei Valerii Traiani Frentiu et VI sociorum episcoporum in odium fidei, uti fertur, interfectorum* (+1950-1970), *Positio super martyrio*, vol. 2, Roma 2018, 1787.

²⁸ Segreteria, Positio 1824.

²⁹ Segreteria, Positio 1824.

³⁰ Barta, Il Cardinale 80.

³¹ V. Bojor, *Episcopii Diecesei Gr.Cat. De Gherla acum Cluj-Gherla (1856-1939), biografii precedate de o introducere istorică documentară, cu mai multe ilustrații în text*, Cluj-Napoca 2000, 536.

Même si Iuliu Hossu n'est pas mort comme un martyr dans le sens classique, par exécution, mais en se reniant soi-même et sa volonté personnelle en remettant sa vie et sa mort à Dieu. Sa fidélité a dû être remarquable tel qu'en 2019 le Pape a proclamé le Bienheureux Iuliu «un modèle de fidélité jusqu'au bout et un prophète de la liberté spirituelle»³². Tous ceux qui se sont penchés sur la vie et les réalisations du grand évêque Iuliu ont été impressionnés par sa présence au milieu des événements historiques qui ont marqué l'histoire de l'Église et du peuple Roumain. Celle-ci est une des raisons pour lesquelles son image spirituelle d'homme de la foi, des vertues et de la prière ont été de moins mises en relief. Cela est presque un erreur qu'un peut excuser si on pense au rôle important qu'il a joué au plan historique. D'abord il a été un homme de la prière, d'une prière sortie de ses grandes vertues morales et théologiques. Sans doute, le mode en qu'il a vécu et il est mort le bienheureux Iuliu suppose des qualités et vertues morales et de comportement qui ne peuvent pas être ignorées si on veut le connaître en son authenticité intégrale.

Les mémoires du Bienheureux Iuliu finissent en 1963, mais il a vécu jusqu'en 1970. Il est significatif que le Pape Paul VI, qui l'a nommé Cardinal in pectore en 1969, en gardant le secret de son nom, et trois ans après sa mort l'a nommé symbole et phare d'une fidélité indiscutable³³.

IV. Quelques considérations finales

Sans doute, une personnalité d'une telle anvergure peut être seulement surprise partiellement est souvent de manière réductive dans un travail de dimensions réduites comme la présente. Un seul homme a été défini et a soutenu trois types majeurs de personnalité: Il a été un vrai héros national. Il a été un évêque saint, qui a fait preuve de fidélité jusqu'à la mort envers Dieu et son peuple. Et non pas ultimement martyr de la foi. Un parcours de vie si extraordinaire, si insolite, suppose des qualités morales d'endurance physique et psychologique remarquables. Il est symptomatique pour une telle personnalité

³² Papa Francisc, *Predica din 2 iunie 2019, Blaj, în cadrul beatificării episcopilor greco-catolici martiri*, (10. 09. 2025) <https://www.magisteriu.ro>

³³ G. Munarini, La traduzione del libro di mons. Iuliu Hossu me l'ha fatto ritrovare, *Transylvanian Review*, vol. XXXIV, No. 1 149.

héroïque le mode dans lequel il programmait d'une manière prophétique les buts à atteindre, les choses de réaliser en équations simples, précises, menées à le soutenir et lui ouvrir une voie personnelle vers la victoire. Ainsi, par exemple, savez-vous comment il était habitué à nommer la période des souffrances passée après 1948, le long chemin de la souffrance et du martyrage? Il l'appelait le pèlerinage sur le „chemin des béatitudes”.

Aux dernières moments de sa vie, il a eu de sa côté Ion Dumitriu-Snagov, qu'il a demandé voir trois jours avant: «voilà mon cher, on se retrouve à l'heure de la béatitude. Le Seigneur m'appelle du milieu de mon Peuple, du milieu des fidèles»³⁴. L'heure de sa mort était l'heure des béatitudes, qui ne lui portait aucun troublement, mais le bonheur de l'avoir accompli sa mission intégrale et maintenant il est prêt et proche de toucher le Ciel, qui pour lui cessait d'être même un limite, une frontière...

Il reste abasourdi, quand-même, pour n'importe quel mortel, la capacité du bienheureux Iuliu de descendre du statut de personnalité respectée par tout le monde à la condition d'individu méprisé, torturé et piétiné et puis mourir dans un quasi-anonymat.

BIBLIOGRAPHIE

- Barta, Cristian, *Il Cardinale Iuliu Hossu: simbolo dell'unità nazionale, della fede cattolica, della riconciliazione e della solidarietà. Riferimenti storiografici*, Transylvanian Review, vol. XXXIV, No. 1, Spring 2025, 78-115.
- Băltăceanu, Francisca/ Broșteanu, Monica, *Martyrs du communisme. 7 évêques dans les geôles Roumaines*, Paris 2024.
- Bojor, Vasile, *Episcopii Diecesei Gr. Cat. de Gherla acum Cluj-Gherla (1856-1939), biografii precedate de o introducere istorică documentară, cu mai multe ilustrații în text*, Cluj-Napoca 2000.
- Bucur, Ioan-Marius, *Din istoria Bisericii Române Unite (1918-1953)*, Cluj-Napoca 2003.
- Carmilly – Weinberger Moshe, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)*, București 1994.

³⁴ Prunduș/ Plăianu, *Cardinalul* 26.

- Cârja, Ion/ Hoza, Gabriel, *Iuliu Hossu – preot militar și episcop al Marii Uniri. Contribuții documentare*, Cluj-Napoca 2025.
- Crihălmeanu, Florentin (coord.), *File din istoria Eparhiei de Cluj-Gherla a Românilor. Scurtă istorie, biografiile episcopilor eparhiali și cronologia 1658 – 2017*, Cluj-Napoca 2017.
- Corneanu, Nicolae, *Biserica românească din nord-vestul țării în timpul prigoanei horthyste*, București 1986.
- Georgescu, Ioan, *George Pop de Băsești 60 de ani din luptele naționale ale românilor transilvăneni*, Oradea 1935.
- Hossu, Iuliu, *Memorii. Credința noastră este viața noastră*, Cluj-Napoca 2023.
- International commission on the Holocaust in Romania, *Final report*, Bucurest 2004.
- Munarini, Giuseppe, *La traduzione del libro di mons. Iuliu Hossu me l'ha fatto ritrovare*, Transylvanian Review, vol. XXXIV, No. 1, Spring, 2025, 138-155.
- Prunduș, Silvestru Aug./ Plăianu, Clemente (coord.), *Cardinalul Iuliu Hossu*, Cluj-Napoca 1995.
- Pușcaș, Vasile, *Diktatul de la Viena, Transilvania și relațiile româno-ungare (1940-1944)*, Cluj-Napoca 2020.
- Radu, Iacob, *In memoriam. Prinos episcopului Dr. Demetriu Radu la a zecea aniversare a tragicei sale morți*, Oradea 1930.
- Sima, Ana Victoria, *From Gherla to Rome the Greek Catholic Diocese of Gherla in the ad limina Reports of Bishop Iuliu Hossu*, Transylvanian Review vol XXXIV, No.1, Spring 2025, 116-137.
- Șematismul Episcopiei Greco-Catolice de Cluj-Gherla pe anul 1947*, Cluj-Napoca 1947.

DAS PONTIFIKAT VON PAPST FRANZISKUS IM ZEICHEN DER BARMHERZIGKEIT UND DER SYNODALITÄT. EINE THEOLOGISCHE BESINNUNG

János VIK¹ 

ABSTRACT: *The Pontificate of Pope Francis Marked by Mercy and Synodality.*

A Theological Reflection. The article highlights the twelve-year pontificate of Pope Francis (2013–2025), which was characterised by the central themes of mercy and synodality. Francis, the first Jesuit and Latin American to hold the papacy, pursued a reform-oriented, merciful and dialogical leadership style based on his Ignatian spirituality and the Argentine ‘theology of the people’. The extraordinary Jubilee Year of Mercy (2015–2016) and the World Synod on Synodality (2021–2024) are seen as complementary expressions of a unified vision of the Church. This vision aims at a serving, participatory and dialogical Church that is oriented towards people and focuses on the principles of the Gospel.

Keywords: Pope Francis, mercy, synodality, Ignatian spirituality, theology of the people, reform, dialogue, evangelisation, Church, pilgrim people of God.

¹ Dr. theol. habil. János Vik, Fakultät für Römisch-Katholische Theologie, Babeş-Bolyai Universität, Str. Iuliu Maniu, Nr. 5, RO–400095 Cluj-Napoca, janos.vik@ubbcluj.ro, <https://roateo.ubbcluj.ro/ro/>.



Einleitung

Mit dem Tod von Papst Franziskus ist am 21. April 2025 „ein beispielloses rund zwölfjähriges Pontifikat zu Ende“² gegangen. Beispiellos ist dieses Pontifikat zuallererst, weil Papst Franziskus in mehrfacher Hinsicht ein Papst der historischen „Erstmaligkeiten“ gewesen ist. Auf vielen Ebenen wird er nämlich als „erster Papst“ in Erinnerung bleiben: als erster Jesuit, erster Lateinamerikaner, erster Papst mit dem Namen Franziskus, als Brückenbauer zwischen Kulturen und Religionen und als Symbol für einen neuen, bescheideneren und sozial engagierten Stil des Papsttums. Heute kann man es wohl berechtigt als eine weitere „Beispiellosigkeit“ betrachten, dass Kardinal Bergoglio am 13. März 2013 von den Kardinälen im Konklave nach dem überraschenden Rücktritt seines Vorgängers, Papst Benedikts XVI., „ein Mandat zur Reform“ erhalten hat.³

In diesem Aufsatz wird der Versuch angestellt, die Reformwilligkeit von Papst Franziskus im Spiegel seiner ignatianischen Spiritualität und der „Theologie des Volkes“ zu interpretieren. Dabei geht es uns nicht darum, die Bemühungen, Initiativen und Reformen dieses Pontifikats in ihrer Konkretheit vorzustellen. Wir suchen vielmehr zunächst einmal eine Antwort auf die folgende grundsätzlichere Frage: Warum ist der Papst-Stil von Franziskus so gewesen, wie er gewesen ist? Darüber hinaus wird in diesem Text ein theologischer Bogen gespannt, der die Anfangs- und die Schlussphase des Pontifikats von Papst Franziskus in anthropologischer und ekklesiologischer Hinsicht miteinander verbindet. Denn das außerordentliche Jubiläumsjahr der Barmherzigkeit (2015–2016) und die Welsynode zur Synodalität (2021–2024) stellen zwei zentrale pastorale und theologische Großereignisse im Pontifikat von Papst Franziskus dar, die auf den ersten Blick zeitlich und thematisch getrennt erscheinen mögen. Bei näherer Betrachtung offenbaren sich jedoch tiefgreifende theologische, ekklesiologische und spirituelle Zusammenhänge, die beide Ereignisse als komplementäre Ausdrucksformen einer einheitlichen Vision

² National Catholic Register, Papst Franziskus: Der Pontifex der Peripherie, der die Kirche aufrüttelte, (21.04.2025) <https://de.catholicnewsagency.com/news/18821/papst-franziskus-der-pontifex-der-peripherie-der-die-kirche-aufruttelte>.

³ National Catholic Register, Papst Franziskus.

von Kirche erkennen lassen. In diesem Sinne werden „Barmherzigkeit“ und „Synodalität“ als die zwei wesentlichen und wirkungsstärksten Grundthemen von Papst Franziskus in diesem Text herausgestellt.

Zum Papst-Stil von Papst Franziskus

Der argentinische Bischof vom „Ende der Welt“, Papst Franziskus, unterschied sich in vielerlei Hinsicht von seinen Vorgängern. Dieser auffällige Unterschied, seine Neuartigkeit⁴ während der zwölfjährigen Amtszeit von 2013 bis 2025, brachte überwiegend Anerkennung und Begeisterung hervor, löste jedoch auch Widerstand sowohl innerhalb als auch außerhalb der katholischen Kirche aus. Viele Menschen fühlten sich von der Kirche erneut angesprochen, wenn Papst Franziskus regelmäßig in direkter und verständlicher Sprache sprach oder schrieb. Die Spontaneität und Nähe zu den Menschen, die Bereitschaft, auf die Stimme des Volkes Gottes zu hören und diese zu beherzigen, sowie die Tatsache, dass er seinen Dienst nicht nur mit der vermeintlichen Sicherheit dogmatischer Genauigkeit versah, wurden hochgeschätzt.

Natürlich gab es auch Kritiker, die den Führungsstil des obersten Kirchenoberhaupts beanstandeten und von ihm eine stärkere dogmatische Klarheit, tiefgründigere theologische Reflexion und größere Entschlossenheit bei der Verteidigung unverzichtbarer theologischer Standpunkte erwarteten. Sie befürchteten, dass die katholische Kirche durch den Weg von Papst Franziskus dem postmodernen Relativismus zum Opfer fallen und es bei der Verkündigung seiner Lehre zu Beliebigkeit kommen könnte.⁵

Demgegenüber stand eine fundierte Position, die den kirchlichen Führungsstil von Papst Franziskus begrüßte. Eine internationale Initiative unterzog die Texte seiner lehramtlichen Äußerungen aus seinen ersten Dienstjahren einer gründlichen theologischen Prüfung und bestätigte, dass der Nachfolger von Petrus, Franziskus, eine klare und konsequente katholisch-theologische Position vertritt. Auch wenn diese nicht einhellig akzeptiert wird, verdient sie Aufmerksamkeit im Zusammenhang mit den drängenden Fragen

⁴ F. Patsch SJ, Ferenc pápa újdonsága. Evangéliumi provokáció, in: Tomka Ferenc: *Ferenc pápa – próféta vagy eretnek? Új korszak az egyház életében*, Budapest 2018, 191–198.

⁵ J. Werbick, *Gottes Schwäche für den Menschen. Wie Papst Franziskus von Gott spricht*, Ostfildern 2018, 7.

der heutigen Welt und Kirche. Frucht dieser internationalen Initiative ist eine elfbändige Serie „Die Theologie von Papst Franziskus“, die zum fünften Jahrestag seiner Wahl auf Italienisch vorgestellt wurde.⁶

Dass Papst Franziskus nicht nur Gegenwind, sondern auch erheblichen Rückenwind erhielt, zeigt sich etwa in der „Pro Pope Francis“-Bewegung, die von Paul M. Zulehner und Tomáš Halík 2017 ins Leben gerufen wurde. Fast 75.000 Personen, darunter Bischöfe, Priester, Theologen und Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, haben den offenen Brief zur Unterstützung von Papst Franziskus unterzeichnet.⁷ Die Bewegung schätzte insbesondere, dass Franziskus kein Ideologe, sondern ein Seelsorger ist, was sich besonders im Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* bemerkbar macht.⁸

In einem Interview von August 2013 bekennt er, dass ihm „das Bild (...) des heiligen Volkes Gottes“ als Kirchenbild gefällt.⁹ Er sieht die Kirche als „ein Feldlazarett nach einer Schlacht“, wo zuerst die Wunden zu versorgen sind, bevor über anderes gesprochen wird; die „Menschen müssen begleitet (...), die Wunden geheilt“ werden.¹⁰ Papst Franziskus' Geisteshaltung bedeutet im besten Sinne eine radikale, d. h. bis zu den Wurzeln (*radix*) durchdringende, also die Herausforderung durch das Evangelium annehmende Position.¹¹ Wenn er vom Volk Gottes spricht, lehrt er mit Klarheit, und er lässt sich „vom Geist entflammen“:¹²

„Ich träume von einer Kirche als Mutter und als Hirtin. Die Diener der Kirche müssen barmherzig sein, sich der Menschen annehmen, sie begleiten – wie der gute Samariter, der seinen Nächsten wäscht, reinigt, aufhebt. Das

⁶ R. Repole (Hrsg.), *La Teologia di Papa Francesco*, 11 piccoli volumi, Roma 2017.

⁷ P. M. Zulehner/ T. Halík, *Pro Pope Francis. Weltweite Unterstützung für den Papst aus dem Kirchenvolk*, Ostfildern 2018.

⁸ Vgl. dazu W. Kasper, *Az Amoris laetitia üzenete. Megfontolások Ferenc pápa dokumentumáról*, Budapest 2018. Die Originalausgabe dieses Werkes: Walter Kardinal Kasper: *Die Botschaft von Amoris laetitia. Ein freundlicher Disput*, Freiburg i. Br. 2018.

⁹ A. Spadaro, Das Interview mit Papst Franziskus. Teil 1, *Stimmen der Zeit online*, 1.10.2013, (30.07.2025), <https://www.herder.de/stz/online/das-interview-mit-papst-franziskus-teil-1/>.

¹⁰ Spadaro, Das Interview mit Papst Franziskus. Teil 1.

¹¹ Kasper, *Az Amoris laetitia üzenete* 77.

¹² Röm 12,11.

ist pures Evangelium. (...) Die Diener des Evangeliums müssen in der Lage sein, die Herzen der Menschen zu erwärmen, in der Nacht mit ihnen zu gehen. Sie müssen ein Gespräch führen und in die Nacht hinabsteigen können, in ihr Dunkel, ohne sich zu verlieren. Das Volk Gottes will Hirten und nicht Funktionäre oder Staatskleriker. Die Bischöfe speziell müssen Menschen sein, die geduldig die Schritte Gottes mit seinem Volk unterstützen können, so dass niemand zurückbleibt. Sie müssen die Herde auch begleiten können, die weiß, wie man neue Wege geht.“¹³

Im Licht dieser Aussagen ist erkennbar, dass dank Papst Franziskus die „pastorale Kultur der Kirche“ in den Vordergrund treten konnte, vergleichbar mit dem, was in profanen Organisationen als Unternehmenskultur bezeichnet wird. Oberflächlich zeigt sich diese darin, was die im Dienst der Organisation stehenden Personen mit den Menschen zu tun pflegen und wie sie mit ihnen umgehen sowie wie die Organisation sich selbst präsentiert. Werte, Rituale, Mythen und Narrative gehören dazu. Eine Ebene tiefer liegen die kollektiven Werte und Gefühle, die entstehen, wenn jemand mit der betreffenden Organisation in Kontakt kommt. Diese Werte – Ehrlichkeit, Freundlichkeit, Flexibilität, Traditionsbewusstsein usw. – sind Einstellungen, die das Verhalten der Mitarbeiter bestimmen. Schließlich hat die Organisationskultur eine noch tiefere Ebene, die jene Grundannahmen umfasst, die unausgesprochen selbstverständlich gelten, die nicht in Frage gestellt werden und daher auch nicht Gegenstand von Diskussionen sind. Es kann vorkommen, dass diese ursprünglichen Grundannahmen so tief verankert sind, dass die ersten beiden Ebenen der Organisationskultur sie nicht mehr erreichen.

Papst Franziskus wollte auf allen drei Ebenen der pastoralen Kultur der Kirche präsent sein. Er personifizierte diese in seiner Sprache, seinem Handeln, seinem Leben und in der Art, wie er mit den Menschen umging, die er besuchte, und die er dort bewusst treffen wollte. In den Jahren seines Dienstes gehörte er zu den beliebtesten und meistgeschätzten Persönlichkeiten der Menschheit. Auch Skeptiker erkannten seine Authentizität an: Er gehört nicht zu denen, die Wasser predigen und Wein trinken.¹⁴ Über Franziskus kann

¹³ Spadaro, Das Interview mit Papst Franziskus. Teil 1.

¹⁴ P. M. Zulehner, „*Ich träume von einer Kirche als Mutter und Hirtin*“. *Die neue Pastorkultur von Papst Franziskus*, Ostfildern 2018, 7–8.

wahrhaft gesagt werden – mit den Worten von Ferenc Patsch SJ – „dieser Papst überrascht und regt zum Nachdenken an. In gewisser Weise hat er das Gesicht des Papsttums bereits verändert. Seine Tätigkeit macht eine universale und vielfältige *communio* (gemeinschaftliche) und *synodale* (gemeinsam denkende) Kirche immer deutlicher sichtbar.“ Als Nachfolger Petri gelang es ihm in wenigen Jahren, „eine alte-neue Wahrheit hervorzuheben: Die christliche Gemeinschaft ist kein Elite-Team, sondern eine Gemeinschaft *gewöhnlicher Menschen*, die auf Gottes Wegen wandeln.“¹⁵

Die zwei Säulen des Pontifikats von Franziskus: Die ignatianische Spiritualität und die argentinische „Theologie des Volkes“

Bisher ist in Betracht gezogen worden, was für ein Papst Franziskus gewesen ist; nun soll untersucht werden, warum er so gewesen ist. Im Erleben seines Dienstes als Papst, wie er ihn im Licht der ignatianischen Spiritualität erhalten hat, half ihm vor allem das zentrale Werkzeug der Exerzitien: die „Unterscheidung der Geister“, um als Papst „den Herrn besser kennenzulernen und ihm in größerer Nähe zu folgen“. ¹⁶ Im Zeichen der „Logik der pastoralen Barmherzigkeit“ war Papst Franziskus bestrebt, die lange Zeit verschütteten Grundsätze Jesu wieder ans Licht zu bringen, damit diese vor allem die Gefühle der kirchlichen Mitarbeiter und damit letztlich auch das öffentliche Erscheinungsbild der Kirche mit neuer Kraft durchdringen. ¹⁷ Er vollbrachte dies geduldig, indem er zuhörte, wahrnahm und betete. Denn dieser Prozess der „Unterscheidung braucht Zeit“, geschieht „immer in der Gegenwart des Herrn, indem wir auf die Zeichen achten, die Dinge, die geschehen, hören, mit den Menschen, besonders mit den Armen, fühlen.“ Auf die Frage, warum er so ein Papst gewesen ist, gibt er selbst eine klare Antwort im Kontext der ignatianischen Spiritualität: „Die Unterscheidung im Herrn leitet mich in meiner Weise des Führens.“ ¹⁸ Darüber hinaus ist diese geduldige Unterscheidung für Franziskus zugleich der Weg zur Heiligkeit: Geduld wird von ihm hier

¹⁵ Patsch SJ, Ferenc pápa újdonsága 197. [Die Übersetzung der Zitate ins Deutsche, wenn nicht anders angegeben, durch den Verfasser dieses Aufsatzes].

¹⁶ Spadaro, Das Interview mit Papst Franziskus. Teil 1.

¹⁷ Zulehner, „*Ich träume von einer Kirche als Mutter und Hirtin*“ 9.

¹⁸ Spadaro, Das Interview mit Papst Franziskus. Teil 1.

nicht nur als „das Auf-sich-Nehmen von Ereignissen und Lebensumständen, sondern auch als Ausdauer im täglichen Weitergehen“¹⁹ verstanden.

Die zweite Säule seines Petrinischen Dienstes hängt eng mit der ersten zusammen und zeigt sich darin, wie er „mit der Kirche fühlt“ (*sentire cum ecclesia*). Die Kirche als Volk Gottes ist „auf dem Weg der Geschichte – mit seinen Freuden und Leiden“, und die Zugehörigkeit zum Volk hat starken theologischen Wert; niemand wird nämlich allein und isoliert erlöst, sondern „Gott zieht uns an sich und betrachtet dabei die komplexen Gebilde der zwischenmenschlichen Beziehungen, die sich in der menschlichen Gesellschaft abspielen“.²⁰ Die Kirche entspringt der Dynamik der trinitarischen Liebe und besteht in dieser Dynamik. Diese Glaubensinhalte werden nur dann nicht zu lebensfremder Ideologie, wenn daraus greifbare existenzielle Konsequenzen für das konkrete missionarische Alltagsleben der Kirche entstehen.²¹ Für Franziskus besteht missionarische Seelsorge nicht darin, eine Serie von Glaubenssätzen zwanghaft anderen aufzudrängen, sondern „[e]ine missionarische Verkündigung konzentriert sich auf das Wesentliche, auf das Nötige. Das ist auch das, was am meisten anzieht, was das Herz glühen lässt – wie bei den Jüngern von Emmaus.“²²

Diese missionarische, und somit „kirchliche Theologie“ hängt eng mit der spezifisch argentinischen Variante der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zusammen, bekannt als „Theologie des Volkes“. Bedeutendster Vertreter dieser Bewegung ist Lucio Gera (1924–2012), der für Jorge Mario Bergoglio SJ, den späteren Papst Franziskus, sowohl als theologischer Lehrer als auch als Freund Bedeutung gewann. Bergoglio brachte seine besondere Wertschätzung nach Geras Tod dadurch zum Ausdruck, dass Gera in der Kathedrale von Buenos Aires bestattet wurde, wo sonst argentinische Bischöfe ihre letzte Ruhestätte finden.²³

¹⁹ Spadaro, Das Interview mit Papst Franziskus. Teil 1.

²⁰ Spadaro, Das Interview mit Papst Franziskus. Teil 1.

²¹ Klára A. Csiszár, Kirche in Liebesdynamik – integrales Missionsverständnis mit praktischen Konsequenzen. Skizze einer existenzanalytischen Pastoraltheologie, *Studia UBB Theol. Cath. Lat.*, LXIII, 1, 2018, 53–54.

²² Spadaro, Das Interview mit Papst Franziskus. Teil 1.

²³ M. Eckholt, „... bei mir erwächst die Theologie aus der Pastoral“. L. Gera – ein „Lehrer der Theologie“ von Papst Franziskus, *Stimmen der Zeit* 3/2014, 158.

Lucio Gera, der zur Generation der Theologen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gehörte, erklärte in einem Interview 1999, seine Theologie stamme aus der pastoralen Praxis. Seine Theologengeneration hatte nämlich noch die Kluft zwischen Theologie, Pastoral und Spiritualität geerbt, die auf den damals wahrgenommenen Graben zwischen dem Religiösen und dem Säkularen, zwischen Gott und Welt zurückging. Die Dynamik des Konzils und der nachkonziliaren lateinamerikanischen Bischofskonferenzen erzeugte eine „Theologie, die sich in der Pastoral verkörpert“ und als „Befreiungstheologie“ bekannt wurde.

Lucio Gera, ehemaliger theologischer Lehrer und Freund von Papst Franziskus, gehörte zur ersten Generation der Befreiungstheologie und vertrat eine ausgesprochen argentinisch geprägte Variante, die sich weniger auf marxistische Gesellschaftsanalyse stützte, sondern – ebenfalls dem Grundsatz der „Option für die Armen“ verpflichtet – stärker aus Kulturanalysen schöpfte und Volksfrömmigkeit, Literatur und Kunst eng einbezog.²⁴

Für Lucio Gera ist Theologie Teamarbeit, ein Zusammenspiel verschiedener Stimmen, in welcher er Lehrer, Seelsorger, Berater und Freund ist. Der entscheidende Punkt ist nicht die reine Hinwendung zu den Armen und zum Volk, sondern der Ausgangspunkt aus dem Volk. Diese Praktische Theologie, die „Theologie des Volkes“, wurde besonders von Priestern verkörpert, die in Armenvierteln, sogenannten „barrios“, dienten, nicht um die Armen zu unterstützen, sondern um ihre Freunde zu sein. Sie kamen den einfachen Menschen, dem Volk, nahe und teilten deren Elend und existenzielle Bedürfnisse: Arbeitslosigkeit, Drogenabhängigkeit, Gewalt und Drogenschmuggel.²⁵ Zugleich erlebten sie aber die lebendige Religiosität ihrer verarmten Gläubigen, das besondere Gepräge der „Kultur der Armut“, in der Freude und Leid, Feier und Kampf gegen Armut und Ungerechtigkeit, Musik, Gesang und das Pilgern eine untrennbare Verbindung eingehen.²⁶

Lucio Gera ist überzeugt, dass die Kirche als Volk Gottes den entscheidenden Auftrag hat, zu klären: Befreiung und Versöhnung gehören zusammen, gerade im Blick auf die Einheit des Volkes, die stets von

²⁴ Eckholt, „... bei mir erwächst die Theologie aus der Pastoral“ 157–158.

²⁵ A. Tornielli/ G. Galeazzi, *Ferenc pápa. Ez a gazdaság öl*, Budapest 2015, 206.

