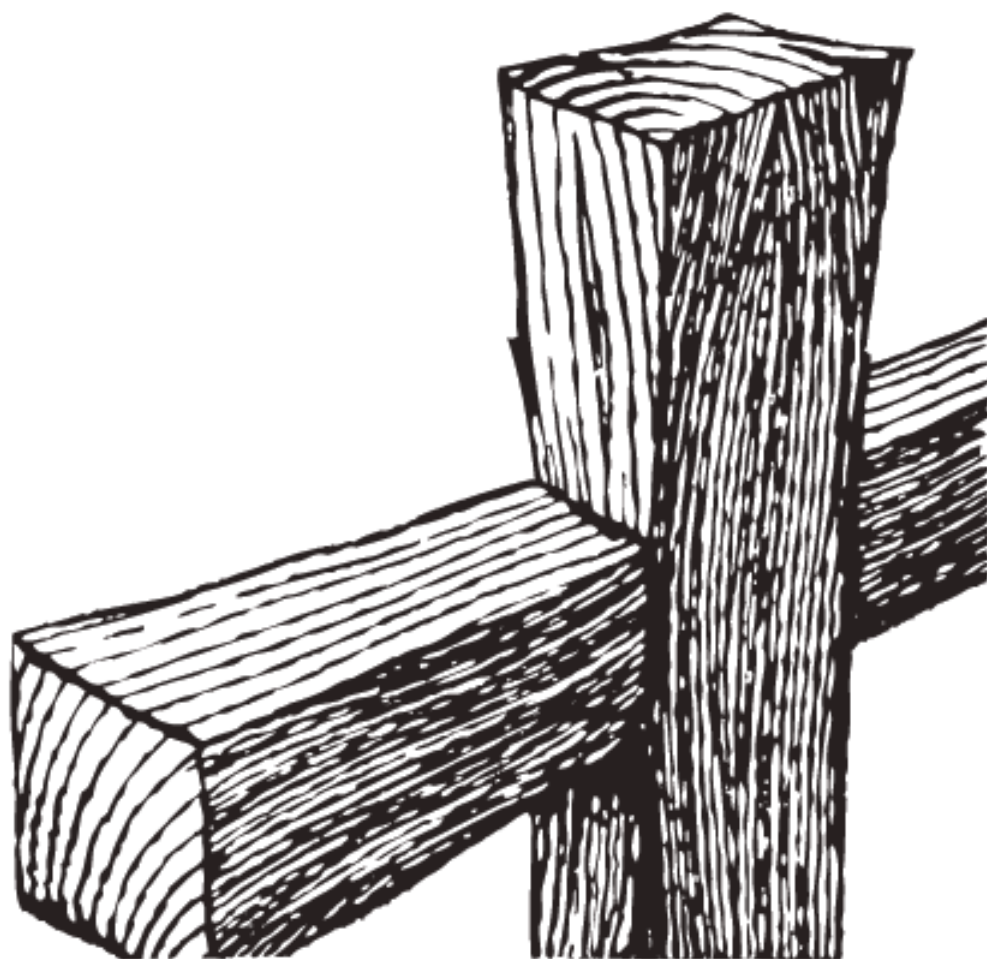




STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA GRAECO- CATHOLICA VARADIENSIS

2/2008

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

2

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

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

- BOGDAN VASILE BUDA, Aspetti liturgici, spirituali e teologici del battesimo nella opera la *Vita in Cristo* di Nicola Cabasilas • *Les aspects liturgiques, spirituels et théologiques du baptême dans l'oeuvre la Vie en Christ de Nicholas Cabasilas* 3
- FLORIN BUDĂU, Das Christentum und kirchliche Organisierung in Transilvanien • *Christianisme et organisation ecclésiale en Transylvanie* 41
- ALEXANDRU BUZALIC, The Place of Romanian Church Among the Constantinopolitan Rites Churches • *The Place of Romanian Church Among the Constantinopolitan Rites Churches*..... 51
- EMIL MARIAN EMBER, Le souci des historiens pour Nestorius • *The Historical Interest for Nestorius* 61
- IOAN-IRINEU FĂRCAŞ, Come fare la preghiera secondo l'insegnamento di Gregorio Sinaita • *Comment est-ce qu'on fait la prière selon Grégoire le Sinaitique?* 69

- EDUARD FELICIAN FISCHER, L'Anafora di Addai e Mari: "ortodossa" anche senza le parole dell'istituzione eucaristica • *L'Anaphore d'Addai et de Mari: "orthodoxe" même sans les Paroles de l'Institution Eucharistique* 79
- ANIKÓ NICHITA, Concilio Vaticano II: aspetti che riguardano la genesi del testo sull'amore coniugale (GS 49) III * *Le concile Vatican II: Les aspects qui concernent la genèse du texte sur l'amour conjugal (GS 49)*..... 99
- OLIVIER LANDRON, La théologie de la nature en France au XXe siècle • *The Theology of Nature in France during the 20th Century*..... 111

STUDIA PHILOSOPHICA

- ANDREI BERESCHI, L'immagine de l'histoire dans la theorie des formes politiques chez Polybe, Aristote et Platon • *The Image of the History in the Political Forms Theory at Polybe, Aristotle and Plato* 121
- DANIELA IANOS, La trace de l' invisible dans la peinture moderne • *The Invisible Trace in the Modern Painting*..... 143
- ROSA MARIA MARAFIOTI, Tra teologia e filosofia: Heidegger e Duns Scoto • *Entre la théologie et la philosophie: Heidegger et Duns Scot*..... 155
- IONUȚ MIHAI POPESCU, The Significance of a New Humanism • *La signification d'un nouvel humanisme*..... 191

STUDIA HISTORICA

- OVIDIU HOREA POP, Considerazioni storico-religiose intorno alla creazione della Metropoli unita della Transilvania (1853) • *Considérations historiques – religieuse autour de la création de la Métropole unie de la Transylvanie (1853)*..... 199
- RUDOLF PROKSCHI, Die Heilige armenisch-apostolische Kirche – eine Altehrwürdige orientalische Kirche im aufbruch • *La Sacra Chiesa Apostolica Armena – Una Chiesa Orientale di venerabile tradizione e in continuo sviluppo* ..247

STUDIA THEOLOGICA

**ASPETTI LITURGICI, SPIRITUALI E TEOLOGICI DEL
BATTESIMO NELLA OPERA LA VITA IN CRISTO
DI NICOLA CABASILAS**

BOGDAN VASILE BUDA

RÉSUMÉ. *Les aspects liturgiques, spirituels et théologiques du baptême dans l'oeuvre la vie en christ de Nicholas Cabasilas.* L'article intitulé *Le baptême – origine et fondement de «la Vie en Christ» de Nicholas Cabasilas* nous présente les aspects principaux de ce sacrement, analysé d'une perspective théologique et spirituelle cabasilienne. Le sacrement qui introduit l'être humain dans la vie chrétien c'est le Baptême, le Premier Saint Mystère de l'Initiation Chrétienne de l'Eglise. Par ce sacrement, «la vie en Christ» commence aussi, car c'est sur ce sacrement que l'identité et le progrès spirituel authentique de chaque chrétien appelé à la sainteté sont fondés. La première partie de cet étude/article est une introduction dans la symbolique liturgique et mystique de la célébration liturgique et spirituelle du Baptême, suivie par la perspectives christologique, sotériologique et eschatologique, si originelles dans la pensée de Cabasilas.

Keywords: Nicholas Cabasilas, The life in Christ, christening, sacrament

Il Battesimo è il sacramento di Cristo. Attraverso la contemplazione dei misteri dell'incarnazione, crocifissione e risurrezione si crea una pneumatizzazione di tutto l'essere che permette la conoscenza del divino che in questo modo diviene immanente allo Spirito¹.

Per questa pneumatizzazione di tutto l'essere umano e per questa precisa illuminazione e unione i sacramenti sono chiamati *théa, híera e haghia misteria*. È la ragione per cui il *fortismós*, la luce battesimale inaugura una tappa decisiva nella vita del neofita, la vita nello Spirito: la nascita dell'essere umano alla luce divina per mezzo dello Spirito Santo, che è lo Spirito di Cristo, che è lo Spirito del Padre². Il Battesimo cristiano è ricevuto per mezzo dello Spirito Santo, il quale è venuto per annunziare e “per interpretare il Verbo”³, per cui il battezzato riceve la grazia della rigenerazione in Dio Padre mediante il Figlio nello Spirito Santo:

¹ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, Ed. de L'Orante, Paris 1958, 85-86.

² Cfr. *Ibidem*, 88.

³ VC, II, 9, 158. Il testo originale: NICOLA CABASILAS, *La Vita in Cristo*, a cura di UMBERTO NERI, Città Nuova, Roma 2002. Si citano il numero del libro in lettere romane, il numero del capitolo e delle pagine in cifra arabica.

“Infatti il Verbo annunzia il Padre che lo genera e lo Spirito annunzia li Verbo: Io – dice Gesù al Padre – ti ho glorificato e Questi – parla del Paraclito – mi glorificherà”⁴.

Dio ha operato per “i molti”, per le genti, un evento unico in Cristo: “perché coloro che portano lo Spirito di Dio sono condotti al Verbo, cioè al Figlio, e il Figlio li presenta al Padre”⁵. Per la volontà divina questo avvenimento unico di salvezza si perpetua nel mondo attraverso il sacramento del Battesimo e produce i suoi effetti, così come Cabasilas ce li ha presentati, introducendo la persona umana nell’opera di salvezza per tramite della grazia di redenzione e con la libera collaborazione della creatura.

1. Aspetti fondamentali dell’atto rigeneratore del Battesimo

Il sacramento che introduce una persona alla vita cristiana è il Battesimo. È il primo sacramento “dell’iniziazione cristiana”⁶ ed è il primo dei misteri che dà l’inizio della “vita in Cristo”, perché su questo sacramento di iniziazione si fonda “qualsiasi fase di progresso e sviluppo spirituale”⁷. Teologicamente parlando, il sacramento del Battesimo fu istituito da Cristo (Mt 28, 18-19) e messo in atto dagli Apostoli (At 2, 38; 10, 43) ed è il “lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito” (Tt 3, 5-6) l’atto della nascita nel Signore attraverso il quale siamo ricevuti nella Chiesa, restaurati nella comunione con Dio, il segno della illuminazione spirituale⁸. Direbbe Cabasilas: “il Battesimo riconcilia l’uomo con Dio”⁹ poiché “essere battezzato significa nascere secondo il Cristo e ricevere l’essere e l’esistere”¹⁰ di una persona in Cristo.

1.1. Nascere in Cristo

Il Battesimo distrugge il peccato (Gv 3, 1-19) e il vecchio uomo della natura caduta, con la potenza della grazia del sacramento. Di più è anche ricreazione o meglio una nuova creazione dell’uomo che riceve una nuova vita dallo Spirito. Da questo momento il cristiano deve cooperare e deve conformarsi a Cristo, e

⁴ VC, II, 9, 158.

⁵ IRENEO DI LIONE, *Demonstratio praedicationis apostolicae*, VII 41 PG 89, 33, 31.

⁶ J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina, Sviluppi storici e dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato 1984, 170, 231-232. Il sacramento del Battesimo è il primo dei sette sacramenti riconosciuti dalla Chiesa come istituiti da Cristo. Nella storia della Chiesa, il numero dei sacramenti non è stato sempre quello ritenuto dalla Chiesa oggi, questo essendo il contributo della teologia latina. La Chiesa d’Oriente non ha mai fissato un elenco dei sacramenti, perciò la numerazione accettata in Oriente, dopo il XIII secolo, è senza dubbio di origine occidentale.

⁷ A. KESSELOPOULOS, «La vita spirituale secondo Nicola Cabasilas», in AA.VV., *Santità vita nello Spirito*, Qiqajon, Magnano 2003, 120.

⁸ Cfr. J. CASTELLANO, «Battesimo», in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. 1, 279-283; Cfr. anche D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1997, 230-231.

⁹ VC, II, 1, 104.

¹⁰ VC, II, 1, 105.

seguendolo deve sviluppare questa nuova vita ricevuta. Facendo così, egli cresce nella sua somiglianza con Cristo che gli è stata impressa al Battesimo¹¹:

“Nell’ordine, dunque, si procede così: prima si è lavati, e poi, dopo essere stati unti con il Myron, si accede alla sacra mensa: prova evidente che il lavacro è principio dell’esistenza e fondamento della vita, e comunque ne costituisce la base: poiché anche il Cristo, dovendo fra le altre cose che ha sopportato per noi, anche essere battezzato, volle ricevere il Battesimo prima di tutto”¹².

Il Battesimo è nascita alla nuova vita cioè: adesione alla fede in Cristo e nella Santissima Trinità, illuminazione nella potenza dello Spirito per entrare nei misteri del Signore, morte e risurrezione in Cristo, ed allo stesso tempo è anche bagno nuziale e sposalizio con Cristo al momento dell’incorporazione alla Chiesa¹³. Tale nascita è vista come una nuova plasmazione o configurazione della creatura umana come se questa venisse nuovamente rimodellata e rifatta in conformità all’immagine con cui è stata posta in essere. Cabasilas porta l’esempio dell’artista, quando “rende alla materia di una statua la forma perduta e rigenera e riplasma l’immagine”¹⁴.

Si tratta di una seconda plasmazione rispetto alla prima, che è stata deturpata dal peccato. Il Battesimo cioè non pone in esistenza l’uomo, ma lo rinnova e lo ricrea in modo meraviglioso. Per questo lo chiama “una seconda nascita”¹⁵. Va inoltre precisato che subito, fin dall’inizio, Cabasilas vede questa nuova immagine, impressa dal Battesimo, in riferimento essenziale a Cristo, che “è scolpito e plasmato”¹⁶ nel Battesimo. Non vi è altra immagine più bella e ricca di quella di Cristo, in conformità a quanto è affermato da Paolo (Gal 4, 19; 3,1). Tale conformazione cristica si delinea più dettagliatamente alla luce della crocifissione e della risurrezione, in modo che il cristiano sia formato a immagine di Cristo crocifisso e divenga una creatura nuova e totalmente diversa da come era in precedenza¹⁷.

¹¹ Cfr. M. RUBINI, *L’antropologia cristologica di Nicolas Cabasilas*, Ed. Mezzina, Molfetta 1976, 13.

¹² VC, II, 1, 105.

¹³ VC, II, 2, 106; Per questa tema Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catecheses ad illuminandos*, PG 49, 223-240; Cfr. TERTULIANO, *De baptismo*, PL 6, 1206; Cfr. CIRILLO DI GERSUALEMME, *Catecheses mystagogicae*, 1, in SCh, Paris, 126, 143. Cfr. V. LOSSKY, *A l’image et a la ressemblance de Dieu*, Aubier-Monataigne, Paris 1967, 106-107.

¹⁴ VC, II, 2, 107.

¹⁵ VC, II, 2, 107.

¹⁶ VC, II, 2, 107.

¹⁷ Cabasilas porta l’esempio plastico di questa trasformazione traendolo dall’opera artistica: “Anche l’oro, l’argento e il rame, finché sono allo stato fluido sotto l’azione del fuoco, offrono allo sguardo la materia nuda, perciò si chiamano semplicemente oro o rame, con il nome della materia. Quando però, sotto i colpi dei ferri, la materia è costretta a prendere forma, allora non è più la materia che si presenta allo sguardo, ma la forma, come le vesti si vedono prima dei corpi. E le spetta allora un nome proprio: statua o anello, o simili: nomi che non significano la materia, ma soltanto la forma e la figura”. VC, II, 2, 107-108.

1.2. Morte al peccato e vita nuova

In questo gesto sacro, con il quale si è rigenerati, si attua un evento di autentica conversione o passaggio dalla morte spirituale alla vita nuova della grazia:

“Effettivamente riceviamo il Battesimo per morire della sua morte e risorgere della sua risurrezione,¹⁸ ... quando per tre volte è ricoperto dall’acqua e riemerge, mentre è invocata su di lui la Triade, allora l’iniziato riceve tutto quello che cercava: nasce ed è plasmato, come nasce ed è plasmato il giorno, secondo l’espressione di David (Ps 138, 16); riceve il buon sigillo e possiede la felicità desiderata”¹⁹.

È questo il momento in cui nasce in noi la vita in Cristo ed è per questo che usciamo dall’acqua battesimale senza peccato e totalmente rinnovati, portando anche un nome nuovo. Ne consegue che Dio ci riconosce come suoi figli e udiamo la voce che pronuncia il nostro nome in modo inconfondibile e chiaro, come mai era avvenuto precedentemente.

In quel giorno beato del Battesimo si verifica una conoscenza reciproca da parte di Dio e del fedele battezzato: siamo conosciuti da Dio nel senso che Dio ci ha scelti e ci ha immessi nel movimento della economia della salvezza, e noi, in quanto iniziati ai divini misteri, per mezzo del Battesimo, ci apriamo sempre di più ad una approfondita conoscenza di Dio, fatta di amore e di opere²⁰.

Se il Battesimo ci infonde una nuova vita, occorre cercare di capire di che vita si tratta. Cabasilas affronta la spiegazione per arrivare alla conclusione che la vita infusa in noi dal Battesimo, pur essendo vita umana, è vita in Cristo, riprendendo il testo paolino:

“Se siamo stati completamente uniti a lui con una morte simile alla sua, lo saremo anche con la sua risurrezione? (Rm 6, 5)”²¹.

Tale vita deve essere una vita umana, nuova e migliore della prima: vita nuova perché non ha nulla in comune con l’antica, migliore perché pur essendo propria della vita umana, è una vita “configurata alla umanità e alla divinità”²² del mistero pasquale di Cristo. Ad alimentare la forza apparentemente invincibile del peccato c’era la reiterazione degli atti malvagi che andavano ad aggravare per gli uomini il peso del peccato ereditato da Adamo. Una situazione che sembrava senza via d’uscita:

“Era impossibile che il genere umano fosse capace di curarsi da sé: non aveva quasi mai gustato la libertà e non ne aveva esperienza, perciò non

¹⁸ VC, II, 1, 103.

¹⁹ VC, II, 3, 115-116.

²⁰ Cfr. VC, II, 2, 108-109; Cfr. VC, II, 10, 159.

²¹ Egli dice precisamente: “Poiché nel Battesimo moriamo ad una esistenza e nasciamo ad un’altra, gettiamo via la prima e serbiamo la seconda, (Rm 6, 6-13) una volta spiegate le proprietà di ciascuna di esse, sarà noto anche il senso dell’esistere secondo Cristo”. VC, II, 4, 120.

²² Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, Lipa, Roma 1996, 115.

*poteva giungere nemmeno al desiderio ed alla volontà di possederla, né poteva insorgere contro la tirannide*²³.

Da questa situazione, l'uomo si è potuto affrancare grazie al Battesimo. In tal modo Cabasilas sottolinea il salto enorme che intercorre tra lo stato antecedente dell'uomo peccatore rispetto alla totale nuova condizione di persona resa libera e figlia di Dio. Tale salto va del tutto al di sopra di qualsiasi forza o potenza derivante dalla natura creata; esso rivela l'intervento onnipotente di Cristo, che solo poteva operare un portento del genere. Ciò suscita una profonda meraviglia e un santo stupore, che sembra esplodere dall'animo di Cabasilas.

Si tratta di un forte richiamo a saper ben valutare la differenza tra il primo e il secondo stato, in modo da non perdere la consapevolezza cristiana dell'evento straordinario e prodigioso che si è attuato precisamente con il sacramento iniziale e basilare. Anche da questo punto di vista Cabasilas indica fortemente il valore del Battesimo quale inizio assoluto del nuovo essere in Cristo. Egli poi con felice intuizione, va oltre l'idea che questo sacramento equivale ad un prezzo da pagare per la liberazione dell'uomo, che è già stato redento dalla morte e risurrezione di Cristo, ma afferma che tutto avviene in modo repentino e perfetto, aggiungendo che non si tratta solo dell'aspetto negativo con cui l'uomo è pienamente affrancato dalla schiavitù, ma, ancora più meravigliosamente, si nota l'aspetto positivo, con cui il battezzato è rivestito dell'abito nuovo, cioè ricolmato della grazia. Egli scrive:

*“E da queste pesantissime catene, da questa condanna, da questa malattia, da questa morte ci libera il Battesimo: così facilmente che non ha bisogno di tempo, così pienamente e perfettamente che non ne rimane traccia. E non solo libera dal male, ma infonde anche l'abito contrario. Infatti il Signore con la sua morte ci ha dato il potere di uccidere il peccato e con la sua risurrezione ci ha fatto eredi della vita nuova. La sua morte, in quanto morte, uccide la vita cattiva, e in quanto castigo, paga quella pena dei peccati, di cui ciascuno di noi era debitore per le proprie opere malvagie*²⁴.

Dato che nell'iniziazione battesimale ai misteri la vita di Cristo passa in noi, è di questa vita che noi viviamo, essendo chiamati ad avere una “vera esperienza interiore nella presenza salvifica”²⁵ del mistero pasquale di Cristo. Per esprimere il senso di tale rinascita, Cabasilas si serve di immagini quanto mai suggestive: l'artista che restaura l'immagine perduta di una statua o i metalli che, dallo stato fluido, sotto i colpi del fabbro, assumono la forma loro propria²⁶. Il gesto sacro è un evento unico ed

²³ VC, II, 4, 122.

²⁴ VC, II, 4, 122-123.

²⁵ Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 116.

²⁶ Cfr. VC, II, 2, 106-107.

irrepetibile, che produce la totale trasformazione dell'uomo. Tale opera viene compiuta dalla Trinità santa, sebbene secondo la specifica proprietà di ogni ipostasi, come rileva Cabasilas in termini chiari e fascinosi:

“Il Padre ci ha riplasmati; per mezzo del Figlio siamo stati riplasmati, e lo Spirito è vivificante”²⁷.

1.3. Essere in Cristo

“La divina nascita è l'essere in modo divino”²⁸ dice Pseudo Dionigi e Cabasilas lo riprende con molta forza e convinzione affermando:

“Essere battezzato significa... ricevere l'essere e l'esistere”²⁹.

Poi continua precisando che con il Battesimo si riceve l'essere³⁰ come un sigillo oppure come una veste di cui si ricopre colui che è stato immerso in Cristo; si riceve il nome con il quale siamo conosciuti da Dio perchè illuminati dalla sua luce nella quale ci identifica come suoi³¹.

“Il giorno salvifico del Battesimo è per i cristiani il giorno in cui si impone il nome, perchè appunto in quel giorno siamo plasmati e configurati, e la nostra vita informe e indeterminata riceve forma e figura... In quel giorno diventiamo noti a colui che conosce i suoi,... come se allora soltanto fossimo chiaramente conosciuti”³².

L'essere e l'esistere nessuno lo merita, secondo il pensiero di Cabasilas. Il Battesimo precede l'essere e lo attua. Comprendere la realtà del Battesimo, non è facile, perchè questo sacramento appartiene ad un superiore ordine di realtà e non alla conoscenza naturale. L'essere ed esistere in Cristo del battezzato “vuol dire spogliarsi della vecchia forma per divenire simili a Lui”³³, significa nascere ad una vita nuova e farsi plasmare nel Signore, il quale, solo, imprime il sigillo e dà la felicità desiderata. Il battezzato:

²⁷ VC, II, 3, 117.

²⁸ DIONIGI-AREOPAGITA, *Ecclesiastica hierarchia* II 1, 1, PG 3, 392 B.

²⁹ VC, II, 1, 105.

³⁰ Cfr. P. NELLAS, «La vita spirituale in Cristo. Studio sull'antropologia cristocentrica di Nicola Cabasilas», in *Voi siete Dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993, 145. Egli afferma che secondo Cabasilas: “ Il Battesimo ha una molteplice funzionalità: essa purifica l'uomo dai suoi peccati personali, lo libera dalle catene costruite per il genere umano dal peccato originale e, ancor più radicalmente, gli dà un essere ipostatico in Cristo: il che causa l'elargizione di tutti gli altri doni di questo sacramento. Il Battesimo costituisce per l'uomo un avvenimento ontologico, plasma di nuovo e completa il suo essere creato. Perciò esso costituisce il punto di partenza di ogni accostamento ortodosso alla problematica dell'ontologia umana. Il Battesimo è, quindi, la 'radice', la 'fonte' e il fondamento della vita spirituale”.

³¹ Cfr. VC, II, 2, 107-109.

³² VC, II, 2, 108.

³³ VC, II, 3, 114.

“Mentre prima era tenebre, ora diviene luce; mentre prima non era, ora esiste ed è familiare di Dio, e adottato come figlio, e dal carcere e dall’estrema schiavitù è condotto sul trono regale”³⁴.

Ed il trono regale è la croce. Il battezzato mostra di vivere in Cristo, cioè di essere e di esistere come cristiano seguendo e imitando l’esempio del Figlio di Dio. In tal modo si intravedono l’impegno e la forza con cui il cristiano deve mostrare di essere coerente con la vita e con le sue azioni a quanto ha ricevuto nel Battesimo, cioè seguire le orme del divino Maestro, fino al dono totale di sé, come ha fatto Cristo sulla croce. Non è facile. Ma si vede bene come il sacramento battesimale costituisca la base forte e sicura per mettere le premesse di un’esistenza seguita dall’imitazione di Cristo, soprattutto nel prendere quotidianamente la propria croce ed essere disponibile alla testimonianza cristiana fino alle ultime e dolorose conseguenze, che possono giungere anche al martirio. Ciò corrisponde d’altra parte alla tradizione più antica dei Padri, come Cipriano, Tertuliano, Origene per fare i nomi più conosciuti. Cabasilas si pone in questa traiettoria come fa ben capire con le sue parole:

“Imitare la testimonianza di Cristo davanti a Pilato, e la sua costanza fino alla croce e alla morte... Perciò essere generato nella nuova nascita, vivere la vita beata, disporsi alla salute altro non è che bere di questo farmaco e, per quanto è possibile ad uomini, rendere quella confessione, sopportare quella passione, morire di quella morte”³⁵.

Il Battesimo è il passaggio dalla morte alla vita, è il segno del salto nella libertà del cristiano, “è il principio dell’essere”³⁶ ed è il segno dell’esistere in Cristo in una totale conformità al suo essere e al suo operare.

1.4. Nuova creazione

Cabasilas, come d’altronde tutta la spiritualità orientale, usa una terminologia molto vasta per indicare il significato del Battesimo, e per ogni termine dà una spiegazione, che è consequenziale all’affermazione sulla primizia del sacramento del Battesimo sugli altri sacramenti:

“Chiamiamo il Battesimo: nascita, rinascita, nuova creazione, sigillo, e poi anche: immersione, veste, crisma e ancora: dono, illuminazione e lavacro”³⁷.

L’antica onomastica battesimale dei Padri è la fonte viva per Cabasilas quando parla dei nomi del Battesimo. Entrando nella letteratura patristica di

³⁴ VC, II, 3, 116.

³⁵ VC, II, 8, 148-149.

³⁶ VC, II, 2, 106.

³⁷ VC, II, 2, 106.

Clemente³⁸, Origene³⁹, Basilio⁴⁰, Cirillo di Gerusalemme⁴¹, Gregorio Nazianzeno⁴² e Nisseno⁴³, Giovanni Crisostomo⁴⁴ ci rendiamo conto che nel loro linguaggio teologico troviamo i nomi del Battesimo che il nostro autore utilizza:

*“Tutti questi nomi hanno un solo significato: l’iniziazione battesimale è il principio dell’essere in coloro che sono e che vivono secondo Dio. Il termine nascita non significa altro che questo, come pure i termini rinascita e nuova creazione”*⁴⁵.

Ma ogni spiegazione è riducibile ad una realtà unica:

*“Il lavacro battesimale è nascita e principio in noi della vita in Cristo”*⁴⁶.

Questa nascita di nuovo, nascita da su, significa per l’uomo ritrovare il suo principio formatore, una *palingenesi* che restaura la natura umana riportandola a prima del peccato. Si tratta dunque di una nascita-risurrezione dell’uomo caduto nella morte⁴⁷.

Accostandosi al Battesimo, il cristiano ritorna alla fonte dell’immortalità. Il Battesimo è il sacramento basilare, che costituisce l’iniziazione cristiana primaria, perché sta all’origine della nostra denominazione di “cristiani” vale a dire dei seguaci e atleti di Cristo⁴⁸. Cabasilas dà a questa parola, “cristiani”, un significato molto forte, essa è sinonimo di “cristificati” e perciò nel rito si invoca il Dio creatore proprio perché riceviamo il nome che esprime il nuovo essere⁴⁹, proprio perché nel:

*“Giorno salvifico del Battesimo... siamo plasmati e configurati... e conosciuti da Dio”*⁵⁰.

L’operazione del Battesimo è quella di riplasmare l’anima, di ristrutturare l’essere dell’iniziato, di trasformare l’uomo dal di dentro, di renderlo partecipe della vita divina e della santità:

³⁸ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus* I 6, PG 8, 281 A.

³⁹ ORIGENE, *In Ioannem*, VI 17, PG 14, 257 B.

⁴⁰ BASILIO IL GRANDE, *In sanctum baptisma*, PG 31, 433 AB.

⁴¹ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Procatechesis*, PG 33, 360 A – 361 A.

⁴² GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio XL in sanctum baptisma* 3, PG 36, 361 B; 361 C – 364 A.

⁴³ GREGORIO NISSENO, *Oratio catechetica* 32, PG 45, 81 D – 84 A.

⁴⁴ GIOVANNI CRISOSTOMO, *In ep. ad Romanos* III 5, PG 61, 160.

⁴⁵ VC, II, 2, 106.

⁴⁶ VC, II, 2, 110.

⁴⁷ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 70.

⁴⁸ Cfr. C. TSIRPANLIS, *The Liturgical and Mystical Theology of Nicolas Cabasilas*, s.e., New York 1979, 38.

⁴⁹ Cfr. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 115.

⁵⁰ VC, II, 2, 108.

“Ci forma e ci modella, incide nelle anime nostre come un’immagine e una figura, rendendoci conformi alla resurrezione del Salvatore; di qui il nome sigillo, perché imprime l’immagine regale, la forma beata. Ma poiché la forma avvolge la materia e non lascia apparire l’informe, chiamiamo questo mistero anche veste e immersione”⁵¹.

Ricreati tramite il Battesimo riceviamo l’illuminazione in collegamento alla creazione della prima luce⁵² e, poiché un tempo eravamo tenebra, ora siamo luce nel Signore⁵³ e illuminati da Dio ci teniamo lontani dalle tenebre del peccato e dalle oscurità demoniache:

“Perché dandoci il vero essere, ci costituisce noti a Dio e, guidandoci verso la luce divina, ci separa dalla oscurità del male. Per lo stesso motivo per cui è illuminazione, il Battesimo è anche lavacro, infatti ci dona la possibilità di un puro commercio con la luce, distruggendo ogni macchia che, come muro di separazione, tiene lontano il raggio divino dalle anime nostre”⁵⁴.

Occorre soffermarsi su questo punto dell’illuminazione: Coloro che si preparano al Battesimo ricevono la luce dell’insegnamento catechetico, la illuminazione, e passando per il lavacro battesimale sono chiamati gli “illuminati” ed entrano così in un tempo biblico che li fa diventare „la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato”⁵⁵: “questo lavacro si chiama illuminazione perché coloro che ricevono questo insegnamento sono illuminati nella loro mente”⁵⁶.

Dietro questa parola ritroviamo un’antica teologia biblica incentrata nella *Lettera agli Ebrei*, *Le odi di Salomone* e *La didascalìa degli Apostoli*⁵⁷ che paragona Cristo ad una grande luce che noi abbiamo ricevuto al Battesimo, riferimento continuato anche a livello popolare nell’inno vespertino *fos ilarón – luce soave*⁵⁸. La cosiddetta “mistica

⁵¹ VC, II, 2, 107.

⁵² Cfr. Gn 1, 3-4; Gv 4-5.

⁵³ Cfr. Ef 5, 8; Col 1, 13; 1 Ts 5, 4.

⁵⁴ VC, II, 2, 109.

⁵⁵ 1 Pt. 2, 9; Cf. Is. 43, 20-21; Es. 19, 5-6ss; Ef 1, 14; Rm 3, 24ss; Col 1, 12-13; At 26, 18.

⁵⁶ S. GIUSTINO, *Apol.* I, 61, 12, PG 6, 421-422.

⁵⁷ Cfr. J. CASTELLANO, «La mistica dei sacramenti dell’iniziazione cristiana», in AA.VV., *La fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 1994, 88.

⁵⁸ Φώς ἰλαρὸν ἁγίας δόξης. (*Hymnus Vespertinus Graecorum*, saec. II vel III, in *Enchiridion Patristicum*, Herder, Roma 1981, 39). Cfr. anche R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo e il suo mistero, Esperienza e teologia nel trattato “Sullo Spirito Santo” di Basilio*, LEV, 1986, 59-60. La Preghiera *Fos ilaron*, porta la denominazione anche di „eucaristia lucernaria”, „quale si svolgeva quotidianamente al momento del tramonto del sole e al sorgere della notte, un rito molto antico, di cui non si sa l’origine né chi sia stato il promotore. Esso consisteva nell’accensione di ceri e di fiaccole che con la loro luce offrivano un suggestivo chiarore in mezzo alle ombre che ormai avvolgevano la terra. Allora si elevava una preghiera di ringraziamento e di lode alla Trinità da parte dei fedeli. Da qui il nome di ‘eucaristia di luce’... Questo rito deriva da una lunga Tradizione, insieme manifesta la verità del mistero trinitario, mettendo tutte e tre

della luce” o la “tenebra luminosa” ha bisogno di essere riportata alla sua radice sacramentale che è il Battesimo, come illuminazione dello Spirito Santo che permette di conoscere Dio e i suoi misteri quale principio della vita. Compreso in questo senso:

„Il Battesimo... incide nei battezzati il Cristo,... ed è il sigillo che imprime in essi il Salvatore... Risulta che il sigillo come la nascita, e la veste e l’immersione come il sigillo, compiono la medesima operazione; ma poiché anche il dono, l’illuminazione e il lavacro portano allo stesso effetto della creazione e della nascita, è chiaro che tutti i nomi del Battesimo esprimono una realtà unica: il lavacro battesimale è la nascita e principio in noi della vita in Cristo”⁵⁹.

La teologia battesimale cabasiliana parla unicamente del Battesimo dato agli adulti anche se per il suo tempo era un anacronismo⁶⁰. Sapendo questo, comprendiamo meglio la narrazione del nostro teologo sul Battesimo e sulla partecipazione della persona alle grazie battesimali per volontà propria, poiché la grazia deificante del Battesimo può agire visibilmente soltanto là dove c’è la coscienza di riceverla. Ma questo non significa che l’adulto è più adatto di un bambino a ricevere il Battesimo, perché nessuno di loro offre alcun contributo a questa nascita spirituale. La differenza consiste nel fatto che le persone adulte, che entrano in Chiesa, attraverso questo sacramento “possono e devono convertirsi”⁶¹.

2. Rilievi simbolici e spirituali del Rito battesimale

Il simbolismo giudaico – cristiano del Battesimo⁶², in cui il segno *traduce* lo spirito, si manifesta con tutta la sua grandiosità in questo rito costitutivo⁶³ del sacramento, conservatosi a Bisanzio così come era nelle origini e mantenutosi inalterato nella Chiesa ortodossa d’Oriente. Fin dall’origine, questo simbolismo porta l’impronta di san Paolo⁶⁴,

le persone divine sullo stesso piano poiché rende a ciascuna di loro la medesima gloria. Per tale ragione la liturgia diviene luogo ove la verità cristiana è custodita e formulata, insieme è vissuta e proclamata. Se si vuole entrare nella conoscenza sicura di tale verità, occorre comprendere il mistero che la liturgia ci propone nel momento stesso in cui ce lo fa vivere. Come si attua in modo particolare nel rito battesimale; esso è ‘la Tradizione che mi ha introdotto nella luce, che mi ha donato la grazia della conoscenza di Dio, per la quale sono stato reso figlio di Dio’”.

⁵⁹ VC, II, 3, 110.

⁶⁰ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 77-78.

⁶¹ A. KESSELOPOULOS, «La vita spirituale secondo Nicola Cabasilas», 120.

⁶² Cfr. J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, Cerf, Paris 1951, 62. Seguendo il pensiero dei Padri, in questo rito si esprime in modo simbolico, ma nello stesso tempo reale, la configurazione sacramentale alla morte e risurrezione di Cristo, a cui l’uomo partecipa in modo mistico.

⁶³ Cfr. MOLITFELNIC, *Botezul*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1984, 20-43; EUHOLOGHION, *Botezul*, Tipografia Seminarului Arhiepiscopale, Blaj 1940, 6-18.

⁶⁴ Cfr. At 1, 5; 11, 16; Rm 6, 4.

riunendo in sé la mistica della grazia e la liturgia dei sacramenti, con tutta la loro sontuosità ed espressività che troviamo nella loro celebrazione.

2.1. Simbolismo liturgico

Sull'antinomia dell'archetipo sacro della morte-seppellimento e vita-risurrezione che corrispondono nella vita di Cristo alla sua passione e risurrezione, si fonda essenzialmente la celebrazione rituale del Battesimo⁶⁵. L'archetipo forma un tutto unico e non possono mancare né la morte né la risurrezione come dice anche Paolo quando afferma che senza la risurrezione la nostra fede sarebbe vana (1 Cor 15, 12-14). Vana perché sarebbe una fede senza sostanza, che non può donare la vita. Infatti noi siamo associati nel sacramento al Cristo, alla sua morte e alla sua risurrezione così che senza la sua risurrezione non potrebbe esserci neanche la nostra. Veramente la redenzione finisce non sulla croce ma nella tomba, con la risurrezione. Un aspetto chiama l'altro. Nello stesso senso dobbiamo anche morire con lui per poter risorgere. Attraverso la morte Cristo dona al cristiano, associato a lui per il Battesimo, il potere di vincere il peccato e attraverso la risurrezione lo fa partecipe alla sua vita eterna⁶⁶. Tale passaggio si manifesta con l'immersione nell'acqua:

„Quest'acqua distrugge una vita e ne suscita un'altra, annega l'uomo vecchio e fa risorgere il nuovo. Il gesto di immergersi nell'acqua... vuol dire morire. Riemergere invece... è un andare in cerca della vita e conseguirla. Perciò in questo rito invociamo il Dio creatore, perché i misteri presenti sono principio di vita e una seconda creazione”⁶⁷.

Operando questa associazione di noi a Cristo, la cui morte e risurrezione costituiscono una replica individuale, il sacramento coglie questi due poli inseparabili e li esprime a livello liturgico⁶⁸. Il riferimento è al concetto e al simbolismo del bagno purificatore presso il fonte battesimale. L'opera redentrice non si è compiuta sul Calvario, ma nel Sepolcro sigillato dove, sconfitto l'ultimo nemico, la morte con le sue tenebre e, simbolicamente, il peccato, si irradiò per sempre nel mondo la luce salvifica. Nel sacramento di rigenerazione, analogamente, muore l'uomo carnale, per far posto all'uomo *spirituale* – che Cristo veste della sua gloria – immerso ormai nell'immortalità.

⁶⁵ Cfr. EHOLOGHION, *Botezul*, 11-14. Recitano le preghiere: “Santo Dio nostro, chiama il tuo servo verso la tua luce e conferisci a lui questo grande dono del Battesimo; svestendolo da ciò che è vecchio, rinnovo della vita nuova e riempio della forza dello Spirito Santo...”; in altro luogo: “Poiché Tu dal non – essere tutto porti all'essere e con il tuo potere reggi l'uomo...” ecc.

⁶⁶ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 71.

⁶⁷ VC, II, 3, 116.

⁶⁸ Cfr. EHOLOGHION, *Botezul*, 10-11; 14-17. Si osservi la celebrazione liturgica dell'esorcizzazione di satana, la consacrazione dell'acqua battesimale, l'unzione con l'olio dei catecumeni, l'immersione nell'acqua, la vestizione con le nuove vesti.

„Il Signore con la sua morte ci ha dato il potere di uccidere il peccato e con la sua risurrezione ci ha fatto eredi della vita nuova. Il Battesimo... ci rende partecipi della morte vivificante del Cristo. Ma poiché, per mezzo del lavacro battesimale, partecipiamo anche alla sua risurrezione, il Cristo ci da un'altra vita”⁶⁹.

A questa immortalità prendono parte ugualmente sia l'anima, che è l'immagine creata da Dio, sia il corpo animale, seme del corpo spirituale, quest'ultimo incorruttibile, e strumento dello Spirito, prima di diventarne il tempio. Per tale ragione il corpo è strettamente legato alla rigenerazione dell'anima, per cui l'uomo può tornare a rivolgersi, redento nella sua completezza di carne e spirito, al Dio che l'ha creato.

Attraverso l'iniziazione battesimale, il cristiano compie simbolicamente il ciclo della morte e resurrezione di Cristo, partendo dallo stato di oscurità della notte della caduta: prima c'è la discesa nella tomba, tramite l'*immersio* tripla nell'acqua battesimale, che ha il valore sacramentale del sangue purificatore di Cristo, forza distruttrice della morte; poi il *resurrexit*, il ritorno del neofita alla luce del giorno senza declino, nell'*emersio* finale⁷⁰. Lo richiama Cabasilas:

„Chi non sa che la triplice immersione e riemersione raffigura la morte di tre giorni e la risurrezione del Salvatore, che sono il compimento di tutta l'economia?”⁷¹.

Egli fa qui un riferimento diretto alla tradizione che si collega a Cirillo di Gerusalemme⁷² ed a Gregorio Nisseno⁷³, i quali parlano espressamente della simbologia del Battesimo in rapporto alla morte e risurrezione di Cristo:

“La vera vita, attraverso la morte e [risurrezione] del Salvatore passa in noi... nell'iniziato ai misteri viene il Cristo, inabita in lui, a lui si congiunge e aderisce, soffoca il peccato che è in noi, ci infonde la sua vita e il suo valore e ci fa partecipi della sua vittoria”⁷⁴.

C'è una stretta correlazione dell'acqua con lo Spirito nel rito battesimale, che il teologo bizantino riprende dai Padri. Il Battesimo è infatti non solo la rigenerazione *ex aqua*, ma è anche *ex Spiritu Sancto*, e le due cose non possono essere separate per un cristiano, come afferma il testo sacro: “se uno non è nato dall'acqua e dallo Spirito, non può entrare nel Regno di Dio” (Gv 3, 5).

⁶⁹ VC, II, 4, 122-123.

⁷⁰ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 72. L'idea che l'immersione nell'acqua come segno della morte, è anche simbolo della ricreazione, appare presso i Padri. Più tardi l'idea di morire insieme a Cristo, non appare più nei testi liturgici dell'Occidente.

⁷¹ VC, II, 3, 118.

⁷² CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis mystagogica*, II 4, PG 33, 1080 BC.

⁷³ GREGORIO NISSENO, *Oratio catechetica* 35, PG 45, 88 C.

⁷⁴ VC, I, 5, 93.

La connessione tra l'acqua e lo Spirito Santo è istituita dal Battesimo di Gesù⁷⁵, tradizione continuata in Oriente nella festa della *benedizione del Giordano*⁷⁶, liturgia inseparabile dalla *Immersio Domini*. Questa trasfigurazione e trasmutazione dell'acqua ci ricorda anche la festa delle nozze di Cana dove l'acqua è stata tramutata, collegamento realizzato per il fatto che il Battesimo era visto come segno delle nozze mistiche (Gv 2, 1-11). L'acqua viene santificata per l'invocazione della Santissima Trinità e diviene una rivelazione della stessa divinità⁷⁷.

Tramite l'invocazione trinitaria (*epíklesis*) dell'officiante, lo Spirito Santo che „è vivificante” consacra l'acqua battesimale⁷⁸ e conferisce alla celebrazione un segno invisibile e un carattere indelebile. E' a causa di questo carattere indelebile dell'acqua „santificata” che Cabasilas chiama anche il Battesimo, „sigillo”⁷⁹. L'acqua ha sempre qualcosa che ci collega con le origini della vita: il Battesimo da la „nuova vita”. L'acqua è fresca e limpida: il Battesimo infonde la grazia e dà la luce. Nell'acqua si è immersi nudi come il vecchio Adamo: con il Battesimo si risorge rinnovati in figli di Dio, nel Figlio.

Punto fondamentale in Cabasilas è che l'atto primo e decisivo dell'iniziazione cristiana richiede da parte dell'uomo un cuore consenziente e desideroso⁸⁰. Tale desiderio, che è l'*embrione* naturale della fede in Cristo può scaturire soltanto da un intelletto toccato dall'illuminazione, che avviene propriamente nell'atto del Battesimo⁸¹. Il teologo bizantino sottolinea il paradosso per cui, per avere la fede che salva, bisogna essere battezzati, e si può ricevere il Battesimo solo se già lo si possiede sotto forma di desiderio infuso⁸².

2.2. *Significato spirituale della celebrazione*

Cabasilas descrive con dovizia di particolari il rito pre-battesimale della catechesi e degli esorcismi preparatori:

*„Chi accede al mistero, prima di ricevere l'iniziazione, non è ancora riconciliato con Dio, né liberato dall'antica vergogna; perciò il celebrante, prima di compiere qualunque altro rito, prega per il catecumeno, perché sia liberato dal demonio che lo possiede”*⁸³.

⁷⁵ Cfr. Mt 3, 16-17; Mc 1, 10-11; Gv 1, 32-34.

⁷⁶ Cfr. EUHOLOGHION, *Botezul*, 90-99. Questa celebrazione, nelle Chiese Orientali, si fa una volta all'anno, il 6 gennaio; con questa acqua si benedicono le case, si usa in diverse altre celebrazioni, si tiene nelle famiglie come acqua santa.

⁷⁷ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 74-75.