²⁶ Eckholt, „... bei mir erwächst die Theologie aus der Pastoral“ 165.

verschiedenen Interessen und Konflikten geprägt ist. Die „Theologie des Volkes“ sieht das essenzielle Ziel der Befreiung darin, die Tiefenschichten der Kultur ans Licht zu bringen, denn aus diesen erwächst Hoffnung; hier zeigt sich auch die Bedeutung des Glaubens und der Volksfrömmigkeit, da sie Energien mobilisieren, die Menschen von unwürdigen Strukturen befreien können.²⁷

Obwohl er nie akademische Werke publizierte, kann der Jesuit Bergoglio, der spätere Erzbischof und Kardinal, jener Generation zugerechnet werden, die eng mit dem argentinischen „Theologie des Volkes“ verbunden war. Während er sich klar vom marxistischen Geschichtsverständnis distanzierte, war er ausdrücklich bemüht und ermutigte andere, das kirchliche Leben vom Standpunkt des gläubigen Volkes aus zu betrachten und zu verändern.²⁸

In diesem Sinne können wir an dieser Stelle Folgendes in Betracht ziehen: Franziskus, der Seelsorger, der aus der ignatianischen Spiritualität lebt, hob diese theologische Akzentsetzung Tag für Tag auf universale, also katholische Ebene: Die theologische Reflexion, die pastorale Praxis und die Spiritualität müssen – stets im Blick auf die „Zeichen der Zeit“ – immer wieder neu miteinander verbunden werden. Für Papst Franziskus ist Theologie Exerzitien im weitesten Sinne des Wortes, im Dienst einer humanisierten politischen Praxis, die das Evangeliumsprinzip „Option für die Armen“ niemals aus den Augen verliert. Die Kirche, „mit der wir denken und fühlen sollen, ist das Haus aller – keine kleine Kapelle, die nur ein Grüppchen ausgewählter Personen aufnehmen kann. Wir dürfen die Universalkirche nicht auf ein schützendes Nest unserer Mittelmäßigkeit reduzieren.“²⁹ Denn die Botschaft des Evangeliums richtet sich an alle; sie verurteilt nicht die Reichen, sondern „den Götzendienst des Reichtums, jenen Götzendienst, der gegenüber den Schreien der Armen gleichgültig macht“.³⁰

²⁷ Eckholt, „... bei mir erwächst die Theologie aus der Pastoral“ 168.

²⁸ D. Deckers, *Papst Franziskus. Wider die Trägheit des Herzens. Eine Biographie*, München 2015, 100.

²⁹ Spadaro, Das Interview mit Papst Franziskus. Teil 1.

³⁰ Tornielli/ Galeazzi, *Ferenc pápa* 222.

Das Thema der Barmherzigkeit und die Frage, warum es Papst Franziskus wichtig gewesen war

Für Papst Franziskus ist es wichtig gewesen, dass 2015 das außerordentliche Jubiläum der Barmherzigkeit ausgerufen wird, und dass es nicht nur in Rom, sondern auch lokal als ein „Moment außerordentlicher Gnade und spiritueller Erneuerung“³¹ erlebt werden kann. Im Mittelpunkt steht: „Auf die Schwere der Sünde antwortet Gott mit der Fülle der Vergebung. Die Barmherzigkeit übersteigt stets das Maß der Sünde, und niemand kann der verzeihenden Liebe Gottes Grenzen setzen.“ Das Jubiläumstor der Barmherzigkeit (*porta sancta*) hat – überall auf der Welt – die Aufgabe gehabt, dass „wer es überschreitet, die tröstende, vergebende und hoffnungsvolle Liebe Gottes erfährt“.³² Wer hindurchgeht, ist eingeladen gewesen, sich „die Haltung des barmherzigen Samariters zu eigen zu machen“.³³

Die Hervorhebung des Themas der Barmherzigkeit ist Papst Franziskus bedeutend gewesen, weil auch seine Vorgänger im Petrusamt diesem Thema besondere Aufmerksamkeit schenkten. Mit der Ausrufung des Heiligen Jahres wollte Franziskus die von seinen Vorgängern begonnene Orientierung der Kirche fortführen. Er hat gefühlt, als wolle der Herr seine Barmherzigkeit den Menschen zeigen. Vielleicht klang es noch ungewohnt, aber dieser Papst fühlte sich selbst als Sünder und verbarg das nicht: „Ich bin ein begnadeter Mensch, Gott hat mit Nachsicht auf mich geblickt und mir vergeben. Auch heute begehe ich Fehler und Sünden und beichte alle zwei bis drei Wochen. Wenn ich beichte, dann weil ich spüren muss: Gott ist mir immer noch gnädig.“³⁴

³¹ Papst Franziskus, *Misericordiae vultus*. Verkündigungsbulle des außerordentlichen Jubiläums der Barmherzigkeit (11.04.2015), (30.07.2025), https://www.vatican.va/content/francesco/de/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html, 3. [*Misericordiae vultus* wird weiter als MV zitiert].

³² MV 3.

³³ Papst Franziskus, Predigt bei der Heiligen Messe zur Öffnung der Heiligen Pforte im Petersdom und zum Beginn des Heiligen Jahres der Barmherzigkeit am 8. Dezember 2015, (30.07.2025), https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/microsites/heiliges_jahr/2015-12-08_Predigt-P-Franziskus-Eroeffnung-Hl-Jahr.pdf.

³⁴ Rivista Credere, Interjú Ferenc pápával az irgalmasság évéről és a gyengédség forradalmáról (03.12.2015), (30.07.2025) <https://www.magyarokurir.hu/ferenc-papa/ferenc-papa-az-irgalmassag-szenteverol-credere-cimu-lapnak>.

Papst Franziskus, der Bischof von Rom, dieser arme sündige Mensch, wollte mit Blick auf Jesus Christus – „das Antlitz der Barmherzigkeit des Vaters“³⁵ – , dass die Jahre seines Pontifikats „durchtränkt sein mögen von der Barmherzigkeit und dass wir auf alle Menschen zugehen und ihnen die Güte und Zärtlichkeit Gottes bringen!“³⁶ Er ist überzeugt gewesen, dass jeder, der die Freude wiederfindet, die aus der Neuentdeckung und Fruchtbarmachung von Gottes Barmherzigkeit stammt, diese Freude und Trost, an Glaubende und Fernstehende gleichermaßen, weitergeben wird.³⁷ Die Barmherzigkeit Gottes ist also „nicht eine abstrakte Idee“, sondern ein Heilmittel, „eine konkrete Wirklichkeit, durch die Er seine Liebe als die Liebe eines Vaters und einer Mutter offenbart“, und die „von Zärtlichkeit und Mitleid, von Nachsicht und Vergebung“ bewegt ist.³⁸

Dementsprechend sieht Papst Franziskus einen untrennbaren Zusammenhang zwischen Kirche, Barmherzigkeit und den Armen: Es besteht „ein untrennbares Band zwischen unserem Glauben und den Armen. (...) Lassen wir die Armen nie allein!“³⁹ Gott hat im Herzen einen bevorzugten Platz für die Armen: „Der ganze Weg unserer Erlösung ist von den Armen geprägt.“ Und die Barmherzigkeit ihnen gegenüber ist der Schlüssel zum Himmel.⁴⁰

Armut und arme Menschen haben für Papst Franziskus immer eine konkrete Bedeutung. Die Orte, an denen sie zu finden sind, sind die geografischen, sozialen und psychologischen Randgebiete der Gesellschaft. In seinen Augen sind die Armen also immer „die Letzten“, diejenigen, „welche die Gesellschaft aussondert und wegwirft.“⁴¹ Und wenn wir nach der Daseinsberechtigung der Kirche im 21. Jahrhundert suchen, dann müssen wir

³⁵ MV 1.

³⁶ MV 5.

³⁷ MV 5.

³⁸ MV 6.

³⁹ Papst Franziskus, *Evangelii gaudium*. Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24.11.2013), https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#5. Eine Mutter mit offenem Herzen (30.07.2025), 48. [*Evangelii gaudium* wird weiter als EG zitiert].

⁴⁰ EG 197.

⁴¹ EG 195.

sagen, dass sie genau in der Sorge um die „Letzten“ liegt. Denn genau sie sind am meisten davon bedroht, die Hoffnung zu verlieren, und können nicht mehr glauben und erleben, dass „[d]as Heil, das Gott uns anbietet, (...) ein Werk seiner Barmherzigkeit“ ist.⁴²

Papst Franziskus ist davon überzeugt gewesen, dass die Zukunft der Kirche wesentlich davon abhängen wird, ob sie Zuflucht vor allem für diejenigen bietet, die am Rande stehen; eine Oase,⁴³ in der „das Salböl der Barmherzigkeit“⁴⁴ reichlich strömt, sowohl in vertikaler als auch in horizontaler Ebene. Barmherzigkeit spendet Trost, Erquickung und Heilung, denn „echte Liebe ist immer kontemplativ, sie erlaubt uns, dem anderen nicht aus Not oder aus Eitelkeit zu dienen, sondern weil es schön ist, jenseits des Scheins.“⁴⁵ Papst Franziskus zufolge ist also die „liebvolle Zuwendung“ gegenüber den Armen der Weg aus der Armut, aus den Randbereichen der menschlichen Existenz. Darin liegt „der Anfang einer wahren Sorge um seine Person, und von dieser Basis aus bemühe ich mich dann wirklich um sein Wohl“.⁴⁶

Bemerkenswert und ermutigend ist, dass Franziskus mit seiner Einladung zur Erfahrung der Barmherzigkeit und Umkehr lediglich einen Personenkreis deutlich ausgeschlossen hat, nämlich Menschen, die kriminellen Gruppen angehören oder sich der Korruption verschrieben haben.⁴⁷ Korruption ist „eine schwere himmelschreiende Sünde, denn sie untergräbt das Fundament des Lebens des Einzelnen und der Gesellschaft“. Papst Franziskus formuliert daher den Appell: „Das ist der Augenblick, um sich im Herzen anrühren zu lassen.“, und vertreiben wir die Korruption aus dem Privat- und Gemeinschaftsleben: „Um sie aus dem privaten und öffentlichen Leben auszurotten, bedarf es Klugheit, Wachsamkeit, Gesetzestreue, Transparenz und den Mut, den Finger in die Wunde zu legen. Wer die Korruption nicht offen bekämpft, wird früher oder später zum Komplizen und zerstört die Existenz.“⁴⁸

⁴² EG 112.

⁴³ MV 12.

⁴⁴ MV 5.

⁴⁵ EG 199.

⁴⁶ EG 199.

⁴⁷ MV 19.

⁴⁸ MV 19.

Die nach außen gewandter Barmherzigkeit setzt voraus, dass wir überhaupt bereit sind, nach außen zu blicken. Franziskus hat in diesem Zusammenhang oft die „Globalisierung der Gleichgültigkeit“ kritisiert: „In dieser Welt der Globalisierung sind wir in die Globalisierung der Gleichgültigkeit geraten. Wir haben uns an das Leiden des anderen gewöhnt, es betrifft uns nicht, es interessiert uns nicht, es geht uns nichts an!“⁴⁹ Die Barmherzigkeit verlangt daher auch einen neuen Umgang mit Migration und Flucht. Die Antwort der Kirche darauf kann nur eine „Kultur der Begegnung“ sein, in der wir bereit sind, zu geben wie auch zu empfangen. Gastfreundschaft ist das Erleben von Geben und Nehmen. Den Migranten empfiehlt er, ihre Pflichten gegenüber den Gastgebenden verantwortungsvoll wahrzunehmen, deren materielle und geistige Werte zu achten, Gesetze zu beachten.⁵⁰

Papst Franziskus hat sich gewünscht, dass alle Mitglieder der Kirche die leiblichen und geistigen Werke der Barmherzigkeit betrachten: „Hungrige speisen, Durstigen zu trinken geben, Nackte bekleiden, Fremde aufnehmen, Kranke pflegen, Gefangene besuchen und die Toten begraben“; „den Zweifelnden recht raten, die Unwissenden lehren, die Sünder zurechtweisen, die Betrübten trösten, Beleidigungen verzeihen, die Lästigen geduldig ertragen und für die Lebenden und Verstorbenen zu Gott beten“. Diese Werke sind die sicherste Art, unser Gewissen zu prüfen, denn Jesus stellt uns die Werke der Barmherzigkeit „damit wir prüfen können, ob wir als seine Jünger leben oder eben nicht“.⁵¹

Die Barmherzigkeit als anthropologische und ekklesiologische Grundlegung

Das Jahr der Barmherzigkeit bildete eine fundamentale anthropologische und theologische Grundlegung für das Kirchenverständnis von Papst Franziskus. In seiner Verkündigungsbulle *Misericordiae vultus* stellte er fest, wie weiter oben schon erwähnt, dass Jesus Christus „das Antlitz der Barmherzigkeit des

⁴⁹ Papst Franziskus, Predigt beim Besuch der Flüchtlingsinsel Lampedusa (08.07.2013), (30.07.2025), https://www.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html.

⁵⁰ Papst Franziskus, Botschaft zum Welttag des Migranten und des Flüchtlings (16.01.2016), (30.07.2025), https://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/migration/documents/papa-francesco_20150912_world-migrants-day-2016.html.

⁵¹ MV 15.

Vaters” sei, und dass in diesem Satz das Geheimnis des christlichen Glaubens auf den Punkt gebracht werde.⁵² Die Barmherzigkeit wurde nicht als sentimentale Haltung verstanden, sondern als das konstitutive Handlungsprinzip Gottes, das zum Kriterium wird, „an dem man erkennt, wer wirklich seine Kinder sind”.⁵³

Diese theologische Weichenstellung hatte weitreichende ekklesiologische Konsequenzen: Eine Kirche, die sich als Zeugin der Barmherzigkeit Gottes versteht, kann nicht hierarchisch-autoritativ, sondern muss dialogisch, partizipativ und dienend strukturiert sein. Franziskus betonte in seiner Generalaudienz vom 9. Dezember 2015, dass die Kirche diesen außerordentlichen Moment brauche – nicht nur, dass er gut für die Kirche sei. Die Kirche sei aufgerufen, „die Zeichen der Gegenwart und der Nähe Gottes sichtbar zu machen”.⁵⁴

Synodalität als strukturelle und spirituelle Verwirklichung der Barmherzigkeit

Wie anfangs schon hervorgehoben, stellen das außerordentliche Jubiläumsjahr der Barmherzigkeit (2015–2016) und die Weltsynode zur Synodalität (2021–2024) zwei zentrale pastorale und theologische Großereignisse im Pontifikat von Papst Franziskus dar, die auf den ersten Blick zeitlich und thematisch getrennt erscheinen mögen. Bei näherer Betrachtung offenbaren sich jedoch tiefgreifende theologische, ekklesiologische und spirituelle Zusammenhänge, die beide Ereignisse als komplementäre Ausdrucksformen einer einheitlichen Vision von Kirche erkennen lassen.

Die Weltsynode zur Synodalität (2021–2024) mit dem Thema „Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Teilhabe und Mission” kann als institutionell-strukturelle und spirituelle Umsetzung der im Jahr der Barmherzigkeit gelegten

⁵² MV 1.

⁵³ MV 9.

⁵⁴ Papst Franziskus, Generalaudienz. Petersplatz. Mittwoch, 9. Dezember 2015. Katechese. Warum ein Jubiläum der Barmherzigkeit?, (30.07.2025)
https://www.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2015/documents/papa-francesco_20151209_udienza-generale.html.

theologischen Grundlagen verstanden werden.⁵⁵ Allerdings hat Papst Franziskus „weder vorgefertigte Ideen, die auf die Wirklichkeit anzuwenden wären, noch einen ideologischen Reformplan, den man sich nur überziehen muss, sondern er schreitet fort auf der Grundlage einer geistlichen und im Gebet gewonnenen Spiritualität, die sich umsetzt im Dialog, in der Beratung, in der konkreten Antwort auf die Situationen der Verwundbarkeit, des Leidens und der Ungerechtigkeit“.⁵⁶ Während das Jahr der Barmherzigkeit die inhaltliche Mitte des christlichen Glaubens neu ins Bewusstsein rief, zielt die Synodalität auf die Verwirklichungsform einer Kirche, die diesem Inhalt gerecht wird.⁵⁷

Der innere Zusammenhang beider großen Themen des Pontifikats von Papst Franziskus wird in mehreren Dimensionen deutlich, auf die wir im Folgenden, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, hinweisen werden:

1. Die Barmherzigkeit als Voraussetzung für Synodalität

Im Abschlussdokument der Welsynode 2024 wird explizit festgehalten: „Wir wurden zu einem neuen Verständnis gebracht, nämlich dass Synodalität Buße und Umkehr erfordert. Indem wir das Sakrament der Barmherzigkeit Gottes feiern, erfahren wir bedingungslose Liebe: Die Härte des Herzens wird besiegt und wir öffnen uns der Gemeinschaft.“⁵⁸ Synodalität ist demnach nicht

⁵⁵ Internationale Theologische Kommission, Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche. 2. März 2018, 84–93, (30.07.2025), https://www.dbk-shop.de/media/files_public/a3d2ab790e5a4e4b9a94e2f171991f49/DBK_2215.pdf.

⁵⁶ M. Czerny, Synodale Kirche, solidarisch mit Armen, *Stimmen der Zeit* 146 (2021) 3, 194, (30.07.2025), <https://www.herder.de/stz/hefte/archiv/146-2021/3-2021/synodale-kirche-solidarisch-mit-armen/>.

⁵⁷ Vgl. dazu S. Ch. Scholven, Die Form folgt der Funktion und der Person. Die Weiterentwicklung der Bischofssynode durch Papst Franziskus als Beitrag zur „Neuausrichtung des Papsttums“ (EG 32), Nomokanon. Web-Journal für Recht und Religion (29.08.2025), DOI 10.5282/nomokanon/311, (14.09.2025), <file:///Users/Janos/Downloads/NomokanonScholvenWeiterentwicklung.pdf>.

⁵⁸ Papst Franziskus, XVI. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode, Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Teilhabe, Sendung. Schlussdokument, (6) 6, (30.07.2025), https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2025/2024-Abschlussdokument-WeltsynodeDEU-Documento_finale.pdf.

primär eine organisatorische Methode, sondern setzt eine spirituelle Haltung voraus, die aus der Erfahrung der göttlichen Barmherzigkeit erwächst.

Die zweite Sitzung der Synodenversammlung 2024 begann bezeichnenderweise mit einer Bußvigil, in der die Teilnehmenden für Sünden gegen Frieden, Schöpfung, indigene Völker, Migranten, Kinder, Frauen und Arme um Entschuldigung baten und für Versäumnisse beim Zuhören und beim Aufbau von Gemeinschaft beteten. Die Barmherzigkeit Gottes wird als reinigende und befähigende Kraft verstanden, die den synodalen Weg erst ermöglicht.⁵⁹

2. Das Prinzip des Zuhörens als gemeinsame Mitte

Sowohl das Jahr der Barmherzigkeit als auch die Weltsynode zur Synodalität betonen das Zuhören als zentrale geistliche und ekklesiologische Praxis.⁶⁰ In seiner programmatischen Ansprache zum 50-jährigen Jubiläum der Bischofssynode am 17. Oktober 2015 – mitten während der Familiensynode und im Jahr der Barmherzigkeit – definierte Franziskus eine „synodale Kirche“ als eine „Kirche des Zuhörens, in dem Bewusstsein, dass das Zuhören ‚mehr ist als Hören‘“.⁶¹ Es handele sich um ein „wechselseitiges Anhören, bei dem jeder etwas zu lernen hat: das gläubige Volk, das Bischofskollegium, der Bischof von Rom – jeder im Hinhören auf die anderen und alle im Hinhören auf den Heiligen Geist“.⁶²

Diese Kultur des Zuhörens ist unmittelbar mit der Barmherzigkeit verbunden: Barmherzigkeit bedeutet, den anderen in seiner Wirklichkeit anzunehmen, ihm Raum zu geben, seine Not und seine Hoffnungen ernst zu

⁵⁹ Papst Franziskus, XVI. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode, Schlussdokument, (6) 6.

⁶⁰ Vgl. dazu A. R. Battlog, Papst Franziskus und seine Vision: Synodalität als der Weg der Kirche im 21. Jahrhundert, (30.07.2025), https://andreas-batlogg.de/wp-content/uploads/2022/07/AB_Synodalsitaet-und-Papst-Franziskus.pdf.

⁶¹ Papst Franziskus, Ansprache zum 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode. Audienzhalle. Samstag, 17. Oktober 2015, (30.07.2025), https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html#_ftnref12.

⁶² Papst Franziskus, Ansprache zum 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode.

nehmen. Eine barmherzige Kirche kann nicht über die Menschen hinweg entscheiden, sondern muss mit ihnen unterwegs sein, was genau das Wesen der Synodalität, d. h. eines gemeinsamen Weges ausmacht.⁶³

3. Die Überwindung von Klerikalismus und hierarchischer Verhärtung

Das Jahr der Barmherzigkeit zielte darauf ab, verkrustete Strukturen und selbstbezogene Kirchenformen aufzubrechen. Franziskus erklärte, dass „die wahren Verteidiger der Lehre nicht jene sind, die den Buchstaben verteidigen, sondern die, welche den Geist verteidigen; die nicht die Ideen, sondern den Menschen verteidigen“. Die erste Pflicht der Kirche sei nicht die, „Verurteilungen und Bannflüche auszuteilen, sondern jene, die Barmherzigkeit Gottes zu verkünden, zur Umkehr aufzurufen und alle Menschen zum Heil des Herrn zu führen“.⁶⁴

Diese anti-juristische und anti-klerikalistische Grundhaltung findet ihre strukturelle Entsprechung in der Synodalität. Eine synodale Kirche überwindet die Vorstellung einer *Ecclesia docens* (lehrende Kirche) und einer *Ecclesia discens* (lernende Kirche) als starr getrennte Sphären. Der *sensus fidei fidelium* – der Glaubenssinn der Gläubigen – wird als theologischer Ort ernst genommen.⁶⁵ Franziskus betonte, dass „jeder Getaufte, unabhängig von seiner Funktion in der Kirche und dem Bildungsniveau seines Glaubens, aktiver Träger der Evangelisierung“ sei.⁶⁶

⁶³ Papst Franziskus, Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Teilhabe, Sendung. Vorbereitungsdokument, (1) 2, (30.07.2025), https://www.synod.va/content/dam/synod/document/common/preparatory-document/word_pdf/DOCUMENTO-PREPARATORIO-TEDESCO.pdf.

⁶⁴ Papst Franziskus, Ansprache zum Abschluss der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode. Synodenhalle. Samstag, 24. Oktober 2015, (30.07.2025) https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusionione-lavori.html.

⁶⁵ Papst Franziskus, Ansprache zum 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode.

⁶⁶ EG 120.

4. Die Dezentralisierung als Ausdruck barmherziger Nähe

Im Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (2013), das als Programmschrift des Pontifikats gilt, erklärte Franziskus: „Es ist nicht angebracht, dass der Papst die örtlichen Bischöfe in der Bewertung aller Problemkreise ersetzt, die in ihren Gebieten auftauchen. In diesem Sinn spüre ich die Notwendigkeit, in einer heilsamen ‚Dezentralisierung‘ voranzuschreiten.“⁶⁷

Diese Dezentralisierung ist nicht nur organisatorisch zu verstehen, sondern theologisch begründet: Eine barmherzige Kirche muss nahe bei den Menschen sein, ihre konkreten Lebenssituationen kennen und verstehen. Die Ortskirchen sind der primäre Ort, an dem die Barmherzigkeit Gottes erfahrbar und konkret wird. Das Jahr der Barmherzigkeit eröffnete erstmals in der Geschichte Heilige Pforten nicht nur in Rom, sondern in fast allen Bistümern weltweit.⁶⁸ Dies war eine symbolische Geste der Dezentralisierung, die vorwegnahm, was die Weltsynode strukturell umsetzen sollte: Die Verlagerung von Verantwortung und Entscheidungsfindung auf die Ortskirchen.

5. Die Kultur der Begegnung und des Dialogs

Sowohl das Jahr der Barmherzigkeit als auch die Weltsynode betonten die Kultur der Begegnung als zentralen Vollzug von Kirche.⁶⁹ Die Synodenarbeit wurde ausdrücklich als ein umfassender „Prozess der Konsultation“ gestaltet, der auf allen Ebenen der Kirche – von den Pfarreien über die Diözesen und Bischofskonferenzen bis zum Vatikan – das Gespräch, die Begegnung und den Austausch fördert.⁷⁰ Dies entspricht genau der Vision einer barmherzigen Kirche, die nicht von oben herab urteilt, sondern den Dialog sucht.

Kardinal Michael Czerny SJ betont in seinem Artikel „Synodale Kirche, solidarisch mit Armen“ (2021), dass Franziskus den Ausdruck „Synode –

⁶⁷ EG 16.

⁶⁸ MV 3.

⁶⁹ Papst Franziskus, XVI. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode, Schlussdokument, (121) 49; Internationale Theologische Kommission, Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche, (118) 96–97.

⁷⁰ Papst Franziskus, Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Teilhabe, Sendung. Vorbereitungsdokument, (31) 23.

Synodalität“ in einem weiten Sinne benutze, „mit der Absicht, die theologische Orthodoxie in die pastorale Orthopraxis zu übersetzen“.⁷¹ Eine Kirche, die ihre Ausrichtung auf Universalität mit der Bewahrung der Verschiedenheit der kulturellen Identitäten verbinden wolle, könne dies nur durch Synodalität erreichen – als „einigendes Band zwischen der Einheit des Leibes und der Vielfalt der Glieder“.⁷²

6. Die Barmherzigkeit als hermeneutischer Schlüssel für Synodalität

In seiner Ansprache zum Abschluss der Familiensynode am 24. Oktober 2015 – mitten im Jahr der Barmherzigkeit – formulierte Franziskus programmatisch: „So wollten wir diese Synode in den Zusammenhang des Außerordentlichen Jubiläumsjahres der Barmherzigkeit einfügen, das die Kirche zu leben berufen ist, und diesen Zusammenhang lebendig erfahren.“⁷³ Die Barmherzigkeit bildete also bereits 2015 den hermeneutischen Rahmen für das synodale Arbeiten.

Dieser Zusammenhang wird auch darin deutlich, dass Franziskus die Synodalität als „konstitutive Dimension der Kirche“ bezeichnet.⁷⁴ Sie ist nicht eine Methode unter anderen, sondern gehört zum Wesen der Kirche selbst. Ebenso ist die Barmherzigkeit nicht eine Tugend unter anderen, sondern „das Besondere des christlichen Glaubens“.⁷⁵ Beide – Barmherzigkeit und Synodalität – sind keine optionalen Zusätze, sondern konstitutiv für das Kirche-Sein.

Die Familiensynode (2014–2015) als Brücke zwischen beiden Ereignissen

Die zweistufige Familiensynode bildet eine wichtige Brücke zwischen dem Jahr der Barmherzigkeit und der späteren Weltsynode zur Synodalität.

⁷¹ Czerny, Synodale Kirche, solidarisch mit Armen 189.

⁷² Czerny, Synodale Kirche, solidarisch mit Armen 189.

⁷³ Papst Franziskus, Ansprache zum Abschluss der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode.

⁷⁴ Papst Franziskus, Ansprache zum 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode.

⁷⁵ Papst Franziskus, Generalaudienz. Warum ein Jubiläum der Barmherzigkeit?

Sie fand zeitlich im unmittelbaren Umfeld des Barmherzigkeitsjahres statt und war methodisch bereits stark synodal ausgerichtet. Franziskus ließ erstmals in der Geschichte der Bischofssynoden das „Volk Gottes“ durch Fragebögen konsultieren: „[W]ie wäre es möglich gewesen, über die Familie zu sprechen, ohne Familien zu Rate zu ziehen und ihre Freuden und Hoffnungen, ihre Leiden und ihre Ängste anzuhören?“⁷⁶

Diese Familiensynode stand bereits im Zeichen der Barmherzigkeit: Es ging um den pastoralen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen, mit Homosexuellen, mit Menschen in irregulären Lebenssituationen. Franziskus betonte, dass „Barmherzigkeit“ seine Antwort auf die Anfragen von Homosexuellen oder von wiederverheirateten Geschiedenen in der Kirche sei. Die Kirche solle alle Menschen behutsam und respektvoll auf ihrem Weg begleiten. In seinem nachsynodalen apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* plädiert Papst Franziskus in diesem Kontext für „die Logik der pastoralen Barmherzigkeit“.⁷⁷

Die ignatianische Spiritualität als gemeinsame Wurzel

Als Jesuit ist Franziskus von der ignatianischen Spiritualität der Unterscheidung der Geister geprägt gewesen. Diese Spiritualität bildet eine wichtige gemeinsame Wurzel sowohl für das Verständnis der Barmherzigkeit als auch für die Praxis der Synodalität.

Die ignatianischen Exerzitien zielen auf eine innere Achtsamkeit gegenüber den Regungen des Heiligen Geistes und fördern eine Kultur der Unterscheidung (*discernimiento*).⁷⁸ Synodalität bedeutet für Franziskus nicht Parlamentarismus oder Mehrheitsentscheidung, sondern gemeinsame

⁷⁶ Battlog, Papst Franziskus und seine Vision 40.

⁷⁷ Papst Franziskus, *Amoris laetitia*. Nachsynodales apostolisches Schreiben. 19. März 2016, 307–312, (30.07.2025), https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html#Spiritualit%C3%A4t_der_F%C3%BCrsorge_des_Trostes_und_des_Ansporns.

⁷⁸ A. R. Battlog, „Fratelli tutti“ – ignatianisch gelesen. Wie sich Ordensspiritualität und -theologie bei Papst Franziskus auswirken, *MThZ* 72 (2021), 95–96.