⁷⁸ Cfr. EUHOLOGHION, *Botezul*, 15. Durante le preghiere l'invocazione dello Spirito sull'acqua recita così: “Tu stesso, che ami gli uomini, Re celeste, vieni adesso con la venuta del Tuo Spirito e santifica questa acqua”, invocazione che si ripete tre volte.

⁷⁹ VC, II, 2, 107-110.

⁸⁰ Cfr. VC, II, 4, 122; VC, IV, 6, 221.

⁸¹ Cfr. C. TSIRPANLIS, *The Liturgical and mystical theology of Nicolas Cabasilas*, 40-41.

⁸² Cfr. VC, IV, 5, 212.

⁸³ VC, II, 3, 111-112.

La disciplina del catecumenato, in Oriente⁸⁴, aveva per scopo di preparare il futuro cristiano al suo destino soprannaturale, già da questi avvertito come presentimento. Cabasilas, che ritiene essenziale la partecipazione della volontà umana, mette in rilievo il ruolo personale dell'aspirante, del catecumeno, nel rito della rinuncia o *abrenunciatio*, preceduto da quello dell'*esorcizzazione*. Per tre volte, il celebrante ordina al cattivo tiranno di lasciare il posto che occupa in colui che è ancora suo servo, e lo mette in fuga, "Lo rampogna e lo caccia con la sferza: e la sferza è quel nome che è al di sopra di ogni nome" (Fil 2, 10)⁸⁵.

Questi antichi esorcismi⁸⁶, autentica espressione di ringraziamento al Dio fatto uomo, decretano la fine del catecumenato e nascondono tutta una teologia di *status naturae corruptae*. Dopo averli recitati, il rappresentante di Dio soffia tre volte sul viso del candidato, ancora lontano da Dio e quindi ancora "morto", perché "il soffio è simbolo della vita"⁸⁷. Lo scopo di questi esorcismi è di sottrarre non solo l'uomo ma anche la materia alle potenze malefiche, per giungere all'affidamento, da parte del battezzando, immediato e completo a Dio, corroborato dalla solenne affermazione della sua volontà di entrare nella vita secondo lo Spirito. Cabasilas tratta degli effetti del Battesimo e ne ricorda soprattutto la perfetta cancellazione del peccato e la forza immensa che conferisce a quelli che lo ricevono⁸⁸. Prima di ricevere la grazia, il catecumeno, con il viso rivolto verso Occidente, patria simbolica del demonio, "mima", per così dire, la lotta che s'impegna a sostenere, e pronuncia innanzitutto quella rinuncia al male che lo tiene ancora in suo potere:

*"Entrando nel sacro tempio, il catecumeno depone la veste e si scioglie i calzari alludendo con ciò alla sua esistenza passata... Poi, guardando a Occidente, esala un soffio dalla sua bocca, segno della vita nelle tenebre; protende le mani e ripudia il maligno presente e minaccioso: sputa contro quell'essere immondo e impuro, rinnega il legame odiosissimo, infedele e causa di ogni rovina, rompe del tutto l'amicizia amara e plaude all'inimicizia. Fuggendo le tenebre corre verso il giorno: liberato dalle mani del tiranno adora il re; condannando l'usurpatore, riconosce il signore legittimo, fa voto di essergli soggetto e di servirlo con tutta l'anima, e in primo luogo di credere in lui come Dio e di conoscere di lui quel che conviene"*⁸⁹.

⁸⁴ Cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis mystagogica* II 2, PG 33, 1077 A e III 4, PG 33, 1092 A; Cfr. anche GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio XL in sanctum baptisma* 4, PG 36, 364 A; Cfr. EUHOLOGHION, 7-11.

⁸⁵ VC, II, 3, 111.

⁸⁶ Cfr. EUHOLOGHION, *Botezul*, 7-9.

⁸⁷ VC, II, 3, 111, Cfr. anche M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 79, e C. TSIRPANLIS, *The Liturgical and mystical theology of Nicolas Cabasilas*, 41.

⁸⁸ Cfr. C. GIRAUDDO, «La mistica sacramentale di Nicola Cabasilas», in *Liturgia e spiritualità nell'Oriente cristiano. In dialogo con Miguel Arranz*, a cura di C. GIRAUDDO, S. Paolo, Milano, 1997, 71.

⁸⁹ VC, II, 3, 112-113.

Tutto ciò che è implicato nel rito bizantino si ritrova, più semplificato nelle celebrazioni battesimali occidentali. E' interessante notare che una parte del rito che nella Chiesa antica, ai tempi del Battesimo per immersione, conteneva un elemento costante: la *denudazione*⁹⁰. Essa simboleggia la rottura con il passato, tramite l'abbandono di quella "miserabile divisa" in cambio della quale Adamo aveva perso il suo "manto di beatitudine" e d'innocenza⁹¹. Deporre le vesti aggiunge Cabasilas significa che:

*"Si va verso la luce vera, senza portare nulla con sé, nulla da cui possa venire l'ombra della morte"*⁹².

Seguendo un'immagine dei Padri⁹³, Cabasilas dice che dobbiamo percorrere all'indietro la via di Adamo che prima era nudo e poi aveva preso le tuniche di pelle (Gn 3, 10-21), vale a dire che noi dobbiamo svestirci delle tuniche di pelli e rimanere nudi per affrettarci verso le veste regali⁹⁴. E insiste su questa tematica a lui cara:

*"Di qui dobbiamo ritornare al punto da dove Adamo discese in questo mondo, e per la sua stessa via"*⁹⁵.

Qua non c'è altro che rottura con il passato e ripresa del cammino a ritroso che inizia con l'abiura, cui segue la recitazione più volte ripetuta del Credo⁹⁶, il che significa andare „puramente verso la luce vera". Dopo che la materia, l'acqua battesimale, è stata purificata e consacrata, prende avvio la preparazione al sacramento, portatore di effetti soprannaturali. Alla benedizione del fonte segue l'unzione di tutto il corpo dei catecumeni con l'olio benedetto⁹⁷. Si tratta di una parte della cerimonia che anticipa la consacrazione a Dio nel *Myron* post – battesimale⁹⁸. Il procedimento della *unctio ante*

⁹⁰ Cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis mystagogica* II 2 PG 3 401. Ancora dice: „Deponi gli abiti e i comportamenti dell'uomo vecchio". Secondo Cabasilas, questo svestimento significa anche la processione verso la vera luce, assolutamente senza alcun possesso o proprietà. Cfr. VC, II, 3, 112-113.

⁹¹ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 79-80.

⁹² VC, II, 3, 114.

⁹³ Cfr. BASILIO IL GRANDE, *De malo*, PG 31, 349. Egli afferma: "La tunica di pelli... una misera sostituzione della luce di gloria di cui l'uomo fu spogliato peccando"; Cfr. anche DIONIGI-AREOPAGITA, *Ecclesiastica hierarchia* III 3,7, PG 3, 436; Cfr. NICETA DI REMESIANA, *Tertius liber de fide unicae maiestatis* PL 52, 839.

⁹⁴ Cfr. VC, II, 2, 113-114.

⁹⁵ VC, II, 3, 114.

⁹⁶ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 80.

⁹⁷ Cfr. EUHOLOGHION, *Botezul*, 16-17.

⁹⁸ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 81. Ancora dice: "Cette cérémonie, antitype de la chrismation, est révélatrice des tendances profondes de l'esprit typologique grec qui commende par la préfiguration come – dans l'Ancien Testament – pour aboutir à l'action sacrale. Ainsi nous avons, dans la Liturgie même, en apparence deux immolations de l'Agneau: l'une, celle de la prothèse – image de la Crèche – avec la lance de

fontem ricorda la preparazione dell'atleta alla lotta, una dimostrazione di potenza e forza del futuro cristiano, che però non possiede alcun carattere sacramentale. A questo punto, sottolinea Cabasilas:

“Noi non viviamo ancora: questi per il battezzando sono segni, come preludi e preparazioni alla vita”⁹⁹.

La vera vita zampilla dal fonte santificato in cui è immerso il battezzato, per morire e rinascere con il suo Salvatore, perché “quest’acqua distrugge una vita”, quella materiale e corporea, “e ne suscita un’altra”¹⁰⁰ spirituale: la vera vita in Cristo. Tale trasformazione avviene attraverso un mirabile scambio di doni tra la creatura umana e Gesù redentore. L’uomo porta con sé solo la sua miseria, il peccato, la sua nudità totale, e non può offrire altro che tutta questa zavorra, la sua povertà estrema, che viene significata precisamente nell’acqua quale simbolo della tomba e della morte, cioè delle tenebre e del nulla in cui l’uomo è immerso. Dall’altra parte il Salvatore offre invece la vera vita, la sua vita nuova, ricolma di grazia, di luce e di santità, derivante dal suo sacrificio redentore. La sua potenza rigeneratrice compie tale scambio, trasformando la misera offerta umana di morte in un autentico dono di risurrezione e di vita. Illustra tale mistero con queste parole:

“Qui, infatti, noi scambiamo la vita con la Vita: ne diamo una e, al suo posto ne riceviamo un’altra. Ma mentre il dono della nostra vita non è che una morte figurata e simbolica, la nostra rigenerazione è invece veramente Vita. Il Salvatore, che è morto e risorto, avendo voluto farci partecipare alla sua vita nuova, ci ha ordinato di offrirgli qualcosa di questo grande dono. Cosa dunque? Una imitazione della sua morte. E in quale maniera? Immergendo il nostro corpo nell’acqua come in una tomba, e da qui facendolo riemergere per tre volte: proprio per significare che, dopo averci fatti partecipi della sua sepoltura, Cristo vuole altresì permetterci di condividere la sua nuova vita. L’imitazione è dunque una offerta, ciò avvicina il Battesimo al sacramento dell’altare dove le sante specie sono sempre dei doni”¹⁰¹.

3. Dimensione mistica del Battesimo

L’avvio verso il rito battesimale si compie attraverso un cammino di fede del quale i Padri mettono subito in luce gli impegni: rinuncia a Satana, adesione a

Longin, n’est que symbolique et préparatoire; l’autre, la seule vraie, c’est la *fractio panis*, au moment de la Consécration sur la Sainte Table”.

⁹⁹ VC, II, 3, 115.

¹⁰⁰ VC, II, 3, 116.

¹⁰¹ N. CABASILAS, *Commento della divina liturgia*, 4, Messaggero, Padova 1994, 71-72. Questo *leit motiv* dello scambio divino – umano rimane latente in tutti gli atti liturgici orientali. Cfr. anche M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 81.

Cristo, cambiamento di vita¹⁰². Tale medesimo procedimento si trova nella riflessione di Cabasilas, sebbene con delle sfumature e delle sottolineature che ne descrivono la profondità e l'originalità.

3.1. *L'unione esperienziale con Dio*

Per Cabasilas l'ingresso nell'esperienza di Dio è legato al rito del Battesimo che "preceduto dalla rinuncia a Satana, manifesta l'aspetto insieme mistico (gratuito, soprannaturale) della fede che è stata donata e l'impegno della fede che viene assunto nella Chiesa"¹⁰³. L'ingresso nell'esperienza di Dio è segnato sacramentalmente dall'atto di fede, che è dono di Dio, dalla conversione, e quindi dal pentimento, che sono grazie dello Spirito Santo. Tutto si concentra nell'adesione a Cristo, nell'affidarsi a lui¹⁰⁴.

L'esperienza di conversione è una grazia di Dio che, come ricordo del suo perdono e come gratitudine verso di Lui, crea un atteggiamento perenne dell'anima cristiana. Questa esperienza che è alla base della vita mistica coincide con l'inizio dell'azione battesimale con tutte le conseguenze di vigilanza, di ascesi, di rinuncia continua a Satana e di adesione costante a Cristo. Per questo la progressiva esperienza di Dio diviene una incessante conversione verso il suo mistero, nella continuità di quella storia di salvezza che ha avuto inizio con il Battesimo¹⁰⁵. Cabasilas si addentra maggiormente sul terreno del misticismo, interrogandosi sulla natura più profonda della vita nuova immessa nel credente dal Battesimo. Egli stesso si rende conto che è un'impresa difficile, se non impossibile su questa terra, potersi inoltrare nell'approfondimento di tale inaudita e superiore realtà:

“Quest’oggetto supera in massima parte le possibilità del discorso umano... [Quindi] non è possibile, nel tempo presente, comprendere quali siano esattamente quelle nuove membra e potenze, di cui potremo far uso pienamente

¹⁰² Cfr. NICETA DI REMESIANA, *Quintus de symbolo*, PL 52, 841. Ancora dice: “Così, carissimi, camminando sedendo dormendo o vegliando, custodite nel cuore e meditate questa professione salvifica. Volgi il tuo cuore sempre al cielo, spera nella risurrezione, desidera che si compia la promessa. Orgoglioso e fiducioso nella croce di Cristo e nella sua gloriosa passione, risponderai al nemico fieramente esorcizzandolo, quando ti assale lo spirito incutendoti terrore o seducendoti con l'avarizia, la libidine o l'ira: – Ho già rinunciato e intendo rinunciare sempre a te come alle tue opere e ai tuoi emissari, perché ho creduto nel Dio vivo e nel suo Figlio, sono stato sigillato dal suo Spirito”; CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis mystagogica*, II 4, PG 33, 1084. Egli afferma: “Simbolo contratto, che il battezzato recitava dopo la rinuncia a satana: Credo nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo, e nell'unico Battesimo di penitenza”; EUCHOLOGHION, *Botezul*, 10-11. “E molto interessante il dialogo fra il Sacerdote ed il neofita: Rinunci a satana? E a tutte le sue cose? E a tutti suoi angeli? E a tutto il suo lavoro? E a tutto il suo orgoglio? – e risponde: Rinuncio! E, soffia allora e sputalo! – poi il dialogo continua – Entri in comunione con Cristo? Sì, entro!, E credi a Lui? Sì credo a Lui come ad un Imperatore e Signore!”, poi continua a recitare il Credo. Il rituale di cui parla Cabasilas è lo stesso ancor'oggi nelle Chiese Orientali Ortodosse o Cattoliche di rito orientale.

¹⁰³ J. CASTELLANO, «La mistica dei sacramenti dell'iniziazione», 87.

¹⁰⁴ Cfr. EUCHOLOGHION, *Botezul*, 10-11.

¹⁰⁵ Cfr. *Ibidem*.

*solo nella vita futura, e nemmeno quale sia la loro bellezza. Occorre infatti bellezza connaturale e luce adeguata*¹⁰⁶.

I santi possono illuminarci al riguardo ma anche la loro esperienza è limitata e condizionata dalla sproporzione tra la natura umana ed il dono ricevuto¹⁰⁷. Poiché però non si può amare se non ciò che si conosce:

*“La conoscenza è causa dell’amore: è essa che lo genera. Non si può amare alcuna cosa bella, senza saper che è bella. Ma poiché questa conoscenza può essere massima e perfetta, oppure imperfetta, analogamente accade per l’amore: il bello o il buono che sono perfettamente conosciuti, sono anche perfettamente amati come conviene a tanta bellezza, ma quando non sono del tutto manifesti agli amanti, anche il loro amore è debole*¹⁰⁸.

Si tratta di uno dei capisaldi del pensiero cabasiliano: prima la dinamica della grazia parte da Dio che si rivela e si fa conoscere, quindi l’uomo ne fa esperienza e ciò fa scaturire in lui l’amore che gli dà la forza di compiere le opere buone. Il Battesimo non è che l’inizio di questa dinamica, è:

*“Il principio della vita in Cristo ed è causa dell’essere e del vivere degli uomini, e della loro superiorità secondo la vera vita ed essenza*¹⁰⁹.

La strada che dalla conversione porta all’illuminazione conduce la persona che ha ricevuto il Battesimo anche a delle esperienze speciali con il Signore. È il Signore, infatti, che cambia il cuore e la mente, è Lui che fa aprire gli occhi dell’anima e del corpo. Per Cabasilas l’estasi trasforma il “nemico” o “l’artista del riso” in “amante” per la “bellezza” di Cristo. La conversione e l’estasi possono avvenire anche per “una parola fittizia” dell’uomo, che trasformato dall’“ineffabile potenza di Cristo”, è afferrato e avvinto a Lui fino ad esserne intimamente toccato e persuaso:

*“Lo afferrò e lo avvinse associandolo alle sue piaghe e alla sua ignominia, a tal punto da persuaderlo a cose che prima non avrebbe nemmeno tollerato di udire*¹¹⁰.

La forza del Battesimo compie questa fusione di amore e di verità tra il battezzato e il suo Signore:

“Infonde nelle anime battezzate questa esperienza [estasi] e fa conoscere alla creatura il creatore, alla mente la verità, al desiderio il solo desiderabile. Grande

¹⁰⁶ VC, II, 7, 135.

¹⁰⁷ Cfr. M. MIGLIORATI, «Estetica sacramentale di Nicola Cabasilas», in www.gumran2net (2005).

¹⁰⁸ VC, II, 8, 141.

¹⁰⁹ VC, II, 10, 161.

¹¹⁰ VC, II, 8, 147.

perciò è il desiderio, il fascino ineffabile, l'amore al di sopra della natura nulla cui manca, tutto concorda, niente dissona, ogni bene sovrabbonda"¹¹¹.

Cabasilas è molto logico nell'espone il rapporto tra conversione, illuminazione ed estasi poiché il Cristo, essendo unico ed incomparabile, produce una forte seduzione e suscita l'amore ardente:

"Coloro cui fu dato tale ardore da esser tratti fuori dalla propria natura e indotti a desiderare e a poter compiere opere maggiori di quelle che gli uomini possono concepire furono feriti direttamente dallo sposo, fu lui a infondere un raggio della sua bellezza nei loro occhi: la grandezza della ferita indica la freccia, l'ardore rivela il feritore"¹¹².

Tutto questo viene operato nella forza del Battesimo in cui il neobattezzato crede, e la cui forza agisce nella potenza del "feritore". Ora, Cabasilas ricorre di nuovo ai Padri (San Giovanni Crisostomo, San Basilio il Grande Pseudo Dionigi)¹¹³ per argomentare il suo discorso sull'amore per Cristo e sull'esperienza di Lui, la quale scaturisce nelle anime dei battezzati che percepiscono il "santo lavacro" come "il bene" che "è necessario amare e goderne".

Egli argomenta facendo un parallelismo tra la conoscenza razionale e credente intorno al mistero divino e l'esperienza diretta e mistica di Dio. Vi è una differenza enorme: nella prima si rimane nell'astratto e nel puro piano noetico, che non scende nell'essere intimo e nella vita concreta, nella seconda invece si attua una totale vibrazione ed emozione interiore, che coinvolge in modo vitale e incisivo la persona e la immerge nella luce divina:

"La conoscenza di Dio che possono attingere i battezzati non li porta soltanto a ragionare, riflettere e credere: nelle acque battesimali ci è dato di trovare qualcosa di più grande e di più vicino alla realtà... Qui si tratta di una percezione immediata di Dio, prodotta dal tocco invisibile del suo raggio sull'anima"¹¹⁴.

Cabasilas propone la superiorità del fulgore della percezione immediata, dell'estasi di Dio rispetto alla conoscenza di ordine intellettuale, alla logica ed al

¹¹¹ VC, II, 9, 151.

¹¹² VC, II, 8, 142-143. Cabasilas porta l'esempio di Ardalione che "fu battezzato anch'egli mentre rallegrava gli spettatori con questo anziché con un altro gioco. Era infatti un artista del riso inventore di simili piaceri per gli spettatori... Rappresentava sulla scena la bella confessione dei martiri: per gioco, dai compagni che pure recitavano, fu innalzato nudo sul legno; ma non appena ebbe proclamato il Cristo e sentito le sferze, improvvisamente cambiò. L'anima si accordò alla voce, la volontà aderì alle finzioni della scena e fu in verità quello che per scherzo diceva di essere un cristiano". VC, II, 8, 146-147.

¹¹³ Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In ep. II ad Corinthios*, VII 5, PG 61, 448; Cfr. anche BASILIO IL GRANDE, *Homilia de fide*, PG 31, 469 C. DIONIGI-AREOPAGITA, *Ecclesiastica hierarchia* III 3, 14, PG 3, 445 A.

¹¹⁴ VC, II, 9, 156-157.

ragionamento. La gloria dell'estasi rimane nel neofita per un periodo breve, incontrollabile, è una presenza misteriosa, come una veste splendente, un raggio divino. Anche se così breve, l'estasi è frutto dello Spirito, è un suo prodigio, è un suo dono che comunque viene tramandato da generazione a generazione fino ai nostri giorni e "finché non venga chiaramente manifesto lo stesso donatore" alla Parussia:

*"Allora, tolte le cose che fanno schermo, il Signore offrirà ai beati una percezione pura di sé, mentre ora l'offre per quanto è possibile ad esseri coperti di spessa carne"*¹¹⁵.

Vediamo che il Battesimo si costituisce misticamente come una corazza che protegge colui che l'ha ricevuto, per il tramite dell'amore donato dal Signore, nella ricevuto persona del suo Figlio, con la mediazione e con la potenza dello Spirito Santo quando dall'individuo che si rende disponibile alla nuova vita prodotta nel santo lavacro.

3.2. La comunione e la configurazione con Cristo

Nella sua ricerca per la comunione con il suo creatore, l'uomo veramente non ha la possibilità di arrivare da lui in quanto nella vita presente si trova separato da Dio, secondo la *Vita in Cristo*, da un duplice muro¹¹⁶, vale a dire il muro della natura e quello della volontà corrotta dal male.

Cabasilas scrive che il primo muro esiste per il fatto che Dio, creando l'uomo, non ha annullato la separazione che esiste tra la natura divina e quella umana, invece il secondo muro è dovuto all'adesione al male da parte dell'uomo, motivo per cui costui è reso colpevole e soggetto alle potenze del peccato¹¹⁷. Cristo ha distrutto l'uno e l'altro muro di separazione:

*"Il primo fu tolto di mezzo dal Salvatore con la sua incarnazione, il secondo muro con la sua crocifissione, poiché la croce distrusse il peccato"*¹¹⁸.

La rigenerazione, che è comunione con Dio per mezzo di Cristo, è opera della Triade Beata, che viene nel battezzando quando questo è ricoperto dall'acqua e riemerge per tre volte. Allora veramente si attua una totale e piena unione con la Sacra Trinità, perché l'iniziato diventa figlio del Padre celeste, configurato a Cristo e ricolmo dello Spirito Santo. Tale unione con Dio causa la pienezza della vita e della santità nel cristiano, in modo che non si può pensare né desiderare qualcosa di più grande e di più bello:

"L'iniziato riceve tutto quello che cercava: nasce ed è plasmato, come nasce ed è plasmato... riceve il buon sigillo e possiede tutta la felicità desiderata. Mentre prima era tenebre, ora diviene luce, mentre prima non era, ora esiste"

¹¹⁵ VC, II, 9, 159.

¹¹⁶ Cfr. VC, III, 1, 109.

¹¹⁷ Cfr. M. RUBINI, *L'antropologia cristologica di Nicola Cabasilas*, 24.

¹¹⁸ VC, III, 1, 169.

ed è familiare di Dio, è adottato come figlio, e dal carcere e dall'estrema schiavitù è condotto sul trono regale"¹¹⁹.

“L’asse portante dell’insegnamento di Cabasilas è la fede che fin dal principio l’uomo è stato creato in vista di Cristo. Siccome la natura umana è per sua costituzione cristica, Lui essendo il nuovo Adamo, la comunione con Cristo è la vera vita dell’uomo che è rigenerato nel Battesimo, rigenerato in Cristo per vivere in Lui”¹²⁰. Sì, il Battesimo, crea la familiarità, riaccende la luce spenta, incide in noi Cristo, ci modella e ci configura a Cristo, per cui la comunione con Lui diviene piena e veritiera. Inoltre introduce e realizza la comunione fraterna nella comunità cristiana. Celebrato nella comunione del Corpo mistico di Cristo, il Battesimo, diventa una realtà nella storia, porta avanti l’esperienza mistagogica e mette in atto il mistero di Dio per i cristiani che formano la Chiesa.

Approfondendo tale visuale, Cabasilas si inoltra nella considerazione della conformità o configurazione del battezzato a Cristo, in particolar modo nell’evento redentore della morte in croce e della redenzione.

L’uniformità del battezzato col mistero pasquale è resa nota attraverso l’analisi del rito battesimale nella liturgia bizantina, dove la triplice immersione mette bene in rilievo questa configurazione con Cristo morto e sepolto¹²¹: sepoltura che è “purificazione del peccato”, innalzarsi dall’acqua che significa la “risurrezione ad una nuova vita” e l’unzione con l’olio quando veniamo “configurati con Cristo risuscitato”¹²². In questo modo il cristiano passa dalla morte alla vita a somiglianza di Cristo:

*“Così il Battesimo ci purifica da ogni abito e da ogni atto peccaminoso, in quanto ci rende partecipi della morte vivificante del Cristo. Ma poiché, per mezzo del lavacro battesimale, partecipiamo anche alla sua risurrezione, il Cristo ci dà un’altra vita, ci plasma le membra e ci infonde la potenza di cui avremo bisogno giungendo alla vita futura”*¹²³.

Con Cristo, l’uomo risorge dall’acqua e dallo Spirito, in Lui è santo perché lavato e liberato dal peccato ed è unito a Lui mediante la grazia del Sacramento. Cabasilas indica la ricchezza e la bellezza di tale evento con parole piene di interiore gioia e di spirituale entusiasmo, per far vedere la positività che scaturisce dal Battesimo, il rinnovamento meraviglioso realizzato nell’uomo, la sua totale trasformazione in Cristo, l’uomo perfetto e pienamente santo:

¹¹⁹ VC, II, 3, 115-116.

¹²⁰ A. KESSELOPOULOS, «La vita spirituale secondo Nicola Cabasilas», 112.

¹²¹ Cfr. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 115.

¹²² VC, II, 3, 118-119.

¹²³ VC, II, 4, 123.

“Dal momento in cui salì sulla croce, morì e risorse, la libertà degli uomini fu reintegrata, fu ricomposta la forma e la bellezza, furono formate le nuove membra”¹²⁴.

Ne segue che volere, credere ed andare con gioia verso il Battesimo è fondamentale per il nostro teologo, in vista precisamente del rapportarsi a Cristo e di corrispondere ai doni concessi nel Battesimo per farli propri e viverli concretamente:

“Il prezzo del riscatto è già stato pagato, ora si tratta soltanto di essere liberati; il profumo è già stato versato e la sua fragranza ha riempito l’universo: non ci resta che respirarlo; anzi nemmeno questo, poiché anche il potere di respirare ci è stato dato dal Salvatore, come quello di essere liberati e illuminati. Ora dunque il santo lavacro conforma i battezzati a questi sensi e a queste potenze”¹²⁵.

Si tratta dunque di lasciarci trasformare dalla grazia sacramentale ed accoglierla con tutta la disponibilità interiore, per farla calare nell’essere umano. In fondo l’opera dell’uomo non è molto gravosa, poiché il più, ciò che effettivamente è avvenuto con Cristo, costituisce la sostanza della rigenerazione per la creatura umana. Da qui sorge il senso di gioia e di meraviglia, che avvolge l’animo di Cabasilas e che vorrebbe trasfondere nei lettori. Si capisce che, avendo colto la profondità e la luminosità del Battesimo in riferimento all’azione redentrice di Cristo, egli non voglia altro che tale mistero sia capito, accolto e vissuto dal cristiano per la sua totale maturazione spirituale.

La natura umana creata, entro cui si struttura la persona umana e senza di cui questa non è concepibile, si trasforma entitativamente in Cristo, sebbene nella sfera sacramentale, si configura e trova la sua verità, integrità, salute e la sua vera e totale infinita funzionalità, in Lui. Trova la sua eterna vera ipostasi in conformità a quella di Cristo, il quale è l’unico e perfetto essere ipostatico dell’uomo. In questo modo, Cristo diviene entro l’uomo letteralmente un altro se stesso mentre la persona umana diviene realmente e pienamente se stessa se si assimila a Cristo e ne diviene una concreta raffigurazione secondo una identificazione mistica¹²⁶.

Cabasilas afferma che il Battesimo imprime nell’anima un sigillo, trasformazione radicale, che nelle sue potenze e virtù sacramentali permettono al fedele di fare il bene. Tutta la spiritualità cristiana e il processo verso la santità, in Cabasilas, si basa sullo sviluppo della grazia battesimale. Infatti la trasformazione radicale del battezzato, cioè la sua conformazione a Cristo, si riversa nella vita di ogni giorno ed è opera continua dello Spirito, il quale irrompe nell’anima e fa dell’uomo un essere nuovo. Gli uomini

¹²⁴ VC, II, 4, 123. Poco sotto aggiunge: “Questo appunto può fare il Battesimo in noi: unire i morti alla vita, i prigionieri alla libertà, i deformati alla forma beata”.

¹²⁵ VC, II, 4, 123-124.

¹²⁶ Cfr. P. NELLAS, «La vita spirituale in Cristo. Studio sull’antropologia cristocentrica di Nicola Cabasilas», 145; Cfr. anche VC, II, 3, 119; VC, VI, 6, 290.

trasfigurati dal Battesimo, trasformati dallo Spirito e conformati a Cristo, usufruiscono di una gioia e di un amore costante che li aiuta a vincere le difficoltà dell'esistenza e ad incamminarsi più spediti verso la patria¹²⁷.

3.3. *Appartenenza totale a Cristo*

Il Battesimo ci libera dai peccati, ci fa rinascere come figli di Dio nel Figlio per poter essere Suoi, incorporati nella Chiesa quali membra di Cristo:

*“Poiché nel Battesimo moriamo ad una esistenza e nasciamo ad un'altra, gettiamo via la prima e serbiamo la seconda”¹²⁸;
 Quest'acqua distrugge una vita e ne suscita un'altra, annega l'uomo vecchio e fa risorgere il nuovo¹²⁹;
 È chiaro dunque che [i battezzati] vivono la vita del Cristo, rigenerati dal Battesimo¹³⁰;
 Poiché il Cristo, nel Battesimo, prima di tutto ricrea le membra”¹³¹.*

Cabasilas spiega in modo mistagogico l'appartenenza a Cristo, poiché Lui è “il sole che offre il suo raggio puro”¹³², le membra che nascono e che serbano la vita, per tramite del Battesimo, ricevono e si appropriano i riflessi di questo sole¹³³. Come persone e come cristiani “mai potremo distruggere quello che Dio stesso infonde direttamente in noi”¹³⁴, perché “il Battesimo plasma e struttura lo stesso principio del nostro essere”¹³⁵ ed è proprio per questo che i “riflessi” del “sole” permangono in tutti i battezzati per tutta la vita terrena, ma “di essi potremo fare uso pienamente solo nella vita futura”¹³⁶. Adesso, è Lui che ci fa diventare suoi nel Battesimo, ma non godiamo ancora della pienezza della Vita; allora, “il Signore offrirà ai beati una percezione pura di sé”¹³⁷, perché in cielo saremo nella vita beata.

E' Cristo che dà i sensi nuovi e le nuove facoltà tramite il Battesimo d'acqua, il Battesimo di sangue o il Battesimo del desiderio. Questi sensi nuovi e queste nuove facoltà, consentono ai beati di entrare nel prestigioso impero dell'amore di Cristo, poiché la conoscenza genera l'amore, che è tanto maggiore quanto più il suo oggetto è

¹²⁷ Cfr. VC, VI, 4, 169-170.

¹²⁸ VC, II, 4, 120.

¹²⁹ VC, II, 3, 116.

¹³⁰ VC II, 7, 135.

¹³¹ VC, IV, 5, 215.

¹³² VC, I, 1, 60.

¹³³ Cfr. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Romanos*, PG VI, 2.

¹³⁴ VC, II, 6, 133.

¹³⁵ VC, II, 6, 133. Su questo argomento si veda anche ciò che si è detto al paragrafo: “Essere in Cristo”. E interessante ciò che dice ORIGENE, *In Exodum IX 4*, PG 12, 367 C sulla libera determinazione del pensiero e della volontà in riferimento alla nostra appartenenza a Cristo.

¹³⁶ VC, II, 7, 135.

¹³⁷ VC, II, 9, 159.

bello e conosciuto. E' stata dunque necessaria agli uomini ed ai santi una conoscenza di Dio, effetto di un senso speciale, che dilata tutti gli altri strumenti di percezione umana, ricevuto al Battesimo, con il quale hanno percepito chiaramente la "divina bellezza" e ne hanno assaporato la dolcezza¹³⁸.

Se l'amore di Cristo non produce in noi degli effetti realmente nuovi e straordinari, è segno che noi non lo conosciamo veramente e non siamo suoi. I santi, invece, hanno un amore tale che li fa appartenere a Lui, li fa uscire in qualche modo da loro stessi e realizzare opere che vanno al di là di ogni immaginazione¹³⁹. Il Battesimo, costituendoci membra di Cristo, ha posto le fondamenta della nostra identificazione con lui, ha generato in noi un organismo di vita soprannaturale permettendoci di raggiungere fin da qui, sulla terra, un oggetto di conoscenza e d'amore, il cui perfetto godimento è riservato al cielo¹⁴⁰.

Egli lo dichiara esplicitamente:

*"Il Battesimo ci purifica da ogni abito e da ogni atto peccaminoso, in quanto ci rende partecipi della morte vivificante del Cristo. Ma poiché, per mezzo del lavacro battesimale, partecipiamo anche alla sua resurrezione, il Cristo ci dà un'altra vita, ci plasma le membra e ci infonde le potenze di cui avremo bisogno giungendo alla vita futura"*¹⁴¹.

Adesso siamo dei riflessi e viviamo la vita in Cristo, allora saremo uniti "perfettamente" con Cristo, adesso apparteniamo a Lui, allora ci trasfiguriamo in Cristo.

4. Fondamenti teologici dell'evento battesimale

Sia l'aspetto liturgico sia quello spirituale sono teologicamente fondati nel pensiero di Cabasilas, in quanto scaturiscono da principi dottrinali ben chiari e precisi, che si possono brevemente richiamare.

4.1. Presupposti cristologici, soteriologici e antropologici

L'autore si serve di fondamenti cristologici e soteriologici, affermando che solo in forza dell'Incarnazione del Verbo, cioè dell'unione ipostatica, il cristiano può partecipare nel Battesimo sia della carne umana di Cristo sia della sua natura divina:

*"Il Salvatore si è unito a una carne e un sangue puri da ogni peccato: essendo Dio per natura dal principio, ha deificato anche quello che è divenuto più tardi, l'umana natura; infine per la carne è anche morto e risorto"*¹⁴².

¹³⁸ Cfr. VC, II, 8, 141, 146; Cfr. anche P. NELLAS, «La vita spirituale in Cristo. Studio sull'antropologia cristocentrica di Nicola Cabasilas», 145.

¹³⁹ Cfr. S. SALAVILLE, "Introduction" in NICOLAS CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, Cerf, Paris 1967, 40-42.

¹⁴⁰ Cfr. VC, VII, 5, 353.

¹⁴¹ VC, II, 4, 123.

¹⁴² VC, II, 1, 103.

L'efficacia del sacramento dunque nasce sul fondamento del mistero cristologico, che costituisce il dato basilare irrinunciabile per una sana e profonda visione dei misteri cristiani. Esso forma come il centro o il cuore da cui scaturiscono tutti i valori e le potenzialità contenute nel Battesimo, che in certo modo ne riproduce le connotazioni essenziali. Se pertanto il Battesimo assume per Cabasilas il significato di un radicale inizio o rigenerazione della vita, ciò è dovuto non al sacramento in se stesso, ma al suo collegamento vitale al mistero di Cristo. Questo appare il dato solido e teologicamente incontrovertibile per capire e valorizzare il Battesimo.

Similmente va detto per l'aspetto soteriologico, nel senso che il Battesimo scaturisce dal mistero pasquale di Cristo, quale fonte unica e efficace della salvezza riversata sull'uomo:

“Effettivamente riceviamo il Battesimo per morire della sua morte e risorgere della sua resurrezione, l'unzione del crisma per divenire partecipi dell'unzione regale della sua divinità; infine, mangiando il pane santissimo e bevendo al divinissimo calice, comunichiamo alla stessa carne e allo stesso sangue che il Salvatore ha assunto. In questo modo ci uniamo a colui che per noi si è incarnato, si è deificato, è morto ed è risorto”¹⁴³.

In questo modo Cabasilas collega mirabilmente il Battesimo sia all'evento dell'incarnazione sia all'evento redentore della morte e risurrezione di Cristo. Il rapporto con l'incarnazione manifesta l'aspetto ontologico del cambiamento di essere nel battezzato. Perché però questo aspetto non resti in una dimensione troppo statica e metafisica, occorre la forza trasformatrice dell'azione salvifica di Cristo, che irrompendo sul battezzando, distrugge la morte e dona la vita. I due aspetti, incarnazione e pasqua, stanno tra loro in stretta relazione, come l'essere sta in rapporto all'agire. Per Cabasilas ciò è di grande importanza, perché vuole evidenziare sia il nuovo stato di essere sia la nuova energia di agire, ambedue presenti nel rito del lavacro.

Un altro aspetto che egli sottolinea è il meraviglioso scambio o mirabile commercio tra il Verbo che scende nella carne e l'uomo che sale verso Dio. In tal modo l'incarnazione si congiunge con il Battesimo in senso inverso: da una parte Dio si abbassa verso l'uomo; dall'altra l'uomo si innalza verso l'alto:

“Il fatto è che lui è disceso perché noi salissimo e che mentre la via proposta è la medesima, per lui si trattava di scendere, per noi invece di salire”¹⁴⁴.

Cabasilas segue inoltre un ordine sacramentale, che si fonda su un ordine ontologico, nel senso che la rinascita battesimale, con significato sacramentale, rivela e causa il nuovo essere dell'uomo, nel suo valore esistenziale. Ciò dimostra

¹⁴³ VC, II, 1, 103.

¹⁴⁴ VC, II, 1, 104.

il significato fortemente entitativo o reale che il battesimo possiede, in quanto produce un vero cambiamento dell'essere umano non soltanto un diverso modo o una forma esteriore di esistere, né tantomeno si tratta di un'aggiunta accidentale o superficiale, quasi una decorazione o una colorazione diversa, lasciando intoccata la profondità dell'essere. Al contrario, proprio nella radice ultima della sostanza umana è posta l'azione innovatrice e rigeneratrice del sacro lavacro. Qui si vede la sostanziale forte valenza, che è data al sacramento del Battesimo:

“Essere battezzato significa nascere secondo il Cristo e, non essendo nulla, ricevere l'essere e l'esistere”¹⁴⁵.

Viene affermata con forza l'irruzione dell'essere che si sprigiona propriamente dal Battesimo, quale origine e principio dell'esistenza del cristiano. L'accostamento, che ne fa costantemente con la nascita della vita naturale, dimostra la convinzione profonda di Cabasilas che il sacramento costituisce l'inizio di una vera realtà che determina entitativamente l'uomo quasi che dopo il Battesimo il suo essere assuma il senso pieno dell'esistenza di un soggetto autenticamente se stesso. Si ha l'impressione che la seconda nascita sacramentale abbia per Cabasilas una gravidanza vitale non solo in parallelo, ma in maggiore graduazione rispetto alla prima nascita nella dimensione naturale.

Solo con il Battesimo l'uomo raggiunge la sua perfetta configurazione di soggetto umano e di autentica persona libera, cosciente, illuminata e disponibile all'amore.

4.2. La cristificazione del battezzato

Si possono rilevare altri aspetti di fondamentale importanza. Anzitutto, si dice che la nascita avvenuta nel Battesimo costituisce una nuova creazione, non in conformità alla prima creazione materiale, ma in collegamento all'evento cristologico.

Infatti la rinascita è vista come una vera trasformazione in Cristo, una configurazione a lui, assumendo la creatura umana una nuova immagine o figura, quale sigillo impresso dal sacramento. Ciò significa che il Battesimo non si pone più nell'ordine naturale della prima creazione ma suscita una nuova creazione e rigenerazione a livello sovraumano. Si vede bene la centralità di Cristo nella visione cabasiliana dei misteri, in quanto tutto ha origine e trova significato ed efficacia in forza del radicamento nel mistero fontale costituito dall'incarnazione del Verbo e dalla sua opera redentrice. La vita nuova e l'agire nuovo del cristiano non hanno altro riferimento se non il Cristo, pur passando attraverso la mediazione del sacramento.

Questo acquista la sua vitalità e luminosità, in quanto scaturisce, si sostiene e si compie in collegamento al Redentore. Si stabilisce così una reciproca connessione

¹⁴⁵ VC, II, 1, 105. Aggiunge una conclusione esplicita e definitiva: “Di quel che abbiamo detto risulta chiaro che, da qualunque prospettiva si consideri il Battesimo – l'ordine del rito, i nomi con i quali è chiamato, i riti che vi compiono e i canti – tutto ci fa conoscere che la vita in Cristo riceve nel lavacro battesimale il principio dell'essere”. VC, II, 3, 119.

tra Cristo e il Battesimo, perché l'uno non può sussistere né operare senza l'altro; anzi non può neanche essere capito e magnificato se non viene congiunto al mistero di Cristo; d'altra parte, l'azione salvifica di Cristo trova il suo compimento e la sua attuazione concreta soltanto nel sacramento, per mezzo del quale Cristo si unisce ad ogni creatura umana e questa si configura a Lui, in una specie di continua incarnazione.

Per questa ragione Cabasilas dona un significato molto incisivo al nome che viene dato al cristiano nel giorno salvifico del Battesimo. Non si tratta di un appellativo posto dal di fuori, o solo indicativo della persona, ma un nome che esprime la forma e la figura di cui il cristiano è rivestito. In forza di questo nome il credente è conosciuto da Dio e ha il volto luminoso della sua luce splendente, divenendo un soggetto visibile e inconfondibile davanti a Dio. Ma ancora di più in quel nome il cristiano viene illuminato davanti a se stesso, quale espressione della propria identità e della indelebile impronta divina. Esso rivela sia il nuovo modo di essere che di conoscere. Cabasilas sostiene anche la superiorità e la trascendenza del dono divino della illuminazione rispetto ad ogni capacità razionale dell'uomo, poiché questa conoscenza non è solo l'atto di conoscere, ma comprende anche la disponibilità interiore, il desiderio che sorge dall'anima del cristiano per aprirlo alla vera conoscenza teologica di Dio:

“Ciò che non è illuminato dalla luce di Dio in verità non esiste affatto. Perciò il Signore conosce quelli che sono suoi e dichiara di non conoscere le vergine stolte”¹⁴⁶.

Egli dice che l'unzione battesimale costituisce una incisione di Cristo stesso nel battezzato come una cristificazione o cristiformazione. Da qui scaturisce la vita nuova del cristiano. Non si può pensare una vita nuova e autenticamente spirituale, se non ha origine da Cristo stesso:

“Il Battesimo è unzione perchè incide nei battezzati il Cristo, l'unto per noi, ed è sigillo che imprime in essi il Salvatore”¹⁴⁷.

Ne segue che tutta la vita etica e ascetica del cristiano scaturisce da un evento originario che ha cambiato il suo essere. La spiritualità assume un volto più radicato e solido, perchè espressione e maturazione della primitiva ontologica configurazione a Cristo. Tale configurazione rimane il dato basilare, da cui non si può fuggire e che non può essere disilluso per costruire una vita degna del nome cristiano e idonea alla beatitudine eterna. In tal modo Cabasilas libera l'aspetto ascetico e mistico da ogni forma di emozionalismo soggettivo o di fantasie disincarnate. La stessa imitazione di Cristo non diventa un impegno puramente etico e ascetico, lasciato ai soli

¹⁴⁶ VC, II, 2, 108-109.

¹⁴⁷ VC, II, 2, 110.

sforzi umani, che spesse volte risultano inadeguati, ma si fonda sull'essere cristiano, il quale possiede per se stesso, in ragione dell'unione mistica con Cristo, l'energia divina di seguire il Maestro sulla strada della santificazione, fino al dono totale di sé con il martirio. Tuttavia la grazia richiede la disponibilità e l'assecondamento della volontà e del cuore umani, i quali si aprono e si dispongono a produrre in sé i lineamenti della figura e dei comportamenti del Redentore, non però sotto il giogo pesante dell'obbligo esteriore e formale, ma nella consapevolezza gioiosa e fiduciosa di essere inseriti nel mistero salvifico del Verbo incarnato, sotto la mozione del suo Spirito e sotto lo sguardo compiaciuto del Padre. Dal Battesimo il cristiano esiste e vive nel circolo vitale della santa Triade. Che cosa di più affascinante e rassicurante?

4.3. Rapporto tra teologia ed economia

Nel terzo capitolo, molto intenso e ricco di risvolti teologici, Cabasilas espone elementi che sono da porsi in rilievo. Si tratta del rapporto che intercorre tra lo stato antecedente al Battesimo e il nuovo essere causato dal Battesimo. Si ha l'impressione che questo aspetto costituisca il nodo, il centro, della sua riflessione. In effetti solo se si capisce la diversità o il salto tra l'uno e l'altro stato di esistere, è possibile capire, o almeno intravedere, la svolta vitale e radicale ottenuta con il Battesimo. Per Cabasilas prima del Battesimo l'uomo è dominato dal demonio e morto con lui, e non possiede alcun elemento reale di un possibile cambiamento. Egli descrive questo grande passaggio da una vita all'altra, dalla servitù del maligno al servizio di Dio:

“Tanto è lontano dall'essere vivo e figlio ed erede il catecumeno che è ancora servo del tiranno!”¹⁴⁸.

Questo aspetto è ripreso più volte, per indicare il valore fondamentale, che: “l'acqua distrugge la vecchia vita e risuscita un'altra nuova”¹⁴⁹ o nega l'uomo vecchio e fa risorgere il nuovo. Per cui si attua “una seconda creazione molto migliore della prima”¹⁵⁰.

Da questo enorme salto consegue una vita del tutto diversa dalla precedente, proprio perché l'immagine divina è dipinta più esattamente rispetto alla prima:

“La statua è plasmata più chiaramente sul modello divino, perciò l'archetipo deve essere proposto in modo più puro”¹⁵¹.

Egli porta anche alcuni esempi per mettere in rilievo la grande diversità tra l'essere umano prima e dopo il Battesimo:

“Mentre prima era tenebre, ora diviene luce; mentre prima non era, ora esiste”¹⁵².

¹⁴⁸ VC, II, 3, 111.

¹⁴⁹ VC, II, 3, 116.

¹⁵⁰ VC, II, 3, 116.

¹⁵¹ VC, II, 3, 117.

¹⁵² VC, II, 3, 116.

Un altro elemento per indicare questo passaggio è dato dall'immagine della spoliazione o denudazione, in quanto il catecumeno depone la vecchia veste e scioglie i sandali, alludendo all'esistenza passata, mentre poi indossa la nuova tunica, l'abito splendente. Egli dice:

“Rinnea il legame odiosissimo, infedele e causa di ogni rovina, rompe del tutto l'amicizia amara e plaude all'inimicizia”¹⁵³.

E ciò lo ripete, ancora più sotto, quando afferma con forza e determinazione:

“Ecco cosa vuol dire spogliarsi della vecchia forma per divenire simili a Lui, ed ecco perché l'unzione è un simbolo proprio e perfettamente conveniente al nome di cristiano”¹⁵⁴.

Proprio dalla consapevolezza di questo salto tra il modo di essere sotto il peccato e quello di essere in comunione con Dio, Cabasilas fa vedere la bellezza e l'importanza vitale del Battesimo, in modo da suscitare stupore e meraviglia, gioia e libertà di vita.

Egli poi approfondisce il senso della conoscenza di Dio con la fede quale principio della vita beata, che sperimenta l'uomo che è stato liberato dalle tenebre, ha accolto il Signore e ha creduto in lui, riconoscendolo come suo Dio¹⁵⁵. Interessante notare che per Cabasilas la conoscenza di Dio costituisce beatitudine per gli uomini:

“Infatti la vera conoscenza di Dio è il principio della vita beata. Conoscere te, dice Salomone, è radice di immortalità, così come il non conoscere Dio ha portato all'inizio la morte”¹⁵⁶.

Se non conosce l'amore divino, l'uomo non ha la possibilità di abbandonarsi a quell'amore ed essere ricolmato della vita stessa di Dio. Ma tale conoscenza del divino è data dalla grazia stessa di Dio, come afferma con chiarezza:

“Chi si affretta verso la vita ha assoluta necessità che Dio lo guidi nella conoscenza di Dio”¹⁵⁷.

Si può dire pertanto che nel Battesimo si attua la vera teologia o *theognosía*, nel senso che il battezzato, illuminato dalla fede, può innalzarsi a conoscere Dio come Dio conosce se stesso. E in ciò consiste la vera beatitudine del cristiano. Si percepisce così lo stretto legame tra conoscere Dio, amare Dio e servire Dio. Egli si sofferma sul mistero Trinitario, per il fatto che il Battesimo è amministrato nel nome della S. Trinità. Per

¹⁵³ VC, II, 3, 112.

¹⁵⁴ VC, II, 3, 114.

¹⁵⁵ Cfr. VC, II, 3, 113.

¹⁵⁶ VC, II, 3, 113.

¹⁵⁷ VC, II, 3, 113.

Cabasilas la Trinità è l'autore sia della creazione degli uomini sia della loro riconciliazione con Dio, sebbene ogni ipostasi divina cooperi con un suo intervento specifico:

“Il Padre è stato riconciliato, il Figlio ha riconciliato, lo Spirito Santo è divenuto il dono per gli amici già costituiti tali”¹⁵⁸.

Tale visione trinitaria è applicata anche alla creazione, sebbene in modo implicito e come adombrata in figura:

“Il Padre plasmava, il Figlio era la mano del plasmatore, il Paraclito il soffio di chi ispirava la vita”¹⁵⁹.

Per questa ragione sono invocate le tre persone della Santissima Trinità¹⁶⁰, nel momento in cui il neofita viene immerso nel fonte battesimale. Dalla creazione del mondo fino all'evento dell'incarnazione di Cristo e poi alla nascita della Chiesa, la storia della salvezza è compresa come un evento di rivelazione mediante il quale Dio si autocomunica all'uomo e l'uomo è posto in grado di partecipare alla sua vita¹⁶¹. Tutte e tre le divine Persone vi collaborano, ognuna nella sua specifica azione. Nell'evento dell'incarnazione invece solo il Verbo attua la salvezza dell'uomo, sebbene le altre due ipostasi partecipino alla realizzazione del piano salvifico:

“Nell'economia la Triade risolve in comune il genere umano, vuole la sua salvezza e provvede alla sua realizzazione, ma avviene anche un fatto nuovo: l'operazione non è comune. Di per sé non opera né il Padre, né lo Spirito, ma solo il Verbo. Solo l'Unigenito ha preso la carne e il sangue, è stato percosso, ha patito, è morto ed è risorto. Per questi misteri la natura umana ha ripreso vita ed è stato istituito il Battesimo, nuova nascita e nuova creazione”¹⁶².

Nella celebrazione del Battesimo il neofita viene immerso tre volte ricordando la morte e risurrezione del Signore e nello stesso tempo viene invocato su di lui il Padre e il Figlio e il Spirito Santo¹⁶³ in una epiclesi trinitaria. Nell'economia, la forma del sacramento e la materia vanno insieme senza confondersi¹⁶⁴. Al Giordano infatti durante il Battesimo Gesù fu immerso nell'acqua, su di lui discese lo Spirito e si sentì la voce del Padre.

¹⁵⁸ VC, II, 3, 117.

¹⁵⁹ VC, II, 3, 117.

¹⁶⁰ Cfr. VC, II, 3, 117; Cfr. anche CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis mystagogica*, II 3, PG 33, 1079.

¹⁶¹ Cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, III PG 20, 2; IV, 6, 6; IV, 20, 6-7.

¹⁶² VC, II, 3, 118.

¹⁶³ Cfr. EUHOLOGHION, *Botezul*, 17.

¹⁶⁴ Cfr. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas*, 82. Ancora afferma: “Ci sarebbero due battesimi, come uno contenuto dentro l'altro, che ne fanno in realtà uno solo: 1) il Battesimo nel Nome del Dio creatore trino, 2) il Battesimo segreto di Gesù, che postula il primo e manifesta il Figlio come Redentore”.

Cabasilas cerca poi di spiegare le ragioni per le quali si esprime, da una parte, a voce alta il dogma della Trinità, dall'altra nel silenzio, attraverso i gesti, l'economia della salvezza. La ragione di tutto questo sta nel fatto che i dogmi arrivano a noi attraverso la voce dei predicatori, invece l'opera della redenzione (*prâgma*) è vista con gli occhi. L'esperienza di morte e risurrezione mistica costituisce una esperienza interiore (*peîra*) che risveglia in noi il desiderio di amare la bellezza¹⁶⁵.

E argomenta di rimando:

*“La prima [la teologia, il dogma], infatti, era dal principio ed è giunta alla conoscenza degli uomini per la sola via della parola [dei predicatori]; la seconda è divenuta, è apparsa agli occhi degli uomini e si è lasciata toccare dalle loro mani”*¹⁶⁶.

Questa “opera” rivive nel Battesimo che ce la rende di nuovo presente, perché il cuore l'avverte e la percepisce. Il mistero della morte e della resurrezione mistica, di cui si sente la certezza nella coscienza, è, anch'esso, una autentica esperienza interiore, o, come ama dire il teologo bizantino, *peîra*, che imprime nell'anima la forma dell'oggetto, riflesso della vera Bellezza, in modo differente e più forte rispetto all'insegnamento che, come sottolineato in precedenza, rappresenta solamente l'oggetto senza raggiungerlo. Come, senza conoscere la bellezza, amarla degnamente?

Pertanto Cabasilas espone una sottile riflessione, distinguendo la teologia dall'economia. Per lui la teologia assume il significato di proclamazione vocale dell'annuncio, o spiegazione delle parole, mentre l'economia diventa una compartecipazione all'essere trinitario, in una specie di comunione vitale:

*“Non mi sembra privo di significato che proclamiamo a voce alta la teologia, mentre esprimiamo silenziosamente, con i gesti l'economia”*¹⁶⁷.

Egli inoltre dice che alla “teologia” bisogna portare fede, mentre alla economia corrisponde l'attenzione concreta nelle opere:

*“Mentre la teologia deve solo essere creduta, e la dimostrazione della fede sta nella parola – quello che crediamo col cuore per la giustizia, dice Paolo, lo confessiamo con la bocca per la salvezza – l'economia deve assolutamente essere imitata e mostrata nelle opere: sta scritto infatti che bisogna seguire le orme di colui che è morto e risorto per noi”*¹⁶⁸.

Se si può chiedere che cosa sia più importante per Cabasilas: l'aspetto “teologico” o quello “economico”; si risponde nell'immediato che lui preferisce la

¹⁶⁵Cfr. VC, II, 3, 118.

¹⁶⁶ VC, II, 3, 118-119.

¹⁶⁷ VC, II, 3, 118.

¹⁶⁸ VC, II, 3, 119.

dimensione economica a quella teologica. L'economia infatti stabilisce immediatamente l'unione con Dio, come avviene nel Battesimo; mentre la teologia rimane su un piano teorico e astratto. Se però si indaga più a fondo si ha l'impressione che i due aspetti siano perfettamente armonizzati, nel senso che alla fede espressa con la teologia si accompagna necessariamente l'attuazione della vita espressa nell'economia. Infatti le parole si accompagnano alle opere.

D'altra parte l'economia deve lasciarsi illuminare dalla teologia per giungere alla pienezza della vita nuova. Si è visto in precedenza che per lui conoscere, amare e vivere formano un tutt'uno, un'unica realizzazione dell'essere cristiano. Lo stesso concetto si ritrova in modo ampio e dettagliato nel cap. 9, dove egli afferma che nel Battesimo si attua sia la conoscenza di Dio sia l'esperienza di Dio per l'uomo, che conduce ad una realtà di amore e di gioia, in modo che attraverso il Battesimo noi amiamo Dio e lo godiamo¹⁶⁹.

Inoltre egli dichiara che:

“La conoscenza di Dio che possono attingere i battezzati non li porta soltanto a ragionare, riflettere e credere: nelle acque battesimali ci è dato di trovare qualcosa di più grande e di più vicino alla realtà”¹⁷⁰.

È chiaro che: “qui si tratta di una percezione immediata di Dio, prodotta dal tocco invisibile del suo raggio sull'anima”¹⁷¹. Cosa intende Cabasilas con il “tocco invisibile” di Dio?

Lo si può capire attraverso le successive riflessioni con cui egli chiarisce tale concetto. Infatti afferma che:

“Dio ha infuso nelle anime il desiderio di possedere il bene di cui manchiamo, e di conoscere la verità di cui siamo privi”¹⁷².

Tale infusione è attuata dallo Spirito Santo, che Dio dona alle anime, per concedere loro “una percezione di sé”. Tale percezione del bene esige che esso sia amato e goduto, ma l'amore e la gioia sono i frutti principali dei doni elargiti dallo Spirito. Egli cita (Gal 5, 22):

“L'amore e la gioia tengono il primo posto tra i frutti della sua venuta: il frutto dello Spirito è l'amore, la gioia”¹⁷³.

Va ulteriormente precisato che tale “tocco divino” pone nel cristiano un ardente sete di amore e di gioia, che non può essere appagata dai beni di questa vita, che sono apparenti e ingannevoli. Mentre il bene portato da Cristo riempie il

¹⁶⁹ Cfr. VC, II, 9, 151-153.

¹⁷⁰ VC, II, 9, 156.

¹⁷¹ VC, II, 9, 157.

¹⁷² VC, II, 9, 151.

¹⁷³ VC, II, 9, 154.

desiderio del cuore umano e lo sazia pienamente, conducendolo ad un amore totale e ad una gioia piena. Cabasilas, a prova di quanto detto, riporta l'incontro di Gesù con la samaritana al pozzo di Sicar (Gv 4, 13s):

“È questa l'acqua che appaga il desiderio dell'anima umana: mi sazierò quando mi apparirà la tua gloria (Ps 16, 15). L'occhio infatti è stato creato per la luce, l'udito per i suoni, ed ogni cosa perciò è ordinata. Ma il desiderio dell'anima va unicamente al Cristo. Qui è il luogo del suo riposo, poiché lui solo è il bene, la verità, e tutto ciò che ispira amore”¹⁷⁴.

In questa prospettiva Cabasilas ricongiunge l'esperienza sacramentale del Battesimo all'influsso operato dalle tre divine ipostasi: Il Padre si fa percepire immediatamente nel suo amore; il Figlio Gesù ricolma l'anima del suo bene e acquieta la sua sete; lo Spirito santo imprime l'amore intenso e provoca la grande gioia del cuore. Ne segue che dalla percezione diretta della grazia divina, data dall'economia sacramentale, si passa alla vera conoscenza del mistero trinitario. Questa unione tra economia e teologia comporta che la conoscenza teologica sia ricolma di amore e di gioia, mentre la percezione sacramentale si illumina della verità divina.

4.4. La realtà teologica del peccato

Cabasilas approfondisce il concetto di peccato in modo preciso sia a livello teologico che psicologico, ma anche a livello profondamente antropologico. In ragione di un'esatta idea della vita nuova, occorre conoscere la realtà della vecchia vita, incentrata propriamente attorno al peccato. Egli distingue due specie di peccato:

“Il peccato è di due specie e si insinua nell'anima in due modi: o si produce negli atti, o si stabilisce negli abiti”¹⁷⁵.

Per lui l'atto è certamente negativo, perchè è come una freccia che colpisce e lascia la ferita. Ma l'abito è ancora più negativo, perchè produce una vera e propria schiavitù del peccato:

“L'abito invece, deposto nell'anima dalle azioni cattive, come una malattia, da una vita corrotta, rimane stabile e lega l'anima con catene che non si possono sciogliere. Riduce in schiavitù i sensi e l'intelligenza, opera le cose peggiori e induce i suoi schiavi alle azioni più scellerate: per esse si consolida e non cessa di produrle, essendone contemporaneamente causa ed effetto, come in un circolo”¹⁷⁶.

In tale contesto Cabasilas parla anche del peccato originale con una chiarezza sorprendente. Lo descrive come un incatenamento dell'anima al corpo,

¹⁷⁴ VC, II, 9, 153.

¹⁷⁵ VC, II, 4, 120.

¹⁷⁶ VC, II, 4, 120.

per cui l'anima ha perso il vigore e la sua libertà. D'altra parte anche il corpo è stato legato dalle passioni dell'anima, soffrendo delle sue inquietudini e angosce. Tale situazione descrive la realtà dell'uomo vecchio, che è presente in ogni uomo discendente di Adamo ed Eva:

“È questo l'uomo vecchio: questa semenza cattiva abbiamo ricevuto dai progenitori assieme alla vita e perciò non abbiamo conosciuto neppure un giorno puro da peccato, nemmeno abbiamo cominciato a respirare liberi dal male”¹⁷⁷.

Oltre al peccato originale l'uomo si è aggravato di ulteriori peccati personali così che: “Il male non aveva tregua e la malattia progrediva continuamente”¹⁷⁸. Ridotto in questa miserevole condizione l'uomo era incapace di venirne fuori e di potersi liberare e guarire. Da qui il significato vitale del Battesimo che ha il potere sia di liberare l'uomo dalla malattia del peccato sia di rivestirlo d'un abito totalmente opposto:

“Da queste pesantissime catene, da questa condanna, da questa malattia, da questa morte ci libera il Battesimo: così facilmente che non ha bisogno di tempo, così pienamente e perfettamente che non ne rimane traccia”¹⁷⁹.

Il sacramento del Battesimo perciò compie due azioni: la prima distrugge le catene peccaminose, l'altra costruisce l'essere nuovo. E tutto questo è avvenuto per l'opera redentrice di Cristo, con la sua passione, morte e risurrezione. Egli conclude con una esclamazione di meraviglia e di gioia contemplando questo mistero ineffabile che si compie nel Battesimo:

“Dal momento in cui salì sulla croce, morì e risorse, la libertà degli uomini fu rigenerata, fu ricomposta la forma e la bellezza, furono formate le nuove membra”¹⁸⁰.

Egli sottolinea anche il fatto che non solo siamo liberati dalla schiavitù del peccato, ma Cristo ci ha donato la percezione o la sensazione di questo evento straordinario:

“Non solo alla sua venuta nel mondo la luce è sorta, ma ha provveduto anche l'occhio; non solo ha effuso il profumo, ma ce ne ha dato anche la percezione. Ora dunque il santo lavacro conferma i battezzati a questi sensi e a queste potenze”¹⁸¹.

Infine Cabasilas si apre alla prospettiva escatologica, facendo vedere come il Battesimo costituisca già la primizia o l'inizio del compimento ultimo, quando andremo

¹⁷⁷ VC, II, 4, 122.

¹⁷⁸ VC, II, 4, 122.

¹⁷⁹ VC, II, 4, 122.

¹⁸⁰ VC, II, 4, 123.

¹⁸¹ VC, II, 4, 124.

incontro a Cristo che ritornerà nella sua gloria. Egli costata che non tutti i battezzati entreranno nella vita beata, perchè l'amore ineffabile di Dio ha lasciato all'uomo la libertà di corrispondere, in quanto anche lui possa collaborare alla sua salvezza:

“Anche questo è proprio dell'ineffabile amore di Dio per gli uomini: dopo aver compiuto lui tutto ciò per cui sono stato liberato, ha lasciato che noi portassimo un qualche contributo alla nostra liberazione: quello di credere che nel Battesimo è la salvezza e di volervi accedere; sicché, per questo solo tutto sia attribuito a noi ed egli ci rimeriti dei suoi stessi benefici”¹⁸².

Con queste parole Cabasilas sottolinea fortemente la collaborazione umana alla grazia divina, per mostrare il grande dono della libertà, fondamento dell'amore. In effetti Dio, che è amore e agisce per amore gratuito, non può costringere la sua creatura ad assecondare il suo progetto di salvezza, ma richiede giustamente la sua libera e cosciente adesione. In tal modo egli evidenzia, da parte di Dio, il suo rispetto e la sua delicatezza per la persona umana, mentre, da parte dell'uomo, pone in rilievo la sua nobiltà di soggetto responsabile e libero, anche davanti all'infinita potenza divina.

Tale rapporto è realizzato in forza dell'amore, con cui Dio ha voluto instaurare con la creatura umana una comunione interpersonale nel reciproco comunicare tra soggetti che si donano e si accolgono solo nello spirito della libertà e della gratuità. Una concezione questa di altissimo valore teologico e antropologico.

4.5. La prospettiva escatologica

Cabasilas si sofferma ancora sulla realtà escatologica, facendo una interessante osservazione circa la diversa sorte tra i beati e dannati. Egli dice che tutti risorgeranno alla fine dei tempi nella vita incorruttibile, perchè la risurrezione di Cristo ha toccato tutta l'umanità e il cosmo. Per cui non solo i battezzati, ma anche coloro che non sono stati predisposti alla vita eterna, tutti risorgeranno, ma non tutti regneranno con Cristo:

“Qui forse qualcuno si stupirà: non solo i battezzati, ma anche coloro cui non fu concesso di essere predisposti alla vita eterna dalla forza dei misteri, tutti gli uomini insomma, riacquisteranno i loro corpi immuni da vecchiezza e risorgeranno incorruttibili”¹⁸³.

La ragione di questa diversità sta nel mistero antropologico. Infatti come Dio ha creato gli uomini senza la loro libera adesione, così pure li ricrea senza il loro consenso; perchè la risurrezione tocca la natura umana nella sua universalità. Mentre partecipare al regno dei cieli, entrare nella visione beatifica, essere uniti a

¹⁸² VC, II, 4, 124-125.

¹⁸³ VC, II, 5, 127.

Cristo, tutte queste cose sono riservate “soltanto a coloro che le hanno volute, amate, desiderate”¹⁸⁴.

Tutto deriva dalla libera adesione dell'uomo, il quale può chiudersi davanti al dono della vita e della libertà, come invece può rendersi disponibile. Si tratta di due stati liberamente posti dall'uomo. Uno resta chiuso nella propria cecità e insensibilità, mentre l'altro si apre alla conoscenza e all'amore di Cristo infuso dal Battesimo:

“È ciò che dice il Signore: il mondo non può riceverlo, perché non lo vede e non lo conosce. Costui dunque precipiterà da questa vita nell'altra come un cieco, privo di tutti quei sensi e quelle potenze che permettono di conoscere ed amare il Salvatore, di voler essere con lui, e di poterlo essere”¹⁸⁵.

Egli conclude in modo solenne:

“Dunque, non bisogna meravigliarsi se tutti vivranno immortali, non tutti però beati. Tutti infatti godono egualmente della semplice provvidenza di Dio relativa alla natura, ma di quei doni che onorano la volontà godono solo gli uomini pii verso Dio”¹⁸⁶.

Tale medesima idea viene riproposta e accentuata nel cap. 6, quando di nuovo si afferma che Dio infinitamente buono vuole per noi tutto il bene e lo dona, ma: “senza distruggere la dignità fondamentale del libero arbitrio”¹⁸⁷. Possiamo raccogliere il suo pensiero in una sintesi che egli presenta alla fine del capitolo:

“Tale è il bene del Battesimo: non forza la volontà e non la costringe; è un'energia ma non impedisce di restare cattivi a quelli che non ne usano, come il fatto di avere l'occhio sano non è di ostacolo a chi vuole vivere nelle tenebre”¹⁸⁸.

Cabasilas ci tiene poi a precisare in che cosa consista realmente la pienezza della vita in Cristo. Dice con chiarezza che lo stato attuato con il Battesimo non si circoscrive entro i confini della vita terrena, ristretta ai limiti di questo mondo, ma si apre e si attua pienamente nell'eterno futuro:

“Non è possibile riconoscere la virtù degli occhi o la grazia del colore senza avvicinarsi alla luce; come chi dorme, finché dorme, non può vedere ciò che vede chi veglia; allo stesso modo non è possibile, nel tempo presente, comprendere quali siano esattamente quelle nuove membra e potenze, di cui

¹⁸⁴ VC, II, 5, 128.

¹⁸⁵ VC, II, 5, 128.

¹⁸⁶ VC, II, 5, 128-129.

¹⁸⁷ VC, II, 6, 133.

¹⁸⁸ VC, II, 6, 134.

*potremo far uso pienamente solo nella vita futura, e nemmeno quale sia la loro bellezza. Occorre infatti bellezza connaturale e luce adeguata*¹⁸⁹.

Neanche i beati o le anime sante possono conoscere perfettamente la totale potenza della conoscenza di questa verità, perché sono incapaci di coglierne tutto il valore e di esprimerlo con parole adeguate. Da qui il desiderio e l'anelito di giungere alla pienezza della beatitudine, desiderio e anelito innestati nell'animo dal Battesimo:

“Dio ha infuso nelle anime il desiderio di possedere il bene di cui manchiamo, e di conoscere la verità di cui siamo privi”¹⁹⁰.

Tale pienezza di bene non si può ottenere con i beni terreni né in modo puro e completo. Con l'evento del rito battesimale ha fatto irruzione nell'uomo la vita di Cristo, che contiene la pienezza dei beni, ma che ancora non si attuano completamente su questa terra né si possano conoscere e attualizzare tutte le potenzialità racchiuse nella vita nuova. Di fatto l'oggetto, capace di colmare l'anelito della beatitudine, è presente solo nel Salvatore e potrà essere raggiunto nell'eternità. Proprio nel Battesimo ci è dato questo dono, mentre prima di ricevere il sacramento, esso era ancora sconosciuto:

*“Prima non era noto quanto fosse grande la nostra potenza di amare e di godere perché non erano presenti le realtà che bisognava amare e di cui si poteva godere, né era conosciuto il vincolo del desiderio e l'ardore del fuoco. Infatti l'oggetto di quel desiderio non era in alcun luogo; ma quello stesso oggetto è presente a quanti hanno gustato il Salvatore; ed a lui è preordinato l'amore umano fin dal principio, come a suo modello e fine, quasi uno scrigno così grande e così largo da poter accogliere Dio”*¹⁹¹.

Si può concludere che per Cabasilas il Battesimo costituisce veramente un concentrato di vitalità, di amore e di gioia, che gradualmente si espande e si diffonde, fino a raggiungere il compimento nella vita eterna.

Esso è il mistero della fede che opera l'assimilazione progressiva dell'essere umano a quello di Cristo, poiché “riceviamo il Battesimo per morire della sua morte e risorgere della sua risurrezione”¹⁹², alla fine dei tempi:

“È assolutamente necessario che nell'atto di essere rigenerati nasca in noi la vita del Cristo,... principio della vita futura, acquisizione delle nuove membra e dei nuovi sensi e preparazione dell'esistenza di lassù, è impossibile

¹⁸⁹ VC, II, 7, 135.

¹⁹⁰ VC, II, 9, 151.

¹⁹¹ VC, II, 9, 152.

¹⁹² VC, II, 1, 103.

*penetrare vivi in quel mondo beato senza esservi stati predisposti dalla vita del Cristo e plasmati secondo la sua immagine*¹⁹³.

Il neofita pregusta, con la sua nuova sensibilità, la beatitudine fin da quando esce dal fonte battesimale. Nell'ambito della stessa esperienza carismatica, il nostro autore insiste su quella che considera la forma più perfetta e sacra di Battesimo, il *Battesimo di fuoco*. Cabasilas si situa qui sulla traccia della più alta spiritualità patristica, rinforzata dalla mistica dionisiana. Per i Padri, come per l'Areopagita che segue la loro linea ideale, il Battesimo è Luce, *photismós*¹⁹⁴. Siccome la Luce è la natura *manifestata* di Dio, il *photismós* battesimale, nella *theognosía* tutta intera dell'antichità cristiana e precristiana, deve esser inteso, innanzitutto, come contemplazione o *theoría*; o come visione della Gloria increata e, tramite ciò, elevazione dell'anima illuminata che partecipa, in virtù della grazia, alla beatitudine celeste¹⁹⁵.

Cabasilas a questo proposito parla di "raggio divino"¹⁹⁶ che tocca invisibilmente l'anima, che acquisisce la conoscenza per esperienza. Citando san Giovanni Crisostomo, Cabasilas dopo aver affermato che chi tra le anime "fa questa esperienza, si distacca dalla terra e sogna le realtà dei cieli"¹⁹⁷, aggiunge con amarezza:

*"Ahimé! C'è ben di gemere amaramente: mentre godiamo di uno stato così nobile nemmeno comprendiamo quel che diciamo, tanto velocemente tutto ciò svanisce e ricadiamo nelle cose sensibili. Infatti questa gloria ineffabile e tremenda rimane in noi per uno o due giorni, poi la spegniamo con la tempesta delle cure terrene, e con fitte nubi ne teniamo lontani i raggi"*¹⁹⁸.

¹⁹³ VC, II, 5, 126-127.

¹⁹⁴ Cfr. DIONIGI-AREOPAGITA, *Ecclesiastica hierarchia*, III 1, PG 3, 425 A; Cfr. anche CLEMENTE. ALESSANDRINO, *Paedagogus*, I 6, PG 8, 281 A.

¹⁹⁵ Cfr. Cfr. J. CASTELLANO, «La mistica dei sacramenti dell'iniziazione cristiana», 87-89.

¹⁹⁶ VC, II, 10, 160; VC, II, 9, 156-157.

¹⁹⁷ VC, II, 9, 156.

¹⁹⁸ VC, II, 9, 156.

DAS CHRISTENTUM UND KIRCHLICHE ORGANISIERUNG IN TRANSILVANIEN

FLORIN BUDĂU

RÉSUMÉ. *Christianisme et organisation ecclésiastique en Transylvanie*. La christianisation des Roumains est un procès de longue durée, même si quelques uns lui donnent une origine des temps des Apôtres et les autres que celle de IV^e siècle. Pour argumenter le christianisme roumain, on utilise des informations linguistiques et archéologiques sans y avoir une hiérarchie et une organisation propre. L'organisation hiérarchique propre est beaucoup plus tardive que la pénétration du christianisme sur ces territoires. Ce fait produit encore des discussions contradictoires en concernant le rite dans lequel on a célébré dans l'église roumaine à travers le temps.

Keywords: history, rite, christianization, Dacians, Transylvania

Das Christentum bei den Dako-Römer

Die kirchliche Geschichte in Rumänien sollte sich mehr auf archäologischen und linguistischen Beweise verlassen, um dem rumänischen Christentum die Vaterschaft des 2. Jahrhunderts nach Christ zu schreiben. Die Abwesenheit der schriftlichen Dokumenten bezüglich dieses Ereignisses am Anfang des rumänischen Christentums ermöglichte dieses Phänomen zu idealisieren. Einige Historiker meinen, dass in den rumänischen Territorien gab es eine eigene Hierarchie schon am Anfang des Christentums, aber andere meinen, dass diese Hierarchie würde viel später erscheinen.¹ Die kirchliche orthodoxe Geschichte schreibt zu dem rumänischen Christentum eine Apostel Vaterschaft, während die griechisch – katholische Kirche schreibt zu den Missionären die Verbreitung des christlichen Glaubens in diesen Territorien im 4. Jahrhundert.

Die Historiker meinen, dass „die Rumänen sind als Christen geboren“, so fest ist das Prozess der Bildung des rumänischen Volkes verknüpft mit dem des Durchblickens und Festigung des Christentums in dem römischen Dakien.²

Das Kennen des Christentums in Dakien³ datiert schon seit der Epoche der römischen Herrschaft über diese Provinz.⁴ Der Kontakt des Christentums mit der neu eroberte dakische Provinz wird den Kolonisten aus dem ganzen römischen Kaiserreich zugeschrieben, besonders aus der kleinen Asien.⁵ Die Offenbarung

¹ Vgl. Dumitran, Ana, *Preliminarii*, in: *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania*, Dumitran, Ana/Botond, Gudor/Dănilă, Nicolae, Alba Iulia, 2000, 11.

² Someșan, Maria, *Începuturile Bisericii Române Unite cu Roma*, București 1999, 9.

³ Spațiul de la Nord și Sud de Dunăre s-a numit în antichitate Dacia iar partea nord dunăreană după cucerirea ei de către imperiul roman va purta și numele de Dacia romană sau Dacia traiană. Ea a fost cucerită de împăratul Traian (98-117) în anul 106 iar retragerea din acest ținut are loc în jurul anului 271.

⁴ Meteș, Ștefan, *Istoria bisericii și a vieții religioase a românilor din Ardeal și Ungaria*, vol.I, Arad 1918, 2.

⁵ Vgl. Iorga, Nicolae, *Istoria poporului românesc*, București 1985, 50; Meteș, 2; Someșan, 9.

des Christentums war individuell und einzeln wegen der Verfolgungen und weil diese Religion nicht offiziell von der Verwaltung des Kaiserreiches erkannt wurde.

In Dobrudscha wird dem Christentum eine Apostel Vaterschaft zugeschrieben⁶, selbst wenn die Historiker nicht völlig damit einverstanden sind.⁷ Die Predigt des Apostels Andrei in Dobrudscha wird von der orthodoxen Kirche übernommen⁸, während die griechisch – katholische Kirche⁹ erwähnt Nichita Remesianul als Apostel der Rumänen.

Die Bekehrung zum Christentum des rumänischen Volkes war ein sehr langer Prozess. Er ist in dem dakisch – römischen Zeitraum angefangen und hat bis zur völligen Bildung des rumänischen Volkes gedauert. Dieser sehr langer Prozess fängt schon im 2. Jahrhundert an und man kann sagen, dass er nur im 9. Jahrhundert abgeschlossen wird, wenn auch die Bildung des rumänischen Volkes fertig ist.¹⁰

Das Christentum der ersten Jahrhunderten war eine Religion, die nicht freiwillig praktiziert durfte. Deswegen wurde man die Messe in Katakomben und privat Häuser abgehalten und das hatte keinen öffentlichen Charakter, sondern mehr einen privaten. Direkte Beweise bezüglich des dakisch – römischen Christentums im 2. und 3. Jahrhundert sind sehr wenig. Das ist darauf zurückzuführen, dass diejenigen die diese Religion praktiziert haben, zu vielen Verfolgungen unterworfen wurden. Man kann sagen, dass die ersten Christen sind in der dakisch – römischen Provinz in den 2. und 3. Jahrhundert angekommen, dann in den nächsten Jahrhunderten haben sie eine umfassende Verbreitung gekannt.¹¹

Die Verbreitung des christlichen Lehren in der dakisch – römischen Provinz war sehr schwer wegen des Charakters als verbotene Religion in dem Kaiserreich.¹² Sie konnte ohne Restriktionen nur in den dakischen Territorien verbreitet sein, die nicht unter römischen Herrschaft waren. In den dakisch – römischen Territorien hatte das Christentum am Anfang einen individuellen und isolierten Charakter und man durfte nicht während der römischen Herrschaft über eine massive Bekehrung zum Christentum des autochtonen Volkes sprechen. Nur nach dem Rückzug von Aurelian wurde die Verbreitung des Christentums einfacher.¹³

In der römischen Dakien kannte man nichts von Basiliken bevor der Epoche von Constantin und die paläochristliche Gegenstände sind sehr seltsam für diese Epoche, nicht nur in der Provinz, sondern auch im Kaiserreich.¹⁴

⁶ Vgl. Păcurariu, Mircea, *Scurtă istorie a Bisericii Ortodoxe Române*, Cluj-Napoca 2004, 21.

⁷ Vgl. Iorga, 50.

⁸ Vgl. Păcurariu, 21.

⁹ Vgl. *Orologhion*, Blaj⁵ 1934, 78.

¹⁰ Vgl. Constantinescu, Miron/Daicoviciu, Constantin/Daicoviciu, Hadrian/Ştefan, Gheorghe/Lungu, Traian/Oprea, Ion/Petric, Aron/Porţeanu, Alexandru/Smarandache, Gheorghe/Pascu, Ştefan (Hg.): *Istoria României*. Compendiu, Bucureşti³ 1974, 67-88.

¹¹ Vgl. Bărbulescu, Mihai, *Interferenţe spirituale în Dacia Romană*, Cluj-Napoca² 2003, 294.

¹² Vgl. Păcurariu, 25.

¹³ Vgl. Gudea, Nicolae/Ghiurco, Ioan, *Din istoria creştinismului la români*.

¹⁴ Vgl. Bărbulescu, 186.

Anfang des 4. Jahrhunderts, zur gleichen Zeit mit dem Edikt aus Milano, wurde die christliche Religion von den Behörden anerkannt und demzufolge bekommt der privat Charakter einen öffentlichen Charakter. Iorga meint, dass bis Constantin der Grosse, der eine religiöse und christliche Form dem Kaiserreich gibt, kann man nicht über eine Hierarchie sprechen.¹⁵ Er sagt noch, dass in diesen Territorien auf Donau konnte sich das Christentum entwickeln, auch wenn das ohne Bischöfe für mehr als 1000 Jahre war. Die Gnade der Priesterweihe oder der Kirchen Weihung war eine Aufgabe nicht nur der Bischöfen, sondern auch der alten Priestern oder Mönchen. Die Bischöfe wurden von den Gläubigern einer Stadt oder einer Kirche gewählt, ohne eine Weihung, so wie sie heute betrachtet wird.¹⁶

Nach der Verleihung eines offiziellen Charakters dem Christentum von Constantin, werden die Missionäre vom Kaiserreich Apostel und sie predigen lateinisch,¹⁷ besonders weil Mitte des 3. Jahrhunderts die ganze dakische Bevölkerung hat lateinisch gesprochen, das populäre Latein.¹⁸ Man muss auch erwähnen, dass die lateinische Predigt eine sehr wichtige Rolle in der Vollendung der Romanisierung hatte und es wurde endgültig als die gesprochene Sprache des Volkes bekommen.¹⁹

Die christliche Abhalten der Geheimnisse oder anderer Messen war viel einfacher in dem Zeitraum bevor Constantin. Man kann sagen, dass das dakisch – römische Christentum einen privaten Charakter am Anfang hatte, aber wegen der Abwesenheit der Beweisen, beschränken sich die Historiker auf das Behaupten des lateinischen Charakters. Mit dem Edikt aus Milano fängt die Entwicklung des christlichen Zeremoniells an, aber auch die Bildung von Kirchen bestimmt dem göttlichen Kult. In dem Zeitraum der römischen Herrschaft gibt es keine Beweise von einer eigenen Hierarchie oder einer organisierter Form der christlichen Abhalten.

Das Christentum der 4. – 9. Jahrhunderten

Obwohl der Zeitraum nach Constantin bietet Freiheit dem Christentum, hat er in den dakisch – römischen Territorien keine spektakuläre Entwicklung, so wie in anderen Metropolen. Für die Provinzen nördlich von Donau, sind die 3. – 9. Jahrhunderte durch die Überfälle der wandernde Völker charakterisiert.²⁰ In diesem Kontext wurde das Niederlassen und das Festsetzen der Einheimischen in festen Gemeinschaften sehr schwer. Das Christentum hat auch diese Schwierigkeiten, aber besonders weil diese wandernde Völker heidnisch waren.

Im Verlauf von 3. - 4. Jahrhunderten erwerbt das Christentum viel zum Nachteil der heidnischen Kulturen. Trotzdem kann man noch nicht über eine massive

¹⁵ Vgl. Iorga, *Istoria Bisericii*, 15.

¹⁶ Ebenda, 15-16.

¹⁷ Vgl. Pop, Ioan-Aurel, *Românii și maghiarii în secolele IX-XIV. Geneza statului medieval în Transilvania*, Cluj-Napoca² 2003, 51; Giurescu, Constantin, *Transilvania în istoria poporului român*, București 1967, 40.

¹⁸ Vgl. Giurescu, 31-32.

¹⁹ Vgl. Pop, 52.

²⁰ Vgl. Bărbulescu, Mihai, *De la începuturile civilizației la sinteza românească*, 11-120, în Bărbulescu, Mihai/Deletnt, Dennis/Hitchins, Keith/Papacostea, Șerban/Teodor, Pompiliu, *Istoria României*, București 2005.

Bekehrung zum Christentum der Dako-Römer sprechen.²¹

Die geschichtliche Beweise bezüglich des Christentums im 3. - 6. Jahrhunderten sind archäologisch und sie können in den Territorien untersucht sein, wo nur romanisierte Bevölkerung gab.²² Dieser Zeitraum wird auch durch die Kristallisation der Grundterminologie des dakisch – römischen Christentums charakterisiert,²³ eine Terminologie Mehrheitslatein.

Das stärkste Argument zugunsten des Christentums bei den Dakorumänen sind die lateinischen Wörter die in der christlichen Terminologie schon seit dem Anfang des Christentums in diesen Territorien verwendet werden. Sie wurden eingeführt und dann verwendet mehreren Jahrhunderten, bis sie endgültig in der rumänischen Sprache festgelegt wurden.²⁴ Dieser linguistischen Hintergrund bezieht sich auf Begriffe die zum Glauben gehören, weniger zur kirchlichen Gerichtsbarkeit. So haben wir Wörter als: *Gott, Kirche, Christ, heidnisch, Pfingsten, Engel, Kreuz, Taufe, Gebet*, die zum Ausdrücken des Glaubens und zur Bezeichnung der christlichen Feste.²⁵ Eben die Hauptgebete, nämlich *Vater Unser und Das Geständnis des Glaubens* sind 90% lateinische Wörter, was bedeutet, dass sie schon in dem Zeitraum der Bildung des rumänischen Volkes und der rumänischen Sprache eingeführt wurden.²⁶

Die archäologische Beweise können sich in drei Gruppen einteilen: Basiliken, Kultgegenstände und andere christliche Gegenstände.²⁷ Obwohl keine Gewisse Beweise bezüglich der Basiliken bevor dem Rückzug von Aurelian und später des Ediktes aus Milano gibt, kann man schliessen, dass die Kultgegenstände die auf die Territorien der ehemaligen römischen Provinz entdeckt wurden, entstammen aus einigen Basiliken des 6. Jahrhunderts.

Die Organisierung einer christlichen Gemeinschaft könnte nur im 4. Jahrhundert berücksichtigt, dank der langsamen Assimilation von fast zwei Jahrhunderten des christlichen Glaubens und besonders nachdem die Missionäre in diesen Territorien gekommen sind.²⁸ Viele der christlichen Gegenstände wurden in diesen Provinzen aus dem römischen Kaiserreichen mitgebracht, besonders aus den grossen christlichen Zentren, sowohl aus Italien als auch aus Kapadokien und Syrien.²⁹

Die 6. – 9. Jahrhunderte werden von dem Überfall und von dem Niederlassen der Slawen südlich von Donau markiert. Die Vollendung der

²¹ Vgl. Bărbulescu, 297.

²² Vgl. Marțian, Sorin, *Biserica pe teritoriile fostelor provincii dacice (Transilvania, Banat, Oltenia) în sec VII-XI. Aspecte de istorie, organizare bisericească, rit și cult*, 45.

²³ Vgl. Someșan, 10.

²⁴ Vgl. Meteș, 12.

²⁵ Vgl. Meteș, 12-15.

²⁶ Vgl. Păcurariu, 27-28.

²⁷ Vgl. Marțian, 45-46.

²⁸ Vgl. Someșan, 9-10.

²⁹ Vgl. Marțian 47.

rumänischen Ethnogenese geschieht in den 8. – 9. Jahrhundert³⁰. Ähnlich in diesem Zeitraum findet auch das Übergehen zur populären Kirche statt³¹. Diese Kirche hatte keine selbstständige oder sehr streng kanonische Organisation, dieselbe Person hatte sowohl politische als auch kirchliche Funktionen bei einer Kirche mit eigenen Hierarchie.³² Obwohl es gibt keine Beweise für den Zeitraum der 9. – 10. Jahrhunderte von eigenen Bistümern für die Rumänen,³³ trotzdem die Entdeckung einiger Spuren von zwei Kirchen und die Zeugnisaussage des byzantinischen Schriftstellers Ioan Zonaras, der schrieb, dass der Bischof von Ierota, wurde aus Constantinopel nach Transilvanien gebracht,³⁴ all diese führen zu der Konklusion, dass die Rumänen eine eigene Hierarchie schon seit diesem Zeitraum hatten.

Die Bekehrung zum Christentum der Rumänen wird in keiner Schrift erwähnt, sei es aus dem Land oder aus dem Ausland. Es gibt kein festes Datum, so wie bei den anderen Völkern: die Bulgaren im 9. Jahrhundert, die Ungarn im 11. Jahrhundert, die Russen im 10. Jahrhundert. Dieser Aspekt und besonders das Studium der rumänischen Sprache, als auch die archäologischen Beweise sprechen von dem Eindringen des Christentums bei den Dakorömern schon seit der Zeit der römischen Herrschaft. So ist die Bekehrung zum Christentum der Rumänen aus Transilvanien ein sehr langer Prozess, der ein Jahrtausend lang sich breitet und er wird sich nur Ende des Jahrtausends vollenden.

Die Verfolgungen der römischen Kaiser, als auch der Einfall der barbarischen Völker erschweren die Verbreitung und die Verallgemeinerung des Christentums in den Territorien nördlich von Donau, nämlich in den heutzutageigen Transilvanien, bis Ende des 7. Jahrhunderts.³⁵

Die Sprache aus Dakien war Latein. Das wird die liturgische Sprache für die Rumänen bleiben, bis sie von den Slawen erobert werden. Als die Slawen Christen geworden sind³⁶, werden sie Vermittler zwischen Byzanz und den Rumänen. Das bedeutet eine eigene kirchliche Organisation und später die Annahme oder die Einführung³⁷ der slawischen Sprache und der kyrillischen Schreibung in der rumänischen Kirche. Das wird sich sowohl in der Kirche als auch in der Verwaltung imponieren, aber das ist nicht die Volkssprache geworden.

Bis die Slawen gekommen sind, hatten die Rumänen kein organisiertes politisches Leben und keine kirchliche Hierarchie. Die Rumänen wurden den Slawen untergeordnet sowohl südlich als auch nördlich von Donau, deswegen

³⁰ Vgl. Pop, 48.

³¹ Ebd. 54.

³² Vgl. Păcurariu, 64.

³³ Vgl. Pascu, Ștefan, *Voivodatul Transilvaniei*, IV, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989, 299.

³⁴ Vgl. Lupaș, I., *A existat în Transilvania o episcopie ortodoxă înainte de întemeierea regatului ungar?*, in *Biserica Ortodoxă Română*, LII, 1934, 149-153.

³⁵ Vgl. Păclișanu, Zenovie, *Biserica și românismul*, Galaxia Guttenberg, Târgu-Lăpuș, 2005, 24.

³⁶ Aceasta s-a petrecut în anul 864 sub cneazul bulgar Boris care prin botez primește numele de Mihail.

³⁷ Trecerea de la limba latină la cea slavonă se consideră de către majoritatea istoricilor că a fost forțată și nu una benevolă.

sollten sie ein Teil ihren Bräuchen und Organisationen geborgen. So haben alle Keime des Staatslebens und kirchlichen Lebens ihren Herkunft in der Epoche des bulgarischen Überwiegens: die soziale und politische Organisation in Fürstentümer und Wojewodschaften, die kirchliche Hierarchie, die Anfänge des Adels oder des Bojarentums, die bulgarische Sprache in den herrschaftlichen Kanzleien, in den Kirchen, in der profanen Literatur und in der privaten Korrespondenz.³⁸

Kirchliche Organisation in Transilvanien

Wenn wir nicht über eine selbständige kirchliche Organisation im 4. Jahrhundert in der dako-römischen Provinz sprechen können, haben wir auch später keine Informationen über ein selbstständiges eigenes Bistum. Die Herrschaft war südlich von Donau und seit dem 4. Jahrhundert wurde sie auch unter Rom sein.