Unterscheidung des Willens Gottes.⁷⁹ Kardinal Schönborn formulierte dies bei der 50-Jahr-Feier der Bischofssynode 2015 so: „Ziel der Debatten, Ziel der Zeugnisse ist das gemeinsame Unterscheiden des Willens Gottes. (...) Am Ende kommt, so hoffen wir, nicht ein politischer Kompromiss heraus, auf einem niedrigen gemeinsamen Nenner, sondern dieser ‚Mehr-Wert‘, den der Heilige Geist schenkt.“⁸⁰

Diese Haltung der Unterscheidung setzt voraus, dass man sich der eigenen Begrenztheit und Fehlbarkeit bewusst ist – also der Barmherzigkeit bedürftig weiß. Nur wer sich selbst als von Gott Beschenkter versteht, kann anderen barmherzig begegnen und in einem synodalen Prozess wirklich zuhören, statt eigene Positionen durchzusetzen.

Die Umweltenzyklika *Laudato si'* als verbindendes Element

Auch die Umweltenzyklika *Laudato si'* (2015), die zeitlich zwischen dem Beginn der Familiensynode und dem Jahr der Barmherzigkeit erschien, verbindet beide großen pastoralen Ereignisse. Die Enzyklika entwickelt eine ganzheitliche Ökologie, die Umweltschutz und soziale Gerechtigkeit untrennbar verbindet. Sie fordert eine „universale Geschwisterlichkeit“ nicht nur mit den Menschen, sondern mit allen Mitgeschöpfen.⁸¹

Diese Vision einer geschwisterlichen, sorgsamen und barmherzigen Beziehung zur gesamten Schöpfung ist zutiefst mit dem Verständnis einer synodalen Kirche verbunden. Eine synodale Kirche ist eine hörende Kirche. Sie hört nicht nur auf die Menschen, sondern auf die „Zeichen der Zeit“, um „die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde“.⁸² Die Barmherzigkeit erstreckt sich somit nicht nur auf zwischenmenschliche Beziehungen, sondern auf die gesamte Schöpfung.

⁷⁹ Battlog, Papst Franziskus und seine Vision 47.

⁸⁰ Battlog, Papst Franziskus und seine Vision 41.

⁸¹ Papst Franziskus, *Laudato si'*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus, (228) 201, (30.07.2025), https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_ge.pdf. [*Laudato si'* wird weiter als LS zitiert].

⁸² LS 49.

Die zeitliche Abfolge als pädagogischer Prozess

Die zeitliche Abfolge – erst das Jahr der Barmherzigkeit (2015–2016), dann die Weltsynode zur Synodalität (2021–2024) – ist kein Zufall, sondern kann als pädagogischer Prozess verstanden werden. Franziskus folgt dabei seinem in *Evangelii gaudium* formulierten Prinzip: „Die Zeit ist mehr wert als der Raum”.⁸³ Es gehe darum, „Prozesse in Gang zu setzen, anstatt Räume zu besitzen”.⁸⁴ Langfristiges Arbeiten, Geduld und die Bereitschaft, Änderungen bei den Vorhaben hinzunehmen, seien wichtiger als schnelle Ergebnisse.

Die Kirche musste zunächst die theologische und spirituelle Grundlage der Barmherzigkeit neu verinnerlichen, bevor sie die strukturellen Konsequenzen in Form einer synodalen Verfassung ziehen konnte. Das Jahr der Barmherzigkeit war gleichsam die „Herzensbildung”,⁸⁵ die der „Strukturreform” durch die Weltsynode voranging.

Synodalität als „Reset-Taste” der Kirche

Die Erfurter Kirchenrechtlerin, Myriam Wijlens, spricht in einem Interview davon, dass Franziskus mit der Weltsynode gleichsam die „Reset-Taste der Kirche“ gedrückt habe.⁸⁶ Diese Metapher ist aufschlussreich: Ein „Reset” bedeutet nicht die Erfindung von etwas völlig Neuem, sondern die Rückkehr zu den ursprünglichen Einstellungen, zum Wesentlichen. Das Jahr der Barmherzigkeit hatte genau dies zum Ziel: die Rückbesinnung auf das Wesentliche des Evangeliums, auf Jesus Christus als das „Antlitz der Barmherzigkeit des Vaters”.

⁸³ EG 222–225.

⁸⁴ EG 223.

⁸⁵ Vgl. dazu Papst Franziskus, *Dilexit nos*. Enzyklika über die menschliche und göttliche Liebe des Herzens Jesu Christi. 24. Oktober 2024, 144, (30.07.2025), <https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html>.

⁸⁶ Ch. Brüwer, Beraterin der Weltsynode im Interview über die Synodalität (08.02.2022), (30.07.2025), <https://www.katholisch.de/artikel/32919-wjlens-papst-franziskus-hat-die-reset-taste-der-kirche-gedrueckt>.

Die Synodalität wiederum ist die Rückkehr zur ursprünglichen Verfassung der Kirche, wie sie in den ersten Jahrhunderten praktiziert wurde und im Zweiten Vatikanischen Konzil neu ins Bewusstsein gerufen wurde. Beide Ereignisse – das Jahr der Barmherzigkeit und die WELTSYNODE – sind somit Akte der „Neuevangelisierung“ durch Rückbesinnung auf das Ursprüngliche.⁸⁷

Die Barmherzigkeit als Korrektiv gegen strukturelle Versuchungen

Das Abschlussdokument der WELTSYNODE 2024 nennt offen die Versuchungen, denen der synodale Prozess ausgesetzt war: „Müdigkeit, Widerstand gegen Veränderungen und der Versuchung (...), unsere eigenen Ideen über das Hören auf das Evangelium und die Praxis der Unterscheidung zu stellen“.⁸⁸ Genau hier zeigt sich die unverzichtbare Rolle der Barmherzigkeit: Sie ist das Korrektiv gegen alle Versuche, die Synodalität zu instrumentalisieren, zu ideologisieren, im Sinne einer „Ideologie des Wandels“,⁸⁹ oder in einen Machtkampf zu verwandeln.⁹⁰

Die Barmherzigkeit erinnert daran, dass die Kirche nicht „Herrin“, sondern „Zeugin“ der Gnade Gottes ist, „reine Gnade, deren Herren wir nicht sind, sondern deren Zeugen“.⁹¹ Diese demütige Haltung ist die Voraussetzung dafür, dass synodale Prozesse nicht in Parteibildungen und Mehrheitsentscheidungen enden, sondern wirklich zu einer gemeinsamen Unterscheidung des Willens Gottes führen.

⁸⁷ Vgl. dazu K. Csiszár, A zsinati recepció új korszaka? Szinodális útkeresés és egyházi önértelmezés, *Egyházforum. Keresztény közéleti-kulturális folyóirat* XL. (XV.) 2025/3, 11.

⁸⁸ Papst Franziskus, XVI. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode, Schlussdokument, (6) 6.

⁸⁹ Czerny, Synodale Kirche, solidarisch mit Armen 193.

⁹⁰ Vgl. Battlog, Papst Franziskus und seine Vision 41.

⁹¹ Papst Franziskus, XVI. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode, Schlussdokument, (6) 6.

Fazit: Barmherzigkeit und Synodalität als zwei Seiten derselben Medaille

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Jahr der Barmherzigkeit (2015–2016) und die Weltsynode zur Synodalität (2021–2024) zwei Seiten derselben Medaille darstellen und das zwölfjährige Pontifikat von Papst Franziskus nachhaltig durchdringen: Inhaltlich hat das Jahr der Barmherzigkeit den theologischen Kern des christlichen Glaubens – die barmherzige Liebe Gottes – neu ins Zentrum gerückt; strukturell zielt die Weltsynode auf die ekklesiologische Umsetzung dieser barmherzigen Grundhaltung in Form einer partizipativen, dialogischen und dienenden Kirche.

Die Barmherzigkeit ist die spirituelle Grundhaltung, die Synodalität erst ermöglicht und vor Entartungen schützt. Die Synodalität ist die institutionelle Gestalt, die der Barmherzigkeit strukturelle Wirkmächtigkeit verleiht. Beide zusammen bilden die Vision einer Kirche, die nicht über den Menschen steht, sondern mit ihnen als dem „pilgernden Volk Gottes“, auf dem Weg zur Begegnung mit Christus, unterwegs ist.

Franziskus selbst formulierte diese Einheit in seiner Ansprache zum Abschluss der Familiensynode 2015: „In der Tat, die Synode abzuschließen, bedeutet für die Kirche, wieder wirklich ‚gemeinsam voranzugehen‘, um in alle Teile der Welt, in jede Diözese, in jede Gemeinschaft und in jede Situation das Licht des Evangeliums, die Umarmung der Kirche und die Unterstützung durch die Barmherzigkeit Gottes zu bringen!“⁹²

Die Weltsynode zur Synodalität ist somit die konsequente Fortführung und strukturelle Vertiefung dessen, was das Jahr der Barmherzigkeit inhaltlich grundgelegt hat: eine Kirche, die nicht richtet, sondern begleitet; nicht herrscht, sondern dient; nicht doziert, sondern zuhört; nicht verurteilt, sondern barmherzig ist.

⁹² Papst Franziskus, Ansprache zum Abschluss der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode.

LITERATURVERZEICHNIS

- Battlog, Andreas R., „Fratelli tutti“ – ignatianisch gelesen. Wie sich Ordensspiritualität und -theologie bei Papst Franziskus auswirken, *MThZ* 72 (2021) 91–107.
- Battlog, Andreas R., Papst Franziskus und seine Vision: Synodalität als der Weg der Kirche im 21. Jahrhundert,
https://andreas-batlogg.de/wp-content/uploads/2022/07/AB_Synodalsitaet-und-Papst-Franziskus.pdf (30.07.2025).
- Brüwer, Christoph, Beraterin der Weltsynode im Interview über die Synodalität (08.02.2022),
<https://www.katholisch.de/artikel/32919-wijlens-papst-franziskus-hat-die-reset-taste-der-kirche-gedruickt> (30.07.2025).
- Credere, Rivista, Interjú Ferenc pápával az irgalmasság évéről és a gyengédség forradalmáról [Interview mit Papst Franziskus über das Jahr der Barmherzigkeit und die Revolution der Zärtlichkeit] (03.12.2015),
<https://www.magyarokurir.hu/ferenc-papa/ferenc-papa-az-irgalmassag-szenteverol-credere-cimu-lapnak> (30.07.2025).
- Csiszár, Klára A., Kirche in Liebedynamik – integrales Missionsverständnis mit praktischen Konsequenzen. Skizze einer existenzanalytischen Pastoraltheologie, *Studia UBB Theol. Cath. Lat.*, LXIII, 1, 2018, 52–67.
- Csiszár, Klára, A zsinati recepció új korszaka? Szinodális útkeresés és egyházi önértelmezés [Eine neue Ära der Synodalität? Synodale Wegfindung und kirchliche Selbstinterpretation], *Egyházforum. Keresztény közéleti-kulturális folyóirat* XL. (XV.) 2025/3, 2–13.
- Czerny, Michael, Synodale Kirche, solidarisch mit Armen, *Stimmen der Zeit* 146 (2021) 3, 185–196, <https://www.herder.de/stz/hefte/archiv/146-2021/3-2021/synodale-kirche-solidarisch-mit-armen/> (30.07.2025).
- Deckers, Daniel, *Papst Franziskus. Wider die Trägheit des Herzens. Eine Biographie*, München ²2015.
- Eckholt, Margit, „... bei mir erwächst die Theologie aus der Pastoral“. Lucio Gera – ein „Lehrer der Theologie“ von Papst Franziskus, *Stimmen der Zeit* 3/2014, 157–172.
- Franziskus, Papst, *Amoris laetitia*. Nachsynodales apostolisches Schreiben. 19. März 2016, 307–312,
https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/pa-pa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-

- laetitia.html#Spiritualit%C3%A4t_der_F%C3%BCrsorge_des_Trostes_und_des_Anspruchs* (30.07.2025).
- Franziskus, Papst, Ansprache zum 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode. Audienzhalle. Samstag, 17. Oktober 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html#_ftnref12 (30.07.2025).
- Franziskus, Papst, Ansprache zum Abschluss der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode. Synodenhalle. Samstag, 24. Oktober 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusioni-lavori.html (30.07.2025).
- Franziskus, Papst, Botschaft zum Welttag des Migranten und des Flüchtlings (16.01.2016), https://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/migration/documents/papa-francesco_20150912_world-migrants-day-2016.html (30.07.2025).
- Franziskus, Papst, *Dilexit nos*. Enzyklika über die menschliche und göttliche Liebe des Herzens Jesu Christi. 24. Oktober 2024, 144, <https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html> (30.07.2025).
- Franziskus, Papst, *Evangelii gaudium*. Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24.11.2013), https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#5._Eine_Mutter_mit_offenem_Herzen (30.07.2025).
- Franziskus, Papst, Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Teilhabe, Sendung. Vorbereitungsdokument, (1) 2, https://www.synod.va/content/dam/synod/document/common/preparatory-document/word_pdf/DOCUMENTO-PREPARATORIO-TEDESCO.pdf (30.07.2025).
- Franziskus, Papst, Generalaudienz. Petersplatz. Mittwoch, 9. Dezember 2015. Katechese. Warum ein Jubiläum der Barmherzigkeit?, https://www.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2015/documents/papa-francesco_20151209_udienza-generale.html (30.07.2025).
- Franziskus, Papst, *Laudato si'*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus, (228) 201, https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_ge.pdf (30.07.2025).

- Franziskus, Papst, *Misericordiae vultus*. Verkündigungsbulle des außerordentlichen Jubiläums der Barmherzigkeit (11.04.2015),
https://www.vatican.va/content/francesco/de/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html (30.07.2025).
- Franziskus, Papst, Predigt bei der Heiligen Messe zur Öffnung der Heiligen Pforte im Petersdom und zum Beginn des Heiligen Jahres der Barmherzigkeit am 8. Dezember 2015, https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/microsites/heiliges_jahr/2015-12-08_Predigt-P-Franziskus-Eroeffnung-Hl-Jahr.pdf (30.07.2025).
- Franziskus, Papst, Predigt beim Besuch der Flüchtlingsinsel Lampedusa (08.07.2013),
https://www.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html (30.07.2025).
- Internationale Theologische Kommission, Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche. 2. März 2018, https://www.dbk-shop.de/media/files_public/a3d2ab790e5a4e4b9a94e2f171991f49/DBK_2215.pdf (30.07.2025).
- Kasper, Walter, *Az Amoris laetitia üzenete. Megfontolások Ferenc pápa dokumentumáról* [Die Botschaft von Amoris laetitia. Ein freundlicher Disput], Budapest 2018.
- National Catholic Register, Papst Franziskus: Der Pontifex der Peripherie, der die Kirche aufrüttelte,
<https://de.catholicnewsagency.com/news/18821/papst-franziskus-der-pontifex-der-peripherie-der-die-kirche-aufruttelte> (21.04.2025).
- Papst Franziskus, XVI. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode, Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Teilhabe, Sendung. Schlussdokument, https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2025/2024-Abschlussdokument-WeltsynodeDEU-Documento_finale.pdf (30.07.2025).
- Patsch SJ, Ferenc, Ferenc pápa újdonsága. Evangéliumi provokáció [Die Neuheit von Papst Franziskus. Dem Evangelium entsprechende Provokation], in: Tomka Ferenc: *Ferenc pápa – próféta vagy eretnek? Új korszak az egyház életében* [Papst Franziskus – Prophet oder Ketzer? Eine neue Ära im Leben der Kirche], Budapest 2018, 191–198.
- Repole, Roberto (Hrsg.), *La Teologia di Papa Francesco* [Die Theologie von Papst Franziskus], 11 piccoli volumi, Roma 2017.
- Scholven, Sven Christer, Die Form folgt der Funktion und der Person. Die Weiterentwicklung der Bischofssynode durch Papst Franziskus als Beitrag zur „Neuausrichtung des Papsttums“ (EG 32), Nomokanon. Web-Journal für Recht und Religion (29.08.2025), DOI 10.5282/nomokanon/311,
<file:///Users/Janos/Downloads/NomokanonScholvenWeiterentwicklung.pdf> (14.09.2025).

- Spadaro, Antonio, Das Interview mit Papst Franziskus. Teil 1, *Stimmen der Zeit online*, 1.10.2013, <https://www.herder.de/stz/online/das-interview-mit-papst-franziskus-teil-1/> (30.07.2025).
- Tornielli, Andrea/ Galeazzi, Giacomo: *Ferenc pápa. Ez a gazdaság öl* [Papst Franziskus. Diese Wirtschaft tötet], Budapest 2015.
- Werbick, Jürgen, *Gottes Schwäche für den Menschen. Wie Papst Franziskus von Gott spricht*, Ostfildern 2018.
- Zulehner, Paul M., „*Ich träume von einer Kirche als Mutter und Hirtin*“. *Die neue Pastorkultur von Papst Franziskus*, Ostfildern 2018.
- Zulehner, Paul M./ Halík, Tomáš, *Pro Pope Francis. Weltweite Unterstützung für den Papst aus dem Kirchenvolk*, Ostfildern 2018.

ATHANASE ET LES FONDEMENTS THÉOLOGIQUES DE SON ANTI-ARIANISME

Valerry WILSON¹

ABSTRACT: *Athanasius and the Theological Foundations of his anti-Arianism.* Known for his defence of the Nicene Creed in 325, Athanasius of Alexandria waged a fierce and decisive struggle against Arianism, which denied the divinity of the Son of God by reducing him to a divine creature and calling into question his equality with the Father. After showing the complexity of the Arian theses and the reasons for their rejection of homoousios, this article attempts to present Athanasius' theological and biblical rationale for his anti-Arianism. Homoousios thus enabled Athanasius to lay the foundations of his Trinitarian theology.

Keywords: Arianism, will, nothingness, creature, anathema, Word of God, begotten, heresy, similar, consubstantial.

Athanase d'Alexandrie (297-373) (du grec *athanatos*, promis à l'immortalité) est un personnage incontournable de l'histoire du christianisme antique au point que le IV^e siècle est perçu comme étant le « siècle d'Athanase »².

¹ L'abbé Valerry Wilson est prêtre du diocèse de Luçon en France et curé de paroisse. Titulaire d'un doctorat en Théologie Patristique (Université de Lorraine) et d'un doctorat en Philosophie (Université Catholique de Lyon), il est également chargé de cours à l'Institut Catholique d'Études Supérieures de La Roche-sur-Yon ; email : valerrywilson@gmail.com.

² Ch. Kannengiesser, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Paris 1990, 11.



Diacre ayant participé au Concile de Nicée en 325, premier concile œcuménique de l'histoire, secrétaire de son évêque Alexandre d'Alexandrie, Athanase, sans avoir droit à la parole ou aux votes, reste très influent dans les coulisses de ce concile. Mais bien plus, ce petit de taille, prodigieusement intelligent et pétri de culture grecque à la personnalité bien affirmée, a joué un rôle éminemment théologique parce que défenseur infatigable de deux expressions dogmatiques indispensables pour mieux comprendre l'identité du Verbe fait chair, le Fils de Dieu, à savoir qu'il est « engendré du Père (ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα) » et qu'il est « consubstantiel au Père (ὁμοιούσιος τῷ πατρί) ». La première affirmation explique la génération éternelle du Fils tandis que la seconde récuse toute idée de créature affectée du Fils et soutenue par Arius. Il prend ainsi le contre-pied parfait des affirmations ariennes selon lesquelles « il y eut une fois où le Fils n'était pas »³ ou encore « par volonté le Fils a commencé d'exister ; il est issu du néant et il est une créature »⁴ ou enfin « le Fils est issu du Père selon sa volonté »⁵. Athanase se lance alors dans une lutte sans merci contre l'arianisme au point de transformer son argumentation anti-arienne en système de pensée, faisant ainsi œuvre de pionnier⁶ avec ses *Traité contre les ariens* (CA : *Contra arianos*) qui constituent son ouvrage dogmatique de grande portée rédigé entre 339 et 340. Il a connu de gré ou de force cinq exils. Devenu évêque en 328, il se consacre à dénoncer la doctrine qui minimise la divinité du Christ et se lance par ses catéchèses et son œuvre théologique à professer la foi au Christ Vrai Dieu et Vrai Homme. Nous tenterons de présenter le personnage central de la lutte d'Athanase, à savoir Arius et ses collaborateurs les ariens puis son système, l'arianisme. Ensuite, nous montrerons comment la question christologique de la divinité du Verbe fait chair est au cœur de la théologie athanasienne. Enfin, nous expliciterons les enjeux théologiques de l'*homooúsios* comme marque essentielle de la théologie trinitaire d'Athanase.

³ Athanase d'Alexandrie, *Traité contre les ariens*, I, 11, 1, éd. K. Metzler, introduction et notes de Lucian Dincă, traduction de Charles Kannengiesser, Paris, collection Sources Chrétiennes 598, 2019, 135 (abrégié ci-dessous CA et SC).

⁴ CA, III, 59, 2, SC 599, 457.

⁵ CA, I, 9, 1-10, SC 598, 127-131.

⁶ L. Dincă, *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 2012.

I. Arius, les ariens et l'arianisme des *Contra Arianos*

Qui est alors l'Arius des *Contra Arianos* I et II ? Homme manipulé par les uns et les autres puis exploité par Athanase à titre posthume⁷, Arius serait un libyen⁸ d'origine, théologien et ascète chrétien, né vers 250 en Cyrénaïque. Il aurait étudié la rhétorique à Alexandrie et les sciences bibliques⁹ probablement avec Eusèbe de Nicomédie à la même école où Lucien d'Antioche¹⁰ formait ses disciples¹¹. Ordonné diacre par Pierre d'Alexandrie malgré les doutes autour de ses relations avec le schismatique Méléce de Lycopolis¹², Arius a été ordonné prêtre par l'évêque Achille, alors successeur de Pierre d'Alexandrie. Alexandre confie la charge d'une des plus importantes communautés sur le bord de la Mer Méditerranée, Baucalis, à ce prédicateur zélé, loquace et populaire. C'est là qu'en 318, il enseigne une doctrine étrange et non conforme à la tradition de l'Église d'Alexandrie. Sa pensée innovante a donné naissance à l'arianisme. Elle a occasionné des querelles au sujet de la Trinité et de la divinité du Christ et permis à l'Église de définir le symbole de Nicée. Arius a été anathématisé comme hérétique¹³. Il est mort vers 336 à Constantinople.

Athanase présente Arius en termes plutôt méprisables : il est l'auteur « lui aussi, des *Thalies* »¹⁴ (CA I, 2, 3) comme l'égyptien Sotadès de Maronias¹⁵

⁷ Ch. Kannengiesser, *Athanase d'Alexandrie. Évêque et écrivain. Une lecture des Traités Contre les ariens*, Paris 1983, 115.

⁸ R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, London 2001, 29-32.

⁹ Ch. Kannengiesser, *Holy Scripture and Hellenistic hermeneutics in Alexandrian christology : the Arian crisis*, in: Ch. Kannengiesser et I. Lawrence, *Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic & Modern Culture/Colloquy 41/Holy Scripture & Hellenistic Hermeneutical Studies in Alexandrian Christo*, 1982, 1-5.

¹⁰ G. Bardy, *Recherches sur Lucien d'Antioche et son école*, Paris 1936.

¹¹ Williams, *Arius. Heresy and Tradition* 31.

¹² Athanase, *Lettres festales* 10, 7 (338) ; XXXVII (365) ; 39, 14 (367) ; voir A. Camplani, *Le lettere festali di Atanasio di Alessandria : studio storico-critico*, Roma 1989, 334, 492, 509 et 530.

¹³ Théodoret de Cyr, *Histoire Ecclésiastique*, Paris, SC 501, 189.

¹⁴ Il s'agit d'un recueil de chansons, composé en vers faciles à mémoriser et à transformer en musique sur des airs populaires. Arius a imité la *Thalie* en proposant des formules faciles à retenir afin de faire dissimuler sa pensée dans le bas peuple. Athanase présente la *Thalie* comme une « chanson à boire ». Athanase, *Lettre sur les synodes*, 15, 1-3, SC 563, 223.

¹⁵ Poète d'inspiration cynique, du IIIe siècle avant J.-C., ayant dénoncé le mariage de Ptolémée Philadelphe avec sa sœur Arsinoë.

dont il « a imité le style décousu et efféminé » ou « le ton et la mélodie débridée » (*De synodis*, 15, 2).

Puis « avec la fille d'Hérodiade, il a rivalisé en contorsions tout en jouant avec des propos offensifs contre le Sauveur, de manière à égarer la raison de ceux qui tombent dans l'hérésie » (*CA I*, 2, 3). Cette dépendance d'Arius envers Sotadès est peu élogieuse. Arius peut être classé dans la catégorie des personnages tels Sotadès, Marcion (*CA I*, 3), Valentin (*CA I*, 56), Basilide (*CA II*, 70), Simon le Mage (*CA I*, 56), Mani (*CA I*, 2 ; *CA I*, 3 ; *CA II*, 39-43 ; *CA III*, 35 et 50...) ¹⁶. On peut dire qu'Arius est un sophiste habile dans la pratique de l'art du *mimesis* littéraire ¹⁷. Pour Athanase, Arius est l'initiateur d'hérésie, un fauteur de troubles hérétiques. Il est excommunié « expulsé de l'Église » ou mieux « frappé de l'anathème » (*CA I*, 7, 4) par le bienheureux évêque Alexandre (*CA I*, 3, 1). D'après Athanase toujours, Arius est un « déconcertant, [qui], loin d'imiter rien d'honnête, et ne sachant même pas ce qui est propre à des gens sérieux, mais volant l'essentiel de ce qu'il disait aux autres hérésies, ait imité les simagrées ridicules du seul Sotadès » ¹⁸. Il a écrit des formules sinistres contre le Sauveur. Comme un traître qui exposait son jeu, une « âme non virile » et un « esprit corrompu », puis « de la même manière le frauduleux et sotadéen Arius fait mine de parler de Dieu en faisant usage des mots de l'Écriture, mais en tous points il est condamné comme un athée [*ἄθεος*, sans Dieu, niant Dieu] ¹⁹ niant le Fils et le comptant avec les créatures » ²⁰. Athanase accuse durement Arius d'être « devenu le légataire de la témérité du diable » (*CA I*, 6, 3), d'être un « ennemi du Christ » (*CA I*, 7, 4) lorsqu'il affirme dans la *Thalie* :

¹⁶ La doctrine manichéenne présente un syncrétisme entre le bouddhisme, le zoroastrisme et le christianisme. L'être humain serait le fruit d'une lutte entre la lumière et les ténèbres, entre le bien et le mal. Il méprise le corps et favorise l'âme (*CA I*, 23 ; *CA I*, 53 ; *CA I*, 8).

¹⁷ Kannengiesser, *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain* 116.

¹⁸ *CA I*, 4, 2, SC 598, 111.

¹⁹ *Lettre sur les synodes*, 6, Paris, SC 563, 194 ; *Lettre à Sérapion*, III, 2, Paris, SC 15, 165 : l'athée signifie celui en qui il n'y a pas de Dieu, c'est-à-dire l'insensé qui est sans Dieu, qui renie ou rejette Dieu.

²⁰ *CA I*, 4, 5, SC 598, 113.

- Le Verbe n'est pas Dieu véritable ;
- Même pour le Fils, le Père demeure ineffable ; le Verbe ne peut ni voir ni connaître entièrement et avec exactitude son propre Père ;
- Les essences du Père, du Fils et du Saint-Esprit sont par nature divisées, dissociées, séparées, étrangères et sans participation réciproque²¹.

Athanase, bouillonnant de colère contre Arius, déclare que ces affirmations contre notre Seigneur Jésus-Christ ont provoqué le courroux du ciel. Le soleil était choqué car ne peut tolérer de pareilles « injures physiques infligées à notre commun Maître à tous, que celui-ci acceptait volontairement pour nous, se retira et ayant rétracté ses rayons, fit que ce jour-là se trouva privé de soleil »²². La nature humaine était « frappée d'aphasie » et a bouché ses oreilles pour ne pas entendre de pareils blasphèmes (CA I, 7, 2). La lutte d'Athanase contre Arius s'inscrit alors dans cette perspective de rendre raison à son Seigneur et d'essayer de justifier l'Auteur de toute Justice.

On comprend mieux pourquoi Athanase consacre à la pensée d'Arius, ce personnage très important dans l'histoire de la patristique, trois discours importants intitulés *Contra Arianos* dans lesquels il entend donner une réponse claire aux dossiers ariens. Le quatrième discours est un apocryphe²³. Les deux premiers livres sont probablement rédigés entre 339 et 340²⁴. Le premier traité, tout en reprenant les citations de la *Thalie*, présente la doctrine d'Arius et statue de manière profondément christologique sur la foi de Nicée ; il aborde la question de l'éternité du Fils, de son engendrement, de son immutabilité et de la place de la divinité du Fils au cœur de l'économie du salut en reprenant les citations de la *Thalie*. Le deuxième traité est d'ordre sotériologique sur fond biblique. Il poursuit avec le problème de la divinité du Fils en rapport avec l'économie du salut et la création de l'univers pour enfin statuer sur l'identité du Verbe

²¹ CA I, 6, 1-4, SC 598, 117-119.