Im 4. Jahrhundert, einmal mit der Ankunft der Goten südlich und nördlich von Donau, werden sich die dakischen Territorien Gozien nennen.³⁹ Demzufolge wird Ulfila Bischof von dem Bischof Eusebiu aus Nikomedia genannt. Das wird südlich von Donau sein und er wird lateinisch, nicht nur gotisch oder griechisch predigen.⁴⁰ Die Goten waren Heiden als sie an Donau angekommen sind. Unter der Herrschaft von Alaric, werden die Visigoten nach Italien gehen ohne ihre Glauben hinterzulassen und genauso die Ostrogoten unter Teodoric. Dieses Christentum dauerte nördlich und südlich von Donau bis um Jahre 500.⁴¹

Ein anderer Bischof, der in den nördlichen Territorien von Donau predigte ist Nichita, Bischof von Remesiana, eine Ortschaft südlich von Donau.

Er wird die letzten Reste des Heidens aus diesen Territorien vernichten.⁴² Man muss sagen, dass südlich von Donau mehrere Bischöfe schon seit dem 4. Jahrhundert erwähnt werden.⁴³ Unter den ordentlichen Bischöfen als auch unter den Bischöfen der Goten sollten auch Teilnehmer an der ersten ökumenischen Synode aus Niceea im Jahre 325 erwähnen.⁴⁴ Der gotische Bischof Teofil an dieser Synode teilgenommen hatte, aber einige haben gesagt, dass er aus der Krim Gemeinschaft gekommen ist.⁴⁵ Die Organisation in Bistümern, südlich von Donau, konnte nicht nach dem Edikt aus Milano möglich sein und besonders einmal die Territorien nördlich und südlich von Donau von Constantin der Grosse erobert wurden.

³⁸ Vgl. Bogdan, Ioan, *România și bulgarii*, București, 1895, 22.

³⁹ Vgl. Lupaș, 26.

⁴⁰ Vgl. Pop, 52.

⁴¹ Vgl. Iorga, *Istoria*, I, 17.

⁴² Vgl. Lupaș, 27. Probabil că din această cauză acest episcop este numit și apostolul românilor de către biserica greco-catolică.

⁴³ Vgl. Păcurariu, 35.

⁴⁴ Vgl. Ebd. 43 și Xenopol, *Istoria*, I, 429. Este amintit episcopul Teofil ca episcop al Goției ce ia parte la lucrările acestui prim sinod ecumenic.

⁴⁵ Vgl. Socrate, II, 41, 23 in Chauvot, Alain/Gottlieb, Gunther, *Germanen und Christentum in Die Geschichte des Christentums. Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, Charles und Luce Pietri (Hgg) Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, 988. Comunitatea Krim se găsește la nordul Mării Negre, în Ucraina.

Diese Bischöfe waren keine Bischöfe der Dakorömern, sondern sie übten ihren Apostelfunktion ein, einige unter den Goten anderen unter den Einheimischen. Ihre Handlungen beziehen sich auf der Verbreitung des Christlichen Glaubens unter den Völkern, die noch nicht christlich sind. Sie haben nach sich die sogenannten Horbischöfe⁴⁶ gelassen oder ältere Priester die anderen Priestern ordinierten, ohne es nötig zu sein bei den bischöflichen Zentren zu kommen.⁴⁷

Nach dem 5. Jahrhundert haben wir keine weitere Auskünfte über Bischöfen oder Horbischöfen in den dakorömischen Territorien, aber das bedeutet nicht, dass sie nicht in diesen Territorien existierten und dauerten.⁴⁸ “Die rumänische Kirche konnte sich nicht völlig organisieren während das rumänische Volk in kleinen Kreisen oder Wojewodschaften geteilt wurde. Zuerst sollte man die Organisierung der rumänischen Fürstentümer erfüllen, so dass man auch gut organisierten Erzbischofssitze und Bistümer Gründen kann.⁴⁹ Obwohl die Informationen bezüglich den Anfängen der kirchlichen Organisierung der Rumänen in Siebenbürgen sehr wenig sind, wird trotzdem im 10. Jahrhundert Ieroten`s Ordination von dem Patriarchen aus Constantinopol erwähnt für die Territorien unter der Herrschaft des ungarischen Herzogs Gyula und er wird auch in Constantinopol im Jahre 951 taufen lassen.⁵⁰

Stefan Lupas meint: “aus der Epistel des Papstes Gregor der 9. seit 1234 kann man sagen, dass die Rumänen in den östlichen Territorien aus Ungarn ihren eigenen besonderen Bischöfe hatten”.⁵¹

Die Jurisdiktion unter welcher die Kirche aus Transilvanien sich befindet

“Man weiss, dass in den ersten christlichen Jahrhunderten wurde jeder Burg gemäss dem 34. apostelischen Kanonens als *eine locale Kirche* betrachtet. Sie wurde von ihren eigenen Bischof geleitet, der unabhängig von allen anderen Hierarchen war”.⁵²

Im Jahre 292, hat der Kaiser Diocletian den römischen Kaiserreich in 4 Praefektoren geteilt: Italien, Galien, Illyric und Orient. Diese Praefektoren waren in 12 Diözesen und 101 Provinzen geteilt, die unter der Herrschaft von Constantin der Grosse zu 14 Diözesen und 117 Provinzen werden. So bleiben sie, mit einigen kleinen Änderungen bis zu dem Abfall des westlichen römischen Kaiserreiches (um 476). Am 11. Mai 330 hat der Kaiser Constantin der Grosse *Bizantion* als Hauptstadt des Kaiserreiches gehoben und nannte ihn *Constantinopol*. Er wurde nach dem Abfall des römischen Kaiserreiches die einzige Hauptstadt des

⁴⁶ Adică episcopi de sat (hora= sat).

⁴⁷ Vgl. Iorga, *Istoria*, I, 16.

⁴⁸ Vgl. Păcurariu, 45, care afirmă că aceștia s-au menținut până prin secolele XI-XII.

⁴⁹ Lupas, 33.

⁵⁰ Vgl. Meteș, 29.

⁵¹ Lupas, 39.

⁵² Păcurariu, 18.

Kaiserreiches.⁵³ Die Illyric Prefektur mit der Sirmium Metropole, danach Scupi und Tesalonic, beinhaltete die folgenden Diezesen: Illyric mit der Sirmium Metropole. Diese Diezese wird danach der westliche Illyric. Er beinhaltete noch die Diezesen Dakien und Makedonien. Am 19. Januar 379 nennt Teodosius der Grosse Gratian als zusätzlichen-Kaiser, überträgt ihm die Prefektur des Orienten zu der er die zwei Diezesen aus Illyric, Makedonien und Dakien hinzufügt, die den Orientalischen Illyric bilden werden, die zukünftig, von einen Ecleyiastischen Standpunkt aus, unter der Jurisdiktion des römischen Patriarchen bleiben werden. So nennt Papst Damascus, im Jahre 383, Bishof Aschalim von Tesalonic als sein Vicar für Illyric, und hält schriftwächsel mit den Illyshen Bishöfen.⁵⁴ Der von dem Bishof aus Tesalonic getragene Apostelische Vikar Titel wird die Eparchien aus den Süden Donaus unter der Römischen Jurisdiktion bringen.

Der Apostelische Vikariat aus Tesalonic wird bis in den 6. Jahrhundert funktionieren, wenn Kaiser Justinian, in seinem Geburtsort, den Erzbischofsamt Prima Justiniana (535) gründet. Unter der Jurisdiktion dieses Erzbischofsamtes werden auch die Ländereien nördlich der Donau fallen.⁵⁵ Im 7. Jahrhundert wird die Existenz des Erzbischofsamtes Justiniana Prima durch den Einfall der Slaven enden, er besteht jedoch weiterhin in Tesalonic, wo seine Activität endgültig im Jahre 733 endet, und unter der Jurisdiktion der Patriarchie von Constantinopel kommt.⁵⁶ Die barbarischen Einfälle die in den Nord-Donauischen Ländereien stattfinden, machen die Organisation der christlichen Gemeinschaften aus diesen Bereichen, in einer Eparchie, fast unmöglich für mehrere Jahrhunderte.⁵⁷ Die Jurisdiktion Roms über die Nord-Donauischen Ländereien wird also zwischen dem 4. und dem 8. Jahrhundert bestehen, wenn diese unter der Jurisdiktion Constantinopels übergeht.

Nach den Zusammenkünften von Constantinopel (381) und Calcedon (451) durch den 3. und 28. Kanonen, wird die Patriarchie aus Constantinopel den Versuch unternehmen seine kirchliche Jurisdiktion auch über den Illiric auszubreiten. Das wird in vollem ausmass gleichzeitig mit der Bekehrung der Slaven zum Christentum erreicht, und ihrem Übergang unter der Jurisdiktion des Patriarchen von Constantinopel, ob gleich sie anfangs vom kirchlichen her, zwischen Rom und Constantinopel schwankten.⁵⁸ Im 9. Jahrhundert werden im Süden Donaus, in Vidin und Silistra, Slavische Eparchien gegründet.⁵⁹ Von diesen Eparchien werden die Rumänen nördlich von Donau abhängig sein, die sich bis Mitte des 14. Jahrhunderts für Weihe und Antimise südlich von Donau begeben werden müssen,

⁵³ Vgl. Prunduș, Silvstru-Augustin/Plăianu, Clemente, *Catolicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Viața creștină, Cluj-Napoca, 1994, 13.

⁵⁴ Ebenda.

⁵⁵ Vgl. Meteș, 17.

⁵⁶ Vgl. Marțian, 51.

⁵⁷ Sec. III-XII.

⁵⁸ Vgl. Meteș, 23; Păclișanu, 27.

⁵⁹ Vgl. Meteș, 25.

weil sie von dem Erzbischofsamt von Ohrida abhängig waren.⁶⁰ All diese dauerten bis zur Gründung des Metropolitanamtes von Muntenia und Moldau, 14. Jahrhundert, die von der Patriarchie von Constantinopel abhängig sein werden.⁶¹

Wenn sich in der Sprache bis zum Kontakt der Dako-Rumäner mit den Slavischen Völkern Wörter von lateinischer Herkunft in bezug zu ausdrücken des christlichen Glaubens erhalten, mit dem Beginn der Bekherung der Slaven zum Christentum, und nach dieser Periode werden in der rumänischen Sprache slavische Ausdrücke in Bezug zur Hierarchischen und liturgischen Organisation übernommen.⁶²

Die rumänische Sprache gab es als unterschiedliche linguistische Einheit schon aus dem 8. Jahrhundert.⁶³ Auch wenn sich im kirchlichen Leben die slavonische Sprache als Kult Sprache durchsetzen wird, die Volkssprache bleibt das Rumänische, in der einen großen Anteil die lateinischen Wörter haben, auch wenn sich danach, Wörter von slavonischer Herkunft einfügen werden.

Die Benutzung der slavonischen Sprache und der slavonischen Kult Bücher hat als Resultat die Einführung des kyrillischen Alphabets in der Schrift, nach dessen Einführung zwischen den Slaven durch Kyrill und Methodius. Die Schrift mit kyrillischen Charakter wird sich bei dem rumänischen Volk bis zum 19. Jahrhundert erhalten, wenn der Übergang zur Schrift mit lateinischen Charakter stattfindet. Der Übergang von der Benutzung der slavonischen Sprache wird im 14. Jahrhundert stattfinden, auch wenn die Schrift immer noch mit kyrillischen Charakter bleibt.

Nach dem Kommen und dem Niederlassen der Hunen in Panonien und danach in Transilvanien (11. Jahrhundert), bleibt die rumänische Kirche unter der Jurisdiktion der Patriarchie von Constantinopel, auch wenn die Durchführung dieser Sache als schwer erweist, wie sich das in den folgenden zeigt.

Das Jahr der kirchlichen Verteilung zwischen Morgenland und Abendland (1054),⁶⁴ findet die rumänische Kirche unter der Jurisdiktion des Patriarchates von Constantinopel, also unter der Jurisdiktion der Kirche von Orient; ihr Rauskommen aus dieser Jurisdiktion findet erst im 17. Jahrhundert statt. Ende des 17. Jahrhunderts, nach der Einigung der Orthodox Rumänischen Kirche mit der Römischen Kirche, findet die Gründung der Griechisch Katholischen Kirche oder die Unierte Rumänische Kirche mit Rom statt.

⁶⁰ Ebd. 35.

⁶¹ Vgl. Pâclișanu, 42.

⁶² Vgl. Marțian, 58; Meteș, 27.

⁶³ Iordan, I., *Istoria limbii române*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, 23-24 in: Marțian, 16.

⁶⁴ Majoritatea istoricilor consideră anul 1054 ca și an de rupere a unității bisericești între Apus și Răsărit, fiind totuși istorici care nu sunt de acord cu acest fapt. A se vedea în acest sens: Suttner Ernst Christoph, *Schismen, die von der Kirche trennen, und Schismen, die von ihr nicht trennen*, Fribourg/Schweiz 2003.

THE PLACE OF ROMANIAN CHURCH AMONG THE CONSTANTINOPOLITAN RITES CHURCHES

ALEXANDRU BUZALIC

SUMMARY. *The place of Romanian church among the constantinopolitan rites Churches.* The Romanian „Catholic Church” is a Catholic church which belongs to the Eastern Rites, and is one of the official churches of Romania. The Romanian Catholic Church refers to the Eastern Rite, or Greek-Catholic, system of belief. The spiritual heritage of the Byzantine Catholic Church is the same given to us by the Apostles and which matured in the Christian East, during the period of the Byzantine Empire. This heritage includes the doctrines, liturgical practices and underlying theology and spirituality which came from the Christian Church of the Byzantine Empire. This heritage is shared among all of the Christian peoples, regardless of ethnicity or nationality, who trace their spiritual roots to the Great Church of Constantinople, and the Byzantine religious culture which grew from that Church. From the First Millennium, Christians of the Byzantine tradition have referred to themselves as "Orthodox Christians". Byzantine Catholics are Orthodox Christians who embrace full communion with the Church of Rome and its primate, the Pope, the successor of St. Peter, the first among the Apostles.

Keywords: Romanian church, eastern rite, Catholic Church, greek-catholic

The rite of an Eastern church, usually observed in the national language of the country where the church is located. The Eastern Catholic Churches are autonomous (in Latin, *sui iuris*) particular Churches in full communion with the Bishop of Rome — the Pope. They preserve the liturgical, theological and devotional traditions of the various Eastern Christian Churches with which they are associated, and between which doctrinal differences exist, in particular between the Eastern Orthodox Church, Oriental Orthodoxy and the Assyrian Church of the East. They thus vary with regard to forms of liturgical worship, sacramental and canonical discipline, terminology, traditional prayers and practices of piety. But they recognize that their faith is not at variance with that of the other constituent Churches of the one Catholic Church, including the Latin or Western Church, all of which are of equal dignity. In particular, they recognize the central role of the Bishop of Rome within the College of Bishops. They preserve the special emphases and illuminations that Eastern Christianity has developed over the centuries, some of which Pope John Paul II illustrated in his apostolic letter *Orientalis Lumen* of 2 May 1995. The Eastern Rites are the rites used by many of the ancient Christian churches of Eastern Europe and the Middle East that are in the Catholic Communion but do not follow the Latin Rite. The churches that use these rites are called the Eastern Catholic Churches. The faithful who use these

rites are technically members of „Eastern Catholic Churches”, not rites. The Concil Vatican II emphasized: „The Catholic Church holds in high esteem the institutions, liturgical rites, ecclesiastical traditions and the established standards of the Christian life of the Eastern Churches, for in them, distinguished as they are for their venerable antiquity, there remains conspicuous the tradition that has been handed down from the Apostles through the Fathers and that forms part of the divinely revealed and undivided heritage of the universal Church. This Sacred Ecumenical Council, therefore, in its care for the Eastern Churches which bear living witness to this tradition, in order that they may flourish and with new apostolic vigor execute the task entrusted to them, has determined to lay down a number of principles, in addition to those which refer to the universal Church; all else is remitted to the care of the Eastern synods and of the Holy See.”¹

History, tradition and abundant ecclesiastical institutions bear outstanding witness to the great merit owing to the Eastern Churches by the universal Church: „All members of the Eastern Rite should know and be convinced that they can and should always preserve their legitimate liturgical rite and their established way of life, and that these may not be altered except to obtain for themselves an organic improvement. All these, then, must be observed by the members of the Eastern rites themselves. Besides, they should attain to on ever greater knowledge and a more exact use of them, and, if in their regard they have fallen short owing to contingencies of times and persons, they should take steps to return to their ancestral traditions.”²

The Eastern Rite Catholics are part of the Catholic Church, not the Orthodox Church. While the majority of Roman Catholics belong to the Latin Rite, the Eastern Rites provide a special dimension to the Catholic heritage and spirituality. The Second Vatican Council’s Decree on the Catholic Eastern Churches emphasized, “The Catholic Church values highly the institutions of the Eastern Churches, their liturgical rites, Ecclesiastical traditions and their ordering of Christian life. For in those churches, which are distinguished by their venerable antiquity, there is clearly evident the tradition which has come from the Apostles through the Fathers and which is part of the divinely revealed, undivided heritage of the Universal Church”³

The Byzantine Rite, the largest Eastern Rite, is based on the Rite of St. James of Jerusalem with the later reforms of St. Basil and St. John Chrysostom. These rites employ the Liturgy of St. John Chrysostom. This parent rite comprises many rites, which are themselves highly ethnic oriented. The Romanian Rite, centered in Romania and reunited with Rome in 1697 and use Modern Romanian in their liturgy; in 1948, they were forced to join the Romanian Orthodox Church in Romania, but since the fall of communism, the Catholic Romanian Rite has regained independence. The three largest of the Byzantine Rites are the Melkite,

¹ *Orientalium Ecclesiarum*, n. 1.

² *Ibidem*, n. 6.

³ Cf. William SAUNDERS, *The Eastern Rite Church*, Catholic Education Resource Center, ss.

Ruthenian and Ukrainian. The Melkite Rite has strong congregations in Syria, Lebanon, Jordan, Israel, United States, Brazil, Venezuela, Canada, Australia, and Mexico. The Melkites reunited with Rome during the Crusades but due to impediments caused by the Moslem occupations more officially reunited in the early 1700s and use Greek, Arabic, English, Portuguese, and Spanish in the liturgy. The Ruthenian or Carpatho-Russian Rite is based in the Ukraine and the United States with strong congregations in Ukraine, United States, Hungary, Slovakia, the Czech Republic, Australia, and North and South America. The Ruthenians reunited with Rome in the Union of Brest-Litovsk in 1596 and the Union of Uzhorod in 1646. They employ Old Slavonic and English in the liturgy. Finally, the Ukrainian Rite has large populations in the Ukraine, Poland, the United States, Canada, England, Australia, Germany, France, Brazil and Argentina. The Ukrainians reunited with Rome about 1595. However, Stalin forced the Ukrainian Rite Catholics to enter the Russian Orthodox Church in 1943, but since the independence of the Ukraine, they have reunited with Rome. This rite uses Old Slavonic and Ukrainian.

History of liturgical books

In the cultural area among Latin and Eastern Christian, there appeared along the time the greek-catholic churches from our days, as an attempt of remake the unit of European Christianity, teared up of the Schism from 1054. The union with Rom were possible firstly in the territories of Vest and Nord-Vest Romanians of today (Maramureş, Sătmar, Crasna, Solnoc, Oradea) due to activity in Mucacevo of Iosif de Camillis. The eparhy from Oradea drived the destiny of roumanian population from the territory of Vest, entered into the components of Roumanian Metropolitan of Alba Iulia and Fagaras in 1853 but from spiritual point of view was in conection with Transylvanian Church.

Transylvania, throught Roumanian Metropolitan Church of Alba Iulia adhered to unity with Rom in 1700 after the misionare activity of the Jesuits and the Church politics suported of Cardinal Kollonitz in the Habsburgic Imperium throught the signiture of Atanasie Anghel. Also at the end of XVII century and the begining of XVIII century the Romanian Countries are clear separated of the other spiritual ambient throught the introduction in cult of romanian language, after existed many previous tentation by partial translations of the Gospel Book or of another necessary texts to be done for the divin cult.

The Romanian church belongs to the big constantinopolitan traditions inheriting the fundamental elements from the greek-byzantin rite where aded specific elements enforced from the romanian liturgical language, the particular practices and the natural indigene spiritual sensibility, elements that finally drive to the borning of the romanian-byzantin rite.

The alive church is praing, eithther this is the concrete way wherewith the faith is lived and the God's Word gives the rich fruitages, materialized below the appearance own spirituality. If the earthly Church is the historical icon of the

Heaven, this breeds toward his metahistorical growing, having the rudes in the past and in the faith of the forerunners.

A perfect uniformity in the byzantine rite doesn't exist and no can exist never,⁴ only that the divine services had to be done after precise particular rules, that are write in the typiconal indications and the books of Typic at romanian church for a right celebration of this ones. From here to the necessity that the uniformity tells in a vizible way the spiritual unity of the romanian *sui iuris* Church. The liturgical life throught the public cult committed of the people with faith and their prist, expresses the life of Church. The identity of Romanian Church can be express throught the romanian-byzantin rite where can be add some practice of piety taked over from the Vestern Christianity, penetrated to the cults, among the cultural and the spiritual contacts. This contact between local Churchs brings the unity of the faith in the diversity of the rites. The Church is enriched, keeping the traditional patrimony, cheering with others from the beauty of own rite.

The Romanian whith Rome Unit Church, Greek-Catholic, is first of all the Romanian Church. This is the Church who exists on Romanian territory, turning to Good account the spirituality and the indigene sensibility, in the byzantine rite using the slavian language, becomed gradually Romanian through the utilisation of the romanians cultural language and of a typiconal differences against the Greek practice or laudations.⁵

Into particular way, the romanian Curch from Transylvania, Banat and Maramures, passed a particular situation, total different against the Church from Moldavia and Muntenia, he developed in a multiethnic territhory and pluriconfesional ambient, in the failing of a Metropolitan influential center, accepted as partner of dialog in the background of absence on the political and socials right.

The apearance of the Protestantism brought the tentative to subordinate the Romanian clergy against the calvin hierarhy, and most of all the difference of interpretation of content of ortodoxy that was here, there apearad tentation of modifications in death's ceremony, of the icons cult, of traditional ierurgical practice, things that were extremly important in crestianism. This situation is similar with the one from ucrainian areas, bieloruse and lituanian one's from the Polish-Lituanian stat where were crestians of Eastern byzantine rite. Beside the fact that there were only a few persons with superior level of education or graduated their own institute, the tradition and the fidelity of this crestians drived to a untouch faith, behaviour and spirituality called „legea strămoșerască” – *the old law* at romanians or *russian faith* at ucrainians.

Facing the danger of loosing of the identity and the forced calvinization, the greek-bizantyne crestians look forthe suport of Catholic church, seeing in unification document from Ferrara-Florenta (1438-1439) the way of reconstruction of unification between Churches, after the model of the first Millenium. The churces of greek -

⁴ Silvestru Augustin PRUNDUȘ, *Rânduiala pentru uniformizarea tipicului Sfintei Liturghii*, material didactic tipărit pentru uz intern, Cluj-Napoca, 1995, p.1.

⁵ Alexandru BUZALIC, *Ekklesia. Din problematica eclesiologiei contemporane*, Editura „Buna Vestire”, Blaj, 2005, pp. 292-293.

byzantin rite united with Rome were forced to adopt the theological behaviour way, at that time, unexistent in the moment they check the legal act of unification like inside the community of Universal Church. So, in the Church united with Rome appeared some difference of behaviour because of institutional reconstructions asked official for adaptation of modern times, the institution of synodality being replaced with another forms inspired by roman-catholic.⁶

The own spirituality and liturgic life stand like origins, so that united Church never forgot the mission of bringing back all the brothers of complete community of Catholic Church - unification in diversity - when will be done the will of Divine Providence told us by the Son of God that is praying for all became one after the intimate communion of love for Trinity.

Now after Council Vatican II and promulgated of Code of Canons of the Eastern Churches, the identity of Romanian Greek-Catholic Church is clear: this is the Romanian Church that at the beginning of XVIII century rebuild the depleted communion with the One Church, Saint Catholic and Apostolic, confirming the spiritual patrimony as the behaviour asks, and the history also in the unity and diversity of Christ Church, all over the earth. The canonical recognition of the Romanian Metropolitan Church at the dignity of the Major Archiepiscopal Church at 16-th dec 2005 erase any difference between the Romanian Churches that are sisters from behaviour point of view getting the synodality in United Church, model of depleted reconstruction of the unit of Christ Church.

From the liturgical point of view they ask a good knowledge of own traditions and particularity of byzantin-romanian rite and the source of differences between it and the other rites from the greek-byzantine family that is at ceremonies, this has the origin in the local evolution of the Typikon that were still using, without to erase the essence, redone in the *Typikon of Saint Sava* or *Typikon from Jerusalem* the model edition for all churches of byzantin rite. An uniformization inside of our Eastern Churches and a confrontation with the pastoral necessities, and the solution of some problems that had to do with ceremony where are done Saint Sacraments they need today more than anytime like a sign of unification in Church *sui iuris* and the affirmation of the reaches of our patrimony in communion of Catholic Church.

The Develop of byzantin romanian rite

The churches liturgical way (cf. Grec. Τυπικόν – *Tipikon*) has origins in the first tells about the ceremony that appears after a concrete liturgic text taken than like model for next edition. The systematic presentation of possible combination on the liturgic year of exact tells and special situation become rules for celebrating the ceremony in church. This is how appears Typikon along the time in more variants.⁷

⁶ Daniel DUMITRAN, *Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catholică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782-1830)*, Scriptorium, București, 2005, p. 225 ss.

⁷ *Типик Української Католицької Церкви*, укладений о. Ісидором Дольницьким, Видавництво ОО. Василіан Рим, 1992, p. 5.

The first typiconal rules shown for reglementation of ceremony were sistematized by Hariton the Confesionar (+270) folowed in IV century for the monks Eutimie and Teoctist the most important being Typikon of Saint Sava, the author being Sava the Agiopolitan (+532)⁸ of who's typic was completed under Saint Sofronie, the Patriarch of Jerusalem (+638), John of Damasc (+749)⁹ being Known and the variants written around big monastery or cathedral churces the most known being the Sudion's Typikon called after Teodor the Studit (+826) an reformer of monastic life who lived in Studion Monastery, that became in short time the centrum of monahal life close to Constantinopol, between the cathedral churces that develop the model to folow for keeping the ceremony in the other churces, we remaind here cathedral from Tesalonic, the patriarchal church of the Saint Wise (*Hagia Sofia*), from Constantinopol (in romanian called the *big church*) we add here Athonit Typikon (or from *Svetagora* - cf. slav. "Saint Mountain" known in liturgical greek-catholic book from Blaj 1775.¹⁰

There were more tries uniformazation made by Patriarch Filotei of Constantinopol in XIV century, which in patriarchals gramats tells about the missal. After the inovation of printing industry, Venice become an important centrum for uniformization of byzantine rite being known the critic edition of the monk Josafat from Nauplia, written in greek (1586) called The Typikon of Saint Sava as he was known before; this typikonal book, called sometimes The Typikon from Jerusalem, is in esence the structure of books with religious teme from today. From venetian books we can remaind the Demetrios edition (1679) where were published and the Missal taken from romanian edition of the Euhologion of Benedict XIV, because he was supose to be model edition for the byzantine rite.¹¹

For development of romanian-bizantyne rite an special rol had for greek-liturgical books but most for slavonic. The both being important for bizantyne-romanian rite from today. In bizantyne-slavonic rite that is North of romanian teritory the most influent centrum of liturgic life was Lavra Pečersk, around Kiev, where in XI centuty prayed in conformity of the Studit Typikon, replaced till XVI century by the *Typikon from Jerusalem* or of Saint Sava, in the next centuries were written in West of Ukraine, the edition of the Typikon from Počaev (1766), *Typikon from Peremis'k* or of the Doskovs'kyj (with editions from 1852, 1870, 1903), the Typikon from Užhorod (1890, 1901), the most important work from greek-catholic atmosphere ucrainean being the edition from 1899 of priest Isydor Dol'nic'kyj, structured like the asks of Synod from L'viv (1891), edition that has a reach

⁸ Victor BOJOR, Ștefan ROȘIANU, *Tipic bisericesc*, Ediția a II-a îndreptată, Tipografia Seminarului Teologic Gr.-Catholic, Blaj, 1931.

⁹ *ibidem*

¹⁰ „Rânduiala Sfintei și Dumnezeieștii Liturghii cari se face așa în Beserica cea mare, și la Sfetagora.” in *Dumnezeieștile Liturghii*, Blaj, 1775, p. 62.

¹¹ Cf. Silvestru Augustin PRUNDUȘ, *op. cit.*, pp. 1-2.

material referred of liturgical history and practical references, rewritten for Ukrainian catholic church in 1992.¹²

The language used in Romanian church till XVIII century was, with small exceptions the slavonic (*църковнословянська*), ruled editions of Missal from Cetežine (Serbia) followed by editions of Macarie from Târgoviste (1508, the second edition Brasov 1588, the third at Dealul 1646). Once the ideas appeared of the protestant Reformation in Transylvania they were using the national language as language of cult "being known the tries of written some books with religious theme in romanian by romanian-calvin Bishop Gheorghe from Sângeorz, unacceptable by romanians because of calvinizant ceremony, than of Pavel Tordasi that writes in 1570 a *Psaltirion* and a Missal translated after slavonic text, edition that was copy for priest to use it even it was written by hand. In 1679 appears the Missal of the Metropolitan Dosoftei from Moldova that wasn't very known because of hard language used in transactions. The greek-catholic romanian Metropolitan Atanasie of Alba-Iulia, at 14th september 1700 ask as " the priest to do as much as they can the ceremony in romanian".

The complete translation of the Missal in a coherent romanian language is done by the Metropolitan Antim Ivireanul, done not from slavonic but after greek edition of Glichis from Venice (1691) followed the indications from the Missal of Teodosie, Antim change certain typical indications that weren't as greek text. The father Silvestru Augustin Prunduș tells in the study that was remind here, the fact that this indications made by Teodosie are catching the slavonic-romanian rite, but in the mean time Antim edition brings indications specific for greek-bizantine rite.¹³

The edition of the Missal write by Antim Ivireanul (1713) is the reverence work or the first from where begin all the romanian editions, ever if they were ortodox or greek-catholic, corrected and actualized until they rich to the two form used today in the two romanian sisters Churches.

Evolution of liturgic books in the greek-catholic spirituality

In the Romanian with Rome Unit Church, from the moment they sign the document of unification by the Metropolitan Atanasie Anghel, there was specified that the ceremony should be in romanian after the document's from that time.

First at the beginning of 1700, there were a lot of hand writers for local use, copied from priest from Transylvania and after 1713 the Missal written by Antim arrived also in Transylvania, and the priest from western territories took it. Another Books in Romanian are Strasnicul and the first Missal written for romanian greek-catholic with the blessing of the Metropolitan Petru Pavel Aron, in 1756 at Blaj (Blaž). The next two editions of the Missal (1775 and 1807) are almost the same with the first edition from Blaj, followed all the original text of the Missal of Antim Ivireanul, sometimes they even take the mistakes that appeared, there appeared

¹² Cf. Isydor Dol'nyc'kyj, *op. cit.*, p. 5.

¹³ Cf. Silvestru Augustin PRUNDUȘ, *ibidem*.

prayers at communion and corrections, through the right translation of some terms used in slavonic this first edition were written in romanian, but they still use the slavonic alphabet for romanian pronunition.

Big changes appeared in the fourth edition of the Missal from 1870. This is because the introduction of latin alphabet instead of slavonic one but also because of exaggerated latin flow that made to disappear the slavonic words from liturgical greek-catholic's language; now they replace the romanian "Doamne miluiește" by the slavonic *Hospody pomyluj*, with "Doamne îndură-te spre noi" a exact translation, the word "slava" replaced with "mărire" and also the "Duh" term replaced with Spirit, modification that are still in the liturgical language from Transylvania. The next edition of the Missal from 1905 comes back in some places at the old liturgical language getting rid of some exaggerations of previous editions.

The edition from 1931 is the close form of romanian language making bigger the lines with the explications, explaining much better the moves made by priest and some guess or actions for uniformizations of liturgical practice, there were add some responsorial prayers for divers asks and a serial of indication from conservation of the Divine Eucharist, and authors texts.¹⁴ This edition used also today, because the language can be understand and it was written in a modern way and for the dimension of text, preferred for the easy way of understanding, it is a model for text from 1996 edition the last edition written with the aproval of eclesial authority.

The romanian Missal are having the traditional Divine Liturgy of Saint John Chrisostom, of the Saint Basil the Great and of the Saint Gregor, but also the ceremonies of Vespers (Vecernia) and Laude (Utrenia).

The others ceremonies of the Sacraments and the Sacramentals are disposed in the Euhologion (Euhologiu sau Molitvenic), the last complete edition written by greek-catholics being written in 1931; this was inspired after standard edition for byzantine rite after Demetrios (1678) edition model where are written also the Missal taken by romanian edition of the Euhologion (1872) called also „The Euhologion of Benedict XIV”.¹⁵

The books called *Ceslov* or *Orologhion*, used by "monks and clerics" were written in romanian at Blaj in more editions, first edition called *Orologhion sau Ceasoslov*, appears in 1766, at „Bunavestire” monastery from Blaj, being written with slavonic letters, followed by the fourth edition of the *Polustav* in 1773 (the second and third weren't dated), the *Ceasoslov* from 1778, the *Ceaslov* from 1786, followed by *Polustav* in 1793 and the *Polustav* from 1808.

The next book is the „Orologhionul cel Mare” in latin alphabet, first edition appeared in 1835, change after greek edition, the next edition were change and written in 1869, 1890, 1912 and 1934,¹⁶ the last being written for greek-catholic " clerics and

¹⁴ *Liturgier*, 1931, pp. 230 – 238.

¹⁵ Cf. Silvestru Augustin PRUNDUȘ, *op. cit.*, p. 2.

¹⁶ *Orologhion care cuprinde urmarea orelor și câte sunt de lipsă spre săvârșirea laudelor de toate zilele*, ediția a V-a, Blaj, 1934, p. 644.

monks" in more than one edition, the last - with insignificant changes – shown at Cluj in 2006. Beside's those, there were some for private use and diferent editions and the Antologhion for internal use apeared at Rome for the student from Pio Romeno Colegge.

Conclusions

This review of greek-catholic romanian books, shows the particular evolution of the Romanian with Rome Unit Church and of romanian-byzantyne rite. Without to detail some diference of liturgic practic in Romanian area, we can see the prezence of foreign cult's influences. Being more specific on the text of the Missal the romanian-byzantyne rite, this is a mixture of slavonic practice with greek ones, some things were specific for Transylvania. If we add the church song in Transylvania (replaced unfortunalty with psaltic song and greek voices after the Ortodox Romanian Church) we have a image of greek-byzantyne crestianism from Transylvania and the Western Romanians territory, that develop in romanian geocultural area, a conection between Western and Eastern, between slavonic and greek christianity..

LE SOUCI DES HISTORIENS POUR NESTORIUS

EMIL MARIAN EMBER

SUMMARY. *The Historical Interest for Nestorius.* Many have talked about Nestorius and respected the attitude of the Church Council regarding him. It's a challenge to search for different opinions concerning Nestorius and his teaching during the first millennium. The fact is that not everyone condemned him; he was also supported. This paper tries to present some examples of how the historians viewed this personage and the Church of his time. In the following rows, there are some biographical information and the attitude of different historians.

Keywords: Nestorius, Council of Ephesus, Nestorianism, monophysitism

Quelle était la relation entre l'Eglise de Rome et l'Orient chrétien pendant les premiers siècles? Plus exacte, la crise nestorienne, saura-t-elle nous donner une réponse concrète? [*Sans doute*], oserais-je affirmer.

Pour répondre à ces questions il vaudra mieux consulter l'opinion de ce qui ont vécu à cette époque-là et non seulement. Est-ce que toutes les personnalités ecclésiastiques ou tous les historiens l'ont condamné comme le concile chalcédoinien? On s'est aperçu que certains ont été marqués par la pensée de Nestorius, de ce personnage controversé.

Il a eu des amis qui ont tâché le défendre. A quel prix? Nous l'avons déjà appris: l'excommunication sans prolonger la discussion.

Nestorius, lui-même, a essayé présenter la situation à sa façon.

Peut-on trouver une méthode attractive pour parler des historiens, des gens qui se sont mis à relater les faits? Tout d'abord, c'est difficile d'exposer des informations sur le domaine historique sans être ennuyeux. Alors, comment dépasser la monotonie, comme notre professeur disait?

Comme vous allez remarquer, j'ai utilisé quelques phrases du texte du «Dictionnaire de théologie catholique», pour démarrer de quelque chose connue par tous.

I. Les historiens grecs et latins:

A) Socrates le Scolastique (380-450), né à Constantinople, était un auteur d'histoire ecclésiastique. Quant aux informations sur sa vie, elles sont tirées entièrement de son œuvre. On a trouvé certains manuscrits de «*Historia ecclesiastica*», qui ajoutaient à son nom le «Scolastique». Il a dédié son ouvrage à Théodore qui l'avait poussé à écrire.

On tente faire une petite description de son «*Histoire ecclésiastique*». On ne se trompe pas en le considérant la suite du récit d'Eusèbe. Car il s'agit de la période 306 – 439. Cette œuvre est divisée en 7 livres; chacun contient les événements d'un règne impérial. L'auteur a utilisé avec un esprit critique des sources concrètes pour chaque grand fait. Par exemple, pour la controverse arienne,

il a pris les écrits d'Athanase. Pour l'ensemble, son «Histoire...» est caractérisée comme soigneusement rédigée. Socrates s'est intéressé à raconter les faits d'une manière neutre et simple¹.

Il a été contemporain de la crise nestorienne; il n'en était pas sympathisant. Son observation était que la doctrine nestorienne n'avait rien de commun avec l'adoptianisme de Paul de Samosate.

Sozomène (Hermias Salaminus) a vécu à la même époque que Socrates le Scolastique. Malheureusement, il y a peu d'information sur lui. On a appris qu'il était né en Palestine, près de Gaza et avait fait des voyages à Rome. Puis il s'est établi à Constantinople.

En ce qui concerne ses œuvres, ils nous en manquent quelques-unes. On considère que l'un de ses premiers ouvrages historiques était le résultat de l'étude dédié à la période allant de l'Ascension du Christ à l'an 323 (aujourd'hui perdu). Son «*Historia ecclesiastica*» est divisée en 9 livres. Il avait le modèle et les sources de celle de Socrates. Cependant celle-ci est inférieure à l'écrit socratique, même en ayant plus de sources inconnues par Socrates². Son défaut, pour nous, est qu'elle s'est arrêtée avant le début du problème.

En allant plus loin, «L'histoire ecclésiastique» par Evagre le Scolastique date de la seconde moitié du 6^{ème} siècle.

Evagre le Scolastique (537 – après 594), originaire d'Epiphanie, en Syrie, a été avocat et secrétaire du patriarche Grégoire. Il accompagnait le patriarche à Constantinople pour le défendre en 588. Par ensemble, Evagre a été un vrai homme d'étude et de recherche.

La majorité de ses œuvres est aujourd'hui perdue. L'«Histoire ecclésiastique» allait ajouter les années 431 à 594 à l'œuvre de ses prédécesseurs. 'Son ouvrage constitue la source la plus importante pour l'histoire de la controverse nestorienne... il est impartial et crédible'³. Il s'est intéressé 'surtout aux questions doctrinales'. L'écrivain manifestait visiblement une hostilité vis-à-vis de Nestorius. Néanmoins il n'avait pas négligé ni l'histoire profane (la guerre entre les Romains et les Perses⁴).

On peut retenir, de même manière, les quelques données sur Zacharie de Mytilène (le Rhéteur), métropolitain de Mytilène, en Lesbos. Il était ami du futur patriarche monophysite d'Antioche, Sévère, dont il se séparait à temps pour pouvoir recevoir la dignité de métropolitain. Zacharie a assisté au synode de 536 à Constantinople, pour anathématiser les monophysites.

¹Voir Labate, A. *Socrate le Scolastique* [in] «Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien» tome 2, éditions Cerf, 1990, Belgique, pages 2304 -2306

² Voir Labate, A. *Sozomène* [in] «Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien» tome 2, éditions Cerf, 1990, Belgique, pages 2313 - 2315

³ Voir Gribomont, J. *Evagre le Pontique* [in] «Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien» tome 1, éditions Cerf, 1990, Belgique, pages 931 - 932

⁴ Voir Jacquemet, G. «Catholicisme, hier - aujourd'hui - demain» (tome 4), Paris, 1956, *Letouzey et Ané, éditeurs*, colonne 748

Il s'est intéressé à la vie monastique ou même ascétique, sans doute. On le peut découvrir à travers son écrits («La vie de Sévère d'Antioche»).

On énumère encore quelques ouvrages: «Dispute sur la création du monde avec Ammonios, le sophiste» (son prof), «Sept chapitres contre les manichéens», «Contre les manichéens». A la suite, des biographies: «Vie d'Isaïe de Gaza», «Vie de Sévère d'Antioche» etc.⁵.

'Le texte grec de l'«Histoire ecclésiastique» a été perdu', mais on sait qu'Evagre lui doit beaucoup⁶.

Pour Zacharie de Mitylène, un peu antérieur à Evagre, Nestorius était non plus qu'un rejeton de Paul de Samosate.

B) Pour la suite, les futurs historiens connaissent l'affaire indirectement et déjà classée. Par exemple: le «Chronicon paschale» transmet l'idée que Nestorius était adoptianiste (au début du 7^{ème} siècle). Aujourd'hui, on en trouve un exemplaire unique à Vatican. Le but de cet ouvrage était de montrer la méthode de calculer la date des Pâques ayant un fondement théologique, conforme à la tradition alexandrine et à la décision du concile de Nicée⁷.

L'historien suivant est Théophane le Chronographe (758 – 817). Au début de sa vie il se trouvait dans un milieu hostile pour l'orthodoxie et pour développer sa vocation monastique, mais il a réussi accomplir la volonté de Dieu quant à lui.

En 787, il était au Concile de Nicée. Un petit peu après, il a pris en charge un monastère (Megalo Agro), où il allait écrire une «Chronographie» menée jusqu'en 813.

La fin de sa vie est tourmentée: en plein mode iconoclaste, il ne voulait pas y devenir partisan. Il mourait martyr. Méthode s'y intéresse et Théophane est commémoré comme saint dans l'église grecque⁸.

Georges Hamartolos (ou Georges le Pécheur), dit aussi le Moine était un chroniqueur byzantin au 9^{ème} siècle. On le décrit comme un fougueux adversaire des iconoclastes.

Il a écrit «Chronicon syntomon» (*Chronique abrégée*), une histoire de l'humanité dès la création du monde jusqu'à son temps (842) avec des accents sur la théologie et la vie de l'Eglise. Comme sources, il a utilisé: Théophane, le «Breviarium» du patriarche Nicéphore jusqu'au 8^{ème} siècle. On remarque plus d'indépendance en ce

⁵ Voir «Catholicisme, hier - aujourd'hui - demain» (tome 15 – Mathon G. & Baudry G.-H.), Paris, 2000, Letouzey et Ané, éditeurs, colonne 1510

⁶ Voir Stiernon, D. *Zacharie le Scolastique ou le Rhéteur* [in] «Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien» tome 2, éditions Cerf, 1990, Belgique, pages 2565 - 2566

⁷ Voir Stiernon, D. *Chronique paschale* [in] «Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien» tome 1, éditions Cerf, 1990, Belgique, page 476

⁸ Voir *** «Dictionnaire de théologie catholique» (tome 8, II^e partie), Paris, colonnes 1101 - 1102

qui concerne le 9^{ème} siècle. Son ouvrage a eu des multiples suites jusqu'au 12^{ème} siècle, peut-être. Les orientaux l'ont traduit en slavon et en géorgien très tôt⁹.

Pour achever ce paragraphe, on peut attester que ces écrivains restent importants pour analyser l'évolution de l'histoire de Nestorius.

C) Est-ce qu'on peut parler d'un manque d'intérêt dans l'Occident chrétien? La réaction de l'Eglise occidentale s'est-elle résumée à la formule doctrinale du pape?

Les latins, loin du problème de Nestorius, ils l'ont connu par les textes de Socrates et par la «Chronique de Prosper» (qui donnait une fausse information).

Le diacre Rusticus, compilateur du «Synodicon Casinense», peut apporter sa pierre pour l'avenir de l'analyse.

Qui est-ce ce diacre? Rusticus était le neveu du pape Vigile. Il n'a pas voulu accepter les décisions du concile de 553. On pouvait facilement s'imaginer la suite: il était exilé à Thébaïde.

Puis, revenu à Constantinople, il composait «Synodicon...» (le corpus des documents officiels d'Ephèse et de Chalcédoine). Son but était de défendre la mémoire de Théodoret contre les affirmations d'Irénée, l'ami de Nestorius. Le texte s'est mieux conservé à Mont Cassin, donc c'est pour cette raison que l'ouvrage a reçu le nom précisé antérieurement.