²² CA I, 7, 2, SC 598, 121.

²³ Kannengiesser, *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain* 375-380.

²⁴ A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Rome 1996, 388 et 826.

de Dieu au cœur du mystère salvifique. Enfin, le dernier traité, plus pastoral²⁵, est une série de catéchèses bibliques sur l'unité entre le Fils et le Père et l'unité des chrétiens, une manière d'étayer la foi de l'Église en la divinité du Verbe incarné et de s'y conformer comme les Apôtres sont restés fidèles à l'enseignement du Christ²⁶. On peut retenir que le titre *Traité contre les ariens* se justifie assez clairement pour les livres I et II qui ont pour objectif clair de rejeter « la folie d'Arius »²⁷. Le nom de l'hérétique y est mentionné 25 fois. Non seulement une telle occurrence vient étayer la part fonctionnelle des deux premiers livres des *Traité contre les ariens*, mais aussi reste indispensable pour celui qui veut entrer dans l'esprit d'Athanase. Par contre le troisième livre fait très peu mention du nom d'Arius, et si l'on peut oser le dire, le cite de manière assez fortuite. C'est donc l'Arius des deux premiers livres des *Contra Arianos* qui nous intéresse au plus haut point. Nous présenterons maintenant la doctrine d'Arius, ses collaborateurs Eusèbe de Nicomédie et Astérius, puis les ariens et enfin l'arianisme.

Premièrement, l'arianisme recouvre la pensée d'Arius en rapport avec celle de ses soutiens et amis que sont : Eusèbe de Nicomédie et d'Astérius de Cappadoce. Athanase fait mention d'eux dans les deux premiers *Traité contre les ariens*. La contribution d'Eusèbe de Nicomédie est peu précise. On sait qu'il était influent à la cour impériale et qu'il fut un collucianiste²⁸. On peut dire donc qu'il représente un soutien politique en faveur d'Arius. C'est lui qui a baptisé Constantin sur son lit de mort en 337. Le second personnage est Astérius, présent dans les trois *Traité contre les ariens* ; il a joué un rôle plus déterminant auprès des païens. Disciple lui aussi de Lucien d'Antioche, Astérius le Sophiste fut un défenseur d'Arius réputé dans l'art du mensonge et

²⁵ C'est, de fait, la thèse défendue par Charles Kannengiesser qui fonde, selon lui, le fait que le dernier traité du *Contra Arianos* serait écrit par un autre auteur. Cette position a été remise en cause. Le ton est certes moins polémique mais cette dernière partie du *CA* aborde toujours des questions à la fois christologiques et pastorales.

²⁶ A. Le Boulluec, Hétérodoxie et orthodoxie, in: *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, Ch. et L. Pietri (dir.), t. 1, Paris 1995, 267.

²⁷ *CA* I, 3, 5, SC 598, 111; *CA* III, 28, 3, SC 599, 365.

²⁸ Théodoret de Cyr, *Histoire Ecclésiastique*, I, 5, 4, SC 501, 195.

dans sa capacité à passer le faux pour le vrai²⁹. Sa pensée est citée et commentée par Athanase. Il fait partie du premier cercle autour d'Arius, mais sans jouer un rôle très précis. C'est un méchant sophiste de profession, dont la pensée au sujet du Verbe peut être résumée comme suit :

- Le Verbe n'existait pas avant d'avoir été engendré : « Qu'y a-t-il de commun entre le Fils et une œuvre faite, pour que l'on dise la même chose du Père et des créatures ? » (CA I, 29, 1, SC 598, p. 193) ; - « Le non-devenu est-il un, ou deux ? [...] Le Fils est l'une des créatures, et c'est bien ce que nous disions : il n'était pas avant d'avoir été engendré » (CA I, 30, 1-2, SC 598, p. 197) ; - « Il est une créature et l'un des êtres du devenir : comme auprès d'un maître et d'un expert il a appris l'art de produire, et ainsi il obéit au Dieu qui l'enseignait » (CA II, 28, 4, SC 599, p. 103) ; - « Voyez, c'est par Moïse que Dieu libéra son peuple d'Égypte, et c'est par lui qu'il donna la Loi, bien qu'il ne fût qu'un homme ; il est donc possible que le semblable se mette à exister grâce au semblable » (CA II, 27, 1, SC 599, p. 97) ; - « C'est clairement pour cette raison qu'il a dit qu'il est dans le Père et que le Père est en lui, à savoir que ni le discours qu'il tenait n'était le sien, selon son propre dire, mais était celui du Père, ni les œuvres ne lui étaient propres, mais elles étaient celles du Père qui lui en donnait la puissance » (CA III, 2, 1, SC 599, p. 283 ; *Lettre sur les Synodes*, 18, 2-20, 1, SC 563, p. 237-243).

Astérius est un « fallacieux sophiste », « avocat de cette hérésie » (CA I, 30, 7 ; CA III, 2, 1). En employant l'expression « non-devenu », polysémique pour désigner le Christ, les ariens tentent de montrer que le seul inengendré est le Père : donc le Fils est venu à l'existence³⁰ et que seul Dieu est « non-devenu »

²⁹ Athanase, *Lettre sur les Synodes*, 18, 2, SC 563, 236-237, note 1.

³⁰ *Sur les décrets de Nicée*, 28 ; cf. Dîncă, *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie* 371 : « J'ai [Athanase] appris en effet que ce terme a diverses significations. [Les philosophes] disent en effet que "non devenu" se dit de quelque chose qui n'est pas encore devenu, mais qui peut devenir, ou de quelque chose qui n'existait pas avant de venir à l'existence, ou encore indique quelque chose qui existe sans être devenu et sans avoir eu un commencement à son existence, donc éternel et impérissable ». Voir *Traité contre les ariens*, I, 30, 1-7, SC 598, 197-199.

puisqu'Astérius le définit comme « ce qui n'a pas été fait, mais est éternel »³¹ ; le Fils est issu du néant et n'existait pas avant d'avoir été engendré. Le rôle d'Astérius est simple : servir de tremplin entre l'hérésie d'Arius et les mondes non-chrétien et philosophique. Il a servi également d'avocat de la pensée d'Arius sacrifiée sur l'autel de la vérité biblique tronquée.

Deuxièmement, l'arianisme comprend la pensée d'Arius et s'étend sur celle de ses disciples qui sont également perçus comme des « partisans endoctrinés par Eusèbe [évêque de Nicomédie] »³², mort vers la fin de 341. Athanase fait trois reproches principaux à Arius et à Eusèbe dans leur tentative d'endoctriner les petites gens et les couches plus vulnérables de la société :

- Au niveau humain et ecclésial, Athanase les accuse tous les deux de promouvoir une exégèse erronée et de « s'écarter de la vérité, en se communiquant les uns aux autres des formules d'infamie »³³. Cette solidarité dans le mal se manifeste par le fait qu'« ils se mirent à circuler partout » sur la place publique pour rencontrer et influencer les enfants, les femmes de condition modeste et des hommes.

Afin de secouer toutes les sphères de la société, voici le questionnaire adressé aux enfants au sujet du Fils de Dieu par les partisans d'Arius :

- « Celui qui est a-t-il fait à partir du néant celui qui n'est pas, ou celui qui est ? L'a-t-il donc fait comme un étant ou un non-étant ? Le non-devenu est-il un, ou deux ? Est-il doué d'indépendance et ne change-t-il pas selon son propre libre arbitre, étant d'une nature changeante ? » (CA I, 22, 4, SC 598, p. 173-175).

³¹ CA I, 30, 7, SC 598, 199 ; CA II, 27, 6, SC 599, 101 : « Ils [les ariens] disent : "Vois, le soleil aussi est unique et la terre est unique" ».

³² CA I, 22, 4, SC 598, 173. Athanase précise dans sa *Lettre sur les synodes* 17, 2, SC 563, 230 qu'Eusèbe est de Nicomédie. Selon l'*Apologie contre les ariens*, Alexandre d'Alexandrie s'est opposé à Eusèbe qui a été déplacé de Béryte à Nicomédie (*Apologia secunda*, n. 6) ; voir G. C. Stead, "Eusebius" and the Council of Nicaea, *Journal of Theological Studies*, 24, 1973, 85-100.

³³ CA I, 22, 4, SC 598, 173.

Puis l'interrogatoire auquel les femmes d'humble situation sociale sont soumises et qui révèle bien la mauvaise foi des ariens se présente comme suit :

- « Avais-tu un fils avant d'enfanter ? Tout comme toi tu n'en avais pas, de même le Fils de Dieu n'était pas avant d'avoir été engendré » (CA I, 22, 5, SC 598, p. 175) ; « As-tu un fils, avant de le faire naître ? » (CA III, 67, 3, SC 599, p. 485).

Quant aux hommes, ils devront répondre aux dilemmes que voici, une manière déguisée de rejeter la doctrine selon laquelle le Fils partage la même nature que le Père et donc qu'il n'est pas né :

« Devenez-vous pères en le voulant ou par votre nature ? Ou vos enfants ressemblent-ils à votre volonté ou à votre nature et à votre essence ? » (CA III, 67, 3, SC 599, p. 485).

Et voici la réponse des ariens aux pères et aux femmes pour les persuader de ne pas reconnaître le Fils comme engendré du Père :

- « Ce que nous engendrons n'est pas semblable à notre décision, mais à nous ; et nous ne devenons pas parents par l'effet d'une délibération antérieure, mais le fait d'engendrer est propre à notre nature, puisque nous aussi sommes images de nos pères » (CA III, 67, 4, SC 599, p. 485).

Cette proposition revient à faire du Fils une reproduction et une image imparfaite du Père d'une part, et à le soumettre à la volonté du Père d'autre part. Comme engendré, le Fils ne connaîtrait pas entièrement toute la pensée du Père. Le Fils serait donc soumis au Père.

Au plan biblique, Athanase reproche à Arius et à Eusèbe de s'écarter de la « règle de la foi » en proposant à leur public des questions, « certes non tirées des Écritures divines, mais du trop-plein de leur cœur »³⁴. En CA I, 37, Athanase se désole également de la lecture tronquée que font Eusèbe et Arius de Ph 2, 9-10 (*C'est pourquoi Dieu l'exalta et lui donna un nom au-dessus de tout nom afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et dans*

³⁴ CA I, 22, 4, SC 598, 173.

les enfers) et du Ps 44, 8 (*C'est pourquoi Dieu, ton Dieu, t'a oint d'une huile d'allégresse autrement que ceux qui participent de toi*) au sujet de l'abaissement du Verbe, de son immuabilité et de son éternité quand ils écrivent : « Si c'est pour cela qu'il [le Verbe] a été exalté et qu'il reçut la grâce et fut oint, il a reçu le salaire de son libre arbitre. C'est par son libre arbitre qu'il a agi ; il est donc entièrement changeant par nature »³⁵. Les ariens font ainsi une interprétation désorientée de la pensée biblique. Pour eux, par son libre arbitre, le Fils serait capable de bien comme de mal, car soumis au changement par nature ; Dieu l'a choisi par son ascèse, par ses mérites car il est prédestiné à ne pas pécher³⁶. Une telle propagande exégétique est mortifère selon Athanase. Elle sème du doute dans la foi des chrétiens. Toutefois, on peut dire qu'Eusèbe est un simple soutien d'Arius sans être l'impulseur de sa pensée.

Au plan intellectuel, Athanase déplore le fait qu'ils aient pu mettre par écrit leurs doctrines erronées qui sèment du trouble dans le milieu chrétien : « de telles choses, ils n'ont pas seulement eu l'audace de les dire, mais Eusèbe et Arius les ont aussi bien écrites, et leurs partisans n'hésitent pas à parler sur la place publique sans se rendre compte de la folie que leur discours contient »³⁷. Le nom d'Arius renvoie donc aux réalités littéraires, bibliques, ecclésiales, doctrinales et qui n'ont parfois existé qu'après sa mort. Arius passe largement Arius. Sa posture d'hérésiarque recouvre tout ce qui est cité sous ce prête-nom.

Troisièmement, l'arianisme englobe les disciples d'Arius et leurs partisans. Ils font désormais de ce courant de pensée un mouvement composite. Ils cherchent à user de faux prétextes, n'acceptent pas de remarques, passent pour des chrétiens (*CA I*, 2, 3). Les ariens sont « ceux qui s'en allèrent avec Arius » (*CA I*, 3, 2) ; ils sont « les disciples des hérétiques, eux, même s'ils ont des successeurs de didascales sans nombre, portent sans exception le nom de l'inventeur de leur hérésie »³⁸. Les ariens sont ceux qui ont suivi la doctrine d'Arius. Ils sont identifiés à partir de ce personnage ; ils s'inspirent de lui³⁹.

³⁵ *CA I*, 37, 3, SC 598, 217.

³⁶ *CA I*, 5, 8, SC 598, 117.

³⁷ *CA I*, 37, 4, SC 598, 217-219.

³⁸ *CA I*, 3, 4, SC 598, 109.

³⁹ Kannengiesser, L'histoire des Ariens d'Athanase d'Alexandrie : une historiographie de combat au IV^e siècle, in: B. Pouderon et Y.-M. Duval (dir.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris, 2001, 127-138.

Si les chrétiens et convertis ne prennent pas le nom de leurs catéchètes, mais celui du Christ, leur unique Maître, force est de constater que les ariens s'identifient à un homme : Arius. On peut les définir également comme étant des « fous d'Arius », ayant apostasié la foi apostolique, devenant ainsi des « *inventeurs de maux* nouveaux, qui ont rejeté les énoncés des divines Écritures, mais présentent les *Thalies* d'Arius comme une forme de sagesse nouvelle, en quoi ils ont raison car c'est bien une hérésie nouvelle que les *Thalies* annoncent »⁴⁰.

Les ariens réactualisent la pensée de leur chef de file, non sans risque de division. Ils ne sont pas que partisans d'Arius, mais ils profitent de ce nom pour introduire leur propre pensée. Reprenant certaines de leurs pensées, Athanase, en honnête homme, précise quand elles ne sont pas directement d'Arius comme en témoigne ces deux passages :

- « S'il est possible que lui, en tant qu'œuvre faite, connaisse le Père, que le Père soit connu de tous, chacun à sa mesure, puisque toutes les œuvres faites, dans ce cas, sont comme lui [...], *même si Arius n'est pas de cet avis* » (CA II, 22, 4, SC 599, p. 85) ;

- « Donc à Dieu seul revient toute adoration. C'est bien ce que les anges eux-mêmes savent, à savoir que dépassant en gloire tous les autres êtres ils n'en sont pas moins tous des créatures [y compris le Fils en sous-entendu] et ils ne sont pas de ceux qu'on adore, mais de ceux qui adorent leur Maître [...], *les ariens dussent-ils en crever par le milieu* » (CA II, 23, 5-7, SC 599, p. 87-89)⁴¹.

Arius devient alors un nom référentiel, patronymique. Les ariens sont ceux « dont on dénonce les erreurs doctrinales et les exégèses perverses de la sainte Écriture »⁴². Ils représentent des déviationnistes repérés par Arius lui-même ou des partisans de sa pensée de sorte que « penser selon Arius » revient à s'opposer à Athanase. L'évêque d'Alexandrie traite ainsi tous ses adversaires

⁴⁰ CA I, 4, 1, SC 598, 111.

⁴¹ Cette expression signifie qu'en face de ce qui est dit sur le Fils dans les Écritures, les ariens devraient mourir de honte.

⁴² Kannengiesser, *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain* 119.

d'« ariens » afin de les clouer sur le bois de la perversité doctrinale qu'est celle d'Arius. Il les qualifie de séducteurs aux intentions frauduleuses, dénonce leurs « subtiles perversités », ainsi que « les contours flous de leur abject système » (CA II, 33, 1). L'ensemble forme « l'hérésie arienne » (CA II, 72, 5) avec pour spécificité l'hypocrisie. Dès qu'on les attaque sur un point, ils passent à un autre allant jusqu'à refuser parfois de se reconnaître dans la pensée d'Arius ou de se faire excommunier comme lui. Ils vivent sous le régime de l'obstination, de l'impiété, de l'erreur, et de la fabulation (CA II, 1, 1-5), attirant à eux de nouveaux fidèles. Il les appelle les « fous d'Arius », les assimile aux « Juifs contemporains » (ou Juifs d'aujourd'hui) (CA I, 8, 1 ; CA II, 1, 5 ; CA II, 17, 1 ; CA III, 28, 1). Athanase les positionne aux côtés des maîtres gnostiques et des païens. Ils sont donc des « ennemis de Dieu » (CA III, 35, 1) et par conséquent des « insensés et des ennemis du Christ » (CA III, 67, 5). Tels sont d'ailleurs les derniers mots de ses *Traité contre les ariens*.

Quatrièmement, l'arianisme est défini par Athanase comme étant « une hérésie singulière entre toutes, dernière venue, qui s'est répandue depuis peu en signe avant-coureur de l'Antichrist, celle qu'on appelle arienne, rusée et fourbe [...] se couvre en hypocrisie avec les expressions de l'Écriture, comme l'a fait son père le diable, et elle veut *de force* rentrer dans le paradis de l'Église »⁴³. Il consiste à faire un mauvais usage des Écritures Saintes, en sortant les textes de leur contexte et en se prétendant faisant partie de l'Église⁴⁴. L'arianisme s'attaque aux doctrines essentielles de la foi chrétienne, lesquelles se présentent comme suit :

- que la Sainte Trinité, c'est un Seul Dieu en trois Personnes : Père, Fils, Saint-Esprit ; - que le Fils est consubstantiel au Père et partage avec lui l'éternité et l'être (*ex Deo* : qui vient de Dieu) ;
- que le Verbe n'est pas une créature du Père qui l'aurait créé du néant mais qu'il est Dieu.

⁴³ CA I, 1, 3, SC 598, 99-101.

⁴⁴ Ces deux points sont communs à toutes les hérésies : Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, III, 1, SC 211, 20-28.

L'arianisme est pluriel. Après son exil, Arius lui-même intègre la secte des Eusébiens qui prétendent ne pas s'opposer au Concile de Nicée mais refusent toutefois de désigner le Fils comme consubstantiel au Père. On peut également retenir entre autres branches d'ariens les anoméens dissemblables, les anoméens dissimulés, les homéens, les similitistes ou semi-ariens.

Ce qui unit toutes ces sectes d'ariens, c'est le rejet de l'*homooúsios* avec pour suite logique la lutte contre Athanase qui en est le défenseur et qui, à travers ce terme, sauvegarde la foi chrétienne. Mais alors, comment les ariens, opposés à l'*homooúsios* justifient-ils le rapport entre le Père et le Fils ? Si le Verbe n'est pas l'égal du Père dans sa substance (*homoousios*), lui est-il au moins semblable (*homoios*) ou dissemblable (*anomois*) ? Trois catégories d'ariens se présentent alors à nous :

- D'abord, nous avons ceux qui nient toute similitude entre la substance du Fils et celle du Père. On les appelle les **anoméens dissemblables** ou ouverts avec comme lieutenants : Aèce, Eudoxe et Acace. Ils affirment que le Père est de substance divine et est incréé, mais que le Verbe est de substance humaine et est créé. Le Verbe est, selon eux, différent en tout du Père et ne peut ni être son égal, ni partager la même substance que lui.

- Ensuite, il y a ceux qui acceptent la similitude entre le Fils et le Père. Pour eux, le Fils est semblable (*homoios*) au Père, mais non *homooúsios* (semblable au Père quant à la substance). On les appelle les **anoméens dissimulés ou homéens**. La question qu'ils posent n'est pas la ressemblance relative entre le Père et le Fils, mais la ressemblance substantielle. Le Fils serait alors une simple image réfléchie du Père et non pas son égal de part la substance. Par ailleurs, les eusébiens et les acadiens se sont ralliés aux anoméens dissimulés qu'on appelle également les pseudo-similitistes (*similis*, semblable).

- Enfin, on peut citer ceux qui acceptent le concept *homooúsios* pour signifier que le Verbe est semblable au Père quant à la substance, mais s'insurgent contre l'expression « consubstantiel au Père ». Ce sont les **similitistes ou semi-ariens**. Leur idée est de conserver la distinction des trois Personnes divines que l'expression « consubstantiel au Père » supprimerait. La différence entre eux et la foi chrétienne étant minime, les évêques catholiques les feront intégrer dans la communion de l'Église catholique. La lutte d'Athanase contre l'arianisme est d'ordre pastoral et intellectuel :

- défendre les formules christologiques de Nicée en les explicitant davantage aux chrétiens tout en combattant l'hérésie arienne ; - soutenir les chrétiens qui pourraient douter et les protéger de tout égarement ; - rétablir la vérité de la foi à partir d'une lecture plus juste des Écritures Saintes.

Ainsi, écrit Athanase, « exhorté par vous [les chrétiens et destinataires de son œuvre], je me suis cru obligé d'ouvrir *la cuirasse* de cette détestable hérésie et de démontrer sa nauséabonde absurdité, afin que ceux qui s'en tiennent éloignés continuent de la fuir et que ceux qu'elle a égarés se repentent ; ouvrant à nouveau les yeux de leur cœur, qu'ils sachent que si l'obscurité n'est pas lumière, ni le mensonge la vérité, de même l'hérésie arienne n'est pas bonne »⁴⁵. De plus, pas de confusion dans les termes, les ariens ne sont pas des chrétiens (CA I, 4). Les accepter comme tel reviendrait à affirmer que Caïphe est chrétien : « À la place du Christ, ils ont Arius »⁴⁶. Si les chrétiens se disent appartenir au Christ, les ariens combattent l'identité du Christ et son Église. Ils sont donc des « ennemis du Christ ». Ceci posé, en quoi consiste la lutte anti-arianiste d'Athanase ? Quelle a été son argumentation théologique de lutte contre l'arianisme ? Dit autrement, dans quelle mesure peut-on affirmer que la théologie athanasienne est profondément anti-arianiste ?

2. La théologie anti-arianiste d'Athanase

Si *Contre les ariens* est un titre bien générique, il appert toutefois d'appréhender la marque exceptionnelle de l'intelligence d'Athanase ainsi que son caractère bien tranché et entier. Athanase y déploie son argumentation, à la manière d'un goulot d'étranglement méthodologique afin de contrer et de démêler le nœud gordien que constitue l'arianisme. Notre questionnement de la conception anti-arienne d'Athanase aura pour but d'aider à réfléchir sur la place de Dieu et du salut de l'humanité opéré par Dieu en Jésus-Christ dans ces discours. Pour ce faire, nous partirons, sans ambages, de l'identité du Fils, Dieu et Homme, combattue par les ariens et défendue par Athanase à la suite du Concile de 325.

⁴⁵ CA I, 1, 4, SC 598, 101.

⁴⁶ CA I, 2, 2, SC 598, 103.

Dans son premier *Traité contre les ariens*, Athanase attaque frontalement les ariens, avec l'art polémiste qui est le sien. En rejetant l'arianisme, l'évêque d'Alexandrie focalise notre regard sur la doctrine de la foi de Nicée qu'il reprend à son compte. Ainsi, dans sa réponse à la thèse arienne de la non-éternité du Fils qu'il cherche à détruire, il lance l'offensive en ces termes d'interrogations :

Dites-nous, hommes de mauvaise foi et impies, qu'y eut-il, « une fois où le Fils n'était pas ? Si vous dites : « le Père », votre blasphème est pire ; il n'est pas permis de dire : « Il y eut une fois » ou de penser « une fois » à son propos. En effet, il est à jamais et il est présentement ; puisque son Fils aussi est, il est, étant *celui qui est* et le Père du Fils. Si vous dites qu'il y eut une fois où le Fils était alors que lui n'était pas, votre réponse est folle et dénuée de sens : comment celui-là pouvait-il être alors qu'il n'était pas ?⁴⁷

De la discussion entre théologiens au souci pastoral, Athanase aborde un point sensible de la doctrine chrétienne sur la filiation divine du Verbe fait chair, annonçant ainsi l'éternité du Fils de Dieu, sans détour. La raison en est que ce point est la cause principale du conflit entre Arius et l'évêque Alexandre. Trois points nous intéressent à présent : premièrement l'éternité du Fils, deuxièmement son engendrement et troisièmement le Fils, Verbe fait chair, issu de l'essence du Père. Chacun de ses sujets constitue le point marquant de chaque livre du *Traité contre les ariens*. Pour chacun de ses aspects, nous partirons de la position arienne, puis nous développerons l'argument anti-arien d'Athanase.

2.1. Jésus, Fils éternel du Père

Position arienne sur le Fils perçu comme première créature de Dieu

Le Fils, engendré par le Père en dehors du temps et créé et fondé avant les siècles, n'étant pas avant d'avoir été engendré, mais engendré en dehors du temps avant toutes choses, il a reçu le jour, seul, du Père, car il n'est pas éternel, ni coéternel, ni co-inengendré avec le Père et il n'a pas l'être en même temps que le Père, comme

⁴⁷ CA I, 11, 2, SC 598, 135-137.

***certains le disent des êtres relatifs, introduisant ainsi deux principes inengendrés, mais de même qu'il est monade et principe de tout, de même Dieu est avant tout*⁴⁸.**

Les termes « engendré » et « créé » sont ici confondus voire synonymes. Arius reconnaît la suprématie du Fils par rapport aux autres êtres, mais il n'est pas éternel. À travers cette profession de foi à Alexandre, Arius récuse l'idée de l'engendrement du Fils comme l'égal du Père, mais défend plutôt celle d'un Verbe, première créature de Dieu. Il n'entend pas non plus une corrélation divine entre le Père et le Fils afin d'éviter toute tendance polythéiste. De plus, ne serait-il pas influencé par l'idée néoplatonicienne de la production du multiple à partir de l'Un ?

Réponse d'Athanase

- La question de l'éternité du Fils de Dieu porte dans ses gènes, avec les ariens, le fait même que le Christ ait été soustrait au temps et au mode de la création. Selon l'Église, il n'est pas créé mais il existe de toute éternité. Athanase nous dit sa foi : « Nous disons : "Celui-ci est par nature le vrai et authentique Fils du Père, propre à son essence, Sagesse monogène, Verbe vrai et unique de Dieu ; il n'est ni créature ni œuvre faite, mais le propre engendré de l'essence du Père ; aussi il est Dieu véritable consubstantiel au Père véritable" »⁴⁹. C'est la première marque de l'anti-arianisme d'Athanase : le Fils est éternel parce que consubstantiel au Père. Ainsi, à la question arienne : « Qu'y eut-il, une fois où le Fils n'était pas ? » (CA I, 11, 2), Athanase oppose une autre : « À celui *qui est* et *qui était*, qui dénierait le fait d'être éternel ? » (CA I, 11, 5). La réponse est sans équivoque : Dieu seul ; il est Créateur de toutes choses. L'opinion des ariens consistait à dire qu'il y avait un *temps*, un *moment* où le Père a existé sans le Fils. Elle est absurde dans la mesure où le Père ne serait pas ainsi appelé s'il n'avait pas de Fils. Évidemment, l'objectif des

⁴⁸ Arius, *Profession de foi à Alexandre*, dans B. Sesboüé et B. Meunier, *Dieu peut-il avoir un fils ? Le débat trinitaire au IV^e siècle*, Paris 1993, 34-35.

⁴⁹ CA I, 9, 1, SC 598, 127.

ariens est de rejeter la génération éternelle du Fils. Mais pour Athanase, le Père est Père du Fils et bien plus, c'est le Fils qui nous révèle Dieu comme étant son Père et notre Père : en d'autres termes, l'éternité du Fils est le seul moyen pour le Fils de nous indiquer que son Père est éternel. De fait, contre le rejet de l'*homoousios*, Athanase argumente qu'« aucune des Saintes Écritures n'a jamais déclaré rien de pareil au sujet du Sauveur, mais plutôt le “toujours”, “éternellement”, et la coexistence de toujours avec le Père. Car *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu* [Jn 1, 1] »⁵⁰. Plusieurs arguments s'imposent à Athanase qui s'inspirent de la divine Parole :

a- Athanase fait valoir un argument biblique qui consiste à justifier l'éternité du Fils Sauveur qui *était* (Jn 1, 1), qui *est* et qui *vient* (Ap 1, 4 ; Ap 1, 8 ; CA I, 11, 5). Dit autrement, le Fils est éternel et transcende tout ce qui est créé. Il a donc contribué à l'œuvre de la création. Il existait avant le temps ; il est aujourd'hui ; il demeure pour toujours. Ainsi, le Christ est le Fils de Dieu ; il est Puissance et Sagesse de Dieu (1 Co 1, 24). Rejetant tout subordinatianisme du Fils au Père, Athanase se fait paulinien en écrivant :

Quelle est cette puissance de Dieu, Paul l'enseigne en disant : *Le Christ, puissance de Dieu et Sagesse de Dieu* [1 Co 1, 24]. Il ne se réfère pas en cela au Père, comme vous le murmurez souvent entre vous quand vous dites : « Le Père est sa propre puissance éternelle ». Il n'en est rien ; il n'a pas dit : « Dieu comme tel est la puissance », mais : *Il est sa puissance*. Il est clair pour tout le monde que ce qui est sien n'est pas lui, et ne lui est pas étranger, mais propre⁵¹.