Il a aussi des écrits anti-monophysites, parmi lesquels: «Disputatio contra Acephalos» etc. A cette occasion, on voit qu'il combattait l'utilisation de la définition boétienne de la personne très facilement adoptée par les monophysites. ('Pour expliquer comment la nature humaine du Christ ne constitue pas une seconde personne, Rusticus se sert de la distinction établie par Léonce de Byzance entre hypostatique et enhypostatique'¹⁰).

II. Les historiens monophysites:

Qui sont-ils? Pourquoi sont-ils importants pour la crise nestorienne? Ce sont des questions naturelles, que l'on se pose. Il vaut la peine de donner quelques pistes pour trouver la réponse.

On pense ensuite à Denys Bar Salibi avec son «Traité contre les nestoriens», qui reprenait le dernier récit pour le condamner. Qu'est qu'on peut dire davantage sur lui?

Denys (ou Jacques) Bar Salibi (jacobite) est né à Mélitène. Il devenait métropolitain monophysite à la fin de sa vie, au 12^{ème} siècle. Il s'est remarqué comme un homme d'étude.

Dès sa jeunesse, il a été réputé pour son éloquence. Son histoire est un peu compliquée à cause d'un traité sur la Providence divine, qu'il a écrit. Cette œuvre était l'expression de sa pensée sur la prédestination. En même temps, c'était quelque

⁹ Voir Jacquemet, G. «Catholicisme, hier - aujourd'hui - demain» (tome 4), Paris, 1956, *Letouzey et Ané, éditeurs*, colonne 1860

¹⁰ Voir Simonetti, M. *Rusticus (Diacre)* [in] «Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien» tome 2, éditions *Cerf*, 1990, Belgique, pages 2199 - 2200

chose de nouveau, qui dérangeait un certain Jean, évêque de Mardin, ayant écrit un ouvrage sur le même sujet.

Comme conséquence, la dénonciation auprès du patriarche Athanase VIII ne se laissait pas attendre. Le patriarche réagissait promptement pour défendre le respect pour la hiérarchie de l'Eglise, en condamnant l'ouvrage de Bar Salibi. Celui-ci voulait défendre sa cause devant le synode ecclésial. Il avait bien fait, car, peu après, Athanase VIII le consacrait évêque de Mar'Asch et l'envoyait se réconcilier avec son dénonciateur. La réussite de Denys continuait. Il recevait en plus le diocèse de Mabboug et puis le siège métropolitain d'Amid. Il s'impliquait d'autre part dans les affaires du patriarcat. La fin de sa vie est peu connue.

Il a commenté presque tout l'AT et le NT. Ayant analysé le rituel des sacrements, il a rédigé un compendium de théologie (perdu aujourd'hui), une confession de la foi et l'explication du symbole nicéen. Ils lui appartenaient: le traité contre les hérésies et celui sur la Providence (contre Jean de Mardin). Il a écrit des homélies, des commentaires sur les Pères etc.

Sa doctrine, trouvée dans la préface du commentaire aux *Evangiles*, exprime la vérité de l'orthodoxie, contre toute hérésie et même contre Philoxène de Mabboug. Il y a un seul problème sur l'Eucharistie, dont on ne connaît pas son exprimage exacte¹¹.

Il nous reste encore Jean de Maïouma, écrivain monophysite, qui mérite d'être mentionné. Est-ce qu'on peut justifier cette affirmation?

Jean Rufus (de Maïouma) a été né dans le Sud de Palestine. Il a fait le droit à Beyrouth. Après, il a été ordonné par le patriarche Pierre le Foulon, et s'est attaché à Pierre l'Ibère, l'évêque de Maïouma. Il suivait le destin du patriarche jusqu'au moment quand il a pris la place de l'évêque de Maïouma, son ami.

Maintenant, on dirige l'attention vers ce qu'il a fait. Son œuvre a 'un long titre qui est digne d'être cité entièrement': «Plérophories¹², c'est-à-dire Témoignages et révélations que Dieu a faites aux saints, au sujet des hérésies des deux natures et de la prévarication qui a eu lieu à Chalcédoine; elles furent rédigées par un des disciples de st. Pierre l'Ibère, nommé le prêtre de Beit-Rufin, d'Antioche, évêque de Maïouma de Gaza». On sait qu'elle a été écrite pendant le pontificat de Sévère d'Antioche. Il nous en reste quelques fragments en grec et des parties en copte. Jean Rufus a rédigé non moins de 89 chapitres relatifs aux principaux représentants de l'église monophysite.

C'est facile de deviner le but de son écrit: démontrer que Chalcédoine a été la revanche des nestoriens. Autrement dit, 'le concile chalcédoïen n'a fait que canoniser les doctrines de Nestorius'¹³.

¹¹ Voir Tisserant, E. *Jacques Bar Salibi* [in] «Dictionnaire de théologie catholique», tome 8 (I-ère partie), Paris, 1924, colonnes 283 - 285

¹² Plérophories = recueils d'anecdotes et des passages polémiques destinés à prouver la rigueur des positions anti-chalcédoïennes

¹³ Voir Sauget, J.-M., Orlandi, T. *Jean de Maïouma ou Jean Rufus* [in] «Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien» tome 2, éditions Cerf, 1990, Belgique, pages 1312 - 1313

III. Ecrivains nestoriens:

Le moment est arrivé pour qu'on puisse connaître le parti de Nestorius.

«Epistola ad Cosmam» (la «Lettre à Cosme d'Antioche»), voilà un écrit nestorien, selon Ebedjésus! Même si la lettre ressemble aux ouvrages de Nestorius, elle a été rédigée par les fidèles de Constantinople, partisans de Nestorius, en s'adressant à «Cosme, chef des fidèles qui sont en Antioche d'Orient». En regardant le contenu, on s'apercevait qu'il s'agissait de l'histoire triste de l'exile de Nestorius. En outre, c'est le modèle de l'essai de sa réhabilitation.

On peut s'interroger normalement qui est Ebedjésus?

Ebedjésus de Nisibe (dont la traduction est: *Serviteur de Jésus, fils de Benoît*) est un théologien nestorien et canoniste du 13^{ème} et 14^{ème} siècle. On le considère 'le dernier des grands écrivains syriens'.

Il a été moine et évêque de Nisibe et d'Arménie.

Malgré la disparition de plusieurs de ses ouvrages, on peut se réjouir de quelques-uns édités à nos jours: «Le livre de la perle sur la vérité de la religion chrétienne» (petit traité de théologie dogmatique), «Collection des canons synodaux», «Exposé de la foi des nestoriens», «Règles des jugements ecclésiastiques» et «Le Paradis de l'Eden». Le dernier est un recueil de 50 poésies composées par lui-même et leurs commentaires.

Pour la doctrine, on sait qu'il enseignait le nestorianisme: 2 natures et 2 personnes en Jésus Christ, mais une seule personnalité, un seul *πρόσωπον* moral du Fils de Dieu, résultant de l'union du Verbe et du Christ. C'est difficile le comprendre aujourd'hui, parce qu'il ne donne pas d'explications précises. Son cachet doctrinal était: la reconnaissance des sacrements, sauf le mariage et l'extrême onction remplacée par le ferment du pain et le signe de la Croix¹⁴.

Il y a encore «L'histoire des saints Pères persécutés à cause de la vérité» écrite au 6^{ème} siècle par un prêtre et professeur de l'Ecole de Nisibe, Barhadbešebba. Il s'agit de la première histoire ecclésiastique documentée et sérieuse des nestoriens. C'est bien-sûr un ouvrage anti-cyrrilien. Nau le publiait en identifiant l'auteur à l'évêque de Halwan.

Qu'est-ce qu'on peut dire sur l'auteur? Il a le même nom que le disciple de Henana de l'école de Nisibe (devenu l'évêque de Halwan). Il a vécu à la même époque, étant originaire de Beth Arbaye. On le trouve mentionné par 'Abdīšo dans son «Catalogue des écrivains ecclésiastiques».

(Comme une curiosité, l'évêque Barhadbešebba a écrit seulement un traité «Cause de la fondation des écoles»¹⁵.)

Avant d'achever cet exposé, à l'époque contemporaine, on a redécouvert Nestorius pour analyser d'une manière objective ce qu'il était, pour un but plus ou

¹⁴ Voir ***«Catholicisme, hier - aujourd'hui – demain» (tome 3), Paris, 1952, *Letouzey et Ané, éditeurs*, colonnes 1225 - 1226

¹⁵ Voir Sauget, J.-M. *Barhadšabbā* [in] «Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien» tome 1, éditions *Cerf*, 1990, Belgique, page 341

moins œcuménique. Au début du 20^{ème} siècle, on a vu apparaître «Légende syriaque de Nestorius» par M. Brière (dans la *Revue de l'Orient chrétien*) et le fragment de l'histoire nestorienne par E. Goeller (dans *Oriens christianus*). Ces derniers ouvrages sont une pâle continuation de l'étude sur la crise nestorienne.

On parlait d'une époque ancienne dominait par les hérésies en Orient et par la destruction de l'Empire de l'Occident. A ce moment comme aujourd'hui on avait toujours un jugement sur celui qui est dissemblable, différent pour le rejeter.

Informations annexes:

² *théopaschites* (*théos*=dieu et *paskein*=souffrir): ceux qui insistent sur la distinction des deux natures dans le Christ; la tendance doctrinale cyrillienne; les partisans de Cyrille d'Alexandrie.

² Jacques Baradée (au 6^{ème} siècle): l'église jacobite d'Antioche a reçu son nom de lui; monophysite à Constantinople, exilé avec le prêtre Sargis et Théodose d'Alexandrie.

² Jean d'Antioche: élevé avec Nestorius dans le monastère de St. Euprepios près d'Antioche; élu évêque au début de la crise nestorienne, il participe avec un délai au concile d'Ephèse, il organise un autre concile pour déposer Cyrille, son œuvre est comprise dans l'abondante correspondance d'entre 430 et 438.

COME FARE LA PREGHIERA SECONDO L'INSEGNAMENTO DI GREGORIO SINAITA

IOAN-IRINEU FĂRCAȘ

RÉSUMÉ. *Comment est-ce qu'on fait la prière selon Grégoire le Sinaïtique?* La vie de l'Eglise dans l'Esprit Saint consiste essentiellement en «l'expérience de la puissance divine» comme réponse à la prière. Cette expérience se réalise non seulement par le culte public mais aussi par la prière privée, pratiquée avec la conscience de la communion ecclésiale.

Keywords: prayer, Gragory of Sinai, devotion

La vita della Chiesa nello Spirito Santo, consiste, in modo essenziale, nell'esperienza del potere divino, come risposta alla preghiera. Questa esperienza si realizza non soltanto nel culto pubblico, ma anche nella preghiera particolare, praticata con la coscienza della piena comunione ecclesiale.

Tutto l'insegnamento dei grandi maestri spirituali (Barsanufio e Giovanni di Gaza, Giovanni Climaco, Isacco di Ninive, Simeone il Nuovo Teologo e Gregorio Sinaita, etc.), e non soltanto di essi, non è "quello che hanno appreso con le orecchie o dall'inchiostro" ma è qualcosa di cui hanno fatto *esperienza*, un'esperienza totale che si applica a tutto l'uomo: natura, energie, storia, peccato, grazia. Soltanto facendo questa esperienza loro riescono ad illuminare, in un modo così convincente, il continuo vagare e la cecità dell'intelletto, i meccanismi profondi del cuore e il gioco delle passioni. E soltanto facendo della loro anima "l'impendio ricettacolo della luce beata... alla quale naturalmente appartiene il desiderio e l'ardore per le cose dell'alto", loro possono vedere lo sgorgare da essa "quelle intelligenze stupende che in ogni tempo si muovono verso Dio"¹.

E questo non finisce qui: il loro insegnamento sulla vita spirituale in generale e sulla preghiera in particolare, potrà essere effettivamente e autenticamente compreso, senza temere i fraintendimenti, solo da chi *ha già provato*. Isacco di Ninive, nel suo IV discorso ascetico dice: "Sanno quello che dico coloro che ne hanno fatto esperienza nella propria anima, che sono stati introdotti in questi misteri, che non gli hanno imparati dall'insegnamento altrui o da scritti che spesso si trovano ad aver mentito alla verità". Dello stesso parere si rivela anche il nostro santo padre Giovanni Climaco, nella sua *Scala del Paradiso* nel discorso XXVIII: "Se hai imparato l'arte, intenderai quello che dico", e più in là, "piuttosto che sui libri, cerca di aver lumi a contatto con la dura esperienza circa quello che concerne la tua salute".

Per arrivare però a questo alto livello della vita spirituale, per sperimentare questo potere divino e per ricevere questa sensibilità e sentire di Dio, occorre una

¹ ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici. L'ebbrezza della fede*, Roma 1984, III.

purificazione delle passioni. Un uomo annegato nelle proprie passioni, con una mente dispersa nelle cose di qua giù, non può riscaldarsi con le lacrime dell'amore divino, non può stare sensibilmente alla presenza di Dio. Lui, da questo punto di vista, si può definire soltanto come un assente. Ed è guai a colui che definisce la sua esistenza con una assenza. Un uomo incapace di afferrare con le proprie mani la sua vita, a dedicarsi all'approfondimento delle virtù, tramite una vita silenziosa (esichasta), ad allinearsi eroicamente in tutte le guerre contro tutte le insidie e le furbizie dei diavoli, contro tutte le passioni sia corporali che dell'anima, cosa riuscirà a scrivere sulla teologia più completa che è la preghiera? Scriverà forse della sua propria esperienza di Dio? No. Dovrà procedere in modo totalmente contrario agli insegnamenti dei padri, facendo ricorso ai libri e "modellarsi sulla bocca che parla e che, per sua natura, non vede".

Sul vagare dell'intelletto. Le virtù che lo rendono stabile.

Le passioni e i pensieri.

Gregorio Sinaita, nel suo breve capitolo sul *Come fare la preghiera* avverte colui che vuole apprendere il metodo di pregare sui pericoli che s'incontrano durante la preghiera. Tra questi lui ricorda anche la tendenza di vagare dell'intelletto, di consegnarsi all'oblio e di soffermarsi su cose svariate. Può accadere durante la preghiera "di vedere le impurità degli spiriti malvagi o dei pensieri che salgono nell'intelletto o vi assumono forme cagianti".

Oppure, un altro pericolo, forse più grande, che è l'apparizione nell'intelletto dei diversi concetti buoni di qualche realtà. Lui ci consiglia di non darli attenzione e di non spaventarci. Per poter impedire all'intelletto quest'abitudine e ai pensieri il suo continuo essere ingannato e riuscire a metterlo al riparo di tutti i tradimenti, facendolo ritornare alla sua vera natura, dobbiamo sviluppare in noi ciò che Evagrio Pontico chiama "il quaternario delle virtù"². Si tratta delle quattro virtù cardinali: la temperanza, la prudenza, la fortezza e la giustizia. Quest'ultima è la virtù che realizza l'accordo e l'armonia fra le tre parti dell'anima: razionale, irascibile e concupiscente. La giustizia è vista come comprensiva di tutte le altre, ed il canone di tutte le altre: "Nella tua preghiera cerca soltanto la giustizia e il regno, cioè la virtù e la scienza, e tutto il resto ti verrà dato in aggiunta"³. Queste quattro virtù devono essere sviluppate insieme e in pari quantità. Altrimenti l'intelletto è suscettibile di tradimento da parte di quella virtù che non ha raggiunto uno sviluppo pieno e bilanciato con quello delle altre virtù. Raggiunta però in pari quantità la pienezza di tutte quattro le virtù, l'anima è purificata e rende stabile l'attitudine dell'intelletto "facendolo capace di assumere lo stato da esso cercato"⁴. Questo stato non è altro che l'impassibilità, lo stato dell'intelletto non sconvolto da passioni. Per riuscire a portare l'intelletto a

² EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, Roma 1994, 1.

³ EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, 38.

⁴ EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, 2.

questo stato d'impassibilità occorre purificarlo da tutti gli altri pensieri estranei. La sua vera natura è quella di stare immutabile nella preghiera perché essa "è un'attività che conviene alla dignità dell'intelletto, ossia la migliore e adeguata utilizzazione di esso"⁵. Un intelletto contaminato dalle passioni, un intelletto impuro che si mette a pregare, e assomigliato dallo stesso Evagrio con un uomo malato di vista che non può guardare senza uno schermo lo splendore del sole. Anzi, un tale intelletto suscita la divina indignazione per aver tentato svergognatamente di contraffare la terribile e sublime preghiera in spirito e verità. "Non può, correre chi è stretto da legami, ne può, vedere il luogo della *preghiera spirituale* un intelletto schiavo delle passioni, poiché viene trascinato e portato di qua e di là dal pensiero contaminato da passioni e non può mantenersi inflessibile"⁶.

A questo punto non possiamo non domandarci: che cosa o chi sono queste passioni? Sono forse ciò che abitualmente chiamiamo demoni? Oppure le passioni e i demoni sono due realtà diverse? Una risposta esplicita a questa domanda troviamo nel *Epistola 304* di Giovanni di Gaza: "i demoni infatti sono le passioni, secondo la Scrittura, e se ne vanno"⁷. Qui però dobbiamo subito precisare che Giovanni confonde un dato della Sacra Scrittura con un dato della Tradizione. Infatti, questa identificazione non viene fatta esplicitamente da nessun altro dei maestri spirituali. Anzi, per esempio, Giovanni Climaco nel *La scala del Paradiso*, quando parla dell'alzarsi alla mattina per pregare dice che visibilmente si radunano i fratelli e invisibilmente i nemici, i demoni: alcuni a capo del nostro letto, non appena suonata la sveglia, per suggerirci a tornare al letto ancora un poco, oppure, durante la preghiera, tentano di trarci nel sonno o ci spingono a parlare nella chiesa o ci provocano il riso o portano nella mente pensieri turpi"⁸.

Dunque queste passioni del cuore e i demoni hanno grande influenza sui pensieri dell'intelletto così come certi gesti del corpo, per i principianti, influiscono sulla qualità della loro preghiera, perché Dio ha in abominazione chi prega accettando i pensieri impuri che gli passano per la mente. E lo stesso Barsanufio distingue tra le passioni e i pensieri che salgono nell'intelletto: "Fratello, i tuoi pensieri e i demoni ti turbano con la loro arte malvagia"⁹. Questi pensieri dell'intelletto possono essere o da sinistra o da destra come dice Evagrio. I pensieri da sinistra sono i pensieri cattivi che salgono nell'intelletto dell'uomo anche prima che questo cominciasse fervorosamente a pregare, cioè prima che questo arrivi alla preghiera pura. Quando però l'intelletto dell'uomo è pervenuto alla preghiera vera, allora i pensieri non salgono più nell'intelletto da sinistra, ma da destra. Questi sono i pensieri buoni, più pericolosi, che presentano un'immagine illusoria di Dio, piacevole ai sensi, inducendo a credere di aver raggiunto lo scopo della preghiera. Ma queste sono false visioni di Dio che

⁵ EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, 84.

⁶ EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, 71.

⁷ BARSANUFIO E GIOVANNI DI GAZA, *Epistolario*, Roma 1991, 304.

⁸ GIOVANNI CLIMACO, *La scala del Paradiso*, Roma 1995, XVIII.

⁹ BARSANUFIO E GIOVANNI DI GAZA, *Epistolario*, 236.

sorgono nell'uomo non ancora pienamente purificato e che hanno le loro radici specialmente nella passione della vanagloria: "Non appena l'intelletto è pervenuto alla preghiera pura, stabile e vera, allora i demoni non giungono più da sinistra, ma da destra. Gli presentano infatti un'apparenza illusoria di Dio sotto qualche figura gradevole ai sensi, così da farli credere di avere perfettamente raggiunto lo scopo della preghiera. Ma ciò ha origine dalla passione della vanagloria, e dal demonio che si attacca alla sede sottostante al cervello scuotendone le vene"¹⁰.

Dello stesso pericolo, incontrato durante la preghiera, ci avverte anche Gregorio Sinaita: "Se ti accadesse di vedere le impurità degli spiriti malvagi o dei pensieri che salgono nel tuo intelletto o vi assumono forme cagianti, non spaventarti. E se ti apparissero concetti buoni di qualche realtà, non far caso neppure a questi". Per riuscire a passare questo nuovo insidioso e più perverso attacco del straniero, il Climaco raccomanda la preghiera fatta con maggior impegno: "Badaci sempre più, perché dovrai pregare con tanto maggior impegno con quanta maggiore ostilità si accaniranno contro di te i demoni per impedirtelo"¹¹. Gregorio Sinaita invece, con uno stile più metodologico, consiglia di rinchiudere l'intelletto nel cuore, e lì tenerlo stretto.

La discesa dell'intelletto nel cuore

Nel capitolo in cui tratta del modo di fare la preghiera, Gregorio Sinaita ricorda due volte il fatto del portare l'intelletto al cuore e di rinchiuderlo lì strettamente: "Porta l'intelletto dalla sede mentale del principio direttivo al cuore e là tienilo stretto". E qualche riga più sotto: "rinchiudi l'intelletto nel cuore". Riguardo però al modo del come si fa questo, Gregorio non dice nulla. E non parla esplicitamente nemmeno sui vantaggi che questo fatto porta. Ma subito dopo aver parlato delle visioni dei spiriti malvagi e dei pensieri buoni e cattivi che salgono nell'intelletto, lui raccomanda di chiudere l'intelletto nel cuore. Di qui noi possiamo dedurre che questa è una tappa importante nella realizzazione della preghiera pura. La mente non deve rimanere da sola e nemmeno il cuore deve rimanere da solo, ma dobbiamo realizzare l'unione tra i due. Una preghiera fatta soltanto con l'intelletto è una preghiera secca, fredda, mentre una preghiera fatta soltanto con il cuore può essere una preghiera sentimentale, un vuoto sentimento, una preghiera senza orizzonte e senza prospettiva, dunque non può essere qualificata una vera preghiera.

Nella spiritualità monastica dei primi secoli troviamo due figure, penso, emblematiche in questo senso, che hanno avuto una grandissima influenza su tutto il pensiero cristiano seguente: Macario l'Egiziano, frequentatore di Antonio il Grande e fondatore della vita monastica a Sceti ed Evagrio Pontico, il suo discepolo. Se il primo ha sviluppato un'antropologia ed una psicologia biblica insistendo soprattutto sulla "custodia del cuore", il secondo mette l'accento più su una contemplazione intellettuale di Dio e sulla preghiera giaculatoria della mente. È molto illuminate, in questo

¹⁰ EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, 72.

¹¹ GIOVANNI CLIMACO, *La scala del Paradiso*, XXVII.

sensu la definizione, che per altro è la più conosciuta, della preghiera data da Evagrio: “La preghiera è l’elevazione dell’intelletto a Dio”¹².

Dalla conciliazione di queste due opinioni è nata forse l’idea esicasta più tardiva, che Gregorio Sinaita condivide, dell’unione della mente con il cuore. A questo punto sarebbe bene precisare che questa unione non si realizza tramite l’innalzarsi del cuore nell’intelletto, ma tramite la discesa dell’intelletto nel cuore. Questo aspetto vuole illustrare il fatto che non il cuore trova il suo riposo nella mente, ma la mente trova riposo nella profondità del cuore, strettamente unita con la profondità di Dio perché la profondità richiama alla profondità. Tentando ancora di riconciliare queste due tipiche opinioni, possiamo dire che l’elevazione dell’intelletto a Dio è in fondo una discesa dell’intelletto nelle profondità di Dio.

L’intelletto disceso nel cuore non incontra più Dio tramite le idee e le immagini illusorie di cui si è parlato più sopra, ma tramite il sentire, tramite l’esperienza della sua presenza, e così riesce a fare un confronto o una verifica delle immagini che l’intelletto avrebbe pensato prima. In questa fase il sentire della presenza di Dio è i-mediata, senza nessuna mediazione di altre immagini, diretta. L’immagine di Dio nell’intelletto non s’intercala più tra questo e Dio, ma la realtà prende il posto dell’immagine. Per questo il cuore è per la mente come una specie di organo sensoriale per la relazione con Dio, così come i sensi del corpo permettono la percezione e il sentire delle realtà con le quali il corpo entra in contatto. Se la migliore e più adeguata utilizzazione dell’intelletto è il suo cercare di Dio tramite il lavoro della preghiera, con la discesa nel cuore, lui attualizza la profondità del cuore, facendola profondità di Dio. Però questa profondità di Dio non può essere sperimentata senza l’amore di Dio per noi e senza la nostra risposta di amore libero al suo amore. Questo nostro amore è ciò che fa quest’esperienza e del nostro cuore l’organo dell’amore. Forse per questo Giovanni Climaco mette come ultimo gradino della sua *Scala* proprio l’amore, presentandolo come il gradino con il quale la scala si appoggia sull’apertura del cielo, e lo vede come il coronamento di tutte le altre virtù trattate nella sua opera.

In questo incontro diretto e pieno di amore con Dio, l’uomo è immerso in un’infinita gioia, e cerca di esprimerla tramite delle parole. Sono le parole della preghiera di Gesù, che tramite l’invocazione del suo nome riescono in qualche modo ad esprimere questa gioia. Le parole della preghiera non costituiscono più un oggetto di riflessione per colui che li pronuncia, non si interpongono tra lui e Dio ma, tramite queste parole, l’uomo s’indirizza a Dio che è a lui presente. Ecco perché Gregorio Sinaita, subito dopo aver raccomandato di rinchiudere l’intelletto nel cuore, dice di “perseverare continuamente nell’invocazione del Signore Gesù”.

La continuità della preghiera e l’invocazione del nome di Gesù

Gregorio, già dalle prime righe del capitolo che ci siamo proposti di analizzare, fa riferimento alla continuità della preghiera riportando un passo di

¹² EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, 35.

Salomone, che lo adatta allo scopo da lui proseguito: “Alla mattina semina il tuo seme e alla sera non rilassi la tua mano, poiché non sai quale seme darà frutto, se questo o quello” (Qoll. 6). Lui spiega anche il perché di questa insistenza nella preghiera: “perché non accada che la continuità della preghiera subisca interruzione e, giunto all’ora in cui saresti esaudito, tu venga meno”. I passi scritturistici più frequenti che gli esicasti portano per sostenere i loro consigli sulla preghiera ininterrotta sono: “perseverate nella preghiera e vegliate in essa, rendendo grazie” (Col. 4, 2) e “pregate incessantemente” (1 Tes. 5, 17). Questo comandamento divino fu un problema nell’età patristica, erroneamente risolto dai messalliani e acemeti, ma che però aveva avuto, prima di essi una corretta soluzione con Origene, che influirà moltissimo su tutte le soluzioni date ulteriormente. Così Evagrio nel suo trattato sulla preghiera dice, facendo riferimento alla parabola di Lc 18, 1: “«Quanto al loro dovere di pregare sempre, senza stancarsi, disse ad essi anche una parabola». Frattanto, dunque, non stancarti e non scoraggiarti per non aver ottenuto; poiché in seguito otterrai. E concluse la parabola con l’espressione : «anche se non temo Dio e non ho riguardo per nessuno, almeno per le noie che mi da questa donna le farò giustizia». Così, dunque, anche Dio farà giustizia, sollecitamente, a coloro che gridano verso di Lui notte e giorno. Sta perciò, di buon animo, e persevera infaticabilmente nella santa preghiera”¹³. Per mantenerci dunque, nello stato di amore e di vigilanza verso Dio non abbiamo altro mezzo che la preghiera continua. Pregare senza stancarsi, facendo della preghiera il nostro lavoro ed il riposo dal nostro lavoro, ed essere puri di cuore – “crea in me, o Dio, un cuore puro, rinnova in me uno spirito saldo” (Sal 50, 12) - sono una sola e medesima beatitudine che permette di «vedere Dio», ossia di *sperimentare* nei nostri stretti limiti, qualcosa del suo amore senza limiti. I frutti che la preghiera incessante porta a colui che la pratica sono in primo luogo la purificazione dalle passioni. Così si comprende meglio perché Gregorio, subito dopo i consigli di non far caso ai pensieri che salgono nell’intelletto e di rinchiudere l’intelletto nel cuore, dice di perseverare continuamente nella preghiera. In secondo frutto della preghiera incessante è quello di essere liberato dall’ignoranza, e quello di poter superare ogni tentazione permessa dalla pedagogia divina. Un altro frutto della preghiera continua, che è nello stesso tempo anche la condizione di essa o, per dirla con il Climaco, è “la figlia e la madre della preghiera”¹⁴, è l’*esichia* o la tranquillità dell’anima. Nella lotta contro le passioni e contro i pensieri stranieri e l’acquisto della pace dell’anima, Gregorio Sinaita, appoggiandosi su un passo della *Scala* di Giovanni Climaco, raccomanda l’invocazione del nome del Signore Gesù, sostenendo che in tal modo saranno presto bruciati e ripresi, flagellati invisibilmente: “col nome di Gesù flagella gli avversari. Poiché non vi è arma più potente in cielo e sulla terra”.

Si potrebbe intravedere un legame tra questo passo del Climaco e ciò che dice San Paolo nella sua *Lettera ai Filippesi*: “Poiché nel nome di Gesù ogni

¹³EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, 88.

¹⁴GIOVANNI CLIMACO, *La scala del Paradiso*, XXVII.

ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto la terra e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre” (Fil 2, 10). Per capire meglio l'importanza di questi due passi e il consiglio di Gregorio Sinaita, sarebbe bene ricordare brevemente che cosa significava nella mentalità semitica, al seno della quale il cristianesimo nasce, il pronunciare il nome di Gesù. Nella religione semitica, il nome designa la natura segreta di un essere, contenendo una presenza attiva. Rivelando il suo nome a Mosè, Dio, in un certo qual modo, si dona al suo popolo, conferendogli il potere di proferirlo, di glorificarlo e santificarlo. Conoscere il nome divino, significa detenere un'eccezionale potere, perchè si possiede il mezzo per farsi ascoltare dalla divinità e per captarne la sua benevolenza. Invocare la divinità per nome, era forse l'atto più solenne e più grande. Questa importanza, solennità, grandezza e potenza dell'invocazione del nome si è trasmessa anche nel cristianesimo, ed ha ricevuto nella patristica diversi aspetti. La più diffusa formula dell'invocazione del nome divino, usata come risposta alle insidie del nemico, è quella conosciuta sotto il nome di *preghiera di Gesù* o *preghiera a Gesù*. Giovanni Climaco la chiama *preghiera monològista*, perchè consiste nella ripetizione ininterrotta di un solo *lògos* e perchè riconduce all'unità lo spirito diviso dai pensieri. Tale preghiera, secondo la tradizione copta, risale al Macario il Grande, e consente per la sua semplicità e brevità la continua *ruminatio*, mettendo in fuga, sin dall'inizio ogni pensiero suscettibile di dividere lo spirito. L'invocazione del nome di Gesù, a partire dal V secolo e privilegiata negli ambienti ascetici, non ha in questo periodo una forma precisa. Così, nell'*Epistolario* di Barsanufio e Giovanni di Gaza troviamo spesso raccomandazioni d'invocare il nome di Gesù nelle tribolazioni, però in diverse forme. Per esempio, nell'*Epistola 39* il grande anziano consiglia un fratello: “Dunque, quando ti viene una di queste tentazioni, non affaticarti a scrutare di che cosa si tratta, ma grida il nome di Gesù: Gesù aiutami. Ed egli ti ascolterà poivhè è vicino a coloro che lo invocano”¹⁵. Oppure nell'*Epistola 255*, lo stesso grande anziano dice: “non cedere, fratello, e non gettarti nella disperazione, perchè questa è la grande gioia del diavolo; prega invece incessantemente dicendo: Signore Gesù Cristo, salvami dalle passioni vergognose; e troverai la misericordia di Dio, e così troverai forza per le preghiere dei santi”¹⁶. In Giovanni Climaco non troviamo una formula propriamente detta per l'invocazione del nome, ma lui si limita di raccomandare soltanto la pronuncia del solo nome: Gesù. In Gregorio Sinaita invece, che ha vissuto approssimativamente sette secoli dopo Barsanufio, Giovanni di Gaza e Giovanni Climaco, troviamo due formule di preghiera ben precise: “Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me” e “Figlio di Dio, abbi pietà di me”. Egli raccomanda, a causa dell'angustia o della fatica, o della noia della continuità, di alternare queste due formule ma non continuamente “perché le piante continuamente trapiantate non mettono radici”.

¹⁵ BARSANUFIO E GIOVANNI DI GAZA, *Epistolario*, 39.

¹⁶ BARSANUFIO E GIOVANNI DI GAZA, *Epistolario*, 255.

Questa formula di preghiera, oltre il nome stesso che contiene, ha un fondamento scritturistico. Nel Vangelo possiamo intravedere due preghiere simili a quelle riportate da Gregorio: quella del cieco: “Gesù, Figlio di Davide, abbi pietà di me” (Lc 18, 38) e quella del pubblicano: “O Dio, abbi pietà di me peccatore” (Lc 18, 13). Dunque, la formula di preghiera esicasta più tardiva è la messa insieme di queste due espressioni trovate nel Vangelo, con la chiarificazione che per i cristiani “Figlio di Davide” è equivalente al “Figlio di Dio”: “Gesù, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore”. Questa sarebbe, in essenza, la formula di preghiera più esatta nell’esicasmò o la formula della preghiera di Gesù o preghiera pura.

La preghiera pura e la preghiera spirituale

Anche se Gregorio, nel capitolo sulla preghiera, non tratta questa tappa nel processo dell’unione dell’uomo con Dio, io ho trovato opportuno analizzarla, molto brevemente, in quanto mi sembra la tappa più importante e il coronamento di tutte le altre.

Tutti i modi e le forme della preghiera, siano esse lamenti, prostrazioni, suppliche, orazioni del cuore, dolci lacrime con cui gli uomini pregano Dio, hanno un termine nella preghiera pura e solo fino ad essa hanno il potere di essere messe in moto. L’uomo arriva a questo stato della preghiera pura quando tra lui e Dio non vi si sovrappone nessun’altra immagine, pensiero, idea, quando riesce a far tacere il fango del suo corpo e comincia purificare lo specchio della sua mente, quando morirà al mondo e al suo riposo. Questa sembra essere l’idea dei maestri spirituali a cui abbiamo fatto riferimento finora. Così, ad esempio, Evagrio dice: “chi coltiva la preghiera pura udirà magari rumori e colpi, voci e ingiurie da parte dei demoni, ma non si abatterà e non perderà l’autocontrollo dicendo a Dio: «non temerò alcun male, poichè tu sei con me» ed altre parole simili”¹⁷. Oppure, più in là, per esprimere il fatto di morire al mondo, ricorda un santo del deserto arrivato alla pura preghiera: “Un altro santo, che conduceva nel deserto la vita solitaria pregando intensamente, fu assalito dai demoni. Per due settimane essi se lo palleggiarono, lanciandolo in aria e raccogliendolo in una stuoia, ma non riuscirono in alcun modo a far discendere il suo intelletto dall’ardente preghiera”¹⁸. La stessa idea del morire al mondo e al suo riposo, tramite la preghiera, s’incontra anche in Barsanufio, il quale chiamò la sua cella cimitero, cioè dormitorio, perchè lì ha trovato il riposo di tutte le passioni e si è riposato in Dio (cfr. Eb 4, 11; Sal 94, 12): “E la preghiera perfetta è parlare a Dio senza agitazione, raccogliendo tutti i pensieri e sentimenti senza distrazioni. Guida l’uomo a questo, il morire ad ogni uomo e al mondo e a tutto ciò che è in esso”¹⁹.

Dopo la preghiera pura, con la sua dimensione dell’impassibilità, non c’è più preghiera ma è lo stupore, la *theoria*, la contemplazione dei divini misteri: e “colui che ne gode la vista diviene come un cadavere, senza fiato nello stupore” (cfr. Ap 1, 17)²⁰.

¹⁷ EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, 97.

¹⁸ EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, 111.

¹⁹ BARSANUFIO E GIOVANNI DI GAZA, *Epistolario*, 150.

²⁰ ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici*, XXII.

Se già pochi sono resi degni della preghiera pura, da ciò che avviene dopo di essa saranno resi degni forse uno per ogni generazione²¹. Questo, perchè la *preghiera spirituale* o *la non - preghiera*, come la denomina Isacco, non è nei limiti della preghiera, e una creatura non può dire in modo assoluto che si prega una preghiera spirituale: “Tutto quanto si prega è al di qua della spiritualità: l'ordine di quanto è spirituale, è esterno al movimento e alla preghiera”²². Dunque, il potere dell'intelletto si ferma alla preghiera pura, e una volta arrivato qui, o si volta indietro, o smette la preghiera. Passando al di là, l'intelletto sarà assorbito nello spirito, dimenticando il proprio essere ed ogni cosa di qui e non vi è più in esso un muoversi nella considerazione di alcun che.

Però, “queste distinzioni non deve indagarle chiunque, ma solo coloro che in se stessi sono divenuti spettatori e servitori della cosa stessa e che sono cresciuti alla presenza dei Padri che tali furono ed hanno ricevuto dalla loro bocca la verità, ed in questa, ed in altri tali occupazioni hanno passato i loro giorni”²³. Dunque, su queste cose, sarebbe meglio tacere.

²¹ ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici*, XXII.

²² ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici*, XXII.

²³ ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici*, XXII.

**L'ANAFORA DI ADDAI E MARI:
"ORTODOSSA" ANCHE SENZA LE PAROLE
DELL'ISTITUZIONE EUCARISTICA**

EDUARD FELICIAN FISCHER

RÉSUMÉ. *L'Anaphore d'Addai et de Mari: "orthodoxe" même sans les Paroles de l'Institution Eucharistique.* L'Eglise, dès le premier instant quand elle a connu sa mission et son but donnés par le Christ, a introduit tous ses fils dans le mystère de la mort et de la Résurrection du Sauveur par la célébration des sacrements, spécialement, par celle de l'Eucharistie. Vigilante face au signe prophétique reçu au moment du Dernier Repas, l'Eglise a essayé de célébrer l'Eucharistie sans négliger les aspects essentiels laissés par le Christ, quoiqu'il y ait eu des dérapages dans le temps.

A travers les siècles précédents, l'Eucharistie a été comprise en sens différents, parfois ruinée de son but et de sa signification authentique. En fonction des courants de la pensée théologique des temps, deux grandes orientations ont été créées et considérées comme les «pénétrantes» du mystère de l'Eucharistie, «en réussissant» à découvrir tous ses aspects. Un de ces courants théologiques était scolastique occidental, qui promouvait les Paroles de l'Institution de l'Eucharistie des Anaphores comme «forma sacramentis», par la manière d'une efficacité absolue en vue de la transsubstantiation des dons eucharistiques en Corps et Sang. A l'autre côté, la théologie mystique orientale soutenait l'extrême contraire, la transsubstantiation étant laissée exclusivement au moment de l'Epiclèse des dons; les deux orientations ont généré une polémique très acide entre les deux théologies, par la suite.

Par le document pastoral, portant le titre „*Orientations pour l'admission à l'Eucharistie entre l'Eglise Chaldéenne et l'Eglise Assyro-Orientale*”, émis par le Saint Siège en 2001, l'Eglise Catholique a reconnu la validité de l'Anaphore d'Addai et Mari, une prière eucharistique sans la formule explicite des Paroles de l'institution de l'Eucharistie. Sa reconnaissance a été argumentée de point de vue théologique et de la structure littéraire, en montrant l'ancienneté de cette Anaphore et comment les Paroles de l'institution s'y trouvaient implicitement dans le texte eucharistique. Suite à la publication du document pour la reconnaissance de la validité de cette Anaphore, beaucoup ont applaudi l'initiative catholique, mais il y avait aussi des rumeurs qui critiquaient durement le Saint Siège de la part des théologiens qui promouvaient une pensée préconciliaire.

Cet article met face à face des représentants de chaque catégorie théologique pour débattre en étant modéré par l'auteur sur ce thème de la théologie catholique actuelle qui provoque encore suffisamment.

Keywords: Eucharistic liturgy, Eucharistic prayer, Anaphora of Addai and Mari, word of institution, transubstantiation

La pubblicazione del documento vaticano “*Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira dell'Oriente*”¹ attraverso il quale la Chiesa Cattolica riconobbe la piena ortodossia e validità dell'Anafora di Addai e Mari generò un largo dibattito teologico-liturgico sulla correttezza del documento emesso. La scintilla che accese il fuoco non fu altro che la sopraddezza preghiera eucaristica è priva dalle esplicite parole dell'Istituzione eucaristica. In

¹ Cf. Art. pubblicato nell'*Osservatore Romano*, il 26 ottobre 2001;

virtù della libertà del pensiero teologico, vari teologi cattolici usarono il loro diritto di esprimere le loro opinioni sull'argomento della validità dell'Anafora soprascritta, validità vista dalla prospettiva "cattolica", mettendo sotto la luce della stampa l'edizione speciale della rivista teologica internazionale di ricerca e di critica teologica - *Divinitas*, coordinata dal Padre Brunero Gherardini.

In seguito ai pensieri esposti da quei teologi che pubblicarono i loro articoli, è possibile dividerli in due schiere distinte, da una parte quelli che riconoscono l'implicita presenza reale delle *Parole istituzionali* nelle diverse parti dell'Anafora in discussione, mentre l'altra parte contesta il documento vaticano, mettendo le argomentazioni apportate dalla Santa Sede sotto il segno del dubbio.

In seguito agli studi fatti sulla forma letterale e strutturale della Preghiera eucaristica in discussione, si è dimostrata già la sua antichità incontestabile, perciò si dovrebbe tener conto di alcuni aspetti quali la rendono da tutto speciale in confronto con il resto delle Preghiere eucaristiche. Nata in un'area geografica diversa da quella occidentale – romana, in mezzo ad un popolo di un pensiero diverso dal resto del mondo, l'Anafora di Addai e Mari occupa il suo posto nella liturgia orientale – caldea a partire dal secondo secolo. Con tanta convinzione si potrebbe sostenere l'idea secondo quale le preghiere anaforiche dei primi tre secoli non conobbero l'inserimento embolistico dei testi biblici nel corpo dei loro testi. L'inserimento dei testi biblici nelle preghiere liturgiche si è verificato come una pratica comparsa appena nel quarto secolo. Nessuno potrebbe mettere in dubbio l'intenzione della Chiesa primitiva, radunata per celebrare i misteri di Cristo, anche se mancassero i testi biblici espliciti riguardo a ciò che si stava celebrando. Il comando di Cristo di **fare** il memoriale eucaristico della sua morte e risurrezione, affidato alla Chiesa tramite gli Apostoli, rimase nella coscienza cristiana sin dall'inizio come un obbligo indiscutibile, tutto veniva fatto in base a quel comando divino dato all'Ultima Cena. Questa coscienza conobbe uno sviluppo costante, concretizzata alla fine per l'inserzione esplicita delle Parole dell'Istituzione, prestate dalle quattro fonti bibliche, rivestite di una formulazione generale, che rimasero quasi identiche in ogni tradizione liturgica.

In seguito all'armonica Tradizione cristiana patristica del primo millennio, la teologia del secondo millennio, tanto in oriente, quanto in occidente, si è scivolato in diversi abusi cercando d'interpretare in un modo fisicistico le realtà sacramentali che trapassano la logica umana. Parlando dell'Eucaristia e della sua celebrazione, alcuni teologi prestarono una esclusiva attenzione soltanto ad alcuni parti della Preghiera eucaristica. L'occidente scolastico credette che l'efficacia assoluta della preghiera stava soltanto nelle Parole istituzionali, mentre, al lato opposto, l'oriente più mistico affermò l'epiclesi sulle oblate come l'unica parte di assoluta efficacia transustanziatrice. La convinzione, certamente sbagliata, di poter individuare un momento preciso in cui lo Spirito Santo opera la transustanziazione favorì una polemica grandissima nella Chiesa del secondo millennio. È arrivato dunque il momento in cui la Chiesa riconosca la vera teologia che sorge dalla liturgia, espressione viva della fede vissuta in ogni giorno della sua vita. Escludere una parte della Preghiera eucaristica a scapito di un'altra parte non è

la genuina ed autentica Tradizione patristica, quando l'armonia nella liturgia della Chiesa stava sotto il segno della percezione globale della preghiera, quale santifica in ogni momento e con tutta la sua componenza. Purtroppo, ancora molti teologi pensano diversamente, avendo delle mentalità rigide nel discutere la questione della validità "senza le Parole istituzionali".

Verranno esposte due pensieri opposti sul soggetto della validità dell'Anafora di Addai e Mari, riconoscimento avvenuto in seguito alla promulgazione del documento ufficiale della Chiesa Cattolica. Ognuno dei due pensieri teologici esposti nel presente articolo poggiano in qualsiasi caso sulle argomentazioni soggettivi, tenendo conto dei diversi criteri valutativi. In tale modo, saranno presentati e commentati due articoli apparsi nella rivista *Divinitas*, cioè "*Le parole della Consacrazione eucaristica*"², scritta da Brunero Gherardini, e "*Addai e Mari: l'anafora della Chiesa d'Oriente*"³, segnato da Bonifacio Honings.

I. Brunero Gherardini: "Le parole della Consacrazione eucaristica"

Ancora dal titolo è molto noto il fatto che tutto l'orientamento dell'articolo è centrato sulle "Parole della consacrazione" oppure "Parole istituzionali". L'autore, nella sua analisi teologico-letterale dell'Anafora di Addai e Mari, detta anche "degli Apostoli", ha l'intento dichiarato di mettere in rilievo non soltanto il senso esatto delle "Parole", ma anche la loro portata liturgico-sacramentale. Si parte da una prima clausola, talvolta critica, riguardo l'autorità suprema della Chiesa Cattolica, data la valutazione non generalmente accettata da tutti nei confronti della promulgazione del documento vaticano. Gherardini guarda tutta la problematica con tanta riserva, a causa della mancanza esplicita delle "Parole consacratrici", anche se sta proprio lui a riconoscere che potrebbero esistere sotto forme velate, implicite, riconoscibili dall'intento consacratrici della forma eucologica specifica ad ogni Anafora eucaristica.⁴ Inoltre, si considera che l'autorità competente, prima di dare il suo riconoscimento, aveva sottolineato chiaramente l'insopprimibilità delle parole istituzionali, dato il loro carattere di presenza in qualsiasi altra Preghiera eucaristica. Tale osservazione è superflua, la Chiesa non può agire in un modo anacronico, tornando indietro alle forme primarie quando elabora una nuova Preghiera eucaristica, lasciandola priva dall'embolismo biblico. Trattasi qui di qualsiasi preghiera, non soltanto eucaristica.