Comme tel, le Fils est placé au-delà de tout créé. Il est donc le « propre » de la substance de Dieu et c'est lui qui nous fait connaître Dieu. Existant de toute éternité avec le Père, il a participé à la création : « Si elle [la création] fut faite par le Fils, et qu'en lui toutes choses subsistent [Col 1, 17], nécessairement celui qui contemple d'une façon correcte la création contemple aussi le Verbe son créateur, et par lui on commence à connaître le Père »⁵².

⁵⁰ CA I, 11, 4-5, SC 598, 137.

⁵¹ CA I, 11, 7, SC 598, 139.

⁵² CA I, 12, 2, SC 598, 139.

Le Fils se distingue donc du Père tout en restant étroitement lié à lui. Son éternelle puissance et sa divinité font de lui Verbe du Père, Créateur et Sauveur des hommes. Voilà pourquoi le Père sauve la création par le Fils par qui il l'a réalisée⁵³. Les titres « Puissance de » et « Sagesse de » permettent de mieux comprendre que le Fils n'est pas le Père d'une part, et que le Fils est le propre du Père dont il se distingue, d'autre part : le Fils est le propre de la substance du Père. Cette distinction établit nettement l'unité substantielle du Père et du Fils, une égalité divine entre les deux tout en maintenant la distinction Père/Fils. L'égale divinité entre le Père et le Fils et l'éternité divine s'expliquent également quand il est dit que le Verbe *existe avant les siècles* (Ps 54, 20), et que c'est par lui que le Père *a fait les siècles* (He 1, 2). Le Fils est alors Dieu comme le Père, de la même manière qu'on ne peut supprimer la lumière du rayonnement de sa splendeur. Ces arguments bibliques annulent ceux des ariens qui consistent à présenter le Père comme unique incréé et le Fils comme l'unique créé par le Père dans le temps. Pour Athanase, il n'y a pas un intervalle, ni de temps, ni d'essence entre le Père et le Fils, car « tout intervalle est mesuré dans les siècles et le Verbe est le roi et le créateur de tous les siècles. Il s'ensuit, puisqu'aucun intervalle, même le plus ténu, n'est possible avant lui, que c'est pure folie de dire : "Il y eut une fois où il n'était pas", lui l'éternel, et : "Le Fils est issu du néant" »⁵⁴. S'il y a eu un intervalle où le Fils n'a pas existé, c'est qu'il n'est pas éternel. S'il vient du néant, c'est qu'il ne vient pas de Dieu. Voilà en quels termes Athanase démonte les propos ariens pour établir l'éternité bienheureuse du Fils de Dieu.

b- L'argument théologique d'Athanase tourne également autour de l'expression : « toujours » et « éternel » pour désigner le Fils. Il est donc certain que la relation d'égalité entre le Père et le Fils justifie l'éternité de l'un et de l'autre, de sorte que le Fils ne peut être que Fils de son Père et le Père, Père

⁵³ Athanase d'Alexandrie, *Sur l'Incarnation du Verbe*, 3, 1-2, SC 199, 269 : « Voilà ce qu'ils [les ariens] racontent dans leurs mythes. Mais l'enseignement divin et la foi du Christ dénoncent leur vain langage comme une impiété, sachant que les êtres ne se sont pas faits spontanément, comme s'ils n'avaient pas été l'objet d'une Providence, ni à partir d'une matière préexistante, comme si Dieu était impuissant ; mais à partir du néant et sans qu'elles aient existé d'aucune façon auparavant Dieu a suscité toutes choses dans l'être par le Verbe ».

⁵⁴ *CA I*, 12, 7, SC 598, 141-143.

du Fils Jésus. En effet, le Fils « ne se range parmi les êtres du devenir, mais il est l'Image du Père et son Verbe éternel, qui n'a jamais cessé d'être, mais existe toujours, étant d'une lumière éternelle l'éternel rayonnement »⁵⁵. Sans le Fils Jésus, Dieu ne peut être déclaré Père et sans le Père, il n'y aura pas de Fils : le Christ est alors Fils éternel du Père puisque c'est lui qui nous indique qui est son Père. Refuser l'éternité du Fils ou nier la divinité du Verbe incarné, c'est attaquer la logique de la Trinité divine et l'unité d'essence des Personnes qui la composent.

c- Deux arguments philosophiques peuvent aussi se dégager de l'interprétation que fait Athanase de la doctrine du Concile de Nicée à travers l'usage qu'il fait des termes « substance » d'une part, « toujours » et « éternellement », d'autre part, afin de traduire à la fois l'éternité, l'unité et la distinction individuelle des Personnes trinitaires et spécialement du Fils.

c1- Athanase utilise le mot « substance » avec une précision non moins importante. L'emploi de « substance » se retrouve souvent dans son argumentation biblique pour traduire l'idée de « l'être-même ». L'évocation de « subsistant » a servi pour la lutte anti-arienne⁵⁶. Ainsi, le Fils, Lumière issue de la Lumière, Empreinte de l'hypostase du Père, est « l'Image véritable de la substance du Père » (CA I, 9, 1-3). Il est « de la substance même du Père » (CA III, 65). De fait, l'éternité du Fils est exprimée par les expressions : « *propre substance du Père* », ou encore « *propre engendré du Père* » afin de mettre fin à toute idée selon laquelle il serait fait. Elles expriment le fait que la substance du Père et celle du Fils sont identiques.

c2- En soutenant que le Fils est le Sauveur et vit *toujours/éternellement* avec le Père (CA I, 11, 4), Athanase insinue la supériorité de l'éternité sur la temporalité. Ne peut alors être éternel que ce qui relève de Dieu et de sa puissance, c'est-à-dire ce qui lui est propre. Le temps créé ne peut donc l'être que parce qu'il a bénéficié de la Main divine et ses limites sont la preuve de sa création. Seul ce qui *est* de *toujours* peut intégrer et créer ce qui a commencé. Le contraire est absurde. Voilà pourquoi le Fils éternel est dit Sauveur, Incréé et donc sans commencement.

⁵⁵ CA I, 13, 6, SC 598, 145.

⁵⁶ X. Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Paris 2006, 41-46.

2.2. Le Fils, l'Engendré du Père, Monogène et Premier-né

Exposé de la position arienne

Le Dieu de toutes choses, voulant créer la nature du devenir et s'apercevant qu'elle ne pouvait pas endurer le contact avec la main pure de Dieu et sa production, fait et crée d'abord seul un seul, et le nomme Fils et Verbe, pour que celui-ci devenu intermédiaire, il puisse par la suite aussi faire venir à l'existence par lui toutes choses⁵⁷.

Arguments d'Athanase

Le passage sus-cité montre, au dire d'Athanase, la difficulté pour les ariens de définir le Fils. En bon pédagogue et pasteur, l'évêque d'Alexandrie, dans le deuxième *Traité contre les ariens*, a développé la question de l'identité du Fils de Dieu. Après avoir montré que le Fils est Seigneur et Créateur, qu'il n'est pas créé ou fait, il se lance dans un développement de son identité en deux points : le moment de l'Incarnation du Verbe (ou l'engendrement du Fils) et le Fils Monogène et Premier-né. Explorons son argumentation.

Premièrement, Athanase pense la divinité du Fils à l'intérieur de l'économie du salut tandis que les ariens conçoivent l'identité du Fils comme étrangère à celle de Dieu. Il statue particulièrement sur son Incarnation et sa Rédemption en partant du fait qu'il est absurde de soutenir la doctrine arienne selon laquelle le Fils est créé. Ainsi, si le Verbe divin est le Fils et la Sagesse, alors, « ces titres établis, le soupçon au sujet de l'œuvre faite et de la créature est éliminé et il disparaît sur-le-champ. Ni l'œuvre faite ne saurait être Fils et Verbe, ni le Fils ne saurait être œuvre faite et créature »⁵⁸. Puisque tout ce qui est fait l'est par le Verbe, le Fils-Verbe ne peut plus être fait. Le Fils, c'est le Verbe advenu, le Verbe fait chair. Il s'ensuit que le Fils est nécessairement engendré et que le Père a fait toutes choses *par* ou *dans* la Sagesse (Ps 103, 24), d'une part, et que les choses faites sont advenues par le Verbe et rien n'existe sans lui (Jn 1, 3), d'autre part. Étant donné que le Fils est ainsi défini par les Écritures Saintes, alors

⁵⁷ CA II, 24, 5, SC 599, 93.

⁵⁸ CA II, 5, 1, SC 599, 29.

il ne peut plus être lui aussi une œuvre faite. Il ne peut être que l'Engendré du Père (πατρός γέννημα) (CA II, 5, 5). À partir de la question : « si le Fils est une œuvre faite, en quel Verbe et quelle Sagesse est-il donc, lui aussi advenu ? », Athanase répond avec la dialectique de la « manifestation incarnée » (prise par les ariens comme la preuve de l'infériorité du Fils au Père et par Athanase comme la raison de son engendrement divin) et celle du « moment incarné ». De quoi s'agit-il ? En récusant l'affirmation selon laquelle le Verbe serait créé et donc soumis au Père par sa fidélité, Athanase soutient qu'en de pareilles circonstances, le Fils serait également soumis à un juge comme toutes les œuvres créées. Or, rien de tel. On en déduit que le Fils est le Verbe, l'Engendré du Père. Les ariens expriment ce subordinatianisme du Fils au Père⁵⁹ en se basant sur Dt 32, 4 : « Dieu est fidèle » et sur 1 Co 10, 13 : « Dieu est fidèle, lui qui ne permet pas que vous soyez tentés au-delà de votre capacité » pour réduire le Fils à son humanité. Athanase leur répond avec le sens de *Il est fidèle* en He 3, 2 en ces termes : « Les saints ne pensaient à rien d'humain au sujet de Dieu ; ils savaient que *fidèle* comporte dans l'Écriture une double signification, dont l'une vise celui qui croit, l'autre celui qui est digne d'être cru. L'une convient aux hommes, l'autre convient à Dieu [...]. Le Verbe est *fidèle* parce que ce qu'il dit doit être cru, car cela est vrai et il ne peut en être autrement »⁶⁰. L'interprétation d'Athanase renverse la perspective et revient à ceci : parce que le Verbe est le Fils éternel du Père et donc engendré, il est fidèle à Dieu son Père et sa parole doit être crue, car le Verbe demeure immuable dans sa manifestation incarnée (CA II, 6, 6-7). Le « moment incarné » traduit ce que le Fils éternel du Père a accompli en sa venue. En effet, il est présenté comme Prêtre éternel, comme Grand Prêtre (CA II, 8, 1). À ce sujet, les ariens pensent le sacerdoce du Fils comme précédant son Incarnation et comme la marque de sa condition divine mais inférieure à celle du Père. Or Athanase, lui, voit dans l'institution sacerdotale du Christ, l'indice même de l'exaltation du Fils Rédempteur. Il écrit : le Seigneur « ne changea pas lorsqu'il prit chair, mais qu'il demeura identique à lui-même, tout en étant caché par elle. Il n'est donc pas permis de comprendre *il devint* et *il a été fait* comme si le Verbe en tant que Verbe fut fait ; mais, étant Verbe créateur, par la suite il a été fait grand prêtre, ayant revêtu le corps qui est devenu et fait,

⁵⁹ E. Bouларand, *L'hérésie d'Arius et la « foi » de Nicée*, Paris 1972, 49ss.

⁶⁰ CA II, 6, 4-5, SC 599, 33.

dont il a pu faire une offrande pour nous ; c'est pour cette raison qu'il est dit avoir été fait »⁶¹. Athanase renverse la tendance et fait du sacerdoce du Christ son engagement pour notre salut. Le Fils assume la chair humaine par son Incarnation et le « moment incarné » devient la manifestation de sa divinité dans l'humanité qu'il est venu racheter. Le Verbe s'est fait chair pour nous les hommes et pour notre salut.

Le second point théologique que développe Athanase est la raison de l'Incarnation du Verbe. C'est pour nous qu'il est devenu un homme. L'horizon sotériologique s'entend comme suit : « Le Seigneur, n'étant soumis à aucune raison, peut être le Verbe, sinon parce qu'il est l'engendré et la Sagesse monogène du Père, c'est lorsqu'il devient homme qu'il donne la raison pour laquelle il était sur le point de porter la chair. Car le besoin des hommes précédait le fait de son devenir homme, un besoin sans lequel il n'aurait pas revêtu la chair »⁶². Les deux raisons de l'Incarnation du Verbe se dessinent⁶³. La première est que le Verbe s'est incarné pour le rachat et le salut de l'homme afin que ce dernier puisse bénéficier de la vraie connaissance de son Créateur. La seconde est que l'Incarnation justifie la déification de l'homme, but premier et ultime de sa création. Le Verbe s'est fait homme « afin de rendre l'homme capable d'assumer la divinité »⁶⁴. Le qualificatif de « Monogène » et « Premier-né » en sont les conséquences théologiques immédiates, répondant ainsi au paradigme du « commencement temporel » pour ce qui concerne tous les êtres créés⁶⁵ et du « commencement éternel » réservé au Verbe seul. Jésus-Christ est donc le Fils Unique de Dieu le Père, à la fois Monogène et Premier-né. Il est engendré (Ps 109, 3 ; Pr 8, 25). Il est son Monogène parce qu'il est engendré (CA II, 59, 6-60, 1-5). Il est Premier-né ne signifie pas qu'il est égal aux créatures, mais « parce qu'en lui la création est advenue » (CA II, 63, 1). Le Monogène implique son existence dans le sein du Père (Jn 1, 18), tandis que le Premier-né laisse envisager son rôle créateur et sa mission archétypale (Premier-né) devant toute la création.

⁶¹ CA II, 8, 1, SC 599, 39.

⁶² CA II, 54, 2, SC 599, 187.

⁶³ *Sur l'incarnation du Verbe*, 11-12, SC 199, 302-310.

⁶⁴ CA II, 59, 4, SC 599, 203 ; voir *Sur l'incarnation du Verbe*, 54, 3, SC 199, 459.

⁶⁵ CA II, 57, 3, SC 599, 197 : « C'est à partir d'un commencement donné que les êtres du devenir sont une fois advenus du néant et ont été créés ». Par le bon vouloir du Créateur, les êtres créés sont venus à l'existence ex nihilo (à partir du néant, à partir de rien).

2.3. Le Fils, issu de l'essence du Père

Position arienne

Ils délirent ainsi du fait de leur perversion mentale, estimant que Dieu est un corps et ne comprenant pas ce que veut dire vrai Père et vrai Fils, ni Lumière invisible et éternelle, ni son rayonnement invisible, ni non plus son hypostase invisible, empreinte incorporelle et image incorporelle. S'ils comprenaient, ils ne blasphèmeraient pas en ridiculisant le Seigneur de la gloire, ni n'interprèteraient de travers des expressions correctes en prenant dans un sens matériel ce qui est dit des réalités incorporelles⁶⁶.

Raisonnement d'Athanase

Athanase reprend ainsi de manière succincte l'essentiel des termes théologiques qui servent de lieu d'achoppement entre les ariens et la foi de Nicée. L'arianisme avance en posant une différence de fond entre le Fils et le Père. Il rejette l'unité intrinsèque du Père et du Fils. Selon les partisans d'Arius, le Fils ne peut pas être « issu de l'essence du Père », car il est considéré comme une créature : « Telle est la vomissure du fond de leurs cœurs impies, ils se mettent à dénigrer l'affirmation du Seigneur : *Moi dans le Père et le Père en moi* [Jn 14, 10] »⁶⁷. Ne pas convenir de l'unité d'essence entre le Père et le Fils revient à rejeter leur consubstantialité, à insister sur leur différence plutôt que de les distinguer pour mieux les unir. Athanase rétablit la vérité évangélique : « Le Fils est *dans le Père*, comme il nous est permis de penser, parce que tout l'être du Fils est propre à l'essence du Père, comme le rayonnement pour la lumière et le fleuve pour la source, si bien que celui qui voit le Fils voit le propre du Père et comprend que l'être du Fils, étant issu du Père, est ainsi dans le Père »⁶⁸. Défendant l'unité intrinsèque de l'essence du Père et du Fils, Athanase va plus loin dans sa pensée que l'on peut reprendre comme suit : Le Fils est le propre du Père. Il est issu de son essence et le révèle au point qu'il est devenu le rayonnement de sa lumière. Contempler le Fils, c'est se laisser

⁶⁶ CA III, 3, SC 599, 279.

⁶⁷ CA III, 1, 2, SC 599, 279.

⁶⁸ CA III, 3, 2, SC 599, 285.

illuminer par le propre de l'essence du Père. L'identité de la divinité se justifie par l'unité de leur essence. L'être du Père est dans le Fils. L'unité du Père et du Fils ne signifie pas qu'ils sont deux moitiés de divinité qui se mettent ensemble, ni comme « un seul être » qui passe tantôt pour le Père, tantôt pour le Fils (CA III, 4, 1)⁶⁹.

Si le Fils n'était pas issu de l'essence du Père, il serait conçu en dehors de lui et l'unité Père/Fils serait impossible d'une part, et le Fils pourrait être pris pour un autre Dieu, d'autre part. Concevoir la divinité du Fils comme étrangère ou subordonnée à celle du Père comme l'ont fait les ariens, c'est supposer qu'il y a deux Dieux, ou que le Fils se plie simplement à la volonté du Père. Or, ce qui les lie, c'est justement le fait de partager la même substance, la même essence (*ousia*). Le Fils est le rayonnement de la Lumière que constitue le Père. Le rayonnement n'est pas une autre lumière, il n'est pas second par rapport à la lumière. Il vient de la lumière et la déploie. Voici pourquoi on dit que le Fils est le « propre engendré » de l'essence du Père (Jn 10, 30 ; CA III, 4, 3) : les deux sont inséparables. Pour montrer quelle relation définit le Fils au Père, Athanase nous enseigne que le Christ ne subit pas l'Incarnation ; qu'il participe à la volonté du Père ; qu'il est le Conseil vivant de son Père. Voyons chaque cas.

a- D'abord, le Fils ne s'est pas incarné par nécessité. Les ariens soutiennent la thèse suivante : « S'il [le Fils] n'a pas commencé d'exister par volonté, Dieu a eu un fils par nécessité, et sans le décider »⁷⁰. Cette affirmation repose sur le fait que les ariens prétendent que soit Dieu a imposé l'Incarnation à son Verbe (par volonté), soit Dieu subit l'Incarnation de son Fils (par nécessité). Or Athanase maintient que le Fils est le propre engendré, issu de l'essence du Père, librement. Par-là, il répond aux attaques ariennes qui soutiennent que le Fils est créé par la libre volonté du Père. S'il n'y a pas de volonté accidentelle en Dieu, alors, le Fils partage ainsi la nature du Père éternellement, car la volonté divine est toujours conforme à sa nature⁷¹.

⁶⁹ A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne, tome I. De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)*, Paris 2003, 393-408. Loin d'Athanase toute tendance modaliste.

⁷⁰ CA III, 62, 1, SC 599, 465-467.

⁷¹ E. P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis ?*, Leyde 1968, 72.

L'idée défendue est celle selon laquelle le Fils ne vient pas de l'extérieur du Père. Appliquer les considérations humaines « par volonté », « sans son avis » au Fils, c'est le considérer comme un homme et surtout l'extraire de la divinité. Le Fils est Fils du Père par nature et non par volonté. Dieu a son Fils non pas par volonté mais par nature. Excluant formellement la *délibération* et la *volonté* comme gage du devenir en Dieu⁷², Athanase en vient à cette affirmation : les ariens l'ont fait « dans le seul but de nier qu'il existe un véritable Fils de Dieu »⁷³. Si le Père délibère sur le Fils qui est issu de sa propre essence, alors, il ne l'assujettit pas, il le contemple et s'examine lui-même (CA III, 63, 3), car le Fils et le Père ne font qu'UN (Jn 10, 30)⁷⁴.

b- Une deuxième problématique se pose comme suit : si le Fils est issu de l'essence du Père, s'il ne subit pas la volonté du Père, « est-il du coup étranger à la décision du Père et non voulu par lui ? » (CA III, 66, 1). L'apôtre Jean nous enseigne que le Père aime le Fils et rien du Père n'est inconnu du Fils. Le Père *lui montre toutes choses* (Jn 5, 20). Puisque Athanase pense selon le mode de la nature divine, les concepts philosophiques de *volonté* et de *délibération* sont inadéquats pour traduire les relations divines. Le propre de Dieu est d'être Amour, Vérité et Bonté. Dieu décide alors *avec* et *par* son Fils (qui est l'hypostase du Père). Le Fils ne peut alors pas être en dehors des décisions du Père. Athanase écrit à ce sujet : « Selon la décision même selon laquelle il est décidé par le Père, le Fils à son tour aime, décide et honore le Père, et la décision qui passe du Père dans le Fils est une, si bien que, là encore, on peut contempler le Fils dans le Père et le Père dans le Fils »⁷⁵. On peut retenir que le Père est éternellement bon et décide par nature, de même que le Fils est éternellement

⁷² *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis ?* 79. Origène, pour sa part, développe l'idée du Fils comme « volonté du Père » parce que son égal. Voir Origène, *Traité des principes*, I, 2, 6, SC 252, 123 : « Puisque le Fils fait tout comme le Père, l'image du Père est formée dans le Fils qui assurément est né de lui comme une volonté de lui, procédant de l'intelligence. C'est pourquoi je pense que la volonté du Père doit suffire à faire subsister ce que veut le Père ».

⁷³ CA III, 62, 3, SC 599, 467.

⁷⁴ V. Wilson, Le Fils *homousios* au Père selon Athanase d'Alexandrie, *Théophilyon*, tome XXIX, vol. 1, 2024, 135-144.

⁷⁵ CA III, 66, 3, SC 599, 481.

bon parce qu'engendré du Père. Le Père décide le Fils. Le Fils connaît et comprend le Père : ainsi s'exprime la filiation de nature et la similitude d'essence entre eux. Ils partagent la même *ousia*. Le Fils participe naturellement à l'*ousia* du Père (l'essence du Père). L'Engendré n'est pas semblable à la volonté de l'Inengendré, mais à l'Inengendré lui-même.

c- La dernière question porte sur le Fils, véritable Conseiller du Père. Origène l'avait anticipé dans le *Traité des principes* quand il écrit : « Dans son vouloir, il n'utilise pas une autre voie que la volonté qu'il émet dans son conseil. C'est ainsi que l'être subsistant du Fils est engendré par lui »⁷⁶. Pour Athanase, nous insistons, le Fils est par nature, propre engendré de l'essence du Père. Récusant l'idée d'une quelconque volonté le précédant, il est « le conseil vivant et la puissance du Père, le producteur des êtres qui plaisent au Père »⁷⁷. Le Fils n'est pas à réduire à son humanité. Si toute la création est le fruit du bon plaisir de Dieu et de sa volonté, il faut exclure de ce raisonnement le cas du Fils Jésus. Athanase persiste et signe : « Ce dernier n'est pas inclus parmi ceux qui résultent d'une volonté, il est plutôt lui-même le conseil vivant du Père, en qui toutes ces réalités sont advenues »⁷⁸. En d'autres termes, comme Conseiller du Père, le Fils est également sa décision, sa réflexion (*Logos*), sa Vérité et sa Volonté. Il ne peut donc pas être mis au même niveau que les créatures qu'il fait advenir à l'existence, d'une part, et il est associé à la gloire du Père ainsi qu'à sa seigneurie, d'autre part. Quant aux créatures, elles relèvent d'un degré inférieur : elles sont extérieures à la divinité et à l'union du Père et du Fils (*CA* III, 65, 1-4). En tant que le propre de l'hypostase du Père, le Fils n'est pas fait mais engendré par le Père. Issu de son essence, Fils éternel, Premier-né avant toute créature, Conseiller de son Père, il partage sa substance : il est donc *homooúsios* au Père. Le Verbe met en musique la volonté du Père.

⁷⁶ Origène, *Traité des principes*, I, 2, 6, SC 252, 123.

⁷⁷ *CA* III, 63, 4, SC 599, 471. Voir Pr 8, 14 ; Pr 3, 19 ; 1 Co 1, 24.

⁷⁸ *CA* III, 64, 1, SC 599, 473.

3. Vers une théologie trinitaire *par l'homoousios*

La clé de lecture de la pensée théologique d'Athanase est à rechercher dans la Tradition chrétienne venant d'Alexandrie. En effet, avant lui, la « règle de foi » est devenue un élément théologique essentiel pour Clément d'Alexandrie, Origène d'Alexandrie et Denys d'Alexandrie. Ils ont, tous les trois, eu à exclure du groupe des chrétiens ceux qui avaient une doctrine contraire à celle émise par les Apôtres et leurs successeurs. La « règle de foi », plus qu'un argument de valeur, devient un lieu théologique : est conforme à la foi chrétienne ce qui va dans le sens de ce que les Apôtres ont enseigné. La règle de foi synthétise l'enseignement de Jésus le Christ consigné dans les Saints Évangiles et dont Irénée de Lyon nous donne la liste⁷⁹. Elle représente un argument d'autorité indéniable. Elle est prêchée par les saints Apôtres et transmise par les Pères de siècle en siècle sous la forme d'un *credo* (Dieu, Jésus-Christ, Esprit-Saint, Église).

Ainsi donc, le Christ et la Trinité sont inséparables dans la pensée théologique d'Athanase qui qualifie les ariens de sectateurs et qui les considèrent logiquement comme des hérétiques, parce qu'ils soutiennent la « folie d'Arius ». Athanase s'inscrit dans la continuité de son prédécesseur Alexandre et du Concile de Nicée qui ont rejeté Arius et ses partisans qui ont été retirés de la pleine communion de l'Église.

On peut retenir au niveau théologique deux groupes qui s'affrontent : le premier est celui de ceux qui reconnaissent la divinité du Christ Jésus telle que définie par la doctrine nicéenne en sa consubstantialité ; le second regroupe ceux qui refusent d'accueillir le Fils comme *homoousios* au Père, parce que ce mot ne serait pas issu des Saintes Écritures⁸⁰.

De fait, puisque le terme *homoousios* n'est pas d'origine biblique, mais en le reliant aux images du Fils rayonnement de la gloire du Père (He 1, 3) et Image du Dieu invisible (Col 1, 15), Athanase l'inscrit dans la dynamique biblique comme porteur de sens théologique. Ce terme constitue le point de clivage entre ariens et chrétiens, Athanase tente de dénouer ce problème malgré le peu

⁷⁹ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, III, 1, 1, traduction française par Adelin Rousseau, Paris 1984, 277 ; voir aussi *Contre les hérésies*, III, 11, 8.

⁸⁰ Dincă, *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie* 324.

de chance d'y parvenir à cause de la profondeur des divisions. Ainsi, le milieu du IV^e siècle voit naître les *tropiques* qui seraient sortis du groupe des ariens⁸¹. Ils sont disposés à confesser la divinité du Fils et donc à accepter le Fils *homooúsios* au Père. Le Fils partage la même divinité que le Père. Mais ils refusent d'appliquer ce même terme d'*homooúsios* à l'Esprit Saint.

En effet, dans l'œuvre d'Athanase, puisque le point de départ est la Trinité Sainte, les Personnes divines constitutives de cette même Trinité sont *homousiai* entre elles, ce qui revient à ceci : le Fils est *homooúsios* au Père de la même manière que le Saint-Esprit est *homooúsios* au Père et au Fils. Athanase l'exprime en ces termes : « Il est manifeste que l'Esprit n'est pas du nombre des êtres multiples, ni non plus un ange, mais qu'il est unique et même propre au Verbe, qui est unique et propre à Dieu, qui est unique, et *homousios* [à eux] »⁸².

Cette position de l'évêque d'Alexandrie n'est pas sans provoquer une autre tension chez les différents empereurs : ainsi Constantin, Constant et Jovien prennent partie pour Athanase et le concile de Nicée, tandis que Constance, Julien et Valens le considèrent comme provocateur de trouble dans l'Empire et dans l'Église par son soutien pour la doctrine nicéenne de l'*homooúsios*.

Que faut-il entendre par homooúsios chez Athanase ?

Le terme *homooúsios* signifie que les choses qui sont dites du Père le sont également du Fils⁸³, à l'exception de la paternité qui est propre au Père et la filiation qui est réservée au Fils seul. Si ce terme se réfère dans un premier temps au Fils et au Père, à la suite du Concile de Nicée, Athanase l'applique

⁸¹ *Lettre à Sérapion*, I, 10, SC 15, 100 : « Ces Tropiques, faisant cause commune avec les ariens et partageant avec eux le blasphème contre la divinité pour appeler créatures les uns le Fils et les autres l'Esprit, ont eu l'audace d'imaginer encore à leur usage des "tropes", comme ils disent, et de détourner également de son sens la parole correcte que l'Apôtre adressait à Timothée en lui écrivant : "Je t'adjure devant Dieu et Jésus-Christ et les anges élus d'observer ces choses, sans prévention, ne faisant rien par faveur" ».

⁸² *Lettre à Sérapion*, I, 27, SC 15, 133.

⁸³ B. Lonergan, *The Way to Nicea: The Dialectical Development of Trinitarian Theology*, Philadelphie 1976, 91 et 101-102.

également à la troisième Personne de la Trinité, le Saint-Esprit, lorsque les ariens ont voulu douter de sa divinité. Retenons trois points :

- L'*homooúsios* ne se réduit pas à une unité des individus d'une même catégorie, mais renvoie surtout à la « matière dont les choses sont faites »⁸⁴ pour dire en réalité l'Être même de Dieu ou mieux encore l'*ousia* divine ou l'identité divine tout en distinguant les Personnes qui composent la Trinité Sainte. Autrement dit, il traduit la substance qui constitue et qui fait la divinité.

- La conséquence de ce qui précède est qu'Athanase utilise le concept d'*homooúsios* pour montrer qu'il y a bien trois Personnes distinctes au cœur de la Trinité. La spécificité de leur distinction coïncide avec l'unité de leur substance. Il faut nécessairement trois Personnes distinctes pour que l'*homooúsios* puisse en établir la continuité d'action et la continuité de l'être : chacune des Personnes divines partage avec les deux autres la plénitude de la divinité ainsi que les titulatures divines : Éternité, Gloire, Honneur, Sagesse...

- L'argument de l'*homooúsios* devient comme l'arme la plus létale qui invalide la perspective arienne et dualiste des deux mondes : créé et incréé. Par l'Incarnation du Verbe de Dieu, la distinction claire entre les deux est établie et l'homme est introduit, par participation, dans la relation à Dieu par pure grâce.

Conclusion : De l'*homooúsios* à la Tri-Unité divine

Concrètement, l'*homooúsios* devient, après le Concile de Nicée, la marque de la théologie athanasienne puisqu'il signifie que le Fils est Dieu au même titre que le Père est Dieu, et que l'Esprit Saint l'est également de la même façon que le Père et le Fils sont Dieu. Le fait de parler traditionnellement du Père, puis du Fils et enfin du Saint-Esprit n'introduit nullement une hiérarchie dans la Trinité. Confesser l'indivisible Trinité revient à confesser l'unité des Personnes divines. La pauvreté des mots humains devient flagrante devant la profondeur du mystère trinitaire. La théologie se fait à genoux. Selon Athanase, puisqu'il y a une même substance entre les Personnes divines, alors, le Père est Incréé, le Fils est incréé, le Saint-Esprit est Incréé ; le Père est Infini, le Fils est Infini, le

⁸⁴ Dîncă, *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie* 36. Voir J. Lebon, Le sort du "consubstantiel" nicéen, *Revue d'histoire ecclésiastique*, n. 47 (1952), 522.

Saint-Esprit est Infini ; le Père est Éternel, le Fils est Éternel, le Saint-Esprit est Éternel. Plus encore, le Père n'est pas fait, ni créé ou engendré. Le Fils est Fils du Père, il n'est pas fait (n'est pas créé) mais il est engendré de la substance même du Père. L'Esprit Saint n'est pas créé, ni engendré, mais il procède du Père et du Fils et est co-glorifié et co-éternel avec eux. Tel est l'enjeu théologique sous-jacent de l'*homooúsios*. Nous ne confessons pas trois Dieux, mais un seul Dieu en trois Personnes (CA III, 15, 4), consubstantielles entre elles.

Puisque les Personnes divines sont *co-éternelles* et *co-glorifiées*, aucune d'elles n'est plus grande ou plus petite que l'autre : elles sont *co(n)-substantielles*. Tandis que la position arienne présente Dieu le Père seul comme étant sans commencement, sans égal, sans semblable, la réponse d'Athanase aux ariens et aux tropiques est sans équivoque :

C'est donc folie que de concevoir même et de dire un frère pour le Fils et, pour le Père, le nom de grand-père. Car, dans les Écritures, l'Esprit n'a été appelé ni fils, pour qu'on ne le croie pas frère [du Fils], ni fils du Fils, pour qu'on n'aille pas penser que le Père est [son] grand-père ; mais le Fils est dit Fils du Père et l'Esprit, Esprit du Père, et ainsi une est la divinité de la sainte Trinité et une la foi [en elle]⁸⁵.

Ceci établi, selon Athanase, accepter l'idée selon laquelle l'Esprit Saint serait l'Image du Fils reviendrait à le considérer comme inférieur au Fils et ainsi dire la dépendance de sa divinité soumise au Fils à la manière d'une dérivation naturelle. L'évêque d'Alexandrie, répond aux pneumatiques que l'Esprit Saint n'est pas issu du Fils. Seul le Fils est l'Engendré du Père. Le Fils contribue en collaboration avec le Père à la procession de l'Esprit. *Engendrement* et *Procession* disent les relations unissant les Personnes trinitaires : dans l'ordre ontologique de la substance, elles sont inséparables car *homooúsios*. Contre les tropiques et les ariens, et pour renforcer la foi des fidèles en l'*homooúsios*, appliqué aussi bien au Fils qu'à l'Esprit Saint, Athanase emploie trois analogies (la lumière, la source et la filiation sanctifiante) pour rendre compte de la piété chrétienne envers le Dieu Père, Fils et Saint-Esprit.

⁸⁵ *Lettres à Sérapion*, I, 16, SC 15, 112.

À travers l'image de la lumière, l'évêque d'Alexandrie écrit : « Le Père étant donc la lumière et le Fils étant son éclat [...], on peut voir aussi, dans le Fils, l'Esprit par lequel nous sommes illuminés. [...] Mais, quand nous sommes illuminés, c'est le Christ qui [nous] illumine en lui, car [l'Écriture] dit : "Il était la vraie lumière, qui illumine tout homme venant dans le monde" »⁸⁶. En d'autres termes, la lumière qui vient du Père passe par le Fils qui nous en transmet l'éclat par l'Esprit Saint. L'Esprit reçoit l'éclat du Fils qui est la conséquence de la lumière du Père dont nous sommes éclairés. La corrélation rendant possible une telle collaboration est d'ordre substantielle. Le Fils est *homooúsios* au Père, l'Esprit Saint aussi. On peut aussi en déduire que le Père (Lux) projette sur le Fils (le seul qui peut l'accueillir) sa *Lumen*. Le Fils devient alors la *Lumen gentium* (Lumière des nations) et c'est l'Esprit qui fait refléter l'éclat du Fils sur les nations.

Avec l'analogie de la source, Athanase s'exprime : « Le Père étant source et le Fils étant appelé fleuve, on dit que nous buvons l'Esprit. Car il est écrit : "Tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit". Mais, abreuvés de l'Esprit, nous buvons le Christ, car : "Ils buvaient à un rocher spirituel qui le suivait. Or, ce rocher, c'était le Christ" »⁸⁷. Autrement dit, le Fils (fleuve) prend sa source dans le Père (source). L'Esprit permet aux hommes de se nourrir de l'eau du fleuve qui est la source d'eau vive donnée pour la vie du monde. La relation Père/Monde s'établit dans le Fils et sous l'action de l'Esprit. L'Esprit est alors *homooúsios* au Père et au Fils.

Par l'analogie de la filiation sanctifiante, l'évêque d'Alexandrie nous dit de « croire qu'une est la sanctification, qui se fait du Père par le Fils dans l'Esprit-Saint. Et dans le fait, comme le Fils est unique engendré, ainsi aussi l'Esprit donné et envoyé par le Fils est également un [...]. Car unique étant le Fils, le Verbe vivant, il faut qu'unique, parfaite et pleine soit sa vivante efficence sanctificatrice et illuminatrice, ainsi que sa donation, qui est dite procéder du Père parce que de par le Fils, qui est confessé [comme provenant] du Père, il resplendit et est envoyé et est donné ». L'Esprit étant issu du Père et non pas créé, le Fils étant engendré du Père, c'est-à-dire issu du Père (de l'essence du Père) et non pas créé, il s'en suit que le Fils est *homooúsios* au Père et à l'Esprit. Telle est notre foi !

⁸⁶ *Lettres à Sérapion*, I, 19, SC 15, 116.

⁸⁷ *Lettres à Sérapion*, I, 19, SC 15, 116.

BIBLIOGRAPHIE

Sources :

Athanase d'Alexandrie, *Traité contre les ariens (CA)*, I, 11, 1, texte de l'édition K. Metzler, introduction et notes de Lucian Dîncă, traduction de Charles Kannengiesser, Paris, SC 598 2019.

Études :

Bardy, B., *Recherches sur Lucien d'Antioche et son école*, Paris 1936.

Boularand, E., *L'hérésie d'Arius et la « foi » de Nicée*, Paris 1972.

Camplani, A., *Le lettere festali di Atanasio di Alessandria : studio storico-critico*, Roma 1989.

Dîncă, L., *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie*, Paris, coll. « Patrimoines Christianisme » 2012.

Grillmeier, A., *Le Christ dans la tradition chrétienne, tome I. De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)*, Paris, coll. « Cogitatio Fidei 230 » 2003.

Kannengiesser, Ch., *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Paris 1990.

---, *Athanase d'Alexandrie. Évêque et écrivain. Une lecture des Traité Contre les ariens*, Paris, coll. « Théologie historique », n. 70, 1983.

---, *Holy Scripture and Hellenistic hermeneutics in Alexandrian christology : the Arian crisis*, in: Ch. Kannengiesser et I. Lawrence, *Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic & Modern Culture/Colloquy 41/Holy Scripture & Hellenistic Hermeneutical Studies in Alexandrian Christo*, 1982, 1-5.

Martin, A., *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Rome 1996.

Meijering, E. P., *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis ?*, Leyde 1968.

Williams, R., *Arius. Heresy and Tradition*, London 2001.

Wilson, V., *Le Fils homoousios au Père selon Athanase d'Alexandrie, Théophilyon*, tome XXIX, vol. 1, 2024, 135-144.

**CONFERIMENTO DEL TITOLO DI
DOCTOR HONORIS CAUSA
AL CARDINALE CLAUDIO GUGEROTTI, PREFETTO
DEL DICASTERO PER LE CHIESE ORIENTALI**

LAUDATIO

P. Prof. univ. dr. Cristian BARTA
Decano della Facoltà di Teologia Greco-Cattolica

Signor Prorettore Horia Poenar, rappresentante del Rettore dell'Università Babeş-Bolyai di Cluj-Napoca,
Signor Presidente del Senato Accademico,
Vostra Eccellenza, Signor Nunzio Apostolico,
Vostre Eminenze ed Eccellenze Reverendissime,
Signore e Signori Prorettori, Decani, Senatori e Professori,
Onorati Rappresentanti delle Autorità Civili,
Illustri Ospiti e cari Studenti,

Oggi, l'Università Babeş-Bolyai riafferma la propria vocazione a riconoscere, ancora una volta, quella forma di eccellenza che non si esaurisce in un palmarès personale, ma si trasfigura in sapere posto al servizio della dignità umana. Con il conferimento del titolo di *Doctor Honoris Causa* a Sua Eminenza Claudio Gugerotti, Cardinale della Santa Romana Chiesa e Prefetto del Dicastero per le Chiese Orientali, la nostra Istituzione onora una personalità di



livello internazionale, dalla visione, dall'opera e dall'attività prestigiose, con risultati significativi nella ricerca sull'Oriente cristiano, nello sviluppo dell'insegnamento teologico e nella promozione della cultura della pace e della solidarietà fra i popoli.

Benvenuto, Eminenza, nella più antica e importante Università della Romania!

Profilo intellettuale e formazione accademica

Nato il 7 ottobre 1955 a Verona, Claudio Gugerotti si è formato intellettualmente al crocevia tra filologia orientale e teologia liturgica: studi di lingue e letterature orientali presso l'Università Ca' Foscari (Venezia), specializzazioni all'Istituto di Liturgia Pastorale "Santa Giustina" (Padova) e all'Ateneo Pontificio "Sant'Anselmo" (Roma), coronati dal dottorato in Scienze Ecclesiastiche Orientali presso il Pontificio Istituto Orientale.

Il suo percorso didattico inizia nel 1981 presso l'Istituto Teologico "San Zeno" (Verona) e l'Istituto Ecumenico "San Bernardino" (Venezia), con insegnamenti quali patrologia e teologia liturgica orientale; dal 1985 tiene corsi di patrologia, nonché di lingua e letteratura armena, alla Pontificia Università Gregoriana e al Pontificio Istituto Orientale¹.

Il Cardinale Claudio Gugerotti ha messo la propria erudizione al servizio dell'approfondimento delle tradizioni cristiane. Professore e ricercatore, conoscitore delle lingue e delle culture dell'Oriente cristiano, ha coltivato con finezza quell'"intelligenza della tradizione" che non congela il passato, ma lo rende fecondo nel presente. Attraverso corsi, studi e interventi accademici, ha spalancato agli studenti finestre sui patrimoni armeno e bizantino, dimostrando che il dialogo autentico nasce dalla rigorosa serietà scientifica, filologica e teologica, e si compie nell'ospitalità intellettuale. Sostenere la tradizione, ci mostra Sua Eminenza, significa comprenderla a fondo, tradurla con responsabilità e offrirla con generosità. Per questo le sue pubblicazioni² sono strumenti che

¹ Per quanto riguarda la biografia di Sua Eminenza il Cardinale Claudio Gugerotti, si veda: (29.08.2025)

https://press.vatican.va/content/salastampa/it/documentation/cardinali_biografie/cardinali_bio_gugerotti_c.html

² Oltre ai numerosi studi e articoli, il Cardinale Claudio Gugerotti è autore di pregevoli volumi dedicati alla liturgia, alla spiritualità e alla cultura della tradizione armena: *Storia / Sebēos*,

LAUDATIO

trasmettono i valori fondamentali della fede e della tradizione liturgica, in un orizzonte interdisciplinare, interculturale ed ecumenico.

Servizio ecclesiale e diplomatico

Claudio Gugerotti è stato ordinato sacerdote della Chiesa Cattolica di rito latino nel 1982, creato arcivescovo il 6 gennaio 2002, Prefetto del Dicastero per le Chiese Orientali dal 21 novembre 2022³, Cardinale dal 30 settembre 2023⁴.

L'attività diplomatica ed ecclesiale al servizio della Santa Sede iniziò nel 1997, quando Papa Giovanni Paolo II lo nominò Sottosegretario del Dicastero per le Chiese Orientali⁵ e lo coinvolse nella preparazione del suo viaggio apostolico in Romania (7-9 maggio 1999).

Il 7 dicembre 2001 è nominato Nunzio Apostolico in Georgia e in Armenia, e dal 13 dicembre 2001 assume anche la guida della Nunziatura Apostolica in Azerbaigian⁶. Benedetto XVI gli affida la missione di Nunzio

traduzione dall'armeno, introduzione e note di Claudio Gugerotti, Venezia 1990; L'interazione dei ruoli in una celebrazione come mistagogia. Il pensiero di Nerses Lambronac'i nella "Spiegazione del sacrificio", Padova 1991; Spazi e movimento nel tempo come mistagogia in Nerses di Lambron, Venezia 1992; L'albero della vita: panegirico della croce, Monastero di Bose 1994; L'invenzione dell'alfabeto in Armenia: teologia della storia nella Vita di Mastoc' di Koriwn, Brescia 1994; Valori etnici e scambi interculturali nella liturgia armena delle ordinazioni, Roma 1997; Valori liturgici nella poesia di Daniel Varujan: la tensione del cosmo verso la trasfigurazione, Roma 1997; La liturgia armena delle ordinazioni e l'epoca ciliciana. Esiti rituali di una teologia di comunione tra Chiese, Roma 2001. Altre opere testimoniano l'interesse del Cardinale Claudio Gugerotti a promuovere il dialogo tra liturgia e la condizione esistenziale dell'uomo (L'uomo nuovo un essere liturgico, Roma 2005; il volume è stato tradotto e pubblicato anche in lingua rumena: Omul nou. O ființă liturgică, Târgu Lăpuș 2007), così come tra la tradizione spirituale monastica e la vita monastica attuale La comprensione teologica dell'identità della vocazione monastica (religiosa), L'viv 2004. Inoltre, nel libro Riflessi d'Oriente (Comunità di Bose, Magnano 2012), il Cardinale offre una prospettiva più ampia sulle tradizioni spirituali orientali e sulla loro rilevanza nel contesto contemporaneo.

³ *Acta Apostolicae Sedis*, 12/CXIV, 2022 1565.

⁴ *Acta Apostolicae Sedis*, 8/CXV, 2023 839; *Acta Apostolicae Sedis*, 10/CXV, 2023 1039.

⁵ *Acta Apostolicae Sedis*, XC, 1997 66.

⁶ *Acta Apostolicae Sedis*, XCIV, 2002 174.

Apostolico in Bielorussia⁷ (2011-2015), e poi Papa Francesco la Nunziatura in Ucraina⁸, (2015-2020). L'azione diplomatica svolta dal Cardinale Claudio Gugerotti in questi Paesi dell'area ex-sovietica, in un contesto geopolitico, sociale e religioso complesso, si è distinta per la promozione del dialogo interconfessionale cristiano, interreligioso e interetnico. Tra il 2020 e il 2022 ha esercitato l'ufficio di Nunzio Apostolico nel Regno Unito⁹.

In sintesi, dal Caucaso all'Europa centro-orientale fino al Regno Unito, le sue missioni di Nunzio Apostolico hanno significato diplomazia nel senso più nobile: discrezione, continuità, credibilità. In contesti tesi, come quelli di Georgia, Armenia e Azerbaigian, il Nunzio Gugerotti ha mostrato che la diplomazia non si riduce a rappresentare la Santa Sede, ma significa soprattutto prossimità pastorale, visitando le comunità e dialogando costantemente con i gerarchi ortodossi e di altre confessioni o religioni, così come con i leader politici nella promozione della libertà religiosa. In questi Paesi ha dato prova che la diplomazia della Chiesa Cattolica non cerca egemonia, ma reciprocità ospitale.

In Bielorussia si è confrontato con la sfida di mantenere l'equilibrio tra l'autorità dello Stato e la libertà della Chiesa. Con pazienza e dialogo costante, il Cardinale Gugerotti ha mostrato che la diplomazia non è solo negoziazione, ma anche testimonianza silenziosa: ha difeso i valori cristiani senza però recidere i ponti necessari al mantenimento di un dialogo costruttivo.

La più ardua tra le sue missioni diplomatiche è stata, senza dubbio, quella in Ucraina, Paese profondamente segnato dai conflitti armati. Qui la sua diplomazia ha assunto una dimensione profondamente umanitaria: ha compiuto visite nelle zone colpite dalla guerra, ha sostenuto iniziative di aiuto e appelli alla solidarietà internazionale. Ricordiamo che ha coordinato il progetto "Il Papa per l'Ucraina"¹⁰ distribuendo aiuti a quasi 800.000 persone nelle aree di conflitto. In tal modo, il Nunzio Gugerotti è divenuto per molti un segno visibile di una Chiesa che non abbandona, ma rimane accanto ai più vulnerabili.

⁷ *Acta Apostolicae Sedis*, 8/CIII, 2011 564.

⁸ *Acta Apostolicae Sedis*, 12/CVII, 2015 1337.

⁹ *Acta Apostolicae Sedis*, 8/CXII, 2020, 778.

¹⁰ (30.08.2025)

<https://www.humandevlopment.va/content/dam/sviluppoumano/general/progetti/papa-per-ucraina/CS%20PAPA%20UCRAINA%20-%20PUBBLICAT.pdf>

LAUDATIO

La sua ultima missione diplomatica, nel Regno Unito, è stata segnata da un'ulteriore sfida: coltivare il dialogo ecumenico in una società plurale e secolarizzata. Qui la Sua Eminenza ha dimostrato che la diplomazia della Chiesa non si limita alla gestione delle crisi, ma si apre alla creazione di ponti tra tradizioni e alla presenza cristiana nello spazio pubblico.

Rilevante a livello internazionale è anche l'attività che svolge come Prefetto del Dicastero per le Chiese Orientali. Sua Eminenza esercita una responsabilità strategica su un mosaico di Chiese Cattoliche Orientali diffuse in tutti i continenti: sei Chiese patriarcali, quattro arcivescovili maggiori, cinque metropolitane, nonché eparchie o esarcati appartenenti a riti diversi (bizantino, alessandrino, armeno, caldeo), per un totale di oltre 20 milioni di fedeli. Rientrano nelle sue attribuzioni anche la giurisdizione sul clero e sui fedeli di rito latino in Egitto, Eritrea, Etiopia settentrionale, Bulgaria, Cipro, Grecia, Iran, Iraq, Libano, Israele, Territori Palestinesi, Siria, Giordania, Turchia, Georgia e Armenia.

Una parte di questi Stati versa in situazioni politiche ed economiche estremamente problematiche. Sua Eminenza si è impegnata nella promozione di iniziative umanitarie a favore dei cristiani di tali aree, sostenendo progetti sociali ed educativi. In questo senso il Cardinale Claudio Gugerotti presiede la R.O.A.C.O. (Riunione Opere Aiuto Chiese Orientali), un'importante struttura che riunisce agenzie e fondazioni caritative della Chiesa Cattolica. Sotto il suo coordinamento, la R.O.A.C.O. è diventata sempre più uno spazio di convergenza tra competenza, generosità e urgenza, affinché l'aiuto giunga dove, quando e come davvero occorre.

Nello stesso spirito, Sua Eminenza contribuisce ai lavori di altri Dicasteri della Santa Sede, che coadiuvano il Romano Pontefice nell'atto di governo. È membro dei Dicasteri per l'Evangelizzazione, per la Dottrina della Fede, per i Vescovi, per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, per il Dialogo Interreligioso, per la Cultura e l'Educazione, per i Testi Legislativi, nonché della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano e del Consiglio della Sezione per i Rapporti con gli Stati all'interno della Segreteria di Stato¹¹.

¹¹ *Acta Apostolicae Sedis*, 4/CXV, 2023 407; *Acta Apostolicae Sedis*, 10/CXV, 2023 1187.

Sostegno all'insegnamento universitario

Il Cardinale Gugerotti sostiene l'insegnamento teologico greco-cattolico rumeno patrocinando il Collegio Pontificio "Pio Romeno" di Roma, che accoglie e sostiene con borse di studio gli studenti romeni. In tal modo numerosi laureati della Facoltà di Teologia Greco-Cattolica dell'Università Babeş-Bolyai hanno beneficiato e continuano a beneficiare di borse per studi magistrali o dottorali, specializzandosi in prestigiose Università di Roma.

Non da ultimo, va ricordato che, per il tramite della R.O.A.C.O.¹², è finanziato un importante progetto del Centro di Studi Patristici e di Letteratura Cristiana Antica dell'Università Babeş-Bolyai¹³.

Eminenza Vostra,

Il conferimento di questo titolo costituisce, per l'Università Babeş-Bolyai e, in modo particolare, per le quattro Facoltà di Teologia, un motivo di gratitudine. In Lei onoriamo adesso un paradigma che ispira ed eleva perché unisce scienza e fede, umanità e solidarietà, tradizione e futuro.

Siamo convinti che in questa triplice testimonianza si possa riconoscere non solo il destino di una vita, ma anche la promessa di un avvenire che la Chiesa e l'Università affidano alle nuove generazioni.

¹² (30.08.2025) <https://www.orientchurch.va/roaco.html>

¹³ Il progetto, finanziato attraverso la Riunione Opere Aiuto Chiese Orientali (R.O.A.C.O.), sostiene la traduzione e la pubblicazione in lingua rumena e in lingua ungherese dei 29 volumi della serie *Commentario Patristico alla Scrittura*.

**DISCORSO DI SUA ECCELLENZA
MONS. CLAUDIU LUCIAN POP VESCOVO
DELL'EPARCHIA DI CLUJ-GHERLA**

**Aula Magna dell'Università Babeş-Bolyai di Cluj-Napoca
4 settembre 2025**

Illustre uditorio,

L'evento del conferimento del titolo di *Doctor Honoris Causa* a Sua Eminenza il Cardinale Claudio Gugerotti, Prefetto del Dicastero per le Chiese Orientali, mi offre la nobile occasione di rivolgervi alcune parole. Sono parole di gratitudine che pronuncio non soltanto a titolo personale, ma anche a nome di tutti i sacerdoti, delle persone consacrate e dei fedeli dell'Eparchia Greco-Cattolica di Cluj-Gherla.

La nostra riconoscenza si rivolge al Signor Ministro, Prof. dr. Daniel David, Rettore eletto dell'Università Babeş-Bolyai, e al Prof. dr. Adrian Petruşel, Rettore ad interim, i quali hanno sostenuto senza riserve la proposta della Facoltà di Teologia Greco-Cattolica. La cerimonia odierna non sarebbe stata possibile senza il sostegno del Consiglio di Amministrazione e senza la decisione del Senato dell'Università, presieduto dal Prof. dr. Florin Streteanu. A tutti loro esprimiamo i nostri più sentiti ringraziamenti!

Ci congratuliamo, in questa occasione, con l'intera comunità accademica per l'apertura intellettuale e per l'assunzione dell'eccellenza quale responsabilità pubblica e servizio al bene comune. Con l'inserimento di Sua Eminenza Claudio Gugerotti nell'illustre novero delle personalità insignite del titolo di *Doctor Honoris Causa*, l'Università Babeş-Bolyai conferma il valore dell'erudizione posta al servizio della dignità umana, incoraggia un'educazione capace di umanizzare



la società e di rafforzare le istituzioni, onora una diplomazia che risana le ferite e costruisce ponti di dialogo, e valorizza la solidarietà e la carità che danno consistenza alla speranza.

Permettetemi di condividere la gioia che questa celebrazione accademica coincide con le festività dedicate al Beato Cardinale Iuliu Hossu, simbolo di coscienza e di unità nazionale, di dignità e di libertà, di coraggio e di solidarietà che supera ogni frontiera etnica o religiosa. I valori che egli ha incarnato scaturiscono dall'alleanza feconda tra Chiesa ed educazione, dalla consonanza vitale della fede con la scienza e la coscienza. L'apertura strutturale dell'Università Babeş-Bolyai a tali valori rafforza la nostra convinzione che il rinnovamento di questa alleanza non sia soltanto possibile, ma necessario per l'intera società.

L'omaggio al Cardinale Claudio Gugerotti può essere visto come un seme per il futuro, poiché invita la Chiesa e l'Università a intraprendere progetti comuni che leghino ancor più strettamente l'ambito ecclesiale e quello accademico alla responsabilità sociale: programmi interdisciplinari dedicati alla promozione della cultura del dialogo, iniziative nel campo della libertà religiosa e della tutela del patrimonio spirituale, piattaforme formative atte a preparare leader capaci di ascoltare, riconciliare e ricostruire la fiducia. In questo spirito, l'Eparchia Greco-Cattolica di Cluj-Gherla riafferma la piena disponibilità a intraprendere collaborazioni strategiche con l'Università Babeş-Bolyai, a beneficio della comunità locale e della società nel suo insieme.

Eminenza,

Vi preghiamo di accogliere le nostre più vive congratulazioni per il conferimento di questo alto riconoscimento da parte della prestigiosa Università Babeş-Bolyai! Vi assicuriamo la comunione, la preghiera e la stima di una comunità che vede nel vostro ministero un segno di speranza e un invito alla fedeltà creativa verso il bene comune. Possa questo giorno portare frutti in iniziative durature, in dialoghi fecondi e in amicizie istituzionali capaci di resistere al trascorrere del tempo.

Ringrazio tutti voi per la vostra presenza! Dio benedica l'Università Babeş-Bolyai, i suoi docenti, i suoi studenti e tutti coloro che, con il loro lavoro discreto, danno solidità a questa casa della ragione e dello spirito. E a Vostra Eminenza, auguriamo molti anni di fecondo servizio, per il rafforzamento della speranza e per l'edificazione di un mondo più giusto, più solidale e più umano!

ORIENTE E OCCIDENTE SPIRITUALE: UN'ANALISI

**Cardinale Claudio GUGEROTTI,
Prefetto del Dicastero per le Chiese Orientali**

Un grande onore mi è conferito attraverso questa laurea *honoris causa*, concessa dalla prestigiosa Università Babeş-Bolyai di Cluj-Napoca, un'istituzione così accademicamente significativa ma anche estremamente inconsueta e provvidenziale dal punto di vista delle componenti religiose che vi convergono e vi operano in modo concorde. Essa è volta a fare della scienza un terreno di incontro, di formazione e di educazione a un mondo migliore. Per questa occasione ho voluto approfondire alcune mie riflessioni del passato riguardanti la concezione di Oriente e Occidente, quale si sviluppò nel tempo e quale è venuta a crearsi in tempi recenti, anche a causa del contesto storico in cui ci troviamo.

Non potrò naturalmente che leggere qui i titoli o poco più di quanto ho pensato a questo riguardo. Me ne scuso, ma la celebrazione è già così solenne e gratificante da non voler sforare i tempi del suo svolgimento.