Esiste una percezione, meglio a dire, un'ipotesi secondo quale tutte le Preghiere eucaristiche erano provviste dell'embolismo biblico, avendo inserite le "Parole della consacrazione", purtroppo scomparse nel tempo per vari motivi. Una tale affermazione è sbagliata, tanto quanto si tiene conto dell'evoluzione e della maturazione delle forme liturgiche della Chiesa. Non è possibile pretendere da una

² Rivista *Divinitas*, Anno XLVII, Numero speciale 2004, pp. 141 – 169;

³ Rivista *Divinitas*, Anno XLVII, Numero speciale 2004, pp. 57 – 74;

⁴ Cf. Brunero Gherardini - *Le parole della Consacrazione eucaristica*, p. 141;

forma eucologica dei primi due secoli che siano come quelle più tarde, dato anche il livello teologico di quel tempo, espresso sempre nella liturgia. In funzione del progresso teologico, le forme di preghiera riassumevano sempre ciò che la Chiesa aveva già definito come verità di fede. In questo caso, i primi due secoli erano privi di formule conciliari che potevano normare in qualche modo una forma chiara di Preghiera eucaristica. Lo studio dei manoscritti più antichi dimostrò che le antichissime Preghiere eucaristiche non avevano nei loro testi introdotte le “Parole della consacrazione”.

Gherardini tocca un altro argomento secondario, ovviamente non verificabile dal punto di vista liturgico-sacramentale, secondo quale la perdita delle “Parole” avvenne in seguito alla rottura dalla Chiesa di Roma, mettendo in dubbio anche la successione apostolica. La comunione con una certa sede episcopale non condiziona *sine qua non* la validità sacramentale di una tale Chiesa. Il vero problema messo in discussione dall'autore nel presente articolo consiste nel riconoscimento del **senso proprio** e del **valore liturgico** delle “Parole istituzionali”, viste come **unica ed esclusiva parte consacratoria** di una Preghiera eucaristica.⁵

La formula

Nell'argomentazione della sua ipotesi, il teologo Gherardini si dirige tenendo conto di alcuni criteri per sostenere la veridicità delle sue affermazioni. Distaccandosi sin dall'inizio dalle forme teologiche preconcepite, Gherardini ammette **la formula** dell'Anafora di Addai e Mari come se fosse consacratoria, nonostante in una forma tacita nel suo intento, però non la considera portatrice di una *dinamica* eucaristica esplicita, che, secondo il suo pensiero, si trova soltanto nelle “Parole della consacrazione”.⁶ Questa visione teologica mostra un forte vincolo con il concetto esclusivistico, che considererebbe come valida soltanto quella Preghiera eucaristica in cui si trovano esplicitate le cosiddette “Parole”. Gherardini guarda verso tutti quelli che non condividono il suo parere come se fossero addetti di una teologia liberale, che lascia tutto all'interpretazione larga e soggettiva di ognuno. Ci sarebbe da ricordare al teologo Gherardini la realtà secondo cui nessuna definizione conciliare non aveva mai stabilito una forma fissa e rigida di preghiera eucaristica valida. Inoltre, lui considera tutti quelli che non condividono il suo orientamento che riguardo alle “Parole della consacrazione” come se fossero soltanto un segno dell'anamnesi oppure una commemorazione del Maestro, che seduto a mensa con i suoi discepoli per la frazione del pane e per la benedizione del calice, voleva prefigurare la sua fine imminente.⁷

Gerardini è convinto che il Signore può essere presente in ogni banchetto eucaristico soltanto riproducendo le sue parole dall'Ultima Cena. Il fatto della presenza del Signore implica automaticamente la fede della presenza reale sotto le

⁵ Cf. Brunero Gherardini – *Op. cit.*, p. 142;

⁶ Cf. *Ibidem*;

⁷ Cf. *Ibidem*;

specie eucaristiche, presenza addoperata non dal sacerdote, per potere suo, ma dall'azione santificatrice dello Spirito Santo, che si compie in seguito alla preghiera fatta dal sacerdote. Il sacerdote non agisce senza una motivazione precisa, lui **fa** tutto ciò, ascoltando un comando divino dato dal Signore. Ecco il motivo per quale le "Parole della consacrazione" devono essere presente nelle Preghiere eucaristiche. Ciò che Gherardini prova di sostenere è un modo di pensiero specifico alla teologia scolastica, quale non ammetteva nessun'altra possibilità aggiuntiva all'efficacia "assoluta" delle "Parole della consacrazione". In altre parole, andando avanti secondo questa logica, il sacerdote è totalmente efficace da solo quanto pronuncia alcune parole, non avendo più bisogno di nessun altro per portare realmente presente il Signore nelle specie eucaristiche.

In realtà, la formula della consacrazione eucaristica trova le sue origini nel Nuovo Testamento, trovatosi presente in quattro lettere, soffrendo alcuni variazioni testuali insignificanti. La Tradizione patristica viene a contraddire la teologia scolastica, promossa qui da Gherardini. I grandi Padri della Chiesa non vedono un'esclusiva efficacia transustanziatrice grazie soltanto alle "Parole della consacrazione", ma attribuiscono un ruolo maggiore anche all'azione dello Spirito Santo, intervento richiesto per le formule epicletiche. Esistono anche varie Preghiere eucaristiche, purtroppo non più in uso, quali sono sprovvisti sia dalle "Parole", sia dall'Epiclesi, però non si può negligenza l'intenzione della Chiesa quale celebrava l'Eucaristia con queste forme eucologiche.

Gherardini sostiene che il compimento della consacrazione da parte della Chiesa è realizzabile soltanto in **un'unica possibilità**, ossia, pronunciando le "Parole della consacrazione".⁸ L'argomentazione sua si allaccia al fatto che il Signore aveva istituito l'Eucaristia con quelle parole. Questo è perfettamente vero, però la Chiesa ubbidisce il comando dato, chiedendo di avere parte del Corpo e del Sangue, per l'opera dello Spirito Santo, quando compie il divino comando **fate questo**. La Chiesa ricorda l'istituzione, però, Essa celebra un'azione ripetibile ogni volta, mentre l'istituzione rimane unica. La Chiesa compie il **mangiare e bere, facendo** il memoriale eucaristico. Il ministro quale celebra l'Eucaristia partecipa al sacerdozio ministeriale di Cristo, però le preghiere non sono le sue, sono della Chiesa nel nome della quale prega il Dio Padre.

La ricorrenza dell'autore alle argomentazioni bibliche, riproducendo in varie forme grammaticali le Parole del Signore, mira a sostenere una visione di tipo razionalistico, limitandosi talvolta a mettere in rilievo soltanto alcune parole apposite scelte. Limitarsi strettamente alle parole che esprimono direttamente l'oggetto dell'azione, cioè, **questo è il mio corpo, questo è il mio sangue**, assieme al comando d'iterazione, **fate questo in memoria di me**, da l'impressione come il resto della Preghiera eucaristica fosse soltanto un arricchimento del testo per farla logica e comprensibile ai coloro che la pregano. Detto in un altro modo, tutto

⁸ Cf. *Idem*, p. 145;

quello che vale sono le Parole del Signore, il resto non comporta nessuna importanza sacramentale, essendo un semplice *contorno*.⁹

Analisi della formula

Nel Nuovo Testamento si trovano quattro fonti bibliche distinti che sintetizzano abbastanza similmente le così dette “Parole del Signore”. Oltre i tre vangeli sinottici, esiste pure una riproduzione paolina quale tramanda per la Chiesa ciò che deve fare ogni volta, il memoriale pasquale di Cristo.

Mt. 26,26-28: “*Mentre erano a cena, Gesù prese del pane, lo benedisse, lo spezzò e, dandolo ai suoi discepoli, disse **questo è il mio Corpo**. Prendendo poi il calice, rese grazie e lo diede loro dicendo: bevetene tutti, **questo, infatti, è il mio Sangue dell’Alleanza**, versato per le moltitudini in remissione dei peccati”.*

Mc. 14,22-24: “*Mentre mangiavano, Gesù prese del pane e, benedicendolo, lo spezzò, lo diede loro e disse **prendete, questo è il mio Corpo**. Preso il calice, rese grazie, lo diede loro e tutti ne bevvero. E disse loro: **questo è il mio Sangue della nuova Alleanza**, versato per molti”.*

Lc. 22,19-20: “*Preso del pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo **questo è il mio Corpo**, offerto per voi fate questo in memoria di me. Allo stesso modo, dop’aver cenato, (prese) il calice dicendo: **questo calice è la nuova Alleanza nel mio Sangue**, versato per voi”.*

1Cor 11,23-24: “*Io, infatti, ho appreso dal Signore ciò che, a mia volta, vi ho trasmesso, che il Signor Gesù, nella notte in cui fu consegnato, prese il pane e, rendendo grazie, lo spezzò e disse prendete e mangiate, **questo è il mio Corpo per voi**. Fate questo in memoria di me. Allo stesso modo, dopo la cena (prese) il calice, dicendo: **questo calice è la nuova Alleanza nel mio Sangue**. Fate questo in memoria di me”.*

La Chiesa aveva introdotto gradualmente le Parole istituzionali nelle sue preghiere eucaristiche, sintetizzandole nella seguente formula, quasi ugualmente diffusa in tutte le tradizioni liturgiche: “**Questo è il mio Corpo, spezzato per voi – Questo è invece il calice della nuova ed eterna Alleanza, versato per voi e per e per molti fate questo in memoria di me**”. I quattro fonti messi a disposizione della Chiesa potrebbero raggrupparsi in due coppie, la prima riconosciuta come appartenente alla tradizione paolina, Lc e 1Cor, e l’altra caratteristica alla tradizione petrina, Mt e Mc.¹⁰ Comunque siano le due tradizioni, l’unica differenza consiste nel collocamento della benedizione del calice durante lo svolgimento della cena

⁹ Cf. *Idem*, p. 149;

¹⁰ Cf. *Idem*, p. 147;

pasquale. Quanto la tradizione petrina inserisce quella benedizione del calice “**Mentre erano a cena, mentre mangiavano**”, tanto la tradizione paolina la posticipa, dicendo “**Dopo aver cenato**”. A livello testuale ci sono ancora alcuni aspetti secondari da notare, senza influire in qualche modo speciale il ruolo assegnato a queste Parole speciali. Saranno, dunque, esposti in quello che segue¹¹:

1. La *finalizzazione* del gesto operato da Cristo. Mentre la tradizione petrina menziona alla fine soltanto l’effusione del Sangue, quella paolina lo ha presente anche nei confronti del Corpo.

2. Un riferimento *diverso*, quando si parla dell’Alleanza, proclamandosi una volta “**questo è il mio sangue dell’Alleanza**”, un’altra volta “**questo calice è la nuova Alleanza**”.

3. L’*assenza* del comando d’iterazione dalla tradizione petrina è ben nota, intanto è sempre *presente* in quella paolina. Si tratta del **Fate questo in memoria di me**.

4. La *finalizzazione* della formula delle “Parole” è più tardiva. Il canone d’Ippolito Romano¹² testimonia per prima lo schema fisso di preghiera liturgica, peraltro non ancora codificata in forma definitiva e chiusa. Fino a quel periodo, quando compare sull’orizzonte delle anafore il canone d’Ippolito, rimangono soltanto le parole d’istituzione, recepite dalle due tradizioni ed inserite nel contesto della sinassi eucaristica. La nuova istituzione fatta da Gesù può essere sottolineato usando l’espressione “*dopo aver cenato*”, segno del compimento della pasqua ebraica ed inizio di quella nuova.

La teologia scolastica cercava ad un certo momento di individuare chiaramente il valore di ogni singola parte componente delle “Parole della consacrazione”. Dare corso ad una logica esclusivistica e materialistica, molto facilmente è possibile schivolare in estremismo riguardo l’efficacità di una tale parte di una preghiera. Nel tempo passato, la teologia scolastica aveva “scoperto” e “dimostrato” quali siano le “Parole” con le quali si fa l’Eucaristia, appunto, “**questo è il mio Corpo / questo è il mio Sangue**”. Tutto il resto della Preghiera eucaristica, siccome l’invito di Gesù, “prendete e mangiate / bevetene tutti”, restano moduli letterari e strumenti narrativi. La forma sacramentale definitiva è stata “stabilita” dalla Chiesa e per avere la piena efficacia consacratoria. L’autore dell’articolo continua la sua argomentazione sostenendo che le precedenti e le successive parole, quali accompagnano quelle del Signore, non aggiungono niente altro di una dichiarazione sulla presenza reale nel pane e nel vino, invitando alla fine la Chiesa di fare il memoriale eucaristico. L’attuale forma delle “Parole della consacrazione” sono una sintesi elaborata dall’autorità apostolica della Chiesa, quale pensò di raccogliere attorno alle “Parole della consacrazione” una serie di elementi dall’antica tradizione ecclesiastica, ampliando in questo modo la “forma sacramenti”.¹³ Purtroppo Gherardini non riesce mostrare *quando* la Chiesa aveva stabilita quella forma “fissa”.

¹¹ Cf. *Idem*, pp. 147-148;

¹² Cf. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Origini, Liturgia, Storia e Teologia della Messa Romana*, II, Torino 1954, p. 27, cit. in Brunero Gherardini – *Op. cit.*, p. 148;

¹³ Cf. Brunero Gherardini – *Op. cit.*, p. 149;

5. La *finalizzazione* “**versato per voi e per e per molti**” non è specifica soltanto per la tradizione petrina, oppure paolina, ma proviene da ambedue sotto una forma sintetica finale. Queste parole finali giuocano il ruolo di spiegazione, non comportando nessun potere consacratorio.

Dal punto di vista grammaticale, Gherardini si ferma a sottolineare molto più precisamente con quale parole si opera in realtà la consacrazione. Dice che tutta l’equazione si configura tra il soggetto, “**questo**” ed il predicato “**è il Corpo / è il Sangue**”, quali insieme compongono la proposizione dimostrativa pratica, volendo esprimere l’indiscutibile intenzione di Cristo, appunto di “rimanere con i suoi discepoli” attraverso la sua presenza sacramentale nelle specie eucaristiche.¹⁴ La presenza reale è attualizzata con tutta la realtà del Verbo incarnato: Corpo, Sangue, anima e divinità. Gherardini considera gli eventuali diversi interpretazioni del testo biblico inserito nella Preghiera eucaristica come se fossero un’offesa gravissima a Cristo, guardando le “Parole” dell’Ultima Cena come semplici simboli.¹⁵ Occorre far la menzione a tutti quelli che pensano in questo modo che la forma eucologica di una preghiera, sia essa pure un’Anafora eucaristica, è abbastanza chiara. Tutto il discorso orazionale ha il suo scopo preciso, anche se possono esistere alcune parole chiavi attorno alle quali si formulano gli intenti di preghiera.

Il Signore Cristo, in sede dell’Ultima Cena con gli suoi Apostoli, gli diede quel comando, quell’ordine di fare qualcosa precisa. Portando a compimento il comando ricevuto, la Chiesa rimane fedele al suo Maestro, però questo non vuol dire che un’imitazione meccanica si potrà chiamare memoriale eucaristico. Cristo, con le sue parole, istituì l’Eucaristia, lui stesso nella sera precedente alla sua passione prefigura profeticamente ciò che avvrà il secondo giorno. Ora la Chiesa, ciò che fa nelle sue celebrazioni, rivive ormai un evento già compiuto. Cristo – Dio, all’Ultima Cena, diede personalmente il suo Corpo e il suo Sangue agli Apostoli, invece la Chiesa chiede di averli con l’aiuto dello Spirito Santo. Il comando fu rivolto a tutti i cristiani ed esprime chiaramente due obblighi: radunarsi per il memoriale eucaristico (**fate questo in memoria di me**), ed in sede del raduno, **mangiare** il Corpo e **bere** il Sangue. Ecco l’uso vero delle “Parole”, il ricordo per la Chiesa, in dialogo con il Padre durante la celebrazione, che tutto ciò che sta facendo, lo fa per ubbidienza al Signore Gesù. La Chiesa non può mai imporre a Dio qualcosa, essa sempre chiede, basta guardare le preghiere.

Durante l’Ultima Cena, con tanta certitudine, Cristo – Dio consegna agli Apostoli quel pane e quel vino già transustanziato in Corpo e in Sangue. Nessuno potrebbe dimostrare come agì il Figlio di Dio questa trasformazione sostanziale. Agli Apostoli, mentre consegna i cibi sacramentali, Cristo gli spiega cosa stanno a prendere: “**Questo è il mio Corpo; Questo è il calice del mio Sangue**”. Intanto gli viene spiegato ciò che succedeva in seguito, la passione, la morte e la risurrezione,

¹⁴ Cf. *Idem*, p. 150;

¹⁵ Cf. *Ibidem*;

e ciò che avranno loro da fare dal momento della discesa dello Spirito Santo fino alla fine dei tempi, “**fate questo...**”.

L’Apostolo Paolo raccomanda la fedeltà al ministero ricevuto (Col 4,17) e sollecita dai cristiani, soprattutto dai vescovi, dai presbiteri e dai diaconi, la perseveranza nell’insegnamento trasmesso loro: “*Io vi ho trasmesso ciò che anch’io ho ricevuto*” (1 Cor 15, 3). Gherardini ricorre anche all’esempio paolino dalla letterea scritta ai corinzi, per sostenere che anche il sacramento eucaristico e le parole stesse che lo compongono, fanno parte della viva e vivente tradizione della Chiesa.¹⁶ Il comando, e tutto quello che si doveva fare, fu trasmesso senza dubbio. Si nasce una domanda: Paolo, prestava tutta la sua attenzione ad alcune parole quando celebrava con i corinzi il mistero pasquale di Cristo, oppure voleva insegnare a fare in memoriale eucaristico al quale partecipino tutti? Ed un’altra domanda: Paolo celebrava un rito quale porti sacramentalmente tutti i partecipanti sotto la croce dalla Golgota e alla tomba della risurrezione per morire e risorgere con Cristo, oppure fu preoccupato della “*forma sacramenti*” per aver transustanziate i doni eucaristici? Sicuramente, l’Apostolo adempì un comando divino di **fare** un memoriale e di **mangiare e bere** ciò che fu dato da Cristo, e assolutamente sicuro, non fu lui a trasformare i cibi eucaristici, ma lo Spirito Santo promesso da Cristo prima della sua ascensione ai cieli. Come opera lo Spirito Santo, questo lo sa lui, l’uomo non è capace di capire tutte le realtà dei misteri, a allo stesso tempo, ciò che serve per la sua salvezza è la partecipazione ai misteri e non il modo di agire del mistero.

Anzitutto è da prendere in considerazione l’imperativo “**fate**”. È un comando simile al mandato veterotestamentario di celebrare annualmente la pasqua “come un memoriale”, *lezikkaron* (*zakar*, ricordarsi). Tra questo comando e quello di Cristo, in effetti, esiste una certa analogia. L’uno e l’altro ingiungono di riportare nel presente un fatto passato per riviverlo ritualmente. L’uno e l’altro, inoltre, si congiungono nella commemorazione dell’Alleanza: la pasqua ebraica culminava con il sacrificio dell’Alleanza, il memoriale eucaristico estenderà al tempo, nel presente e nel futuro, l’avvenuta Alleanza nel Sangue di Cristo. La gran differenza è che, mentre *lezikkaron* non offriva il sangue direttamente a Dio, il memoriale eucaristico rivivrà, nel ripetersi del rito sacramentale nella Chiesa, il Sangue di Cristo. Per comprendere il comando “**fate questo**” si deve rapportare ai pochi istanti prima dell’avvenuta. Nell’atto d’istituzione del sacramento eucaristico Cristo teneva nelle mani il pane e il vino e, dopo aver convertito la sostanza nel suo Corpo e nel suo Sangue, comandò di fare “**questo**”, di prendere ancora, ogni volta che si celebra la pasqua della nuova Alleanza, il pane ed il vino, esattamente come Lui, e di ripetere sul pane e sul vino le sue stesse parole, perché ripetute, come formula eucaristica rendono attuale la memoria di Cristo nella vita della Chiesa.¹⁷

¹⁶ Cf. *Idem*, p. 154;

¹⁷ Cf. *Idem*, p. 154;

Cristo aveva preso il pane ed il vino nelle sue mani, invece nessuno potrebbe sapere come furono esse transustanziate. Le parole dette sono già affermative: **é il mio corpo / sangue**. Ammettendo ciò che dice Gherardini, imitando gestualmente Cristo si rischia la trasformazione dell'Eucaristia in un memoriale della Cena e non di tutta la Pasqua nuova. Fare il memoriale non implica soltanto la presa nelle mani dei cibi eucaristici e la ripetizione delle "Parole", ma consiste nel raduno eucaristico, nella preghiera di ringraziamento (eucharistein), nelle suppliche e forse più importante di tutto, è la comunione con il Corpo ed il Sangue. Così si può rivivere ciò che accadde in quei giorni e momenti per "la nostra salvezza". Ridurre l'Eucaristia a due o tre parole impoverisce la gradezza del più mirabile sacramento divino. Assegnando l'azione transustanziatrice al sacerdote e all'opera della sua bocca diminuisce gravemente il sacramento in sé. Non è l'uomo a compiere ma lo è il Dio, che piega i suoi orecchi alla preghiera della Chiesa, perché fu proprio lui Quello che voleva che sia così.

Il valore sacramentale e sacrificale della formula consacratrice

Le parole di Cristo costituiscono la formula consacratrice del mistero eucaristico, in base all'esplicita volontà del Signore. Queste sono inseparabilmente congiunte con ogni celebrazione sacramentale dell'Eucaristia. L'Anafora di Addai e Mari è notoriamente priva della formula consacratrice, così si può dubitare se veramente fa parte delle Preghiere Eucaristiche.¹⁸ Purtroppo, Gherardini non ammette nessun'altra opinione tranne la sua. Criticando fortemente l'autorità ecclesiastica in questo articolo, afferma con tanta convinzione il suo disaccordo per il riconoscimento della validità, dato dalla Santa Sede all'Anafora di Addai e Mari. A causa dei "teologi" come Gherardini, la celebrazione eucaristica si potrebbe facilmente ridurre ad una azione culturale di qualche minutino, ripetendo alcune parole tenendo nelle mani un pezzo di pane ed un bicchierino di vino, e tutto sarebbe risolto. Per Gherardini non centrano i rimanenti testi che danno senso alla celebrazione del memoriale eucaristico. Non importa come si arriva nella preghiera all'istituzione dell'Eucaristia, non importano le suppliche della Chiesa, fatte in comunione con i santi, con i vivi e con i defunti, importa soltanto il "momento" e la "parola giusta" con la quale "si fa" la transustanziazione.

Gherardini ricorre sempre alle argomentazioni di ordine testuale, grammaticale, anche se fosse lui a riconoscere le varie trasformazioni dei testi nel tempo. Si cerca sempre di spiegare i sensi delle parole del Signore: Cristo, istituendo l'Eucaristia, ha detto su un pezzo di pane che "**Questo è il mio corpo**" con l'immutato senso sacrificale "**spezzato per voi**". Altrettanto ha fatto col vino, "**effuso per le moltitudini**".¹⁹ Si dimentica invece la relazione intima tra Cristo e le altre due Persone della Trinità, loro sono esclusi sempre, siccome non al Padre si rivolgesse la Preghiera eucaristica. Speso si dice sui ministri sacri che agiscono "in persona Christi", però mettono in risalto soltanto

¹⁸ Cf. *Idem*, p. 157;

¹⁹ Cf. *Idem*, p. 158;

certi aspetti. Il sacerdote, partecipe al ministero sacerdotale di Cristo, fa proprio ciò che faceva Cristo: prega il Padre perchè attraverso l'azione dello Spirito Santo siano santificati i doni eucaristici e quelli che si comunicheranno. Cristo stesso pregò il Padre ogni volta che si preparava a fare qualcosa. Il dialogo era permanente. Facendo il memoriale eucaristico, il sacerdote prega il Padre perché abbia parte dell'intervento santificatore dello Spirito Santo, mentre "seduti a tavola" fanno il ricordo della Sua memoria. E seduti a tavola, mangiano il Corpo e bevono il Sangue, proprio come gli ordinò Cristo di fare. L'ultima cena diventa sacramentalmente una ri-presentazione della stessa offerta sacrificale del Corpo e la stessa effusione del Sangue che Cristo fisicamente ha compiuto il secondo giorno sulla Golgota, attualizzata in ogni celebrazione eucaristica.

II. Bonifacio Honings: "Valore sacramentale e sacrificale della formula consacratrice"

"Il nostro Salvatore nell'ultima cena, la notte in cui veniva tradito, istituì il sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue, col quale perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il sacrificio della croce, e per affidare così alla diletta sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e risurrezione".²⁰ Il teologo Bonifacio Honings, citando Sant'Agostino, allo stesso modo come lo fece anche il Concilio Vaticano secondo,²¹ mette in rilievo con quelle solenni parole la coscienza della Chiesa che riconosce il mandato divino di fare il memoriale pasquale. Nella Liturgia, i fedeli partecipano attivamente alla celebrazione di questo mistero, così che, accostandosi all'Eucaristia, prendono come nutrimento il Corpo e il Sangue di Cristo, dopo essere stati istruiti nella parola di Dio.

Le "Parole di Cristo", tramandate nelle quattro fonti del Nuovo Testamento, costituiscono il comando dato alla Chiesa, in base all'esplicita volontà del Signore, e sono strettamente ed inseparabilmente congiunte con ogni celebrazione sacramentale dell'Eucaristia. Qualsiasi celebrazione eucaristica, trova il suo dinamismo nelle Parole dell'Istituzione eucaristica. Tutto si compie in base a quelle disposizioni. L'Anafora di Addai e Mari, nella sua specificità, si presenta come una Preghiera eucaristica "priva" delle Parole del Signore. Alla prima vista, per tanti fedeli cristiani, una forma eucologica del genere potrebbe attirare su di sé un dubbio, oppure un'interrogazione su come può essere possibile celebrare in tale modo l'Eucaristia? Non sarà difficile rispondere alla provocazione posta davanti, un fidabile aiuto si ritroverà anche nella riflessione fatta da Honings.

La celebrazione eucaristica, oltre i suoi caratteri di attualizzazione della presenza reale di Cristo sotto le specie eucaristiche, è una vera ri-presentazione della Chiesa al sacrificio di Cristo, prefigurata in anticipo all'Ultima Cena. La presenza reale avviene per la transustanziazione del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue di Cristo, da parte dello

²⁰ Sf. Augustin, *In Ioannis Evangelium Tractatus XXVI, cap. VI, n. 13; PL 35, 1613* cit. in Bonifacio Honings, *Addai e Mari: L'Anafora della Chiesa d'Oriente*, p. 57;

²¹ Cf. *SC 47*;

Spirito Santo. Nella sera precedente alla passione, durante l'Ultima Cena, il Signore istituì l'Eucaristia, memoriale di un evento che avrà luogo appena il secondo giorno. Esiste una differenza fra i due tipi di "celebrazioni", ciò che fece Cristo all'Ultima Cena era un rito d'istituzione e di "celebrazione" anticipativa, profetica, intanto che l'altro tipo è già memorialistico, ripetibile ogni giorno in assemblea della Chiesa.

L'uso di verbi sacrificali, "spezzare" e "spargere" per la costituzione della nuova Alleanza, conferiscono al mistero eucaristico il valore reale del sacrificio compiuto da Cristo, una volta per sempre. L'Ultima Cena è il segno profetico del sacrificio vero e proprio compiuto sulla Golgota Calvario, mentre la celebrazione eucaristica riporta ogni volta la Chiesa ad essere presente in modo sacramentale a tutti i momenti di massima importanza per la redenzione. Facendo memoria di ciò che compì Cristo, la Chiesa rimane fedele al suo Capo, incorporando i suoi figli nella morte e risurrezione del Signore. In questo modo, la celebrazione eucaristica diviene sacramentalmente la stessa offerta sacrificale del Corpo, la stessa effusione del Sangue che Cristo, fisicamente compiuto una sola volta.

Prima di passare al commento dell'articolo di Honings, è doveroso aggiungere almeno un brevissimo accenno alle motivazioni quali giustificano l'uso dell'Anafora di Addai e Mari.

La ricerca storica ha dimostrato che l'Anafora di Addai e Mari è veramente priva del racconto dell'Istituzione eucaristica, confermata anche da un frammento siriano dell'Anafora, risalente al VI° secolo. È poco probabile che il racconto dell'Istituzione sia stato inizialmente. In seguito agli analisi fatti sul manoscritto, fu dimostrato che l'Anafora recupera implicitamente la presenza delle "Parole" e la loro efficacia sulla via "eucologica" nelle diverse parti della Preghiera.

Due criteri valutativi: i riti e la sostanza

La costituzione conciliare sulla liturgia, *Sacrosanctum Concilium*²², stabilisce come aspetti dottrinali importanti la fedele conservazione della sostanza e l'ordinamento liturgico, ambedue con valori di criteri. Quando si parla degli ordinamenti che riguardano la celebrazione si mette l'accento sull'accessibilità per i fedeli che partecipano pienamente all'azione culturale. Parlando della sostanza, bisogna subito pensare al testo liturgico con il quale si celebra un certo sacramento. Nel caso dell'Anafora di Addai e Mari, la "forma", intesa in senso stretto, manca proprio. Attorno a questi due criteri si svolge la discussione sulla validità dell'Anafora di Addai e Mari, privo del *racconto istituzionale*, a causa della sua indiscutibile antichità.

Il gesuita W. F. Macomber pubblicò un articolo nella rivista *Orientalia Christiana Periodica* presentando un codice scoperto con il testo dell'antichissima anafora orientale in uso.²³ Il testo ritrovato sul codice scoperto confermò le osservazioni fatte dal

²² SC, 50;

²³ William F. Macomber S. J., *The oldest known text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari*, in *Orientalia Christiana Periodica* 32, (1966), pp. 335 – 371;

gesuita, aiutando la Santa Sede a fare il passo decisivo in vista del riconoscimento accordato alla Preghiera eucaristica di cui si parla. Tutta la novità sta nel fatto che la Chiesa Cattolica, per la prima volta, riconosce l'atto della piena ortodossia di quest'anafora orientale. Il documento vaticano parte dalla realtà di fede confessata nel Figlio di Dio, da parte di ambedue le Chiese, Cattolica-Caldea ed Assira. Questa testimonianza della fede nel Figlio di Dio fu l'occasione di un riavvicinamento ecumenico reciproco fra le due Chiese. Fu elaborato un elenco di proposte comuni, firmato dai patriarchi delle ambedue Chiese, diventando un segno visibile dell'intento di ristabilire la piena unità ecclesiale fra le due erede storiche dell'antica Chiesa dell'Oriente.²⁴

Per tanti teologi, che pensano in un modo simile a Gherardini, una Preghiera eucaristica priva dalla forma "normale" sembrerebbe anomala. L'autorità suprema della Chiesa, rappresentata in caso presente per i patriarchi ed il papa, giudicò diversamente la situazione, data quella fede identica, assieme all'intento di celebrare con questa preghiera proprio ciò che il Signore ordinò di fare, ossia il memoriale della sua Pasqua.

Il documento vaticano, firmato anche dalla parte assira, aveva aperto il campo sul quale si cerca una soluzione all'urgente problema dell'ammissione reciproca all'Eucaristia in situazione di necessità pastorale di ambedue le comunità, cattolica-caldea oppure assira, nel caso in cui manca la possibilità di partecipare alle celebrazioni eucaristiche, presiedute dai propri ministri. Ovviamente, si tratta in questo caso anche di un intento di avvicinamento ecumenico fra le due chiese in discussione.

La validità dell'Anafora secondo la Chiesa Cattolica

La teologia della Chiesa Cattolica considera le Parole istituzionali componenti costitutivi di una Anafora eucaristica. La "forma" con la quale la Chiesa celebra l'Eucaristia si è sviluppata attorno alle Parole di Cristo, quando istituì il sacramento. In virtù di queste parole, la Chiesa chiede l'azione dello Spirito Santo perchè la sostanza del pane sia trasformata in corpo di Cristo, e la sostanza del vino in Sangue.

La necessità della forma per il sacramento

Ogni vero teologo di buon senso dovrebbe ammettere i Padri della Chiesa come autentici interpreti degli aspetti della fede. Insistendo, in questo caso, sulla fermezza della fede dei Padri, la Chiesa insegna che Cristo, per la conversione del pane e del vino nel suo Corpo e Sangue, diviene presente in questo sacramento²⁵. Così i Padri della Chiesa hanno sempre espresso con fermezza la fede della Chiesa nell'efficacia della Parola di Cristo e dell'azione dello Spirito Santo per operare questa conversione.

"Non è l'uomo che fa diventare le cose offerte Corpo e Sangue di Cristo, ma è Cristo stesso, che è stato crocifisso per noi. Il sacerdote pronunzia quelle parole. Ma la loro virtù è la grazia di Dio (dono dello Spirito Santo)".²⁶

²⁴ Cf. Bonifacio Honings, *Addai e Mari: L'Anafora della Chiesa d'Oriente*, p. 59;

²⁵ *Catechismo della Chiesa Cattolica* 1375, Cf. San Giovanni Crisostomo, *De proditione Judae*.1.6 PG 49, 380 C.

²⁶ San Giovanni Crisostomo, *Op. cit.*;

“... la sostanza prodotta dalla formula della consacrazione ...”²⁷.

L’Anafora è una forma estesa di celebrazione dell’Eucaristia, perciò è il sacramento della reale presenza di Cristo. È necessario che la forma del sacramento significhi ciò che si produce. Quindi, anche la forma della consacrazione del pane deve significare la conversione del pane nel Corpo di Cristo. La stessa cosa vale anche per il vino. Dato che l’Eucaristia è il sacramento più nobile rispetto al resto dei sacramenti, le parole costituenti della *forma* devono esprimere la realtà sacramentale, motivo giusto perchè la Chiesa Cattolica considera le Parole Istituzionali parte costitutiva del sacramento. Le parole dell’Istituzione sono veramente essenziali nella consacrazione del Corpo e del Sangue del Signore, loro danno il senso di tutta la celebrazione liturgica. In virtù di quelle Parole, la Chiesa ha il “mandato” di chiedere l’intervento dello Spirito Santo. La transustanziazione dipende sempre da due pilastri: il comando dato da Cristo di **fare** il memoriale, **mangiando** e **bevendo** ciò che lo Spirito Santo **trasformerà** alla richiesta della Chiesa.²⁸

Honings, nella sua riflessione, pur non negando l’importanza delle Parole dell’Istituzione, anzi, mostrando il loro luogo e ruolo, lascia un ruolo determinativo anche all’Epiclesi. Segue l’insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica, ove è precisato chiaramente che “*nel racconto dell’Istituzione l’efficacia delle parole dell’azione di Cristo insieme con la potenza dello Spirito Santo, rendono sacramentalmente presenti sotto le specie del pane e del vino il suo Corpo e il suo Sangue, il suo sacrificio offerto sulla croce una volta per tutte*”²⁹. Si domanda Honings se la forma deve essere una esplicita, oppure è accettabile pure una implicita? Le Parole istituzionali, per quanto necessarie dando il dinamismo per la conversione del pane nel Corpo di Cristo e del vino nel Sangue di Cristo non devono formare in modo indispensabile *un racconto esplicito*, viste le vecchie Preghiere eucaristiche privi dalla “forma” completa. Quelli che usano l’Anafora di Addai e Mari, parte di quel gruppo delle Preghiere eucaristiche che conoscono in un modo implicito *le Parole* del Signore, celebrano l’Eucaristia con la stessa motivazione come gli altri cristiani che nelle loro preghiere le pronunciano chiaramente.

Esiste il rischio di ripetere cose dette già prima, però tanto tempo quanto non si supereranno quelle concezioni secondo quali tutta la celebrazione viene sintetizzata in tre parole efficaci, come se fossero magiche, non sarà mai una visione equilibrata riguardo la celebrazione Eucaristica. I Padri della Chiesa non erano preoccupati eccessivamente di individuare i momenti fisici della transustanziazione. Loro vedevano nelle Parole di Cristo il motivo, il punto di partenza, il dinamismo della celebrazione. Se non fossero state fatte e dette tutte quelle cose durante l’Ultima Cena, adesso si avrebbe potuto dire che si tratta di una innovazione da parte della Chiesa. Con quale diritto avrebbe mai chiesto la Chiesa che lo Spirito Santo trasformi qualche cibo in una realtà sacramentale

²⁷ *Catechismo della Chiesa Cattolica* 1375, Cf. Sant’Ambrogio, *De mysteriis*, 9, 50.52, PL 16.

²⁸ Cf. Bonifacio Honings, *Op. cit.*, p. 63;

²⁹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1353;

diretta com'è Cristo realmente presente nell'Eucaristia? Date le disposizioni precise, la Chiesa inanzitutto fa quello che fu comandato di fare, e appena dopo introduce una citazione biblica nelle sue preghiere. Riassumendo, se nessuno degli autori, che hanno fissato pe iscritto i vangeli oppure le lettere apostoliche, non avrebbero tralasciato “le Parole del Signore” perchè tutti li sappiano, vuol dire che l'Eucaristia non fosse mai stata celebrata validamente?! In nessun caso! Quegli orientali, che celebravano con quella antichissima Preghiera eucaristica, hanno custodito con tanta fede e timore il comando **di fare il memoriale eucaristico**, anche se non l'hanno espresso esplicitamente nella preghiera. Per loro la forma sacramentale era quella come la sapevano loro, senza introduzioni dei citati biblici nelle loro preghiere. Ciò che importava era cosa facevano loro, con quale intento agivano? Se con quello richiesto da Cristo stesso, allora camminavano sulla via giusta. Questa coscienza illuminò i pastori supremi della Chiesa quando firmarono il documento vaticano. Fino alla fine, fu la stessa Chiesa che ebbe il potere di determinare la configurazione concreta della forma sacramentale, e degli ordinamenti dei segni sacramentali, tenendo sempre conto delle osservazioni e delle disposizioni dati dal Signore.³⁰ Da ciò deriva la questione dottrinale della validità dell'Anafora di Addai e Mari: le parole della forma corrispondono alle condizioni della validità richiesta dalla Chiesa Cattolica? Si deve partire dal comando del Signore, dall'anamnesi, confermato dall'epiclesi per dimostrare la sua validità.

Il memoriale della salvezza

Ogni volta che nelle celebrazioni liturgiche si fa l'Anamnesi di un certo evento compiuto nel passato, la Chiesa “**fa la memoria**” delle qualche meraviglie di Dio. Lo Spirito Santo risveglia in tal modo la memoria della Chiesa e suscita di conseguenza l'azione di grazia e la lode (Dossologia)³¹. Il “fare memoria” nel caso presente si fonda sul comando del Signore: “**Fatte questo in memoria di me**”. La Chiesa ubbidiente al comando del Signore celebra *il memoriale del suo sacrificio*. Così, la Chiesa offre al Padre ciò che egli stesso ci ha dato: i doni della creazione, il pane e il vino, diventati per l'azione dello Spirito Santo, in virtù delle Parole di Cristo, il Corpo e il Sangue del Salvatore. In questo modo Cristo è reso realmente e misteriosamente *presente*. L'Eucaristia è un'azione di grazie e di lode al *Padre*, è il memoriale del sacrificio di *Cristo*, è la potenza della sua Parola e del suo *Spirito*.³² L'Eucaristia è in collegamento diretto con la Pasqua, “fa memoria della Passione, della Risurrezione e del ritorno glorioso di Gesù Cristo; essa presenta al Padre l'offerta di suo Figlio che ci concilia con lui.”³³ L'Anamnesi e l'Epiclesi sono *il cuore* d'ogni celebrazione sacramentale, in modo particolare dell'Eucaristia. La sostanza presente nel rito dell'Anamnesi è confermata dall'Epiclesi.

³⁰ Cf. Bonifacio Honings, *Op. cit.*, p. 64;

³¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1103.

³² *Idem*, 1358;

³³ *Idem*, 1354;

“Tu chiedi in che modo il pane diventa Corpo di Cristo e il vino ... Sangue di Cristo? Te lo dico io: lo Spirito Santo irrompe e realizza ciò che supera ogni parola e ogni pensiero. Ti basti sapere che questo avviene per opera dello Spirito Santo, allo stesso modo che dalla Santa Vergine e per mezzo dello Spirito Santo il Signore, da se stesso e in se stesso, assunse la carne”.³⁴

La “sostanza” dell’Anafora di Addai e Mari è presente nel rito dell’Anamnesi ed è confermata dall’Epiclesi.³⁵ Se queste due sezioni costitutivi della Preghiera eucaristica riescono a rapportarsi armonicamente con il comando del Signore, allora vuol dire che si tratta di una presenza implicita delle Parole d’Istituzione eucaristica. Nell’Anafora di Addai e Mari il racconto dell’Istituzione eucaristica si ritrova sotto una forma “germinale”. Nei secoli successivi, la forma germinale verrà portata a fine per l’introduzione del racconto esplicito nella Preghiera eucaristica. Nonostante manca la forma esplicita, si osserva l’esistenza delle Parole dell’Istituzione nell’*intercessione per i padri* e nella parte convenzionalmente chiamata “*più che anamnesi*”. In tale modo si riconosce nella coscienza di questa Chiesa l’esplicito intento di celebrare esattamente ciò che Cristo stesso ci ha insegnato e comandato di fare, appunto “il suo memoriale”.

Validità perché conforme al comando del Signore

Nella prima parte del presente articolo furono evidenziati i quattro recensioni biblici delle Parole istituzionali, contenuti nel Nuovo Testamento. Oltre le differenze di ordine linguistico, l’evento svolto da Cristo insieme con gli Apostoli venne descritta alla luce del pensiero della Chiesa primitiva.³⁶

Il comando del Signore

Leggendo i testi scritturistici, è osservabile il modo diverso di percepire l’Eucaristia. Per l’Apostolo Luca, la celebrazione eucaristica è vista come la nuova cena pasquale, dato che lui fu presente all’istituzione nell’Ultima Cena. Paolo, scelto ad essere apostolo dopo gli eventi salvifici, vede nella celebrazione eucaristica Cristo qual’è l’agnello immolato per la salvezza del mondo. Indipendentemente dalla prospettiva in cui gli Apostoli guardano l’Eucaristia, tutti convergono nel presentare lo scenario unico dell’Istituzione e mettono in rilievo ciò che sarà poi ripetuto nelle successive celebrazioni. Ognuno dei “raccontatori” pone l’accento sul *come* aveva istituito Cristo l’Eucaristia. Le Parole dell’Istituzione non sono fedelmente tramandate, invece sono legittimamente sviluppate, senza cambiare o alterare il loro senso. L’Eucaristia è l’attualizzazione e l’applicazione del sacrificio di salvezza universale di Cristo offerto dalla Chiesa come anamnesi e come sacrificio.

³⁴ San Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, 4, 13; PG 94, 1142 A.

³⁵ Cf. Bonifacio Honings, *Op. cit.*, p. 66;

³⁶ *Ibidem*;

Il Documento romano

La validità dell'Anafora di Addai e Mari è affermata dal Documento romano, nel quale si affermano le seguenti idee:

“bisogna osservare che le anafore eucaristiche occidentali e orientali, pur esprimendo lo stesso mistero, hanno tradizioni teologiche, rituali e linguistiche diverse. Le parole dell'Istituzione Eucaristica sono di fatti presenti nell'Anafora di Addai e Mari, non in maniera coerente e ad literam, ma piuttosto in un modo euologico disseminato, ossia, integrate nelle preghiere di rendimento di grazie, di lode e di intercessione. Tutti questi elementi costituiscono un “quasi-racconto” dell'Istituzione Eucaristica. Nella parte centrale dell'Anafora, oltre all'Epiclesi, vi sono espliciti riferimenti al Corpo e al Sangue eucaristici di Gesù Cristo”³⁷.

L'esistenza del “quasi-racconto” suppone la validità, perché è in conformità con gli elementi di fede essenziali riconosciuti dalla Chiesa Cattolica, seguendo i concetti fondanti e portanti dell'Anafora³⁸. Honings riconosce nel documento vaticano la valutazione equilibrata della validità dell'Anafora assiro-caldea. Giustamente, anche Honings sottolinea l'importanza di alcune parole “*typos*” che danno il senso alla celebrazione eucaristica, segnando la coscienza di ciò che si sta celebrando, però senza togliere in un modo esclusivo il ruolo assegnato ad altri testi costitutivi dell'Anafora.

Il racconto implicito

Per tanti anni i liturgisti si chiedevano quale era la versione originale dell'Anafora di Addai e Mari. Per alcuni l'Anafora sarebbe stata più sviluppata ed avrebbe contenuto un racconto dell'Istituzione. Gli altri erano di parere che essa non abbia mai contenuto un racconto coerente dell'Istituzione, e di conseguenza la versione breve sarebbe quell'originale. La maggioranza odierna dei liturgisti è d'accordo con la seconda ipotesi.

A livello strutturale, Preghiera eucaristica è munita di un <1. Prefazio>, un <2. Sanctus> seguito dal <3. Post-Sanctus>. Nel caso dell'Anafora di Addai e Mari immediatamente si passa ad un collegamento testuale tra la fede dei padri retti e giusti e quella dei fedeli odierni, quali nelle loro celebrazioni, vivono e trasmettono la fede dei loro antenati.