Nell'Antichità

Il cristianesimo nasce sostanzialmente da un'unica realtà, ben collocata geograficamente e sviluppata in correnti culturali anche etnicamente differenziate: quelle maggiormente legate al mondo semitico e quelle più vincolate al mondo greco-romano, con le numerose varianti costituite da quei cristianesimi che né con l'uno né con l'altro si identificarono mai.¹ L'esempio è costituito da etiopici, copti, armeni, siri, assiri e via via fino alle terre dell'India del Sud e alla Cina.

¹ W.H.C. FREND, *The Rise of Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1984, pp. 92-150; S. BROCK, *Syriac Christianity in the East*, in *The Cambridge History of Christianity*, vol. 5,



Improvvisamente, poi, l'attenzione storiografica — almeno quella conosciuta, perché vi sono storiografie diverse ma per nulla studiate dentro queste popolazioni cristiane intermedie — rilevò l'estraniamento reciproco del mondo occidentale rispetto al mondo orientale.² Si crearono addirittura due imperi cristiani. Per l'impero cristiano d'Oriente, una simile compagine politica romana era già considerata un'eresia, venendo a contrastare o a giustapporsi alla città del Bosforo, anticipazione e riflessione della celeste Gerusalemme, gestita dal clero per la parte delle anime e dall'imperatore per la parte della civiltà cristiana.

Questo fenomeno si estenderà nel tempo, a mano a mano che Bisanzio diventerà una realtà poco rilevante ed emergerà il mondo della Rus' e la creazione della cosiddetta *Terza Roma*, di fronte alla quale "la quarta non ci sarà", come si diceva e si dice in quelle terre - perché sfumante nei tempi escatologici.

L'Occidente, invece, di fronte alla frattura del mondo romano — uno dei traumi psicologici più influenti e drammatici nella storia — vide affermarsi i cosiddetti "barbari", che, dopo vicende complesse, entrarono in contatto con l'eredità di Roma e se ne considerarono i continuatori, a partire dagli *scriptoria* dei benedettini e dalle norme per la riproduzione di materiale letterario antico che altrimenti sarebbe andato perduto.

Con il 1054, tradizionalmente, si prende atto della prima separazione formale tra Oriente e Occidente.³ Non fu certo la scomunica deposta sull'altare di Santa Sofia a determinare un *ante* e un *post* nella storia del cristianesimo bizantino, quanto piuttosto la progressiva differenziazione culturale tra ciò che era considerato l'erede diretto di Roma e ciò che era vissuto come continuità con Bisanzio.

Le differenze – inizialmente irrilevanti al punto da permettere a un vescovo orientale di assumere una sede occidentale senza difficoltà e scontri

Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 477-508; S. NEILL, *A History of Christianity in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

² S. RUNCIMAN, *The Eastern Schism*, Oxford, Clarendon Press, 1955, pp. 3-25; J.H. ERICKSON, *The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, Crestwood (NY), St Vladimir's Seminary Press, 1991.

³ F. DVORNIK, *Byzantium and the Roman Primacy*, New York, Fordham University Press, 1966.

liturgici massicci — diventarono col tempo evidenti. Le diversità di costume, di sentire, e nel percepirsi come appartenenti allo stesso cristianesimo crearono una frattura destinata a durare nei secoli, il vero scisma, uno *scisma in rebus* piuttosto che uno *scisma in principiis*.

La conquista crociata di Costantinopoli, nella mentalità orientale, divenne l'emblema irreversibile di questo "tradimento".⁴ Pur complessa nelle sue radici storiche, fu causa di profondo sconvolgimento pensare che un movimento diretto a liberare i luoghi santi dal dominio musulmano — la vera causa della separazione tra Oriente e Occidente — finì coll'indebolire la capitale dell'Oriente cristiano, spianando la strada alla conquista islamica.

Allo stesso fenomeno appartengono gli Stati crociati e la sostituzione del clero orientale con prelati occidentali, proprio nello stesso mondo orientale, fino a che, ancora una volta, l'Islam non pose fine al diffondersi di questa prassi.

Nel frattempo, in Occidente era penetrato massicciamente l'influsso aristotelico, pur veicolato da traduzioni operate da studiosi islamici e quindi sostanzialmente provenienti dall'Oriente. Nacque qui una semplificazione, secondo cui da quel momento in poi, l'Oriente conserva il suo sostrato platonico e neoplatonico, mentre l'Occidente segue le strade della scolastica,⁵ con un'impostazione molto schematica e rigorosa, che sarà poi alla base dello sviluppo massiccio dell'universo scientifico in Occidente. In realtà per molto tempo rimasero sovrapposizioni spirituali e teologiche anche in tempi in cui già si era teorizzata una netta separazione per cui ogni semplificazione o contrapposizione rischia di essere fittizia e ideologica.

L'orientalismo e la ricaduta ecclesiale

Tutta questa realtà, in tempi successivi, sembra come obnubilata per lasciare il posto a una sensibilità chiamata *orientalismo*, sostanzialmente collegata

⁴ J. RILEY-SMITH, *The Crusades: A History*, London, Continuum, 2005, pp. 214-240.

⁵ M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957; E. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, Milano, BUR, 1999 (ed. orig. *La philosophie au Moyen Âge*, 1944); J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, Fordham University Press, 1974.

all'inizio del colonialismo occidentale.⁶ Del colonialismo occidentale non serve parlare, perché è noto a tutti, ma di questo aspetto dell'orientalismo, che fonda una cosiddetta nuova scienza, va sottolineato come portò studiosi insigni — all'inizio soprattutto francesi — a valutare monumenti, scritte, documentazioni archeologiche e quant'altro appartenente alle antiche civiltà d'Oriente, al fine di ricostruire questo mondo misterioso e leggendario che appariva agli occhi degli europei contemporanei terribilmente diverso dal proprio e, al contempo, straordinariamente affascinante.

Con la creazione dell'orientalismo, la descrizione dell'Oriente è quella di un passato ormai estinto o ridotto all'ombra di sé stesso, immobilista, oggetto di una scienza di precisione.⁷ Si instaura così un approccio epistemologico e scientifico, che sostituisce l'antico scontrarsi e incontrarsi di eserciti e popoli in una realtà prima relativamente omogenea, poi assolutamente inconciliabile.

Questo tipo di approccio scientifico all'orientalismo portò a marginalizzare tutte le componenti di carattere filosofico e spirituale dell'Oriente, dal momento che l'approccio tendeva a congiungere la scienza a una certa forma di agnosticismo, quando non di vero e proprio laicismo.

Si sviluppano quindi enormemente gli studi storiografici, architettonici, artistici e filologici, mentre il tentativo di penetrazione profonda dell'intimo di questi popoli, e quindi delle componenti spirituali, appare molto meno interessante per la pretesa scientifica di chi li compie.

Dall'altra parte, l'Oriente, ripiegato su sé stesso a causa delle vicende storiche contemporanee e dominato dalla potenza militare islamica o occidentale, si richiude dentro i propri confini, conservando il proprio aspetto vitale, ma assolutamente distinto e separato da quello che poteva essere uno scambio o una osmosi.

Ne nasce la percezione orientale di una violenza sistematica cui l'Oriente è stato sottoposto e il bisogno di una "rinascita", che molto spesso era sinonimo di vendetta. È significativo che pochissime scienze orientali, e relativamente

⁶ E. SAID, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979 (ed. orig. 1978), pp. 1-28; B. LEWIS, *The Muslim Discovery of Europe*, New York, W.W. Norton, 1982; R. IRWIN, *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*, New York, Overlook, 2006.

⁷ M. TODOROVA, *Imagining the Balkans*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 45-67.

pochi approfondimenti di carattere teologico, liturgico o patristico, abbiano origine fino a oggi nello stesso Oriente, mentre nella scienza orientalistica spiccano studiosi occidentali.

In modo sintetico e approssimativo, arriviamo così a un periodo in cui gli elementi forniti dall'orientalismo vengono elaborati e diffusi, quando l'Occidente scopre un certo disagio con il proprio passato e con il modo di impostare la propria dimensione spirituale. Questo lo conduce ad andare in Oriente, alla ricerca di ciò che ha perso: una ricezione interessata dal mondo non cristiano — buddista, shintoista, indù — ma anche dal mondo cristiano orientale, per suggerire nuove mete o meglio mete antiche e parzialmente evaporate, proprio a causa dello scientismo, del razionalismo e del predominio dell'economia.

Affascina invece l'esito, fatto di primitività e passione, qual fu elaborato come "stereotipo" da tutta una cultura letteraria, operistica e pittorica a tema orientale nel XIX e fino agli inizi del XX secolo. Nascono così le grandi escursioni di giovani nel mondo indiano, nell'Indocina e oltre, ma anche la curiosità di scoprire monasteri ortodossi culturalmente remoti, quali luoghi "per far rinascere l'anima". In questo momento manca ancora un rapporto diretto di popolazione a popolazione, di persona a persona, di fede a fede, di pratica religiosa a pratica religiosa. La destinazione resta quella dell'apprendimento di qualcosa che l'occidentale si porta a casa, per arricchire il proprio patrimonio.

Nel mondo ecclesiastico, il *rito latino* – nel quale sono confluiti, dopo Trento e ad eccezione del rito ambrosiano, i restanti riti romani – non ha alla base solo la coscienza di una superiorità intrinseca e qualitativa, ma anche l'intento missionario di portare gli altri cristiani a una dimensione più sicura, chiara e meglio identificata, quindi più efficace nella difficile via della conoscenza di Dio.

Come reazione, in seguito LL rinascita del riferimento orientale, ne consegue il periodo in cui anche monasteri, conventi e parrocchie occidentali si riempiono di icone, incensi profumate e melodie provenienti dal mondo orientale.

L'elemento centrale, però, che va considerato a questo proposito è che ancora non si incontra l'Oriente, ma si disegna un Oriente a proprio uso e consumo, che possa in qualche modo integrarsi bene con quanto l'occidentale

ha trascurato o addirittura ignorato nel passato. È un Oriente evocato da un occidentale che vorrebbe identificarvisi.

È così che, quando le circostanze consentono un più autentico approccio tra Oriente e Occidente — alla caduta, per esempio, di alcune barriere di carattere colonialista, sia al crollo in Europa del mondo comunista — ci si incontra davvero tra credenti, ancora in maniera sospetta agli inizi, poi sempre più corrente e sciolta,⁸ anche a causa di commerci e attività affini. Non si tratta della religione, ma dell'uomo e della donna religiosi che abitano il contesto che si incontra. Qui, a causa degli isolamenti e delle idiosincrasie createsi nel tempo, ma anche delle differenze specifiche dovute al diverso sviluppo economico e alla diversa impostazione culturale e ideologica, nasce come una sorta di disagio e delusione tale per cui la scienza orientalistica sembrava essere molto più interessante della conoscenza vera dell'Oriente di quanto non lo sia il contatto fra i credenti.

Ed è qui che si svela il carattere fittizio, o almeno parziale, di molta parte di questa impostazione puramente teorica o estetica. Naturalmente, l'Occidente non ha alcuna intenzione di evitare di porsi ancora come maestro nei confronti dell'Oriente, ormai inteso in senso quasi esclusivamente geografico. Lo farà attraverso l'elaborazione di strumenti quali la democrazia, i diritti umani, eccetera, di cui si ergerà come difensore, fiero prima di scoprire di non averli praticati nel passato o di averli spesso coperti con regimi altrettanto totalitari di quelli che stavano in Oriente.

Per concludere questo brevissimo esame, ci troviamo con un Occidente sostanzialmente stanco e privo di contenuti ideali, ma sempre convinto di essere uno scalino più in su di qualsiasi altra civiltà, e un Oriente che tenta di farsi strada verso un progresso, che però sembra dileguarsi all'orizzonte, per far riemergere prepotenti barbarie.

Il cristianesimo viene segnato profondamente dal divenire di queste categorie: al momento euforico di un incontro potenzialmente portatore di ricchezze, subentrano nuove rivalità e nuovi attacchi, questa volta non più

⁸ O. CLÉMENT, *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*, Paris, Fayard, 1969; A. PAPANIKOLAOU – E. DEMACPOULOS (eds.), *Orthodox Constructions of the West*, New York, Fordham University Press, 2013.

identificati tra Oriente e Occidente separati tra loro, ma tra poteri assolutamente dominanti, che possono essere orientali o occidentali senza alcuna distinzione. Rimane un seguito dell'antica dimensione: l'Occidente guarda all'Oriente come a un mondo sottosviluppato, e l'Oriente comincia a guardare all'Occidente come a un mondo depravato, assolutamente vuoto di valori, totalmente immorale e incapace di percepire un umanesimo sano: maschere entrambe costruite per un teatro di retorica popolare, categorie fittizie, perché l'uno e l'altro aspetto sono perfettamente presenti in entrambe le parti, geografiche e religiose, con la differenza che in Occidente le si grida, in Oriente si tende a nasconderle.

In Romania

Perché questa introduzione, questo testo, queste riflessioni? Io sono oggi in Romania, una terra che, a osservarla bene, sfugge facilmente alle categorie che la contraddistinguono come orientale, anche se la grande maggioranza della popolazione è di religione ortodossa e quindi orientale.⁹ È però un'ortodossia romena, molto specifica.

Accanto alla Romania, anche altre aree della nostra Europa non furono assolutamente segregate in una identità stereotipa, ma continuamente stimulate e anche perseguitate da contatti costanti con realtà altre da sé. Se vi fu un'integrazione simpatica, per certi aspetti, col mondo romano — al punto da dare origine a un nome e a una lingua significativi, come quelli delle “terre rumene” all'indomani della caduta della romanità — entrarono in contatto poteri più marcatamente orientali che ne segnarono e influenzarono la storia; quali Mongoli, Ottomani, Russi. E dall'altra parte l'influsso del protestantesimo ed il ruolo rilevante della Chiesa greco-cattolica unita con Roma si fecero portatori di istanze specifiche.

A un certo momento si crea una specie di sistema centralizzato, che porta prima a sposare un'ideologia di estrema destra e poi, con l'arrivo di Ceausescu, all'estendersi del sistema comunista. Dunque, da questo punto di

⁹ K. HITCHINS, *A Concise History of Romania*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 1-45.

vista, la Romania presenta una ricchezza di flussi e di scontri di carattere culturale e ideologico davvero eccezionale, tante volte lacerante, ma che, se ben interpretata, può costituire una vera identità composita, quando se ne saneranno le ferite.

Se la liturgia e la patrologia sono certamente fenomeni che legano questo mondo cristiano romeno al mondo orientale, pur tuttavia i passaggi che mostrano vitalità culturali sono costanti: pensiamo al passaggio dal cirillico romeno all'alfabeto latino, o all'uso della lingua liturgica.¹⁰ Mentre si assiste in Romania alla rinascita di una vera e propria teologia ortodossa moderna — cosa che altrove si realizza solo in Grecia e in pochissime altre aree — lo sforzo di questa descrizione serve soprattutto a indicare come sia determinante, per la comprensione piena della propria identità, non ripetere l'errore dell'orientalismo: applicare all'Oriente — o in quello che viene chiamato 'Oriente' — lo stesso tipo di scienza esatta, come se l'essere umano non andasse considerato nel suo variegato contesto, ma si trattasse di un reparto fossile.

È invece determinante, per lo sviluppo della fede e per la comprensione dell'identità, che la liturgia di questo vostro popolo, le feste popolari, gli scritti di uomini spirituali e di teologi vengano pienamente integrate nell'università delle conoscenze. Solo così si evita che la parte determinante nelle scelte intime delle persone, in tutti questi secoli, venga trascurata ed emarginata rispetto alle "cose" e ai "fatti" quantificabili e numerabili.

Una conoscenza delle nostre terre priva dell'afflato spirituale, che ho cercato di evidenziare in altri contesti, è sostanzialmente un museo.¹¹ Ma quel che è ancora peggio: un museo abitato da viventi. Certo, non è quello che ci arricchisce.

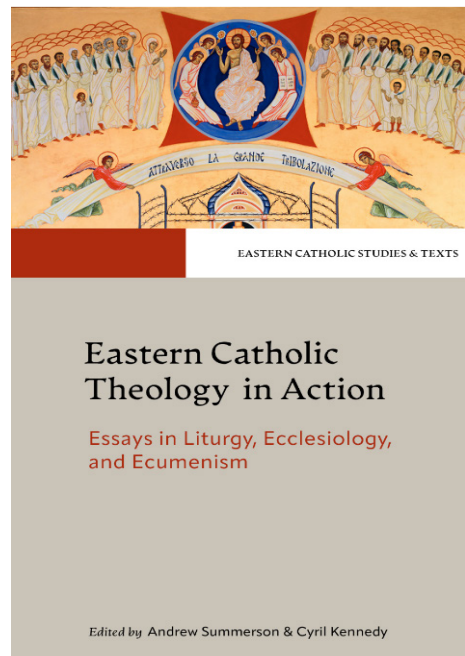
¹⁰ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic, 1978-1990 (3 voll.); A. ANDREESCU, *The Romanian Orthodox Church and the Communist Regime*, in «Religion, State and Society», 31 (2003), pp. 43-70.

¹¹ M. ELIADE, *De Zalmoxis à Gengis-Khan: Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, Paris, Payot, 1970.

BOOK REVIEW

**Andrew J. Summerson & Cyril Kennedy (eds),
*Eastern Catholic Theology in Action: Essays in Liturgy,
Ecclesiology, and Ecumenism*, Eastern Catholic Studies
and Texts inaugural volume, Washington D.C.,
Catholic University of America Press, 2024.**

I am an heir of an Eastern Catholic Church, if faraway on the peripheries, having grown up and spent my life in a “Latin” Church environment half a planet away. My honored father, Theodor Silvas, was of the Romanian Greek Catholic Church, and so was I according to the canon law of the time I was born and baptized. Patristic studies, especially of the Greek Fathers, reinforced my sensibility of the Christian East, and then wandering in the borderlands of ancient Armenia, Syriac Studies and contacts with the Coptic church wakened me to the so-called “Oriental” churches.



So it was with interest that I took up the invitation to review *Eastern Catholic Theology in Action* (“ECTA”). It has helped broaden and deepen my awareness of the many historical, cultural, political, ecclesiological, liturgical and theological ponderables attending those eastern churches which, after the collapse of the Union of the Council of Florence (1439), gradually made their way back, piecemeal, to communion with the See of Rome in the centuries that followed.

ECTA is the opening volume in a series dedicated to Eastern Catholic Church Studies, published by CUA Press. As such it reminds me of C.S. Lewis “Wood Between the Worlds” in *The Magician’s Nephew*. Any number of pools can be seen fading into the distance, so many portals into different worlds of exploration. Just so, ECTA is an eclectic collection of essays, accommodating writers of varying, complementary and occasionally contrary views. We must not expect any attempt to be systematic here. This is the perspective encouraged in the Series Editor’s Forward (xvi):

Our series is founded upon a firm belief that **Eastern Catholic theology is neither a footnote to the Roman Catholic theology nor a dim shadow of the Eastern Orthodox theological tradition**—even as it benefits from both **while engaging them in a critical dialogue**.

The parting of ways with Neo-Scholastic Latin Catholic theology was a long and tortured process for Eastern Catholics, but it ultimately succeeded due to a Copernican “turn Eastwards” prompted by such twentieth-century church leaders and theologians like the Ukrainian Greco-Catholic Metropolitan Andrey Sheptytsky, the Syrian Melkite Patriarch Maximos IV Sayegh, the Lebanese Maronite Fr. Michel Hayek, and the Indian Thomas Christians Fr. Placid Podipara and Archbishop Joseph Powathil. Thanks to this gradual liberation from the Latin Tridentine legacy, Eastern Catholics see themselves today, first and foremost, as emerging from and belonging to the Christian East. ...

Nonetheless it should not be overlooked that their own historical legacy and present-day pastoral experience **allow them to speak their own distinct voice: they can say something to the world that no one else, including Eastern Orthodox Christians, are able to say**.

Much has happened to challenge inherited attitudes in the past sixty years and more. Vatican II radically reversed the approach to the Eastern Catholic Churches that had predominated in the Tridentine Era. Often probed here in that connection are *Orientalium Ecclesiarum* (1964), *Unitatis Redintegratio* (1964), *Instruction for Applying the Liturgical Prescriptions of the Code of Canons of the Eastern Churches* (1996), and other important documents.

Cardinal Sandri, quoted in Laschuk's essay, p. 173, offers us a valuable historiographical note:

The Eastern Churches and the Latin Church form one Catholic Church and thus they are equal in dignity and enjoy equality regarding their rights and obligations.

Until Vatican II, the principle of *praestantia ritus latini* ["the pre-eminence of the Latin rite"] was still understood to be true. This concept originates with Benedict XIV's Apostolic Constitution *Etsi pastoralis* (May 26, 1742) and his Encyclical Letter *Allatae sunt* (June 26, 1755). Although pontifical documents beginning with Leo XIII began to clarify questions regarding the Eastern Churches, the concept of *praestantia ritus latini* assumed the predominance and the superiority of the Latin Church in respect to the other Eastern Churches. The underlying idea was that the liturgical Latin rite alone possessed the full catholicity of the Catholic faith. [Hence the ruling idea of the time that "to Latinize is to Catholicize."]

At Vatican II in *OE* 3, a new perspective was established, declaring that "the Churches, both East and West (the Latin Church) ...enjoy equal dignity, so that none of them is superior to the others as regards rite." In this way, it is declared, once and for all, that the Latin Church is not, in Catholicism, synonymous with the universal Church, and that its own laws are not the only ones in the universal Church.

A common theme, coded by the "in Action" of the book's title, is that Eastern Catholic "theology," whatever it is to be, needs to emerge from the multi-faceted, concrete, lived experience of Eastern Catholic believers. It is a point recapitulated by Metropolitan Gudziak in the last essay.

For the most part, this collection of writers and thinkers comes from a Ukrainian Greek Catholic stable. O but they are an intelligent lot, full of sensibility! The Romanian Greek Catholic situation gets only an occasional mention, till you come to generous coverage in Magosci's essay "Eastern Catholics in the Hapsburg Monarchy." The writers are vividly aware of the wider complex of Eastern Christian traditions, including, impressively, the Oriental Churches and their Catholic analogues. As to Ukrainian affairs, I learned of the oscillations of russophilia, ukrainophilia and polonophilia in late 19th century Galicia, covered in Mykhaleyko's essay, very thought-provoking for trends in Eastern Slavic Orthodoxy more broadly – particularly the russophilia. How historically literate and aware it behooves us to be!

Some essays seem to travel a bit far from the main thread, but do so in search of proposals to make for the future of Greek Catholic theology. Andrew Hayes studies St Ephrem the Syrian at length, translating his theological poetry directly from the Syriac, homing in on the wonder at the core of Ephrem's way of theology, and advancing this as a way forward for speaking theologically as Eastern Catholics. Anatolios studies the earlier part of St Athanasius' *Against the Greeks – On the Incarnation*, which engages the existential plight of fallen man, and how the coming of the Redeemer answers it, particularly in delivering us from idols. This is followed by a study of Heidegger's *What is Metaphysics?* The exposition is so good, even I began to understand *dasein* for the first time, and perceive its seductive quality. Using Hart's *The Experience of God*, Anatolios shows how Heidegger's enthrallment with existential finitude is a subtle turn toward idolatry, because it refuses the inference from contingency to the infinite being of God (pp. 98–104). And so we return to St Athanasius, and the importance he attaches to the witness of the Church and her saints in communicating to the world this deliverance from idolatry.

The editors have allowed in writers who occasionally disagree with each other. For example you find on p. 152–154 Laschuk discussing the change of terminology from speaking of a church of a certain "rite," to speaking of a church *sui iuris*. Nevertheless, you find Avvakum retrieving the use of rite "as a classificatory instrument consonant both with the post-Durkheimian emphasis on ritual in the sociological/anthropological study of religion and with the

focus on liturgy in contemporary theology after Alexander Schmemmann.” (p. 311). Or the same Avvakum, in the Foreword, politely countering the idea of a Russian Orthodox guest, Andrew Louth, that it is the “premodern” quality of the Liturgy that Eastern Catholics and Eastern Orthodox have in common, affirming that “the unique alloy of Western Baroque and post-Baroque modernity with premodern Old Slavonic liturgical culture that created the fascination of the seventeenth- and eighteenth-century Uniate tradition” (p. xviii). Let me say in passing that the exploratory, eirenic and ‘catholic’ spirit of Louth’s essay is much appreciated.

Or you notice Summerson and Kennedy using the pejorative terms “justly” and “proselytism” in reporting the Balamand Declaration of 1993 against “Uniatism.” Compare Avvakum’s less hasty and profounder advocacy of the “henotic” tradition which he traces back well before Florence: “The value of the henotic tradition should be shown critically **in its historical context**. Church unions and unionist theologies, with all their rare but stunning successes as well as deplorable failures, were in fact **the earliest attempts at ecumenical thinking**. ... Unionists’ **errors and defeats** are no less instructive than their triumphs because they **lay bare the bleeding wounds of the universal church**.” (p. xvii)

Aaah: laying bare the bleeding wounds of the universal Church – and doing so before and in Christ. That brings me to deeper lessons I draw from this volume.

Some of the keenest griefs and injustices of recent church history are not avoided in this volume, especially the sufferings of martyrs through the tyrannies of the 20th century. This has very special reference to the Greek Catholic Churches outlawed by Communist governments. As Avvakum says (p. xx): “A genuinely Eastern Catholic theological discussion of martyrdom cannot leave such issues unaddressed.” On this point, another Orthodox (OCA) theologian, Mark Therrien, reads the great icon to 20th century martyrs in the Basilica di San Bartolomeo all’Isola, in Rome. “In including all together, the icon intimates that, in the blood of those who confessed him who before his passion prayed that his disciples *might be one even as he and the Father are one* (cf. Jn 17:10, 22), all the sordid divisions of Christian history have already begun to end.”

Other lessons addressed to my heart concern the semantic field of “liminality,” “living on a fault line,” “being caught in the crosshairs of history” (xxiii), marginalization, inhabiting the borderlands between one thing and another, exposure to suspicion, incomprehension and blame coming from opposite sides. Such existential realities are not foreign to the historical experience of Eastern Catholics.

Another lesson, closely related, concerns the importance of a hermeneutic of history in the church. In looking back and composing our narratives about the church, we must not elide or ignore the conundrums, contradictions and scandals of history, but staunchly face them, as we hope to face our own sins, lay them bare before Christ, and wait on him till he shows these very real wounds shot through with the hope of glory.

Another thoughtful writer here is Brian Butcher. We may well take the conclusion of his essay to sum up the lessons I have been trying to articulate. I would only replace “criticism” here with “critical awareness”:

Ricoeur, while admittedly speaking of symbols in a different vein, speaks to the point at issue, in identifying **the fecundity of the particular**—that is, in our present connection, **the generative capacity of those very traditions which we have come to see as contingent and ambivalent**. The philosopher asks:

Could [we] go back to a primitive naïveté? Not at all. In every way, **something has been lost, irremediably lost**: immediacy of belief. But if we can no longer live the great symbolisms of the sacred in accordance with the original belief in them, **we can, we modern men, aim at a second naïveté in and through criticism**. In short, it is by interpreting that we can hear again. Thus it is in **hermeneutics** that the symbol’s gift of meaning and the endeavor to understand by deciphering are knotted together. What we have just called a **knot**—the knot where the symbol gives and criticism interprets—appears in hermeneutics as a **circle**. ... We must understand in order to believe, but we must believe in order to understand.

In other words, as the various essays in this volume have shown, the labor of interpretation does, by the grace of God, allow for us to reclaim

BOOK REVIEW

the stories of our saints: to vindicate the traditions representing and simultaneously expressing our “orthodoxy,” **if only ever so with *an awareness of their ambiguity*.**

I hope that I have sufficiently communicated some of the richness offered in *Eastern Catholic Theology in Action*, to inspire other readers with an interest in the ecclesiastical border-lands of the Eastern Catholic Churches, to take up this book and read. And may it be that this volume, as Summerson and Kennedy say (xxxi): “will begin a conversation that can deepen and broaden over time.”

I would hope that Christ’s beloved little flock, the Romanian Greek Catholics, step up into this conversation and share their own unique witness.

Anna M. SILVAS,
Adjunct senior research fellow,
Faculty of Humanities, Arts, Social Sciences and Education,
University of New England, Australia
asilvas@une.edu.au

BOOK REVIEW

Alex Talarico, *Passi verso la comunione. Il contributo di Eleuterio Fortino nel dialogo teologico cattolico-ortodosso*, Centro Studi per l'Ecumenismo in Italia, Collana di Studi e Fonti per il Dialogo, Castrovillari (Cosenza), Ed. Imago Artis, 2024, pp. 278 + 2 foto fuori testo¹

Il presente volume di papàs Alex Talarico, dell'Eparchia di Lungro², in origine tesi di dottorato, si affianca ad altri due volumi *Storia dell'Eparchia di Lungro*, opera di Antonio Bellusci e di Riccardo Burigana, apparsi pochi anni prima³.