<4. Intercessione per i Padri> : Tu, Signore, nelle tue (molte) misericordie, ... , fa' memoria buona di tutti i padri retti e giusti che furono graditi dinanzi a te *nella commemorazione del corpo e del sangue del tuo Cristo, che ti offriamo sopra l'altare puro e santo come tu ci insegnasti; ... , affinché conoscano tutti gli abitanti della terra che tu sei Dio, il solo vero Padre, e tu mandasti il Signore nostro Gesù Cristo, Figlio tuo e diletto tuo.* Dal testo dell'*Intercessione per i Padri* riescono due verità salvifiche

³⁷ *Orientamenti*, Op. cit., n. 2;

³⁸ *Ibidem*.

della celebrazione eucaristica. Nel primo luogo, dinanzi al Signore stesso si fa memoria dei santi padri, liberati da Cristo dall'inferno. La discesa agli inferi è il pieno compimento dell'annuncio evangelico della salvezza.³⁹ È la fase ultima della missione messianica di Gesù, perché tutti coloro sono stati resi partecipi alla Redenzione. Nel secondo luogo, si tratta dei padri che furono graditi nella loro commemorazione, nel loro fare memoria *del corpo e del sangue del tuo Cristo*. Cosa facevano i padri, lo stanno facendo ora anche i fedeli d'oggi, perché celebrando l'Eucaristia, offrendo ringraziamento al Padre sopra l'altare puro e santo. Così la celebrazione eucaristica viene immediatamente proiettata e radicata nella tradizione ininterrotta dei padri, quali trasmisero l'insegnamento del Signore fino alla generazione presente⁴⁰.

Il modo eucologico dell'Anafora di Addai e Mari è uno dei più rivelativi tipi di questo genere di Preghiera eucaristica. Il fatto che le Parole istituzionali si trovano in quest'Anafora eucaristica in una maniera eucologica "disseminata", non significa automaticamente che mancano. Per individuare le Parole d'Istituzione bisogna "leggere tra le righe" per scoprire il significato nascosto, però presente, di una preghiera eucaristica così antica e arcaica. Non è giusto misurare secondo i criteri valutativi odierni una realtà appartenente ad un'alta epoca, assai lontana. Anzi, è molto più difficile trasporre nella mentalità di quei cristiani che vissero gli eventi salvifici di Cristo a poco tempo dopo il loro compimento.

Tornando all'Anafora di Addai e Mari, è da notare che tutti coloro che celebrano l'Eucaristia con questa formula eucologica sono allo stesso tempo proiettati e radicati immediatamente nella tradizione ininterrotta dei padri, mentre rimangono ubbidienti al comando del Signore "**Fate questo in memoria di me**".

<5+6. *Più che un'anamnesi*>: E anche noi, Signore, *tuoi servi* deboli e infermi e miseri, che siamo radunati e stiamo dinanzi a te in questo momento, *abbiamo ricevuto nella tradizione la figura che viene da te, giacché ci allietiamo e lodiamo, ed esaltiamo e commemoriamo, e celebriamo e facciamo questo mistero grande e tremendo della passione e morte e risurrezione del Signore nostro Gesù Cristo*. A partire da questo passaggio, emerge chiaramente la consapevolezza con la quale l'assemblea assira o caldea celebra l'Eucaristia per *commemorare* quello che ricevette nella tradizione, ossia, di *fare il mistero grande e tremendo della passione e morte e risurrezione del Signore Gesù Cristo*. Pure con l'Anafora di Addai e Mari, allo stesso modo, la celebrazione attualizza il memoriale del suo mistero pasquale. Il "**facendo memoria**" corrisponde perfettamente al comando del Signore "**fate questo in memoria di me**" ed esprime *la piena convinzione della commemorazione del Mistero pasquale del Signore, nel senso forte di renderlo presente, ossia, con l'intento di tradurre in pratica esattamente quanto Cristo ha stabilito con le parole e con le azioni nell'istituire l'Eucaristia*.⁴¹ La **figura**, menzionata come un dono ricevuto, è il **tùfsa**, inteso qui come designazione

³⁹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 634;

⁴⁰ Cf. Cesare Giraud, *In unum corpus*, Ed. San Paolo, 2001, p 210;

⁴¹ *Orientamenti...*, n. 2;

inequivocabile dei segni sacramentali, pane e calice, quale a livello sacramentale è il Corpo spezzato ed il Sangue versato. Ecco la prova della soggiacenza “in germe” delle Parole dell’Istituzione, fatto dimostrato anche dall’Epiclesi sulle oblate e sui comunicanti.

<7. *Epiclesi sulle oblate*>: *Venga, mio Signore, il tuo Spirito santo, e riposi sopra questa offerta dei tuoi servi, la benedica e la santifichi.* La supplica dimostra la convinzione dei celebranti rivolti a Dio – Padre perchè sia attualizzato il suo piano salvifico anche nella loro vita.

<8. *Epiclesi sui comunicanti*>: *affinché sia per noi, mio Signore, per la remissione dei debiti, per il perdono dei peccati, per la vita nuova del regno dei cieli con tutti coloro che furono graditi dinanzi a te.* Tutti quei graditi dinanzi a Dio sono i padri, commemoratori del mistero pasquale, facendo la memoria *del corpo e del sangue del tuo Cristo.* Il Mistero pasquale di Cristo viene celebrato, non ripetuto. In ciascuna celebrazione commemorativa ha luogo *l’effusione dello Spirito Santo che attualizza l’unico Mistero*⁴².

<9. *Dossologia*>: *E per tutta la tua economia mirabile verso di noi ti confessiamo e ti lodiamo incessantemente, nella tua Chiesa redenta nel sangue prezioso del tuo Cristo, con bocche aperte e volti scoperti, rendendo (lode e onore e confessione e adorazione al Nome tuo vivo e santo e vivificante, ora e in ogni tempo, e nei secoli dei secoli). Amen!*⁽⁴³⁾ La dossologia apporta la lode al Dio per tutte le sue cose dell’Economia della salvezza.

Riflessioni conclusivi

Nel corso del secondo millennio del cristianesimo varie scuole di teologia nacquero una moltitudine di riflessioni e di approci teologici con l’intento dichiarato di cercare a spiegare i misteri celebrati e vissuti dalla Chiesa. La divisione in due metà della Chiesa segnò fortemente la teologia sacramentale, favorendo la comparsa di un bivio sul cammino dell’interpretazione della fede. Purtroppo, ognuno delle due tradizioni, orientale e occidentale, scelse un cammino diverso, nessuno continuò la sua linea. Questo fatto generò non poche volte una moltitudine di esagerazioni, toccando direttamente pure la sensibilità liturgica della Chiesa. A livello di teologia eucaristica, l’oriente preferì di confessare l’esclusiva efficacia assegnata all’Epiclesi sulle oblate, ignorando anche la domanda epicletica per i comunicanti. Al lato opposto, l’occidente cadde nell’altra estrema, ove nel tempo della teologia scolastica centra tutta la formula eucologica dell’Eucaristia esclusivamente sulle Parole dell’Istituzione. La riscoperta occidentale della relazione mutua e sana tra l’Epiclesi e le Parole dell’Istituzione, che animano tutta l’anafora, è l’opera del Concilio Vaticano II, ristaurando la duplice relazione reciproca tra i due piloni della Preghiera eucaristica. Questo nuovo orientamento dovrebbe guidare tutta la teologia sacramentale del terzo millennio, camminando verso l’unità della Chiesa.

⁴² *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1104;

⁴³ Cesare Giraudò, *Op. Cit.*, pp. 209-210.

Nonostante la pubblicazione del Documento romano, ancora è forte la presenza sul campo teologico dei quelli che seguono la linea di Brunero Gherardini. La sua ottica teologica è favorevole alla vecchia concezione teologico-sacramentale, quale riconosce l'efficacia consacratoria esclusivamente nelle Parole dell'Istituzione eucaristica. L'Anafora di Addai e Mari, anche se non contiene esplicitamente quelle Parole, esse sono presente in una forma disseminata, in fase di comparsa concreta. La Chiesa Cattolica, nel suo insegnamento ufficiale contenuto nel Catechismo, afferma l'indispensabilità delle Parole, però non specifica il modo obbligatorio della loro forma, esplicita oppure implicita. Il testo dell'Anafora di Addai e Mari dimostrò il compimento di questa richiesta, altrimenti non avrebbe ricevuto il riconoscimento ufficiale della sua validità.

Il riconoscimento della Chiesa Cattolica godette non soltanto delle critiche, ma anche degli apprezzamenti. Un esponente di questo approccio è Bonifacio Honings, che dimostrò nell suo articolo preso in considerazione per il presente lavoro, che una Preghiera eucaristica come lo è l'Anafora assiro-caldea contiene dei tesori preziosissimi dell'antichità cristiana. Bisogna capirlo bene, anche se da l'impressione di accentuare la presenza doverosa delle Parole dell'Istituzione, dimostra che esse ci stanno nascoste nella sopradetta Preghiera eucaristica. È degna di tutte le considerazioni la visione teologica equilibrata di Honings, che testimoniò ai futuri teologi come si potrebbe fare una teologia coerente con la vera Tradizione della Chiesa. Soltanto in questo modo si potrà riconciliare l'oriente con l'occidente.

Forse c'è posto ancora per una ulteriore osservazione riguardo il documento di riconoscimento della validità dell'Anafora di Addai e Mari. Fu detto che *i ministri caldei e assiri devono continuare a celebrare la Santa Eucaristia secondo le prescrizioni liturgiche e i costumi della propria tradizione, in particolare circa l'uso dell'Anafora*. Perché, allora, lo stesso documento incoraggia caldamente il ministro della Chiesa Assira ad introdurre le Parole dell'Istituzione nell'Anafora di Addai e Mari? Si rischia in questo modo di trasformare quest'Anafora speciale ad essere simile con il resto dell'eucologia eucaristica. Si perderà così il profumo della primitiva tradizione, di cui essa è testimone privilegiato e unico. Perché tagliare alla "gemma orientale" della *lex orandi* il suo vanto e il suo fulgore? È stato precisato che l'invito del Documento romano non cerca di toccare la validità dell'Anafora di Addai e Mari, come parte del patrimonio liturgico dell'identità ecclesiale della Chiesa Assira dell'Oriente da tempo immemorabile. Non deve essere toccata, deve restare così com'è adesso. L'Anafora di Addai e Mari gode di una piena validità e autenticità, grazie all'apertura della visione teologica, quale fa emergere anche le cose implicite, basta aprire gli occhi.

CONCILIO VATICANO II: ASPETTI CHE RIGUARDANO LA GENESI DEL TESTO SULL'AMORE CONIUGALE (GS 49)

III

ANIKÓ NICHITA

RÉSUMÉ. *Le concile Vatican II: Les aspects qui concernent la genèse du texte sur l'amour conjugal (GS 49).* Cet article traite le problème si présent au Concile Vatican II quant à l'amour conjugal. Il est établi comment on est arrivé à la mise en évidence de l'importance de l'amour conjugal et de la charité dans le cadre du mariage chrétien. Les parents du Concile ont voulu clarifier la nature de l'amour conjugal, en résultant une nouvelle vision qui a mis en lien l'amour conjugal avec la procréation et l'éducation des enfants.

Keywords: Vatican II, Gaudium et spes, conjugal love, sacrament, Christian marriage

1. L'amore coniugale nello schema *De Ecclesia in mundo huius temporis* (I Variante)

1.1 *L'idea e la struttura dello schema*

Lo schema *De praesentia efficace Ecclesiae in mundo hodierno*, presentata nel capitolo precedente non è stata fortunata. Per questo motivo durante l'anno 1964 è stata preparata un nuovo schema con il titolo *De Ecclesia in mundo huius temporis*¹. Questo schema è stato presentato ai Padri sinodali e discussa in aula il 4 luglio 1964. Lo schema veniva accompagnato da un volume più grosso *Adnexa schematis "De Ecclesia in mundo huius temporis"*, che conteneva una trattazione più completa dei problemi che lo schema propriamente detta trattava nel Capitolo IV in una maniera più superficiale². Questo Appendice fu distribuito ai Padri sinodali più tardi, nella LXXXI Congregazione generale, il 30 settembre 1964.

Lo schema conteneva un prologo, quattro capitoli e la conclusione (vedi Appendice 4). Nel prologo si ricordava la necessità che la Chiesa e il Concilio si pronunciasse sui problemi che preoccupano il mondo contemporaneo. Si indicava la condizione attuale della civiltà e il fatto che il messaggio del testo si rivolge agli uomini che vivono nel contesto di questo mondo. Il Concilio deve presentare il suo scopo che rappresenta di fatto la riaffermazione di Cristo Luce del mondo, di cui mistero la Chiesa lo annuncia e tramite Lui contempla tutto. Il Capitolo I *De integra hominis vocazione* è dedicato alla vocazione umana. Vengono sottolineati i valori positivi dell'intera creazione e particolarmente l'uomo nuovo restituito attraverso Cristo

¹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol.III, Pars V, Typis Polyglottis Vaticanis, 1975, p. 116.

² *Ibidem*, p. 147.

all'unità armoniosa della persona cristiana. Il Capitolo II *Ecclesia Dei hominique servitio dedita* tratta della missione specifica della Chiesa, facendo riferimento alla missione della Gerarchia della Chiesa. Espone la propria visione sui problemi del mondo. Il Capitolo III *De ratione christianorum se gerendi in mundo in quo vivunt* tratta sull'atteggiamento dei cristiani di fronte ai tempi che vivono ed il ragionamento di questo atteggiamento. Il Capitolo IV *De praecipuis muneribus christianis nostrae aetatis implendis* discute alcuni tra i più gravi problemi del tempo e i compiti che spettano ai fedeli nel caso di questi problemi. Questi problemi dipendono dal modo di pensare frequentemente erroneo della civiltà presente e riguarda la dignità della persona e della famiglia, cultura, la vita economica e sociale, la solidarietà dei popoli e la pace. Questi valori devono riacquistare quanto prima il loro senso profondo ed autentico. Nella conclusione si fa appello a tutti gli uomini di non perdere di vista mai la pienezza di Cristo, l'alfa e l'omega dell'intera creazione. Intimamente collegato con la struttura dello schema è l'Appendice che tratta in maniera più analitica i principi esposti e si estende pure a casi particolari.

1.2 Il testo che fa riferimento all'amore coniugale

Il matrimonio e la famiglia erano trattati nel Capitolo IV, nr. 21, sotto titolo *Dignitas matrimonio et familiae*³. Il testo invita i cristiani di promuovere i valori della famiglia testimoniando con la propria vita e di lottare contro gli ostacoli che oggi incontra la vita di famiglia. Il paragrafo era diviso in quattro parti in cui veniva presentato il pensiero della Chiesa circa il matrimonio e la famiglia. Il testo mette in rilievo la natura sacra del matrimonio, esso avendo come scopo tra l'altro la santificazione reciproca e la glorificazione in comune di Dio. La parte successiva tratta la problematica dell'amore coniugale⁴. Analizzando attentamente il testo si nota che non viene affermata univocamente una gerarchia fra gli scopi del matrimonio. Dalle prime righe si precisa un dato di fatto che si sperimenta nella vita umana: l'esaltazione con piacere da parte degli uomini all'amore fra la donna e l'uomo. Però nello stesso tempo insieme a questa esaltazione si osserva una perdita del senso autentico e profondo, che lascia tracce sugli atti mediante i quali si realizza questo amore. Da qui risulta la necessità di riscoprire la dimensione giusta dell'amore e questo dovere spetta agli sposi cristiani: *coniugum christianorum est mundum illuminare de vera natura amoris coniugalis, quo viget non solum communitas maritalis sed tota familia, libenter agnoscentes exempla veris amoris eorum qui fidem christianam nondum profitentur* (gli sposi cristiani sono quelli che devono mettere in luce davanti al mondo, la vera natura dell'amore coniugale, il quale consolida non solo la comunione matrimoniale, bensì l'intera famiglia per portare gioiosamente alla conoscenza di quelli che non hanno avuto ancora la rivelazione l'esempio del vero amore)⁵. Facendo un'analisi più profonda

³ Ibidem, p. 131.

⁴ Ibidem, p. 132; per il testo completo vedi l'Appendice 2.

⁵ Ibidem.

dell'amore coniugale si nota il pericolo di confondere l'amore coniugale, il dono reciproco e libero di se su tutti i piani dell'esistenza malgrado le deboli inclinazioni di natura affettiva. Il vero amore supera queste inclinazioni deboli, le quali coltivate in maniera egoistica scompaiono rapidamente rendendo deserta la persona: *Verus amor coniugalis, mutuuum et liberum sui ipsius donum in uno spiritu et in una carne mutuaque interior conformatio, tener affectu et opere probarus, plane exsuperat labilem inclinationem mere affectivam, quae si egoistice excolitur citius et misere evanescit*⁶. Una qualità principale di questo amore è l'indissolubile fedeltà in tutte le condizioni della vita che la vita in due incontra.

Cenni importanti che riguardano l'amore coniugale vengono fatti pure nelle parti successivi. Nella terza parte si presenta il legame che c'è tra l'amore coniugale e la fecondità. La sana fecondità si presenta come una condizione del puro amore coniugale, del perfezionamento degli sposi e della costruzione del Corpo mistico di Cristo. Alla fine si precisa che tramite le caratteristiche dell'amore coniugale si può dedurre lo scopo del matrimonio, la procreazione e l'educazione dei figli. Il culto del vero amore coniugale dispone gli sposi per essere operatori generosi all'Amore creatore e salvatore di Dio⁷. Nella quarta parte sono presentate le difficoltà che incontra oggi l'amore coniugale. In modo particolare si fa riferimento alla difficoltà di conciliare la responsabilità che impedisce la crescita del numero dei figli e la pratica dell'amore coniugale dimostrando l'affetto. Se l'affetto cessa gli sposi si allontanano l'uno dall'altro e in questo modo è in pericolo la fedeltà coniugale. Per risolvere questo problema il testo del documento invita gli esperti in scienze umanistiche, psicologi, sociologi, i medici e gli sposi di collaborare con i teologi per esplorare l'ordine complesso che la Provvidenza ha seminato in natura⁸.

Come detto sopra lo schema veniva accompagnata da un Appendice, dove questi principi di carattere più generale erano largamente discussi. Il problema del matrimonio e della famiglia era trattato nell'Appendice II (Adnexum II) in cinque paragrafi⁹. In principio questo testo riprende e sviluppa più ampiamente il Capitolo III dello schema del 1963. Si fa un'analisi dei *signa temporum*, delle condizioni attuali che favoriscono oppure no lo sviluppo sano della vita matrimoniale e di famiglia. Si descrive la vocazione coniugale, la santità ed il valore santificante del matrimonio e della famiglia tramite il suo innalzamento da parte di Cristo alla dignità di sacramento. Si ricorda ancora il carattere indissolubile del matrimonio e l'importanza della fedeltà matrimoniale. Il sesto paragrafo tratta della fecondità del matrimonio ed invita gli sposi di assumersi con generosità, responsabilità, fedeltà e amore la nobile missione che Dio ha dato a loro, quella di essere i Suoi operatori alla opera di creazione. L'ultimo paragrafo è dedicato alla valutazione del matrimonio in questo mondo: *De matrimonio in hoc mundo*.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, p. 133.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, p. 158.

L'amore coniugale e la carità in matrimonio vengono discussi nel paragrafo 4 e portando il titolo *De amore et caritate in matrimonio*. Viene ricordata dall'inizio la volontà di Dio che la moltiplicazione del genere umano avvenga all'interno di una comunità intima di persone, la quale sia una fonte permanente di amore umano e carità cristiana. E' ripreso il significato dell'amore coniugale dal testo dello schema di donazione di se libera e reciproca su tutti i livelli dell'esistenza della persona. Questo amore si esprime tanto attraverso l'affezione reciproca quanto per le opere. L'amore coniugale per la propria natura è aperto e pronto a ricevere e curare una nuova vita umana.

Alle varianti testuali precedenti si facevano rimproveri sia per il linguaggio troppo giuridico sia per il modo troppo secco di affrontare la problematica. Gli autori del testo hanno considerato necessario ricordare il fatto che benché il consenso matrimoniale includa per sua essenza l'amore, l'unità e l'indissolubilità, tuttavia la validità del matrimonio non dipende dalla perfezione di questo amore. Per questo motivo gli sposi sono chiamati a coltivare l'amore in tutta la sua pienezza per tutta la loro vita. L'amore coniugale deve compiere ciò che il consenso ha affermato e ha promesso: *oportet amorem in ipso consensus actu plene adesse et per totam vitam augeri. Amor enim implebit et faciet, quod consensus asserit et promittit*¹⁰. Poi si ricorda che l'amore coniugale, proprio per la volontà di Dio, mette in luce la uguale dignità dell'uomo e della donna. Viene menzionata di nuovo l'importanza della castità coniugale cosa che si può dedurre dalla natura del vero amore coniugale, perché *ibi florit castitas, ubi floret amor coniugalibus verus*¹¹. Il testo evidenzia il ruolo e la necessità della coltivazione della carità cristiana, quest'ultima perfezionando l'amore umano. Sono ricordate le parole di San Paolo agli Efesini 5, 25 e dalla Prima Lettera ai Corinti 13, 1-13.

Il testo si conclude con l'esortazione fatta agli sposi di contribuire con l'esempio della vita al rinnovamento nel mondo del vero senso dell'amore in generale e dell'amore coniugale in particolare.

1. 3 Gli ammendamenti fatti al testo sull'amore coniugale

Il testo fu discusso nelle Congregazioni generali CXI e CXII in 29-30 ottobre 1964. Nelle discussioni si sono confrontate di nuovo due visioni. Da una parte erano i Padri che argomentavano a favore dell'insegnamento tradizionale sull'amore coniugale e implicitamente sul matrimonio. Essi sostenevano il loro punto di vista col fatto che l'esaltazione dell'amore coniugale potrebbe dar nascere a degli equivoci quando questo è mal interpretato, favorendo l'abbassamento della dignità della vita coniugale e della famiglia. Si considerava che il testo insiste troppo sul culto dell'amore coniugale e ciò che riguarda lo scopo primario del matrimonio rimane in seconda fila. Chi privilegiava questa visione considerava che il testo non presenta con chiarezza la vera natura

¹⁰ È opportuno che l'amore proprio nel pieno atto del consenso cresca in continuazione e per tutta la vita. Perché l'amore compie e fa ciò che il consenso ha affermato e promesso, cfr. *Ibidem*, p. 161.

¹¹ Dove fiorisce la castità, là fiorisce il vero amore coniugale, cfr. *Ibidem*, p. 162.

dell'amore coniugale, dove il primo luogo dovrebbe spettare a Cristo. Questi sostenevano che il problema della dignità del matrimonio e della famiglia non è trattato con sufficiente chiarezza e prudenza¹².

Dall'altra parte della barricata si situavano i Padri sinodali che militavano per un rinnovamento della teologia del matrimonio. Per il rinnovamento questi non intendevano un accomodamento della teologia con le richieste popolari, bensì desideravano favorire la santificazione del matrimonio, un rinnovamento attraverso l'approfondimento del piano divino sul matrimonio.

Alcuni dei discorsi tenuti nell'aula conciliare hanno avuto una grande eco tanto nel Concilio quanto fuori. Tra questi interventi possiamo elencare l'intervento del cardinale Lèger, arcivescovo di Montréal. Egli considerava che la difficoltà del rinnovamento della teologia del matrimonio sta nel modo sbagliato in cui vengono esposti gli scopi del matrimonio¹³. Nei dibattiti sull'amore umano ha dominato un atteggiamento pessimista che non può essere attribuito né alla Sacra Scrittura né alla Tradizione. Però questo atteggiamento si è formato sotto l'influsso di alcune dottrine filosofiche che accentuavano il pessimismo ed una visione negativa sull'amore umano, di modo che la legittimità dell'amore degli sposi nel matrimonio veniva adombrato. Poi il cardinale apprezzava lo sforzo degli autori del testo di rinnovare la formulazione degli scopi del matrimonio. Si è accentuato il modo di trattare dell'amore coniugale ed il reciproco aiuto. Si è evitato di soprammettere lo scopo primario del matrimonio sugli scopi secondari. Benché il testo era ben fatto tuttavia non rispondeva pienamente alle difficoltà attuali. Il motivo perché evitava affermare che l'amore coniugale ed il reciproco aiuto sono scopi secondari e in questa maniera non parla per niente sulla finalità dell'amore nel matrimonio. Il cardinale Lèger propone alcune osservazioni in questo senso. Prima di tutto considera opportuno che l'amore coniugale, nel senso di un amore umano che rinchiude tanto la realtà spirituale quanto quella corporale dell'uomo, si affermi come scopo autentico del matrimonio, il quale è buono in se e possiede le proprie esigenze e leggi: *Omnino oportet proponere amorem humanum coniugalem – amorem humanum dico, involvens ergo animam et corpus – oportet proponere, dico, amorem illum ut << aliquem verum finem >> matrimonii constituens, ut quid se bonum habentque suas proprias exigentias et leges*¹⁴. Si è sottolineato il fatto che nella teologia del matrimonio non deve persistere la paura dell'amore coniugale. Questo amore è buono e santo in se e i cristiani possono e devono assumerlo senza paura e con le sue esigenze proprie leggi. Lo schema ha esitato assumersi i punti accennati. Anche se non adopera il termine di scopo secondario, presenta tuttavia l'amore coniugale come destinato singolarmente alla procreazione. Il cardinale sottolinea che bisogna rifare il discorso sugli scopi del matrimonio ed affermare

¹² Ibidem, p. 731.

¹³ Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol.III, Periodus Tertia, Pars VI, Typis Polyglottis Vaticanis, 1975, p. 54.

¹⁴ Ibidem, p. 55.

che l'intima unione degli sposi in autentico amore coniugale rappresenta un autentico scopo del matrimonio. Questo scopo può essere dichiarato *finis ipsius operis*, cioè legittimo in se benché non destinato alla procreazione: *Praeterea oportet affirmare intimam unionem coniugum verum finem etiam habere coniugalem amorem coniugalem. Et quidem hic finis dici potest <finis ipsius operis> legitimus in seipso, etiam quando non ordinatur ad procreationem*¹⁵. In conclusione il cardinale Lèger consiglia il Concilio di affermare senza indugio, chiaro, che i due scopi del matrimonio sono ugualmente buoni e santi.

Un altro valido intervento venne fatto dal patriarca melchita Maximos Saigh. Nel suo discorso egli propone che le finalità del matrimonio non siano divise in scopi primari e secondari. Questa maniera di vedere le cose apre l'orizzonte su nuove prospettive per quanto riguarda la moralità del comportamento coniugale visto nel suo insieme¹⁶. Prendendo in considerazione la dimensione corporale dell'amore coniugale il patriarca ha considerato che alcune opinioni ufficiali sono debitori a delle concezioni sbagliate e forse ad una psicosi dei celibatari, estranei a questo settore della vita. *Non siamo forse senza volerci sulle tracce di questa concezione manichea sull'uomo e sul mondo, secondo la quale l'opera della carne, viziata in se, non è tollerata se non in vista del bambino*¹⁷?

Generalmente si è salutato il modo in cui parla il testo sull'amore coniugale, però quasi all'unanimità i Padri sinodali si sono pronunciati per la rielaborazione del testo. Si è raccomandato una più grande precisione nel esprimersi affinché il testo compia correttamente la sua funzione pastorale ed i criteri veicolati trovino una grande recettività. I membri delle commissioni si sono messi al lavoro per la redazione di un nuovo testo, il quale partendo dal testo discusso in aula tenga conto dalle osservazioni fatte dai padri sinodali.

2. L'amore coniugale nella Costituzione pastorale *De Ecclesia in mundo huius temporis* (Variante II).

2.1 Struttura della Costituzione

I Padri sinodali hanno ricevuto il 28 maggio 1965 lo schema della Costituzione in una nuova forma. Questo schema teneva conto degli ammendamenti suggeriti tanto oralmente quanto per scritto dai partecipanti alle discussioni. La nuova Costituzione, a differenza della precedente, è stata divisa in due parti. Ecco la struttura¹⁸:

- Proemium (Introduzione)
- Expositio introductiva – De hominis conditione in mundo hodierno (Esposizione introduttoria sulla condizione dell'uomo nel mondo di oggi)

¹⁵ Ibidem, p. 56.

¹⁶ Ibidem, p. 60.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Si può vedere dettagliatamente l'Appendice 5.

- I – De Ecclesia et conditione hominis (Sulla Chiesa e la condizione dell'uomo), con quattro capitoli.

- II – De quibusdam problematibus urgentioribus (Su alcuni problemi urgenti), con cinque capitoli.

- Conclusio (Conclusione)

La sezione che riguarda il matrimonio e la famiglia si trova inserita nel primo capitolo della seconda parte, parte che tratta "alcuni problemi urgenti", tipo cultura, vita economica, sociale e politica del mondo. Il capitolo aveva il titolo *De dignitate matrimonio et familiae fovenda* e tratta i problemi legati col matrimonio e la famiglia nella successione seguente: n. 60 – De matrimonio et familia in mundo hodierno; n. 61 – De sacra matrimonio et familiae indole; n. 62 – De amore coniugali; n. 63 – De matrimonio fecunditate; n. 64 – Deus Dominus vitae. Per quanto riguarda la redazione di questo testo mesi e mesi si è cercato la via di mezzo fra le due opinioni generali. La maggior parte dei sinodali si è pronunciata a favore del valore dell'amore nella vita coniugale, esponendo la sua natura. L'altra parte dei sinodali hanno trovato la loro soddisfazione nelle opinioni di quelli che associavano l'amore coniugale alla carità; oppure presentavano esclusivamente l'amore coniugale come un'amicizia, cercando di prevenire il confondere dell'amore coniugale con quello di concupiscenza; altri lo presentavano soltanto dal punto di vista sessuale, sottolineando il carattere prettamente umano e l'elevazione alla dimensione soprannaturale; infine identificavano l'amore coniugale con il compimento dei doveri della vita quotidiana e con i sacrifici richiesti da questi. I Padri sinodali hanno aggiunto varie cose che facevano riferimenti all'adulterio e al divorzio, la necessità di educare l'amore ed alla castità, sulla libertà del consenso matrimoniale e sulla opera di formare della unione familiare.

2. 2 Il contenuto del testo sull'amore coniugale

Il testo *De amore coniugali* già da le prime righe metteva in luce l'origine divina dell'amore. Dio proprio per la Sua parola divina invita tanto i fidanzati quanto gli sposi ad un amore casto e indiviso. Viene ricordata la necessità del giusto apprezzamento del vero amore fra gli sposi¹⁹.

La frase: *Ille autem amor, utpote actus eminenter humanus, cum in personam dirigatur ab eaque terminetur, corporis animique motus peculiari dignitate ditare eosque tamquam elementa ac signa specialia coniugalis amicitiae nobilitare valet*²⁰, bisogna tenerla sotto d'occhio dato che in seguito subirà una piccola ma essenziale modifica. Da questa frase dobbiamo ritenere per un ulteriore studio l'affermazione *actus eminenter humanus*, vale a dire che l'amore sarebbe un atto umano.

¹⁹ Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol.IV, Periodus Quarta, Pars I, Typis Polyglottis Vaticanis, 1976, p. 479; per il testo completo si può vedere l'Appendice 3.

²⁰ Questo amore, in quanto è un atto prettamente umano viene orientato verso una persona e trova la sua finalità in questa è capace di dare una dignità particolare ai movimenti dell'anima e del corpo e di nobilitarli in quanto segni dell'amicizia coniugale, Ibidem.

Poi si sottolinea il ruolo sovrano, guida dell'amore nelle attività dell'anima e del corpo della persona umana orientate verso un'altra persona. Sempre la persona amata bisogna considerarla scopo in se e mai come mezzo in vista della soddisfazione dei propri desideri, delle proprie scelte; a questo fatto si riferiscono le parole *cum in personam dirigatur ab eaque terminetur*. Il testo afferma più avanti che le manifestazioni di affezione dell'anima e del corpo degli sposi sono degne se sorgono dal vero amore coniugale. Questo si deve considerare come un dono supremo di Dio e i figli di Dio sono chiamati di rispettarlo e di innalzarlo alla propria dignità.

L'amore coniugale considera il testo rappresenta una forma di amore che unisce in se, nello stesso tempo, l'umano e il divino. Manifestandosi tanto per affetto quanto per le opere provate, conduce gli sposi al libero e reciproco dono di se. L'amore coniugale fa la vita coniugale disposta ai sacrifici e agli obblighi che la vita di ogni giorno richiede.

Però l'autentico amore coniugale non si deve confondere con le tendenze erotiche, che d'altronde sono normali e vengono sottintese, ma superate: *Longe igitur exsuperant meram "eroticam" inclinationem, quae egoistice exulta, citius et misere evanescit*²¹. In continuazione nel testo segue un brano che parla dell'opera propria, specifica di questa forma di amore. L'atto coniugale attraverso il quale gli sposi si uniscono intimamente deve essere onesto e se viene esercitato in una maniera autenticamente umana rappresenta la manifestazione corporale del pieno dono reciproco: *Haec dilectio proprio opere exprimitur et perficitur. Actus proinde, quibus coniuges intime et ordinatim inter se uniuntur, honesti sunt et, modo vere humano perpetrati, donationem mutuam plenam significant et fovent*²².

Questo amore, con le proprie opere, deve essere determinato dalla fede in Dio e santificato in Cristo. Altrettanto il vero amore coniugale è fedele in tutte le condizioni della vita. Da queste caratteristiche risulta l'obbligo degli sposi di essere esempio per gli altri cristiani astenendosi da tutte le opere illecite che mettono in pericolo la fedeltà coniugale e di più portano alla *miserabile piaga dell'adulterio e del divorzio*²³. La pratica del modo di vita cristiano rappresenta il mezzo attraverso il quale gli sposi possono conquistare le virtù che li fortificheranno nella loro missione santa e la grazia sacramentale consoliderà la vita nella santità e nella fermezza dell'amore.

Il resto del testo tratta di nuovo il ruolo importante che spetta agli sposi, i quali tramite la loro vita onesta possono contribuire alla formazione di una sana opinione pubblica e ad una più grande stima dell'amore coniugale nel mondo. Altrettanto i figli si devono educare nell'apprezzamento dell'autentico amore e in particolare dell'amore coniugale in quanto sono in questo modo si può sperare alla realizzazione del rinnovamento culturale. I giovani si devono educare per un amore responsabile di modo che più tardi possano a loro volta fondare una famiglia unita, in condizioni morali,

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

sociali ed economiche adeguate. Nell'educazione dei giovani bisogna sottolineare la dignità dell'amore, l'apprezzamento del dono e l'opera sua e l'importanza della castità.

Il testo, come si può notare, è stato più volte rinnovato sotto tanti aspetti. Grazie al voto e alla determinazione di tanti padri sinodali si è insistito sul vero significato dell'amore coniugale *de vero sensu amoris*, esclusivamente specifico degli sposi. L'amore mette in moto tutto l'uomo, corpo ed anima. Il vero amore ha come scopo sempre la persona in se. Questo amore che unisce due persone intimamente e specificatamente deve essere capace di raggiungere la sua pienezza umana grazie al dono di Dio.

Conformemente ai desideri espressi dai padri sinodali si è messo con più chiarezza in luce la vera natura dell'amore coniugale. No si parla di un ordine gerarchico degli scopi del matrimonio, ma si da uno spazio più grande all'amore coniugale e proprio lo scopo della procreazione e dell'educazione dei figli viene visto in stretta unione con l'amore coniugale.

APPENDICI

APPENDICE 1

PERIODO PRECONCILIARE

Il testo del 7 maggio 1962, RIVISTO

18. [*De caritate coniugali*] Supra autem omnia iura, officia et virtutes, proprium principatum tenens, splendet caritas, quae etiam in vita coniugali alias leges supponit et implet, immo complet et elevat, monente Apostolo: <<Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam>> (Eph. 5, 25). Quapropter amor christianus coniugalis non tantum excellat oportet gloriosis insignibus caritatis, ab Apostolo exaltatis (cf. 1Cor. 13, 4-7), sed quantum fieri potest imitari debet suo modo amorem Christi erga Ecclesiam (cf. Eph. 5, 25 ss.), saguine aquisitam (Act. 20, 28). Est igitur caritas amoris coniugalis perfectio ac plenitudo: nam etiam de statu matrimoniali valet verbum Dei: plenitudinem legis esse dilectionem (cf. Rom. 13, 10). *Ne tamen consensus nuptialis dicatur invalidus, si de facto amor coniugalis deficit; nec amoris perfectio potius quam in divinae voluntatis ex toto cordo observantia ponenda est in quadam animae mollitie, a nonnullis proclamata veluti basis vitae cuiusdam spiritualis solis coniugibus propriae; absit denique, ut restringatur ad quasdam sensuales et caecas inclinationes: sed animo et opere coniuges, in Deo et propter Deum, se invicem ament oportet.*

APPENDICE 2

IL TESTO DEL 3 LUGLIO 1964

LA CONGREGAZIONE GENERALE CV

2. Cum homines nostrae aetatis libenter exaltent amorem inter virum et mulierem, coniugum christianorum est mundum illuminare de vera natura amoris

coniugalis, quo viget non solum communitas maritalis sed tota familia, libenter agnoscentes exempla veri amoris eorum qui fidem christianam nondum profitentur. Verus amoris coniugalis, mutuuum et liberum sui ipsius donum in uno spiritu et in una carne mutuaque interior conformatio tener affectu et opere probatus, plane exsuperat labilem inclinationem mere affectivam, quae si egoistice excolitur citius et misere evanescit. Qui amor, fide ratus et in Christi amore sanctus, est indissolubiliter fidelis, inter prosperas et adversas vitae vicissitudines. Ut autem huiusmodi amor in mundo aestimetur et colatur, adlaborent christifideles tum exemplo tum educatione iuventutis tum necessaria renovatione culturali et sociali, praesertim efficiendo propitiam opinionem publicam. Ita providetur bono et felicitati familiae et nationem.

APPENDICE 3

IL TESTO DEL 28 MAGGIO 1965 LA CONGREGAZIONE GENERALE CXXXII

62. [*De amore conigali*] Pluries verbo divino sponsi atque coniuges invitantur, ut casto amore sponsalia et indivisa dilectione coniugum nutriant atque foveant. Plures quoque nostrae aetatis homines verum amorem inter maritum et uxorem magni faciunt. Ille autem amor, utpote actus eminenter humanus, cum in personam dirigatur ab eaque terminetur, corporis animique motus peculiari dignitate ditare eosque tamquam elementa ac signa specialia coniugalis amicitiae nobilitare valet. Hunc amorem Dominus supremo gratiae dono, quo christifideles filii Dei vocantur, ornare et elevare dignatus est. Talis amor, humana simul et divina consocians coniuges ad liberum et mutuuum sui ipsius donum, tenero affectu et opere probatum conducit; vitae coniugalis quotidiana officia et sacrificia pervadit; immo ipse generosa sua operositate perficitur et crescit. Longe igitur exsuperat meram <<eroticam>> inclinationem, quae, <<egoistice>> exulta, citius et misere evanescit.

Haec dilectio proprio opere exprimitur et perficitur. Actus proinde, quibus coniuges intime et ordinatim inter se uniuntur, honesti sunt et, modo vere humano perpetrati, donationem mutuam plenam significant et foveant. Amor ille fide ratus et in Christo sanctus est, atque, inter prospera et adversa, indissolubiliter fidelis. Quapropter christiani ceterique legitimo coniugio dediti omnibus exemplo sint in abstinendo ab omni illicito opere, maxime ab illo quo coniugalis fides adulterii divortiique lue misere proditur. Cum vero ad officia vitae christianae constanter peragenda virtus insignis requiratur, coniuges, gratia ad vitam sanctam roborati, firmitatem amoris, magnitudinem animi et spiritum sacrificii assidue colent et oratione impetrabunt.

Ut autem germanus amor coniugalis in mundo magni aestimetur atque sane circa eum opinio publica efformetur, christifideles honestatae suae vitae, filiorum praesertim educatione, eminere debent atque in necessaria renovatione <<culturali>>, psychologica et sociali partes suae agere. Ordo socialis postulat ut sedulo et incessanter omnibus procuretur bonum quo, in familia vere unita nati, ibi enutrantur atque educantur, ita ut liberi, ad aetatem adultam proveci, plena officii sui conscientia

(responsabilit ) vocationem suam etiam spiritualem sequi ac vitae statum eligere valeant, in quo, suo tempore, si nuptiis iunguntur, familiam propriam, in condicionibus moralibus, socialibus et oeconomicis ipsi proptiis, condere possint. Curando quoque est ut iuvenes, potissimum in sinu ipsius familiae, instruantur et, castitatis cultu instituti, conveniendi aetate ab honestis sponsalibus ad legitimas nuptias transire possint. Parentum aliorumve tutorum est se iunioribus prudenti consilio, ab eis libenter audiendo, duces praebere, caventes tamen ne iniusta coactione, neque directa neque indirecta, ad matrimonium ineundum aut partem eligendam adigant. Varia opera, praesertim familiarum consociationes, iuvenes ipsosque coniuges, praecipue recens matrimonio iunctos, doctrina et actione confirmare eosque ad vitam sociale, ecclesiasticam atque apostolicam formare satagent.

APPENDICE 4

LA STRUTTURA DELLO SCHEMA *DE ECCLESIA IN MUNDO HUIUS TEMPORIS* 3 LUGLIO 1964 CONGREGAZIONE CV

PROOEMIUM

CAPUT I – *DE INTEGRA HOMINIS VOCATIONE* n. 5 - 9

CAPUT II – *ECCLESIA DEI HOMINUMQUE SERVITIO DEDITA* n. 10 – 14

CAPUT III – *DE RATIONE CHRISTIANORUM SE GERENDI IN MUNDO IN QUO VIVUNT* n. 15 – 18

CAPUT IV – *DE PRAECIPIIS MUNERIBUS A CHRISTIANIS NOSTRAE AETATIS IMPLENDIS*

n. 19 [Introductio]

n. 20 [Dignitas personae fovenda]

n. 21 [*Dignitatis matrimonii et familiae*]

n. 22 [De cultura rite promovendo]

n. 23 [De vita oeconomica et sociali]

n. 24 [De pace firmenda]

CONCLUSIO

APPENDICE 5

LA STRUTTURA DELLO SCHEMA DELLA COSTITUZIONE PASTORALE *DE ECCLESIA IN MUNDO HUIUS TEMPORIS* 28 MAGGIO 1965 – LA CONGREGAZIONE GENERALE CXXXII

PROOEMIUM – n. 1 – 3

EXPOSITIO INTRODUCTIVA DE HOMINIS CONDITIONE IN MUNDO HODIERNO n. 4 – 9

ANIKÓ NICHITA

PARS I – *DE ECCLESIA ET CONDITIOE HOMINIS*

Prooemium n. 10

Cap. I De humanae personae vocatione n. 11 - 20

Cap. II De hominum communitate n. 21 – 36

Cap. III Quid significat humana navitas in universa mundo n. 37 – 47

Cap. IV De munere Ecclesiae in mundo huius temporis n. 48 – 58

PARS II – *DE QUIBUSDAM PROBLEMATIBUS URGENTIORIBUS*

Cap. I De dignitate matrimonio et familiae fovenda

n. 60 De matrimonio et familia in mundo hodierno

n. 61 De sacra matrimonio et familiae indole

n. 62 *De amore coniugali*

n. 63 De matrimonii fecunditate

n. 64 Deus dominus vitae

Cap. II De cultus humani progressu rite promovendo n. 65 – 74

Cap. III De vita oeconomica – sociali n. 86 – 89

Cap. IV De communitate gentium et de pace promovenda n. 90 – 103

CONCLUSIO n. 104 - 105

LA THEOLOGIE DE LA NATURE EN FRANCE AU XXE SIECLE

OLIVIER LANDRON

SUMMARY. *The Theology of Nature in France during the 20th Century.* The theology of nature in France has been a subject of relative interest during the 20th century. Also called the theology of creation, it captured the French theologians' attention after 1980. The historians did less research and studies in this domain. The influence of Karl Barth, who rejected the natural theology, on the Catholic thinking in France explains why the French theologians weren't touched regarding the theme of Creation. A main question is to be asked: why the theology of nature was disregarded such a long time in France during the 20th century and why have they discovered it a few years ago? First of all, we are going to see how the theology of creation inherits the teachings of the 1st Vatican Council and of the 2nd Vatican Council. After that, we are going to analyse its characteristics from 1900 to 1980. And, in the end, we will underline the renewal of the theology of nature in the last 20 years.

Keywords: theology of nature, creation, Vatican II, France

1) Aspects généraux: l'héritage des conciles Vatican I et Vatican II

De manière générale, la théologie de la nature¹ a été beaucoup moins développée que d'autres branches de la pensée chrétienne et le XXe siècle n'y a pas fait exception. La raison principale de cette situation tient à l'accent mis par l'Eglise sur l'homme, le salut, et la Rédemption. De ce fait, les théologiens chrétiens ont eu tendance à négliger le cadre dans lequel l'être humain menait son existence. La bible a beaucoup de textes qui font référence au cosmos. Mais il n'occupe jamais une place centrale. Les personnages de la Bible n'éprouvent pas de réelle fascination pour l'univers. Lé jésuite, François Euvé, pouvait écrire à ce sujet²: «Il (l'homme de la Bible) ne cherche pas dans le ciel, dans les étoiles, des consignes pour son agir. Israël se méfie de toute étude de la nature qui voudrait y découvrir une présence trop immédiate de Dieu. Le Dieu d'Israël ne peut se confondre avec elle». De la fin du XIXe siècle aux années 1950, la théologie de la création, telle qu'elle a pu se développer en France, a connu une grande stabilité et a été profondément influencée par les réflexions du concile Vatican I (1869-1870). Ainsi, ce dernier a assis solidement les bases de la doctrine sur la création³. Il a traité de cette question-là à travers la constitution *Dei Filius*. La théologie du concile Vatican I insiste sur la distinction radicale entre Dieu et ses créatures. Son souci principal était de se démarquer du panthéisme opérant une confusion entre le divin et la nature. *Dei Filius* insiste sur la forte dépendance de la créature à l'égard

¹ Jacques Arnould, *L'Eglise et l'histoire de la nature*, Paris, Editions du Cerf, 2000, pp. 17-20.