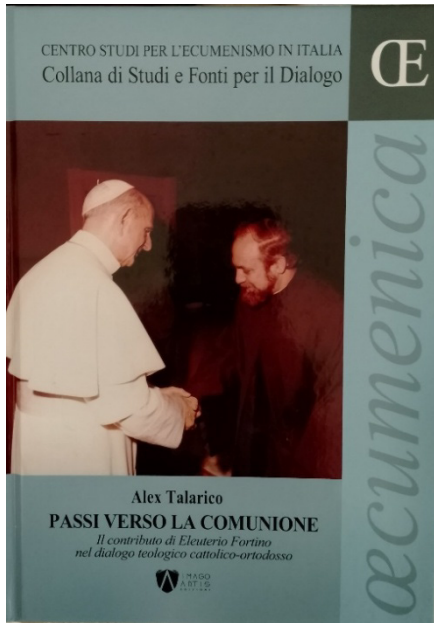
Il volume arricchisce la storia dell'Eparchia ed anche quella dell'Ecumenismo che vide in Eleuterio Fortino un esponente di primo piano a servizio non solo della Chiesa Greco-Cattolica Italo-albanese, ma anche della Chiesa Cattolica Universale.

¹ Ringrazio di cuore per il materiale messomi a disposizione, l'autore del libro recensito, il Rev. P. Dott. Alex Talarico, l'amico prof. Italo-Costante Fortino e la Biblioteca Sant'Antonio Dottore di Padova (O.F.M.C.).

² Vicedirettore del Centro Studi per l'Ecumenismo in Italia, licenziato in Ecumenismo presso l'Istituto di Studi Ecumenici San Bernardino a Venezia e Dottore in Sacra Teologia Ecumenica presso la Facoltà Teologica (Sezione ecumenismo) della Pontificia Università San Tommaso d'Aquino – Roma.

³ A. Bellusci-Riccardo Burigana, *Storia dell'Eparchia di Lungro. Le comunità albanofone di rito bizantino di Calabria*. Prefazione di Mons. Donato Oliverio, Centro Studi per l'Ecumenismo in Italia, Venezia Vol. I, 2019 e Vol. II. 2020.





I suoi genitori erano italo-albanesi di San Benedetto Ullano (Cs) nell'Eparchia di Lungro. Egli nacque a Lattarico (1938), studiò al Seminario minore a San Basile (CS), quindi al Ginnasio-liceo del Seminario Benedetto XV di Grottaferrata (Rm), poi al Pontificio Collegio Greco, all'Università Gregoriana di Roma, all'Institut Catholique di Parigi e al Centro Ecumenico di Bossey.

Padre Talarico ha saputo offrire allo studioso gli aspetti salienti della vita religiosa e culturale del compianto Mons. Eleuterio Francesco Fortino (1938-2010), inquadrandola nel periodo storico conciliare e post-conciliare, caratterizzato da preghiere, studi e visite non solo di delegazioni, ma anche di pastori orientali

sia bizantini, sia di altre Chiese. Importante fu la sua partecipazione all'Ultima Sessione del Concilio Vaticano II, il 24 novembre 1963 in veste di assistente per gli osservatori ecumenici⁴, e le principali funzioni assunte da lui, sacerdote ordinato nel 1963.

L'anno dopo sarebbe stato pubblicato il Decreto sull'Ecumenismo dello stesso Concilio. Troviamo Fortino allora giovanissimo, nel 1965 presso il Segretariato per l'Unione dei Cristiani. Fu attivamente presente al Fanar nel 1969 in qualità di membro della delegazione "*che diede il via allo scambio regolare e ininterrotto di visite tra Costantinopoli e Roma per le feste patronali di Sant'Andrea e dei Santi Pietro e Paolo*"⁵.

⁴ Cfr. P. L. Lorusso O.P., In memoria di Mons. Fortino, *Bollettino di San Nicola*, 3, 2010, 23. Mons. Fortino prima di procedere ad un'analisi puntuale del testo conciliare si soffermava sul legame esistente tra *Unitatis Redintegratio* e la *Lumen Gentium*, dove l'*Unitatis Redintegratio* viene letta come strettamente connessa alla Costituzione sulla Chiesa: <<le affermazioni del decreto sull'*Ecumenismo* sono intimamente connesse con la dottrina ecclesiologica, invitano alla carità, aprono ad una cattolicità *quae semper progreditur*. Il decreto propone una visione aperta alla speranza>>, Talarico, *Passi verso la comunione* 54-55.

⁵ Lorusso, In memoria di Mons. Fortino 24.

Nel 1987 viene promosso sottosegretario del Pontificio Consiglio per la promozione dell'Unità dei Cristiani, essendo Papa Giovanni Paolo II. Degne di nota sono le sue partecipazioni a visite ufficiali, come quella del 17-21 Maggio 1971, guidata dal Cardinale Johannes Willebrands (1909-2006)⁶.

Pur essendo impegnato a Roma ed in altre località, non dimenticò mai di essere fedele al rito bizantino, mai si spezzarono i suoi legami con l'Eparchia d'origine e con il suo mondo italo-albanese, con i suoi fedeli nella regione calabrese e in diaspora.

“Egli è stato profondamente legato alle sue radici italo-albanesi, alla lingua materna arbëreshe, che arricchì con il lessico della lingua nazionale albanese. Dell'Arbëria, inoltre, amava la storia, le tradizioni, la cultura letteraria, la religiosità popolare e molto si adoperò affinché questo patrimonio fosse continuamente irrorato di linfa nuova. Sollecitava a ricostruire la storia in modo scientifico, a usare la lingua arbëreshe negli scritti, a raccogliere il patrimonio orale; per questo collaborava con i suoi articoli a sostenere le varie riviste locali. Proprio negli anni in cui Il Concilio Vaticano II aveva aperto all'introduzione delle lingue parlate nella liturgia,, non cessò mai di seguire l'evoluzione della legge sulle minoranze linguistiche in Italia”⁷.

Non si possono trascurare le pubblicazioni liturgiche e catechetiche di Mons. Francesco Eleuterio Fortino, nominato archimandrita dal vescovo dell'Eparchia di Lungro Giovanni Stamati (1912-1987)⁸. Il 22 giugno 2008 gli fu conferita sulla tomba di San Nicola di Bari “La rosa d'argento di San Nicola”, da parte dell'Istituto Ecumenico dell'Università di Friburgo (Svizzera) e dell'Istituto delle Chiese Orientali di Regensburg (Germania) per il suo impegno ecumenico e i suoi contatti con le Chiese Ortodosse⁹.

Mi limiterei a citare S. Atanasio, *La Liturgia Greca a Roma* in cui l'Autore si sofferma, dopo alcune note storiche sul Collegio Greco, sulla Liturgia Domenicale, sui Sacramenti, sull'Anno Liturgico, su alcune Cerimonie quale la Benedizione delle Acque nel giorno dell'Epifania, sul Vesprio etc. Il volume, agile e scorrevole, è indicato sia ai fedeli bizantini, soprattutto a quelli che

⁶ Lorusso, In memoria di Mons. Fortino 23-24. Talarico, *Passi verso la comunione* 18-24.

⁷ Talarico, *Passi verso la comunione* 49-50.

⁸ Eparca dal 1967 al 1987.

⁹ Lorusso, In memoria di Mons. Fortino 24.

vivono in diaspora e quindi possono non cogliere sempre le bellezze e le ricchezze del rito originario, sia ai cristiani degli altri riti che lo conoscono poco o in modo superficiale e frammentario¹⁰. Ricorderei anche poi *L'Iniziazione Cristiana. Una Catechesi per i giovani*¹¹, *Il matrimonio nella chiesa bizantina. Una catechesi per gli sposi*¹²; *L'unzione degli Infermi* Nella Chiesa Bizantina. EYXEEAION¹³.

A questi bisogna aggiungere il libro *Besa e Krishterë, La fede cristiana, Una introduzione*¹⁴, un catechismo ben pensato, ordinato a domande e risposte, se vogliamo simile in ciò a quello di San Pio X, in lingua italo-albanese ed italiana¹⁵.

Tanti sarebbero stati gli strumenti liturgici messi a disposizione dei fedeli bizantini non solo italo albanesi, ma anche di coloro che frequentavano e pregavano in quella chiesa, vicinissima al Pontificio Collegio Greco.

Mons. Manuel Nin O.S.B. già Rettore del Pontificio Collegio Greco¹⁶, in uno degli articoli apparsi ne "L'Osservatore Romano"¹⁷, ove Mons. Eleuterio Fortino spesso inviava i propri contributi così come a "Lajme Notizie", Bollettino quadrimestrale dell'Eparchia di Lungro dell'Eparchia e ad "Oriente Cristiano" di Palermo, per ricordare Mons. Eleuterio Francesco Fortino, spentosi a Roma il 22 settembre 2010, scrive:

"I romani che, nella calma di una mattina domenicale, passeggiano per il centro, in via del Babuino trovano sempre aperta la chiesa di Sant'Atanasio dei Greci. Fino a poche settimane fa, entrandovi avrebbero potuto incrociare lo sguardo sorridente e accogliente di un sacerdote che li invitava a partecipare

¹⁰ Chiesa di S. Atanasio, Roma, 1970.

¹¹ Besa, Circolo italo-albanese di cultura, Roma, 1985.

¹² Besa, Circolo italo-albanese di cultura, Roma, 1986.

¹³ Besa, Circolo Italo-albanese di cultura, Roma, 1990.

¹⁴ Besa, Circolo Italo-albanese di cultura, Roma, 1992.

¹⁵ Con l'Imprimatur dell'Archimandrita Ordinario del Monastero di Grottaferrata (Rm).

¹⁶ Attuale vescovo titolare di Carcabia, esarca per i cattolici di rito bizantino di Grecia.

¹⁷ M. Nin, Risuscita, o Dio, giudica la terra, *L'Osservatore Romano*, 2010, 7. Mons. Eleuterio Francesco Fortino aveva scritto numerosi articoli su *L'Osservatore Romano*, altri suoi scritti sono apparsi su *Lajme*, Notizie dell'Eparchia di Lungro e su *Oriente Cristiano*, Rivista trimestrale della Associazione Culturale Italiana per l'Oriente Cristiano, Palermo, allora diretta dal diacono Prof. Paolo Gionfriddo.

alla celebrazione della Divina Liturgia. Era monsignor Eleuterio Francesco Fortino, archimandrita dell'eparchia di Lungro in Calabria, sottosegretario del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani"¹⁸.

Il lettore può soffermarsi nei capitoli II e III rispettivamente sul Dialogo della Carità con la Chiesa Ortodossa e Dialogo della verità con la Chiesa Ortodossa e le Antiche Chiese Orientali.

In uno di essi si tratta la questione dell'Uniatismo con ciò che si osservò a Frising ed a Balamand (Libano)¹⁹.

Ricordo che nella Rivista "Oriente Cristiano" ci si sofferma sul dialogo della Commissione Mista-Cattolica Ortodossa in cui proprio Mons. Eleuterio F. Fortino osservava, tra l'altro la necessità che [...] *un dialogo deve tendere non soltanto alla convivenza, ma alla piena comunione* [...]²⁰.

Numerosi furono anche gli incontri con altre Chiese autocefale, come quella d'Albania o di Romania, ove, accompagnò San Giovanni Paolo II, nel maggio 1999, a dieci anni dalla caduta del regime comunista. Monsignor Eleuterio F. Fortino ottenne un'onorificenza dal Patriarca Ortodosso Teoctist (1915-2007). Si incontrò anche con vescovi ed ecclesiastici della Chiesa greco-cattolica romena, ridotta allo stato catacombale sotto la dittatura comunista dal 1948 al 1989.

Nel secondo capitolo citato, come si può evincere dal titolo, non ci si ferma solo sul dialogo con le Chiese bizantine ortodosse, ma anche con le Antiche Chiese Orientali, Ossia quelle che vengono definite Non-calcedonesi, (Chiesa copta, etiope, siro occidentale e armena, una volta definite "monofisite" e quella assira o siro -orientale, che in altri tempi veniva definita "nestoriana")²¹.

Ci si sofferma sul dialogo, sulle visite reciproche tra Patriarchi ed Papi che si sono succeduti, quindi naturalmente sul Patriarca ecumenico Atenagora

¹⁸ Nin, Risuscita, o Dio, giudica la terra 7.

¹⁹ Degno di nota è il seguente articolo: G. Cioffari, Il vero uniatismo in un sincero dialogo ecumenico, *Studi Ecumenici*, Anno XI, nr. 2., aprile-giugno 1993, 200-201.

²⁰ E. F. Fortino, Le chiese ortodosse e le Chiese Orientali Cattoliche come chiese sorelle, *Oriente Cristiano*, Anno XXXIII (2), Aprile -Giugno 1983, 58.

²¹ Segnalerei il seguente numero di "Credere Oggi" in cui, dopo aver presentato, brevemente, ma in modo efficace le Chiese Antiche Orientali, si passano in rassegna alcuni documenti sul dialogo teologico: cfr. Antiche Chiese Orientali, *Credere oggi*, Anno XXV, nr. 147 (maggio-giugno 2005).

(1886-1972) ed i suoi successori come pure sui patriarchi delle Antiche Chiese Orientali, dimostrando carità e ricerca della verità in Cristo e nella Tradizione.

Colpisce la preminenza data alla preghiera soprattutto a quella per l'Unità dei Cristiani e l'affermazione che è Cristo il centro dell'Unità. Anche per questo è vivo il suo anelito all'inter-comunione, ricercata però nella verità, nella preghiera e nella fedeltà.

Padre Alex Talarico ci ha permesso di avere un'immagine più nitida, lontana da mitizzazioni, di questo ecclesiastico arbëresh, ma anche di conoscere meglio fasi e ruoli di varie istituzioni Pontificie.

Pensiamo anche al fatto che Mons. Fortino, ausilio importante di Simposi, scambi di visite avvenute non solo con i Patriarchi Bizantini, ma anche con quelli delle Antiche Chiese Orientali, e di eventi promossi dalla Santa Sede o dalla Chiesa locale, può essere d'esempio per evitare, anche da parte nostra, posizioni estremiste che non riconoscono nella persona che dialoga con noi la possibilità che sia agente vero di testimonianza che può, anzi deve sfociare nell'amore,

Il libro di Padre Alex Talarico ci offre anche una ricca bibliografia che comprende scritti di Mons. Eleuterio F. Fortino e su documenti, studi e contributi.

Osserva Mons. Donato Oliverio, eparca di Lungro, nella Prefazione a questo volume

“Questo lavoro che nasce dalla tesi di dottorato di papà Talarico, discussa nel 2023 presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università San Tommaso d'Aquino a Roma, rappresenta quindi un utile e quanto mai necessario contributo al dialogo ecumenico del XXI secolo che è chiamato a affrontare antiche e nuove questioni di fronte a un rinnovato impegno dei cristiani nell'annuncio della Parola di Dio, mentre il moltiplicarsi di guerre e di violenza chiede a tutti gli uomini e le donne di buona volontà di farsi costruttori di pace”²².

Giuseppe MUNARINI 

*Membro dell'Istituto di Storia Ecclesiastica „Nicolae Bocșan”,
Universita Babeș-Bolyai Cluj-Napoca,
giuseppe.munarini@virgilio.it*

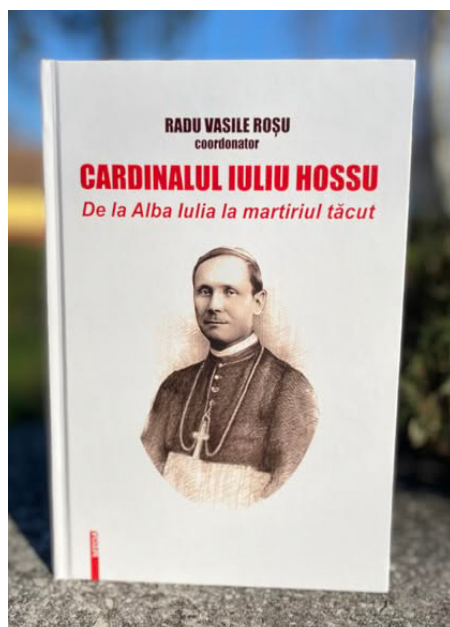
²² Talarico, *Passi verso la comunione* XV.

BOOK REVIEW

Radu Vasile Roșu (a cura di), *Cardinalul Iuliu Hossu. De la Alba Iulia la martiriul tăcut*, Cluj-Napoca, Ed. Mega, 2025, 278 p.

Questo volume collettivo, coordinato da padre Radu Vasile Roșu e realizzato grazie alla collaborazione di un'équipe interdisciplinare di comprovata competenza, si inserisce nel quadro delle iniziative scientifiche e culturali promosse in occasione della proclamazione del 2025 come "Anno del Cardinale Iuliu Hossu", deliberata dal Parlamento della Romania tramite la legge 290/2023.

La lettura del testo mette in evidenza che l'inserimento in un calendario commemorativo non ha un carattere occasionale o meramente celebrativo, bensì uno scientifico e innovativo grazie alla prospettiva interdisciplinare adottata. Questa impostazione mette in dialogo la storia ecclesiastica e quella politica, gli studi memorialistici, le scienze dell'educazione e l'analisi teologico-estetica delle



rappresentazioni visive, cinematografiche e plastiche, dedicate all'illustre presule. In tal modo, attraverso il duplice asse della storia nazionale (Iuliu Hossu come Vescovo della Grande Unione) e della resistenza spirituale durante il comunismo (il martirio silenzioso come ethos della fedeltà nella fede), il volume si colloca nell'orizzonte della ricostruzione della memoria collettiva e dell'educazione morale.

Il volume riunisce cinque contributi, ciascuno dei quali illumina una dimensione complementare della personalità e della posterità di Iuliu Hossu.

Il primo contributo, redatto da p. dr. Gabriel Hoza e intitolato *Il Cardinale Iuliu Hossu, un cammino, un destino. Il Vescovo della Grande Unione. Alcune considerazioni*, presenta una ricostruzione solidamente documentata della formazione intellettuale, dell'ascesa ecclesiastica e del ruolo pubblico di Iuliu Hossu. L'autore insiste in modo particolare sulla sua attività di cappellano militare durante la Prima guerra mondiale, sulla consacrazione episcopale del 1917, sul programma pastorale annunciato all'inizio del suo ministero episcopale e sulla sua opera in ambito nazionale.

L'approccio si distingue per due aspetti fondamentali. In primo luogo, ricontestualizza la giornata di Alba Iulia nella dinamica dell'attività e del ministero precedenti di Iuliu Hossu, quando egli si era già imposto all'attenzione pubblica attraverso il suo leadership ecclesiale e nazionale, impegnandosi con grande coraggio nel sostegno del Consiglio Nazionale Romeno e nella preparazione dell'assemblea nazionale di Alba Iulia. Altrettanto rilevante, dal punto di vista storiografico, è la presentazione del modo in cui Iuliu Hossu promosse l'ideale dell'unità nazionale nel periodo immediatamente successivo al 1° dicembre 1918, con le sue azioni messe in luce dalle circolari indirizzate al clero e ai fedeli. Tra i documenti inclusi nelle appendici del testo, due sono inediti: la Circolare del 26 ottobre 1918, con la quale egli chiese ai sacerdoti e ai fedeli di riconoscere e sostenere l'autorità del Consiglio Nazionale Romeno di Arad, ciò che di fatto significava il rifiuto dell'autorità del governo ungherese di Budapest; e la Circolare del 20 febbraio 1919, in cui li esortava a rispettare le disposizioni del Consiglio Dirigente riguardanti l'arruolamento nell'esercito, con l'obiettivo di porre fine alle violenze contro i romeni nei territori ancora sotto dominio ungherese.

In secondo luogo, padre Hoza introduce una serie di fonti primarie (fondi archivistici, corrispondenza, stampa dell'epoca), alcune delle quali inedite, che rendono possibile una microstoria del rapporto tra sacerdote e soldato negli ospedali militari della monarchia, nonché un'ermeneutica storico-spirituale dei testi pastorali dei primi anni di episcopato. La novità dello studio di Gabriel Hoza risiede soprattutto nella messa in rilievo coerente della sequenza degli anni 1914-1917: cappellano militare impegnato nella cura spirituale dei feriti, relazione con le élite romene e passaggio dal fronte di guerra alla responsabilità episcopale. Questo contributo non può tuttavia essere dissociato dalla partecipazione di Gabriel Hoza, insieme al professor Ion Cârja della Facoltà di Storia e Filosofia dell'Università Babeș-Bolyai, al progetto di ricerca concretizzatosi nel volume *Iuliu Hossu – preot militar și episcop al Marii Uniri: contribuții documentare* [*Iuliu Hossu – cappellano militare e vescovo della Grande Unione: contributi documentari*], edizione curata da Ion Cârja e Gabriel Hoza, Viața Creștină – Mega, Cluj-Napoca, 2025, 211 p.

Nel secondo capitolo, p. dr. Sergiu Soica, specializzato nella storia della Chiesa Greco-Cattolica in Romania durante la persecuzione comunista, analizza il modo in cui le autorità tentarono, senza riuscirvi, di strumentalizzare la figura di Iuliu Hossu nel contesto delle logiche politiche che avevano determinato l'organizzazione delle festività dedicate al semicentenario dell'Unione di Alba Iulia, nel 1968. L'autore mette in luce come il semicentenario dell'Unione sia stato negoziato nello spazio pubblico e per quali motivi la presenza del Cardinale Hossu, figura chiave dell'atto del 1° dicembre 1918, sia stata interdetta e occultata. Considerato nel quadro celebrativo dell'anno 2025, il contributo dello storico Sergiu Soica può essere interpretato come un atto di riparazione simbolica e come un'analisi critică a livello di coscienza pubblica.

Il valore scientifico del capitolo deriva dalla valorizzazione sistematica dei dossier del CNSAS e dall'inclusione, nel corpo del testo, di numerosi documenti inediti. L'apporto interpretativo culmina in una conclusione di storia della memoria: una rilettura dei silenzi, delle interdizioni e della coreografia ufficiale del semicentenario alla luce della storia oggettiva della Grande Unione e della sua pluralità confessionale, con Hossu quale testimone silenzioso e solitario di una Romania possibile, aperta e conciliatrice. Accanto

all'analisi documentaria, Sergiu Soica recupera anche la dimensione culturale della ricezione del Cardinale Iuliu Hossu, includendo una poesia omagiale (Iustin Ilieșu, *Solitarul din Căldărușani*), significativa per la percezione comunitaria del martirio e capace di condurre a una reinterpretazione della vittoria morale del Cardinale quale *alter Christus* o, in altri termini, quale trionfo della verticalità interiore.

Il terzo capitolo, grazie al contributo della dott.ssa Camelia Augusta Roșu, ricercatrice e docente universitaria, affronta la figura di Iuliu Hossu dalla prospettiva delle scienze dell'educazione, identificandone il messaggio educativo e mettendone in luce la rilevanza per l'educazione formale, non formale e informale del presente. L'autrice non si limita a inventariare gli spazi formativi (scuola, famiglia, Chiesa, comunità) e a presentare l'impianto assiologico dell'educazione, ma delinea un vero e proprio profilo della pedagogia del martire. Al centro si trova il modello personale, articolato attraverso le nozioni di amore pedagogico, dignità, responsabilità civica, libertà e giustizia. L'argomentazione valorizza i testi del Cardinale, integrandoli in un quadro teorico di pedagogia dei valori. La conclusione configura una pedagogia della convinzione e del sacrificio e, nel contempo, una pedagogia delle istituzioni (fondazione di scuole, programmi educativi), ricostruendo la vocazione educativa di Hossu non soltanto nel linguaggio dell'omelia o della lettera pastorale, ma anche nell'architettura delle politiche educative da lui promosse.

Oltre all'evidente novità scientifica dell'interpretazione di Iuliu Hossu quale protagonista pedagogico, si segnala l'utilità e l'attualità di tale contributo per i curricoli dell'educazione religiosa e civica in Romania.

Nel quarto capitolo, lo studio della dott.ssa Romina Soica, *Iuliu Hossu nel cinema e nei media. Rappresentazioni visive del martirio e della memoria*, offre un'ermeneutica dell'immagine e analizza il modo in cui la memoria di Hossu viene riconfigurata nel film, nella televisione, negli archivi visivi e nei reportage pubblici. Inoltre, la dott.ssa Soica argomenta in modo convincente che la rappresentazione pubblica di Iuliu Hossu attraverso il cinema e i media funziona simultaneamente come giustizia simbolica e come atto pedagogico, nel senso che non produce un culto della personalità, bensì propone la figura del martire consapevole, fedele alle proprie convinzioni, ma privo di ostentazione. L'assunzione dell'etica dell'interiorità come filtro interpretativo

del martirio ha il merito di evitare lo spettacolo, la mitologizzazione o lo spirito di rivalsa nelle rappresentazioni del Cardinale Iuliu Hossu, le quali diventano invece strumenti di attivazione della memoria e della responsabilità pubblica. In virtù della loro capacità di risvegliare la coscienza morale collettiva, le rappresentazioni cinematografiche e mediatiche dell'episcopo martire costituiscono un contributo importante nel processo di transizione dalla memoria intesa come archivio della storia all'etica della memoria.

Nel capitolo conclusivo, padre Radu-Vasile Roșu analizza l'iconografia contemporanea di Iuliu Hossu, dalla grafica e pittura alla scultura, in correlazione con i momenti chiave della biografia del Beato vescovo Iuliu Hossu. Dopo una sintetica mappatura del fenomeno culturale (film storico, romanzo, inno dedicato, eventi musicali ed ecclesiali del 2025, omaggio nella Cappella Sistina), l'autore concentra la propria attenzione sugli artisti e sulle opere più rappresentative. È notevole, sul piano documentario e interpretativo, sia estetico che teologico, la messa in rilievo della memoria visiva di Iuliu Hossu nel periodo postcomunista.

La struttura analitica del testo mette in luce tre livelli: la grafica, la pittura/iconografia e la scultura. Nell'ambito della grafica vengono commentati tre ritratti a matita di Valeriu Teodorescu, che colgono differenti fasi della vita di Hossu. L'analisi insiste sui mezzi tecnici e sul modo in cui l'espressione del volto comunica l'ethos interiore del vescovo. Per quanto riguarda la pittura, sono discusse opere di Liviu Lăzărescu e Marian Furtună: il primo, in un registro espressionista temperato, fissa un'immagine lirica e grave del vescovo; il secondo propone una soluzione iconosemica dalla cromia equilibrata, con una simbolica liturgica esplicita e una funzione catechetico-visiva. Una sezione a parte è dedicata all'iconografo Ivan Karas, del quale la lettura compositivo-teologica è particolarmente dettagliata; il messaggio essenziale è quello della vittoria della vita sulla morte e della fedeltà nel martirio. Per la scultura, Radu-Vasile Roșu esamina sistematicamente busti ed effigi recenti, realizzati da Romi Adam, Ilarion Voinea, Simion Moldovan e Ioan Vasile Grama. Dalla riflessione consacrata a queste opere d'arte emergono non solo i loro valori estetici, ma, in egual misura, il loro ruolo educativo e memoriale, la capacità di consolidare l'identità, di riparare simbolicamente l'ingiustizia storica e di trasmettere la memoria dei martiri alle nuove generazioni.

Le appendici iconografiche (figg. 1–10) consolidano l'utilità del repertorio, offrendo schede sintetiche (autore, tecnica, dimensioni, datazione, collocazione) delle opere considerate. Riassumendo il contributo dell'autore, si può affermare che egli riesce a mettere a disposizione dei lettori un catalogo commentato e un'ermeneutica coerente dell'immagine pubblica di Iuliu Hossu nelle arti visive recenti. Inoltre, attraverso l'integrazione tra documentazione e lettura simbolica, trasforma il *corpus* artistico in un laboratorio di memoria e in una risorsa concreta per la ricerca, la spiritualità e la pedagogia.

In conclusione, il volume si presenta come un progetto integrato, dal contenuto interdisciplinare, che risponde a una duplice esigenza: il rigore storico nello studio della figura del Cardinale Iuliu Hossu e l'attualizzazione culturale ed educativa della sua eredità. Nel contesto dell'“Anno del Cardinale Iuliu Hossu”, il libro offre una sintesi attuale e, al tempo stesso, orienta la ricerca futura verso la convergenza feconda tra documento, immagine e formazione, là dove l'eredità del Beato Cardinale continua a suscitare significato, coraggio ed equilibrio.

Raccomandiamo con piena convinzione la lettura di questo volume, edito dalla prestigiosa Casa Editrice Mega. Il libro sarà di reale interesse per storici, teologi, pedagogisti, specialisti di cinema e arti visive, insegnanti e, in generale, per il pubblico colto.

Cristian BARTA 

*Decano della Facoltà di Teologia Greco-Cattolica
del'Università Babeş-Bolyai
cristian.barta@ubbcluj.ro*

ABBREVIATIONS

CA – Contre les Ariens

EG - Evangelii gaudium

LS - Laudato si

MV - Misericordiae vultus

PL - J. P. Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina

SC - Sources Chrétiennes