² François Euvé, *Christianisme et nature*, Vie Chrétienne, n° 501.

³ François Euvé, *Penser la création comme un jeu*, Paris, Editions du Cerf, 2000, pp. 34-38.

de Dieu, minimisant la liberté de cette dernière. Vatican I met l'accent sur l'unité du Tout-Puissant comme créateur et cette peur de l'éclatement et de la dispersion, qu'il voit comme les derniers avatars de la modernité, l'amène à reléguer au second plan la dimension trinitaire de Dieu au cœur de la création⁴.

Concernant la théologie de la création, Vatican II (1962-1965) a repris nombre d'éléments doctrinaux du concile précédent. Si la pensée de Vatican I pouvait apparaître comme assez statique et juridique, Vatican II, à travers la constitution *Gaudium et Spes* renverse la perspective en insistant sur des notions comme la solidarité, le dialogue, le mouvement. Le dernier concile a surtout recentré la création sur le Christ, s'appuyant plus, de ce point de vue-là, sur le *Nouveau Testament* que sur Vatican I. Dans Vatican II, le cosmos, comme tel, est peu présent et quand il est abordé, il ne l'est que par rapport à l'homme. La relation, souvent unilatérale entre Dieu et l'homme, au travers des textes de Vatican II, a laissé assez peu de place au cosmos, ce qui a pu laisser penser que ce dernier véhiculait un certain anthropocentrisme⁵. Le dernier concile, à travers *Gaudium et Spes*, a insisté sur l'homme qui achève ou au moins prolonge la création par son propre travail.

2) 1900-1980: une théologie française peu intéressée par la nature ou le cosmos

Du début du XXe siècle aux années 1950, la théologie de la nature en France a été profondément influencée par le thomisme et n'a connu que peu de renouvellement. Celui-ci a surtout mis en avant le principe de causalité, faisant de Dieu la cause de la création du cosmos. Le courant thomiste a finalement peu analysé les relations concrètes entre le Créateur et l'univers. Le *Précis de théologie dogmatique*, édité en 1935, de Mgr Bernard Bartmann⁶, bien diffusé en France, en est un bon exemple. Durant la période 1900-1980, si l'on fait exception du travail du jésuite Paul Beauchamp, les théologiens français au XXe siècle ont finalement montré peu d'enthousiasme pour renouveler la théologie de la nature. A partir des années 1960, les sciences humaines ont de plus en plus été utilisées par la théologie de la création. Ce changement s'opéra avec le jésuite Paul Beauchamp (1924-2001): l'un des théologiens français les plus marquants en ce domaine.

Cet exégète fut particulièrement influent dans l'histoire biblique, littéraire et théologique de l'après-Concile. Ce jésuite a formé, d'abord à Fourvière, puis au Centre Sèvres, à Paris, des générations de jésuites et plus généralement de nombreux étudiants, prêtres, religieux, religieuses, et laïcs. Il s'est fait remarquer en 1969, tant auprès des exégètes que des enseignants en littérature, par une étude originale du premier chapitre de la Genèse⁷: *Création et séparation*. L'originalité de Paul Beauchamp⁸ tient au fait qu'il a

⁴ Sous la direction de Bernard Sesboué, *Histoire des dogmes*, tome 2, «L'homme et son salut», Paris, Desclée, 1995, pp. 80-90.

⁵ François Euvé, *op. cit.*, p. 43.

⁶ Mgr Bernard Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, Mulhouse, Salvator, 1935.

⁷ Paul Beauchamp, *Création et séparation*, Paris, DDB, 1969.

⁸ *La Croix*, 24 avril 2001.

appuyé sa théologie de la création sur certaines sciences humaines comme la littérature, la linguistique, la sociologie, la psychologie et l'histoire. Sa manière de travailler apparaissait comme d'autant plus novatrice et intéressante que la méthode historico-critique laissait apparaître des limites.

Néanmoins l'œuvre de Paul Beauchamp constitue une exception concernant le renouvellement de la théologie de la nature en France durant la période 1900-1980. Pourquoi a-t-on pu observer un tel désintérêt? Comme raisons principales, on peut invoquer sûrement le maintien de tendances gnostiques et manichéennes, voire jansénistes, incitant le chrétien à réfugier en Dieu, tout en rejetant le monde matériel et avant tout la nature. Du concile Vatican II au milieu des années 1980, on a pu remarquer que les théologiens catholiques, français en particulier, avaient continué à se désintéresser de la nature ou de la cosmologie. En effet, dans les années 1960, la théologie catholique, en France, a pris un tournant anthropocentrique⁹, ce qui revenait à privilégier l'homme au détriment de la nature. La diffusion en France du livre¹⁰ de Jean-Baptiste Metz, *Christliche Anthropozentrik*, paru en 1962, semble avoir été une rupture de ce point de vue-là. A partir de cette époque, les théologiens catholiques ont insisté de manière systématique sur l'homme: image et ressemblance à Dieu. Ils sont souvent partis de l'étude de l'être humain pour découvrir Dieu. Plusieurs causes expliquent cette évolution. Les unes sont internes à l'Eglise: il s'agit de la théologie des réalités terrestres, de l'ecclésiologie du salut et des christologies d'économie qui ont si fortement marqué le catholicisme après la Seconde Guerre Mondiale. Conséquence de ces tendances théologiques, on a laissé de côté d'autres questions considérées comme trop spéculatives et trop éloignées des préoccupations quotidiennes de l'homme: parfois Dieu, mais plus encore le cosmos. Si à partir des années 1960, la théologie catholique en France a montré un moindre intérêt pour la nature, c'est aussi pour des raisons externes. Ainsi les fortes influences qu'elle a reçues des philosophies du sujet (phénoménologie, existentialisme), du personnalisme, du langage (nouvelle herméneutique), de la métaphysique éthique (Lévinas), mais aussi des sciences humaines (psychologie, sociologie, linguistique, anthropologie sociale et culturelle) ont joué dans ce sens. Enfin plusieurs théologies comme celles de la sécularisation et de la parole ont aussi contribué à orienter la pensée chrétienne vers l'homme au détriment du cosmos. Le moindre intérêt pour la théologie naturelle au cours des années 1900-1980, qui avait pour objectif de connaître Dieu à partir de la nature et donc de ses créatures, explique aussi que la théologie de la création ait connu peu de développement. En ce domaine, l'influence de Karl Barth sur le catholicisme, à partir des années 1950, a été importante. En refusant la théologie naturelle et en survalorisant le thème du Salut, la pensée du pasteur protestant suisse a abouti à un appauvrissement de la théologie de la création.

⁹ Adolphe Gesché, *Le Cosmos*, Paris, Editions du Cerf, 1994, pp. 23-24.

¹⁰ Jean-Baptiste Metz, *Christliche Anthropozentrik*, 1962, Munich.

3) La théologie de la création en France depuis 1980

a) *Le nouvel intérêt des théologiens français pour la nature*

Déjà à la veille de 1980, le père Pierre Ganne, jésuite, a ressenti la nécessité de remettre au goût du jour la doctrine de la création afin de tenir tête aux athéismes modernes. Pour cela, il publia en 1979, *La création*¹¹. En effet, il avait remarqué qu'à la racine des athéismes des XIXe et XXe siècle, on trouvait une exaltation de la liberté qui se traduisait par un refus radical de toutes formes de dépendances entre le Créateur et ses créatures. Ainsi écrivait-il¹²: «Pour les athées, le rapport Créateur-créature n'est pas compatible avec la dignité de l'homme».

Au début des années 1980, certains, en France, commencent à s'interroger sur la nécessité de repenser la théologie de la création ou tout simplement sur son utilité. C'est le cas du père René Marlé, jésuite, qui le fait dans la revue¹³ *Etudes* en 1981. Il se demandait si la théologie de la création tirée de la Bible pouvait avoir encore de la pertinence étant donnée la disparition rapide de la civilisation agraire. Le jésuite percevait aussi chez les catholiques français bien peu d'intérêt pour la doctrine de la création. Il écrivait¹⁴: «Les croyants eux-mêmes, fils de cette civilisation (agraire), ne mettent généralement pas la doctrine de la création au centre de la foi. On parle plutôt chez eux de *concentration christologique*. Certains seraient même tentés de faire l'économie du recours à l'idée de Dieu». Néanmoins, à partir des années 1980, la théologie de la nature en France a connu de nouveau un certain intérêt. La première raison tient à la manière dont la création était dorénavant perçue. En effet, on l'a davantage vue dans la perspective de l'histoire du Salut. On a remis en honneur la dimension proprement religieuse de la nature. Le père Louis Bouyer (1913-2004), oratorien, avec son livre¹⁵, *Cosmos*, paru en 1982, s'est inscrit dans ce courant. Celui qui devint l'un des plus grands théologiens du catholicisme français fut pasteur luthérien. En 1939, l'étude de la christologie et de l'ecclésiologie de saint Athanase d'Alexandrie l'ont conduit à l'Eglise catholique. Ordonné prêtre en 1944, il entre dans la congrégation des prêtres de l'Oratoire. Il fut d'abord enseignant à l'Institut Catholique de Paris, puis en Angleterre, en Espagne et aux Etats-Unis. Nommé deux fois à la Commission internationale de théologie, il fut consultant au concile Vatican II pour la liturgie, la Congrégation pour le culte et le Secrétariat pour l'unité des chrétiens. A travers son ouvrage, *Cosmos*, le père Louis Bouyer s'appuie essentiellement sur l'histoire de l'Eglise et sur les grands courants spirituels qui l'ont traversée.

La crise écologique, qui connut une acuité particulière à partir des années 1980, est un autre élément qui explique le travail de réflexion du sulpicien René

¹¹ Pierre Ganne, *La Création*, Paris, Editions du Cerf, 1979.

¹² Pierre Ganne, *op. cit.*, p. 41.

¹³ René Marlé, «La création: une doctrine périmée?», *Etudes*, août-septembre 1981.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Louis Bouyer, *Cosmos*, Paris, Editions du Cerf, 1982.

Coste. Celui-ci écrivit¹⁶, en 1994, *Dieu et l'écologie*. Enseignant à l'Institut catholique de Toulouse, il fut l'un des promoteurs d'une théologie sociale au niveau international ainsi que d'une théologie de la paix. Le père René Coste souhaitait également, à travers ce livre, répondre aux accusations lancées par Lynn White¹⁷ qui, en 1967, affirmait que le catholicisme était directement responsable de la dégradation de l'environnement. Il s'appuyait sur certains passages de la Bible qui, selon lui, en constituaient la preuve la plus évidente. C'était ainsi qu'il citait Genèse I, 26: «Que l'homme domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre». Cette domination dont parlait le texte biblique était pour Lynn White synonyme d'une exploitation de la nature par l'homme. Dans *Dieu et l'écologie*, le père René Coste analysa le thème de la création dans l'*Ancien* et dans le *Nouveau Testaments*. Il développa aussi l'idée selon laquelle la théologie de la nature devait aboutir à une éthique axée sur le respect de l'environnement. Il eut aussi le souci d'allier tout à la fois la théologie de la création, l'écologie, et le catholicisme social. Si la théologie a connu aussi un développement à partir des années 1980, c'est en raison d'un nouveau dialogue entre les penseurs chrétiens et les scientifiques.

La parution en 1991 de *Dieu et la science*¹⁸, livre écrit par Jean Guitton et les frères Bogdanov, en est l'un des exemples. Ce nouveau contexte explique la naissance de travaux entrepris par des théologiens français cherchant des articulations entre la foi chrétienne et les sciences de la nature. La doctrine de la création a, de ce point de vue-là, joué un rôle central. Dans les années 1990, plusieurs théologiens français, ayant fait des études scientifiques approfondies, se sont illustrés dans ce domaine: les pères Jean-Michel Maldamé et Jacques Arnould, dominicains, mais aussi un jésuite, le père François Euvé. Spécialisé en mathématiques et en cosmologie, le père Jean-Michel Maldamé a tenté de renouveler la théologie de la nature avec deux ouvrages parus respectivement en 1993 et 1998: *Le Christ et le cosmos*¹⁹ et *Le Christ pour l'univers*²⁰. Le père Jacques Arnould, agronome, a fait paraître en 1998, un livre intitulé²¹: *La théologie après Darwin*. Son objectif était de bâtir une théologie de la création dans une perspective évolutionniste. Une certaine réhabilitation de l'œuvre de Teilhard de Chardin par Rome a sûrement joué en ce sens. Le père François Euvé, normalien en sciences physiques, a, quant à lui, présenté la théologie de la création sous la forme d'un jeu, cette forme ludique étant jugée plus compatible avec la pensée contemporaine. C'est ainsi, qu'en 2000, il publia *Penser la création comme un jeu*²².

¹⁶ René Coste, *Dieu et l'écologie*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 1994.

¹⁷ Lynn White, «Les racines historiques de notre crise écologique», *Science*, 10 mars 1967.

¹⁸ Jean Guitton, *Dieu et la science*, Paris, Grasset, 1991.

¹⁹ Jean-Michel Maldamé, *Le Christ et le cosmos*, Paris, DDB, 1993.

²⁰ Jean-Michel Maldamé, *Le Christ pour l'univers*, Paris, DDB, 1998.

²¹ Jacques Arnould, *La théologie après Darwin*, Paris, Editions du Cerf, 1998.

²² François Euvé, *Penser la création comme un jeu*, Paris, Editions du Cerf, 2000.

Le nouvel intérêt en France pour la théologie de la nature a aussi incité, au milieu des années 1990, le père Bernard Sesboüé, jésuite, enseignant au Centre Sèvres, à repreciser les données de la foi catholique en matière de création. Il le fit²³ à travers le tome 2 de son *Histoire des Dogmes*, œuvre qu'il dirigea en collaboration avec plusieurs théologiens de renom. Il rappelait que la création, au sens religieux du terme, était avant tout biblique²⁴. Dieu est alors perçu comme Celui qui crée le monde d'une manière totalement libre et par amour. Cette dépendance de la créature par rapport à Dieu n'est pas vue par la théologie catholique comme le signe de son aliénation à l'égard de la Trinité mais comme la source de son épanouissement. Dans ce contexte-là, Dieu crée librement par sa parole, le Verbe. Dieu donne naissance à un univers essentiellement bon et harmonieux qu'Il a tiré du néant (ex nihilo selon l'expression latine consacrée). La création dans le christianisme est donc conçue comme le jaillissement radical de l'être, sans que rien ne lui ait préexisté. Le monde est mis à la disposition de l'homme, considéré comme l'aboutissement de l'œuvre créatrice de Dieu, et la fondation de l'univers inaugure le temps de l'histoire. Dans le christianisme, Dieu crée indépendamment de lui, ce qui explique que la doctrine de la création rejette le monisme. En effet, la théologie chrétienne s'oppose nettement à ce système qui opère une fusion entre Dieu et le monde. La doctrine de la création n'a pas été conçue comme un simple enseignement philosophique mais comme une réflexion qui s'enracinait dans le Salut et dans une alliance entre Dieu et l'homme. Cette création ne concerne pas seulement l'origine de l'univers car la théologie catholique affirme qu'elle est continuée, ce qui renvoie directement au concept de «providence».

La Bible considère que Dieu a créé le monde pour sa propre gloire et qu'il n'a pas besoin de lui pour exister. Il l'a donc créé par pure gratuité. Dieu crée l'homme à partir de la terre, d'où le nom d'Adam (le terreux). Le texte de la Genèse affirme: «Alors Yavhé-Dieu modela l'homme à son image avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant (Genèse 2, 7)». L'image est très évocatrice, Dieu est comparé à un sculpteur qui utilise un matériau très malléable: la glaise qui est une composante fondamentale de l'humus terrestre. Lorsque l'homme est créé, rappelle la *Genèse*, Dieu insuffle la vie à l'homme. Il lui donne la vie, mais cela ne signifie pas que l'homme soit d'essence divine. Dans le *Deutéronome* (30, 15-20), Dieu apparaît comme celui qui donne la vie, toute vie. Ce texte majeur de l'Ancien Testament a servi de base à la théologie chrétienne ayant pour sujet la nature.

Le texte biblique affirme que l'homme est fait à l'image de Dieu parce qu'il a reçu la vie et qu'il est capable de la communiquer. La ressemblance que l'homme a avec Dieu fait de lui un être intelligent, actif, libre, responsable. Pour une grande partie des théologiens comme le père René Coste, le texte biblique ne renvoie pas à un anthropocentrisme, mais à un théocentrisme. En effet, si dans la

²³ Bernard Sesboüé (sous la direction de), *Histoire des dogmes*, tome 2, «L'homme et son salut», Paris, Desclée, 1995.

²⁴ L.F. Ladaria, «La création du ciel et de la terre», *Histoire des dogmes*, tome 2, Paris, Desclée, 1995, p. 25..

conception biblique, l'homme est au sommet de la hiérarchie des êtres créés et même s'il a une responsabilité capitale vis-à-vis de la terre, il n'en demeure pas moins que, comme créature, il est orienté vers Dieu. En ce sens, le père René Coste préfère parler de théocentrisme, d'autant plus que l'homme, à la différence des autres créatures de l'univers, possède une conscience. Dans le *Nouveau Testament*, il existe plusieurs références à la nature ou à la création. Le *Sermon sur la Montagne* s'inscrit dans ce registre. Ce texte met en perspective la tendresse de Dieu pour le règne animal et le règne végétal à travers les oiseaux du ciel et les lys des champs. Dans le christianisme, la création est pensée en rapport avec la Résurrection. C'est ce qu'exprime saint Paul dans l'Épître aux Romains (Rm. 8, 18-25). Dans le *Nouveau Testament*, le *Prologue* de saint Jean établit une relation étroite entre le Christ et la création du monde: «Au commencement le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement avec Dieu. Tout fut par lui et sans lui rien ne fut. De tout être il était la Vie et la Vie était la lumière des hommes» (Jn.1,1-4). Dans l'*Épître aux Colossiens*, le Christ est vu comme celui au sein duquel a été réalisée la création. La théologie catholique affirme que l'univers entier a été créé en lui, par lui et pour lui. Dans la théologie chrétienne qui aborde la question de la nature et de son origine, l'Apocalypse joue un rôle essentiel dès lors qu'elle aborde les notions de «ciel nouveau» et de «terre nouvelle». Ici, la prophétie porte sur l'avènement d'un nouvel univers dans lequel auront disparu la souffrance, la mort, le mal et où les ressuscités vivront dans l'intimité même de Dieu.

Au cours des années 1980-2000, la ferme volonté de ces théologiens français de reprendre la théologie de la nature à frais nouveaux s'explique aussi par le désir de contrecarrer la résurgence de gnosés panthéistes et monistes, largement véhiculées par des courants comme le Nouvel Age.

b) L'influence des théologiens catholiques belges et allemands sur la théologie de la nature en France

De manière récurrente, les professeurs de théologie catholique en France ont été amenés à s'appuyer sur les travaux de collègues étrangers en ce qui concerne la théologie de la création. Les exemples en ce domaine ne manquent pas. Concernant les années 1960, on peut citer le père Robert Guelluy, belge et professeur au grand séminaire de Tournay. En 1963, il écrit²⁵ *La création*. Cet ouvrage reste encore très classique, prenant souvent appui sur le thomisme et sur les données du concile Vatican I. Il fait encore une part timide aux sciences humaines comme grille d'analyse en matière de théologie de la nature. Le cosmos, basé sur les avancées en sciences du vivant, y est aussi peu présent. Dans les années 1980 et 1990, l'enseignement de la théologie de la création en France commence à faire une place de plus en plus importante à un théologien catholique allemand, Alexandre Ganoczy.

²⁵ Robert Guelluy, *La création*, Paris, Desclée, 1963.

Enseignant de dogmatique à l'université de Würzburg, en Bavière, il fait paraître en France en 1988 un ouvrage intitulé²⁶, *Théologie de la nature*. Il reprecise la doctrine de la création sous l'angle de la crise écologique qui connut une accélération notable à partir des années 1980. Son ouvrage a pour objectifs d'établir les valeurs et les fondements éthiques sur lesquels peut reposer une sauvegarde de l'environnement de l'être humain. Quelques années plus tard, en 1995, il publie un autre ouvrage²⁷, *Dieu, l'homme et la nature*. Ici, son souci principal a été d'établir de nouvelles relations entre la théologie de la création et les sciences de la nature. Il a ainsi cherché à montrer qu'il existait une articulation possible entre les maîtres de la physique moderne ou contemporaine comme Newton, Heisenberg ou Prigogine et les fondements de la théologie de la création.

L'enseignement de la théologie de la création en France a aussi fait une place de choix à l'œuvre du théologien belge, le père Adolphe Gesché, qui a notamment écrit un ouvrage intitulé²⁸: *Le cosmos*. Celui-ci²⁹, prêtre du diocèse de Malines-Bruxelles, fait partie de ces théologiens qui ont souhaité donner un nouvel essor à une réflexion chrétienne sur la nature. Pour symboliser sa volonté de voir la théologie renouer avec l'étude de l'environnement, il faisait cette analyse³⁰: «On se plaint d'un monde sans Dieu. N'est-ce pas parce qu'on a trop pensé Dieu sans monde?». Adolphe Gesché faisait d'abord remarquer que, laisser de côté la question de la nature en théologie et n'insister que sur l'homme, revenait à réduire la dimension et le rôle de Dieu en tant que créateur. Pour lui, réduire la théologie à l'être humain contenait le danger de façonner Dieu à l'image et à la ressemblance de l'homme. Le prêtre belge rappelle que nier la théologie de la nature revient à rejeter l'enracinement de l'homme dans son environnement existence quotidien et finalement à laisser de côté une partie importante de son. Il stigmatise, ici, la théologie contemporaine qui semble oublier que les Pères de l'Eglise avaient donné à leur christologie une dimension cosmique. Adolphe Gesché appelait à dépasser le principe philosophique de causalité, largement développé par le thomisme. Il ne s'agit pas, pour lui, de l'abandonner mais d'aller plus loin en mettant l'accent sur Dieu en tant que créateur et sur sa relation avec les créatures.

La crise écologique, qui a pris une acuité particulière dans les années 1970, a parfois mobilisé quelques représentants des sciences humaines (sociologie, anthropologie, ou philosophie). C'est ainsi, qu'au sujet de la nature, Edgard Morin³¹ parla du *paradigme perdu*. Dans ce cas précis, on finit par s'apercevoir qu'opposer nature et culture n'a plus forcément beaucoup de sens, tant l'être humain a besoin de retrouver le contact avec son environnement immédiat. L'Eglise a été sensible à certaines de ses analyses, ce qui, parfois, l'a amenée, à renouer avec une théologie de la

²⁶ Alexandre Ganoczy, *Théologie de la nature*, Paris, Desclée, 1988.

²⁷ Alexandre Ganoczy, *Dieu, l'homme et la nature*, Paris, Editions du Cerf, 1995.

²⁸ Adolphe Gesché, *Le Cosmos*, Paris, Editions du Cerf, 1994.

²⁹ Adolphe Gesché, *op. cit.*, p. 26.

³⁰ Adolphe Gesché, *op. cit.*, p. 47.

³¹ Edgard Morin, *Le paradigme perdu*, Paris, Seuil, 1973.

création. L'introduction de l'histoire et du temps dans les sciences de la nature, chez des auteurs comme Prigogine et Stengers a été comprise par des théologiens comme Adolphe Gesché comme pouvant donner de nouvelles perspectives au dialogue entre la théologie et les sciences biologiques.

c) *L'influence des théologiens protestants et orthodoxes dans la théologie de la nature en France*

Plusieurs théologiens protestants ont eu une influence non négligeable sur la doctrine de la création en France au début des années 1980. On peut citer tout d'abord Pierre Gisel, pasteur suisse et enseignant à l'université de Lausanne. Celui-ci, dans *La création*³², a cherché à voir comment la tradition judéo-chrétienne avait traité de la création et a insisté sur l'union entre le spirituel et le matériel. Un autre théologien protestant allemand s'imposa en France en raison de ses travaux sur la théologie de la création; il s'agit de Jürgen Moltmann.

Jürgen Moltmann est né en 1926 à Hambourg et il a évolué dans un milieu familial marqué par le luthéranisme libéral. Il est profondément marqué par la Seconde Guerre mondiale et la destruction de sa ville à 60% par les alliés. La défaite le ramène vers Dieu et il commence des études de théologie à Göttingen en 1948. Il lit alors Kierkegaard et entre en contact avec les leaders de la théologie protestante allemande de l'après-guerre comme Hans Joachim Iwand. Bien que Moltmann n'ait pas fait partie de l'école Barthienne, il est néanmoins nettement influencé par la pensée du théologien suisse Karl Barth. Avec le luthérien Iwand, Moltmann oriente sa théologie vers l'eschatologie de l'Histoire ancrée dans l'événement pascal. Sa pensée s'articule autour de trois domaines tels que la théologie de l'espérance, le Dieu crucifié, enfin la venue de Dieu. De 1953 à 1958, il est pasteur dans une petite paroisse près de Brême. A l'issue de ce ministère paroissial, il commence à enseigner à l'Ecole supérieure ecclésiastique de Wuppertal. Considérant que la théologie luthérienne de l'après-guerre avait trop souvent oublié l'eschatologie, Moltmann décide d'orienter nettement ses recherches dans cette direction. En 1988, il fait paraître³³ en France *Dieu dans la création*. L'originalité du livre du théologien protestant est de l'avoir bâti en prenant comme point de départ la crise écologique. Le sous-titre du livre est clair à ce sujet puisqu'il est le suivant: *Traité écologique de la création*. Jürgen Moltmann mettait l'accent sur le rôle spécifique de l'Esprit-Saint dans la création mais aussi sur la dimension pacifique de l'harmonie entre Dieu, l'homme, et la nature. Suivant son habitude, il a utilisé une méthode œcuménique faisant aussi appel à la pensée catholique et orthodoxe. L'un des ressorts de la réflexion de Moltmann était l'histoire³⁴ de la théologie faisant aussi bien allusion à saint Augustin, saint Thomas d'Aquin que Calvin. Le théologien allemand a également pris en compte la cosmologie moderne et

³² Pierre Gisel, *La création*, Genève, Labor et Fides, 1980.

³³ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, Paris, Editions du Cerf, 1988.

³⁴ Jürgen Moltmann, *op. cit.*, p. 8-10.

les sciences du vivant. Sa pensée a intéressé de près des catholiques français engagés dans la défense de l'environnement. C'est le cas de Jean Bastaire qui publia, en 2005, une anthologie des textes du théologien protestant abordant l'étude de la nature et sa nécessaire sauvegarde. L'ouvrage s'est intitulé³⁵: *Le rire de l'univers*.

Enfin, Gérard Siegwalt, ayant enseigné la théologie systématique à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg et auteur en 1996, du tome III d'une *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, a aussi cherché à renouveler la théologie de la création. Signe d'un certain œcuménisme, ce travail fut co-édité par une maison d'édition protestante, Labor et Fides, et d'une autre catholique, le Cerf. Dans le troisième tome de l'œuvre précitée, il analysait les rapports entre la cosmologie et la théologie. Tout cela montre bien qu'à partir des années 1980, la théologie de la nature enseignée et étudiée en France a pris une dimension nettement œcuménique. Parmi les théologiens orthodoxes les plus influents sur la doctrine de la création telle qu'elle a pu être enseignée en France, on trouve Olivier Clément. C'est à partir des années 1980 et 1990 que ce Français méridional, agrégé d'histoire et converti à l'orthodoxie, a remis en valeur la théologie de la création en France. Olivier Clément a incarné l'Orient chrétien à travers sa spiritualité cosmique, élément qui fut moins marquant dans le catholicisme latin, réputé plus juridique. Le théologien orthodoxe s'est appuyé sur les Pères grecs pour lesquels Dieu est présent dans l'ensemble du cosmos et pas seulement dans l'âme humaine et la société. Olivier Clément a développé sa théologie cosmique à travers un ouvrage³⁶, *L'œil de feu. Deux visions spirituelles du cosmos*, paru en 1994. Il précise que le visible est «l'épiphanie de l'invisible³⁷». Il rappelle que toute la création est divinisable, s'appuyant ainsi sur la pensée d'Isaac le Syrien. Selon Olivier Clément, qui, en ce sens, se situe dans la grande tradition orthodoxe, la nature est avant tout symbole, permettant de remonter jusqu'à Dieu. Toujours ancré dans le christianisme oriental, le théologien voit la nature comme un immense mouvement où circulent des «énergies³⁸».

La théologie de la création n'a connu aucun renouvellement majeur en France entre les années 1900 et 1960. Il a surtout fallu attendre les années 1980 pour que la théologie de la nature sorte de sa léthargie. L'intérêt pour l'écologie de plusieurs théologiens et le nouveau dialogue entre science et foi y ont grandement contribué. En France, l'influence des théologiens étrangers, soit catholiques avec Alexandre Ganoczy (Allemagne), soit protestants avec Pierre Gisel (Suisse) et Jürgen Moltmann (Allemagne), a été importante. Il ne faudrait non pas sous-estimer l'influence du théologien orthodoxe Olivier Clément sur les recherches en cours au sujet des relations entre le christianisme et l'univers. Depuis les années 1990, les papes Jean-Paul II et Benoît XVI, en accordant une place de plus en plus importante à l'écologie, ont contribué à redonner une nouvelle dimension à la théologie de la nature.

³⁵ Jürgen Moltmann, *Le rire de l'univers. Anthologie réalisée et présentée par Jean Bastaire*, Paris, Editions du Cerf, 2004.

³⁶ Olivier Clément, *L'œil de feu. Deux visions spirituelles du cosmos*, Fonfroide-le-Haut, Fata Morgana, 1994.

³⁷ Olivier Clément, *op. cit.*, p. 73.

³⁸ François Euvé, *Christianisme et nature*, n° 501, Vie Chrétienne, p. 24.

STUDIA PHILOSOPHICA

**L'IMAGE DE L'HISTOIRE DANS LA THEORIE DES FORMES
POLITIQUES CHEZ POLYBE, ARISTOTE ET PLATON**

ANDREI BERESCHI

SUMMARY. *The Image of History within the Theory of Governmental Forms in Polybe, Aristotle and Plato.* This paper is an account on the configuration of the philosophy of history in Antiquity. It concerns the different concepts of history as images of the theory of governmental forms. According to Plato the political time is mainly shaped following the soul's nature, and, according to Aristotle, following the social conflicts; the intellectual sources of the two philosophers were exploited by Polybe in his ambitious trying to explain through a philosophical theory of history the success of Rome: make of the entire world a unique history through the military conquests which joined cultures and geographies to only one map.

Keywords: political forms, Polybe, Aristotle, Plato, soul, political philosophy

Si nous considérons la situation historique et théorique de Polybe, nous pouvons affirmer non sans raison que la taxinomie des formes politiques, exposée dans le livre VI de ses *Histoires* n'est autre chose qu'un essai de synthèse des morphologies politiques élaborées par Platon et Aristote.¹ Le but de cet article est la reconstruction des perspectives particulières de ces auteurs sur les configurations politiques et de procéder à une déconstruction de la morphologie politique élaborée par Polybe à travers l'analyse et la confrontation de théorie avec ses sources conceptuelles. Ce retour aux sources montre plutôt le tournant historisant de la philosophie politique produit par la réflexion antique sur le système des formes politiques. Ce changement n'est pas le résultat d'une option programmée et assumée de la pensée, mais l'effet de l'effort de tracer les limites du temps, c'est-à-dire de (sur)déterminer eschatologiquement l'histoire.

Les morphologies politiques élaborées par l'Antiquité, telles qu'elles nous apparaissent pour l'instant – la passion même du jeu des variations et réaménagements, c'est-à-dire le métamorphisme, toujours ludique, des morphologies – ne représentent que les expressions d'une préoccupation pour la philosophie de l'histoire;

¹ Sur la relation entre Cicéron et Polybe concernant la théorie des formes étatiques (ce que nous appelions ici *morphologie politique*) cf. Wolfgang Blösel, *Die Anakyklosis-Theorie und die Verfassung Roms im Spiegel des Sechsten Buches des Polybios und Ciceros «De re publica»*, Buch II, Herùes, Zeitschrift für Klassische Philologie, 126, Band. 1998, 1. Quartal. Heft 1, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, pp. 31-57

seulement que cette philosophie de l'histoire ne vise pas la configuration d'une science politique (dans le sens du scientifique chez Marx), sans perdre pour autant toute pertinence épistémologique. Pour ces auteurs, le mouvement historique de la société humaine se réalise par le parcours successif, prédéterminé ou aléatoire, des certaines formes connues. Bien sûr, comme nous le verrons par la suite, le nombre de ces formes varie d'un auteur à l'autre, leurs noms changent et la loi du parcours peut recevoir des explications différentes. Ce qui reste invariable est la manière de concevoir la disposition du temps politique (de l'histoire) dans un ensemble fini des formes. L'enjeu épistémologique de cette compréhension a été sagacement surpris par l'observation d'Aristote selon laquelle le politique serait une science architectonique.

1. Polybe, le livre VI des *Histoires* et les avatars de sa théorie

Il n'est pas sans intérêt de s'arrêter en premier lieu sur le mobile qui pousse Polybe vers ce sujet, surtout parce que le schématisme sa morphologie politique est prédétermine partiellement par l'intention qui anime son étude.

Polybe atteint le problème de la typologie des constitutions cherchant une explication de la façon par laquelle les romains ont réalisé, par la conquête du monde entier, une véritable synchronisation du temps historique, procès annoncé par Polybe dans son premier livre.

*Conséquence de ces événements, l'histoire a un parcours unitaire, se constituant comme si elle aurait un seul corps, les faits d'Italie et de Libye s'entrelacent avec ceux d'Asie et de Grèce, l'évolution suivant, généralement, une fin unitaire.*²

C'est pourquoi l'exposition des formes constitutionnelles en général, c'est-à-dire d'après Polybe, la théorie qui rend compte de changement des constitutions par altération (ὁ περὶ τῆς κατὰ φύσιν μεταβολῆς τῶν πολιτειῶν εἰς ἀλλήλας), nous permettra la compréhension de la constitution des romains et, implicitement, la compréhension de l'extension mondiale de leur domination.

*(...) ce que les lecteurs trouverons de plus beau et en même temps de plus utile dans notre entreprise, c'est de discerner et comprendre comment, par l'effet de quelque sorte de régime, presque tout le monde habité a été conquis et passé en moins de cinquante-trois ans sous une seule autorité, celle de Rome – fait dont on ne découvre aucun précédent.*³

² Polybios, *Historiai* 1.3.4.1 - 1.3.5.1: ἀπὸ δὲ τούτων τῶν καιρῶν οἷον εἰ σωματοειδῆ συμβαίνει γίνεσθαι τὴν ἱστορίαν, συμπλέκεσθαι τε τὰς Ἰταλικὰς καὶ Λιβυκὰς πράξεις ταῖς τε κατὰ τὴν Ἀσίαν καὶ ταῖς Ἑλληνικαῖς καὶ πρὸς ἓν γίνεσθαι τέλος τὴν ἀναφορὰν ἀπάντων (notre traduction).

³ Polybe, *Histoires* VI, I, 2, 3, trad. par Raymond Weil et Claude Nicolet, Les Belles Lettres, Paris, 1977

Remarquons pour l'instant que la théorie des formes politiques est d'une importance majeure premièrement parce qu'elle rend compte du sens ultime de l'entreprise polybienne et deuxièmement parce que l'auteur voit un lien particulier entre la théorie des constitutions et la constitution du temps historique. En dernière analyse, selon lui, la morphologie politique représente une clé de décryptement du sens du temps historique. Par conséquent, l'historien peut connaître le sens de l'évolution future d'un Etat par l'emplacement du type constitutionnel dans le schéma des formes politiques. Nous pourrions dire en effet que chez Polybe la morphologie politique (pré)détermine la syntaxe historique du temps.

En grand partie, bien que le seul auteur cité soit Platon, la taxinomie des formes politiques est reprise d'Aristote. En conséquence, nous pencheront notre attention premièrement sur la de la morphologie politique de Platon, et deuxièmement sur la présentation de celle d'Aristote.

2. Le système de la morphologie politique de Platon.

Chez Platon, les formes politiques s'enchaînent sur un axe vertical. A partir de la cité juste (*Kallipolis*) «comme d'une observatoire»,⁴ le politique en tant que système de gouvernement déploie *en chute* quatre autres formes. La morphologie politique présenterait donc cinq formes: la constitution juste (la soit-disant *idéale*), la timocratie, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie. De manière correspondante, car, selon Platon, les constitutions ne naissent ni de chêne ni de pierre, mais de caractères des gens, il existe cinq types d'hommes qui, conformément au caractère dominant de leur comportement, produisent les constitutions.

L'ordre politique de *Kallipolis* peut revêtir, précise Socrate, deux formes, qui, parce qu'elles impliquent le même type de gouvernants, représentent une seule figure morphologique:

*Je dis, repris-je, que ce mode de constitution politique que nous avons exposé doit être unique, mais qu'il pourrait aussi porter une double dénomination: on l'appellerait royauté, quand parmi les chefs, il en surgit un qui se distingue des autres; aristocratie, quand ils sont plusieurs (...). Voilà donc en résumé, l'espèce unique que j'envisage, qu'il y ait plusieurs chefs ou qu'il en est un seul.*⁵

Excepté la première constitution et son correspondant humain représentatif, toutes les autres sont des figures de la décadence et du vice et se situent sur un axe du mal qui s'empire graduellement. Les formes dégénérées de la constitution juste de l'homme juste sont présentées comme si elles s'enchaînaient l'une après l'autre. Il y a un ordre logique et historique de leur succession. Mais notre pensée s'y trouve mise en difficulté: comment pouvons nous expliquer que l'Etat idéal arrive à connaître la déliquescence? Il semble évident que cette interrogation pose la question du début de

⁴ République, 445 c, ὥσπερ ἀπὸ σκοπιῶς.

⁵ République, 445d, trad. Léon Robin, in Platon, *Œuvres complètes*, Gallimard, 1950

l'histoire. Conséquemment à la présentation du temps politique orienté vers la décadence, chez Platon le début de l'histoire apparaît comme une *chute dans le temps*. Cette mutation est présentée par Platon par le terme de *lysis*: déliement, dissolution.

Le modèle de la cité juste représente une unification accomplie sous l'*empire de la raison*. La justice n'est autre chose que l'expression unique du bien et le bien de la cité s'éclaircit dans l'unité absolue, corps et âme, de la cité.⁶ L'écartement du modèle de l'unité met en jeu un procès de partition et de multiplication signifié par le terme de *lysis*.

La forme propre revêtue par ce procès dans le domaine politique s'exprime, selon Platon, sous le concept de *stasis* (lutte ou querelle), qui peut très bien être comprise comme *désunion*, le début de la multiplication dans des constitutions mutantes par la dégénérescence du statut de l'unité.

(...) tachons de dire de quelle manière la timocratie pourrait sortir de l'aristocratie (une de deux formes possibles de la constitution juste, comprise comme expression générale de celle-ci – n.n.). Il est clair que toute constitution change à partir de celui qui détient le commandement, précisément au moment où dans celui-ci apparaît une dissension (stasis), mais tant qu'en lui règne la concorde, même dans une très petite mesure, il ne pourrait pas se transformer.⁷

Bref, l'expression politique de ce *démantèlement* (*lysis*) est la discorde (*stasis*), à qui s'oppose la *concorde* (*homonoia*). Mais Platon n'y parle pas seulement de la politique. Il envisage également l'ordre intérieur de l'âme individuelle. La discorde de la constitution politique provient du conflit produit dans l'âme de celui qui commande. Le comportement du chef n'est que le symptôme du désordre interne qui détruit l'entente des âmes et provoque leur ségrégation en classes distinctes et adverses. L'âme du chef peut connaître successivement, selon la domination d'une de ses parties sur les autres, l'*empire de la raison*, l'*empire de l'ardeur* et l'*empire du désir*.

S'il n'y a que trois configurations possibles, alors il ne devrait exister que trois moments de la décadence. Mais Platon affirme clairement l'existence de cinq formes constitutionnelles qui correspondraient à autant des expressions prises par les âmes des chefs. Pour éviter une confusion taxinomique, nous désigneront par *Kalliopolis* la première constitution de la morphologie politique, même si Platon la conçoit seulement comme une possibilité réalisable sous les deux formes: la royauté (le philosophe roi ou le roi philosophe) et l'aristocratie (les aristocrates philosophes ou les philosophes aristocrates). *Kalliopolis* représente la projection d'un modèle céleste sur la terre; il s'ensuit après la timocratie (timarchie) ou la constitution crétoise et spartiate, puis la démocratie et, enfin la tyrannie.⁸ L'analyse se heurte à une apparente difficulté: s'il est bien établi que ces constitutions proviennent de la

⁶ *République*, 462 b-e

⁷ *République*, 545 d

⁸ *République*, 544 c-d

domination d'un des aspects de l'âme sur les autres, il est clair qu'il ne devrait être plus de trois constitutions. Cette image trinitaire est confirmée par la suggestion de Platon qui forge une image de l'homme formée par l'association d'un *petit homme*, d'un lion et d'une bête caméléonesque polycéphale.⁹ On observe immédiatement que l'effigie présente une personnification des trois aspects de l'âme: la raison (le petit homme), l'ardeur (le lion) et le désir (la bête). Dans ce cas, les trois premières constitutions devraient épuiser la gamme des combinaisons possibles désignant respectivement le règne de l'homme, le règne du lion ou le règne de la bête.

Kallipolis (la constitution juste: royauté ou aristocratie) représente *l'empire de la raison*, le signe de l'homme, la vertu (sagesse, courage, tempérance) et l'harmonie des trois aspects de la cité et de l'âme. Le chef y est philosophe en quelque sort, il incarne *l'homme royale*, l'ami de la sagesse. Cette constitution représente la formule unifiée de l'homme et de la cité, et le lien le plus serré avec *le modèle céleste* que les philosophes gardent à l'esprit en tant qu'idée d'un gouvernement éternel.

La timocratie représente *l'empire de l'ardeur* qui contient déjà en soi l'expression de la *stasis* en tant qu'opposition entre les classes sociales. L'homme *timocratique* est présenté comme étant partagé entre la raison et le désir, attiré par les succès et les honneurs et fonctionnant dans les registres de la gymnastique et de la chasse: «...son naturel n'étant pas celui d'un mauvais homme, étant par ailleurs familier des mauvaises compagnies, l'attrait de cette double influence l'amène dans cette espace intermédiaire»¹⁰. De même, la cité timocratique fonctionne selon un principe chevaleresque de la dépense et de la guerre, son signe étant le lion.

L'oligarchie représente *l'empire du désir*. Etant donné que la richesse et l'argent sont l'étalon de ce régime, les magistratures seront remplies bien évidemment par la partie appétitive. Si dans la cité timocratique, la constitution et l'homme présentait déjà les signes du désaccord, dans la cité oligarchique la propagation de la *stasis* mène au dédoublement intérieure de l'homme et au dédoublement de la cité elle-même: «l'Etat qui est ainsi fait n'est pas unique, mais forcément double: celui des pauvres et celui des riches, habitant sur le même territoire et toujours complotant l'un contre l'autre»¹¹. L'homme oligarchique sera lui-même dédoublé: «il doit être impossible que l'homme ainsi fait ne soit divisé contre lui-même, qu'il soit non pas un homme unique, mais un homme double (...) l'excellence authentique dans l'âme, de la concorde et de l'harmonie doit lui échapper, quelque part, bien loin!»¹². L'homme oligarchique fonctionne dans le registre du dédoublement et de la scission, tel que le décrit Platon, sous le signe de la bête caméléonesque et polycéphale.

L'oligarchie semble mettre fin aux possibilités de succession au pouvoir des trois aspects de l'âme. Néanmoins, Platon nous parle de deux autres formes politiques: la

⁹ *République*, 588 c-d: Πλάττε τῶν μίαν μὲν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου.

¹⁰ *République*, 550 b

¹¹ *République*, 551 d

¹² *République*, 554 d-e

démocratie et la tyrannie. Cela ne préjudicie d'aucune manière au principe de développement de la morphologie politique, établi en fonction de la domination d'un des aspects psychiques sur les autres. Le signe de la bête, avait avertit Socrate, est polycéphale et caméléonesque, comprenant des configurations diverses, telles l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie. Ainsi, la tripartition morphologique du désir reproduit la tripartition des formes politiques indiquées par le principe platonicien, reprenant le motif récurrent représenté par le petit homme, le lion et la bête polycéphale.

Le désir oligarchique de l'argent est un désir de maîtriser le possible grâce à l'épargne. Le désir de posséder des biens en général se transforme dans une véritable capitalisation de la fortune. Ce désir est *intellectuel* dans la mesure où son accomplissement est continuellement différé par une accumulation sans fin. Par conséquent, l'homme oligarchique est toujours frustré et déchiré. Son désir d'argent qui le gouverne peut être compris comme une forme *oubliée* de l'aspiration pour l'universel, la nostalgie pour ce qui est *en soi* (*aute kat auten*).

Le désir démocratique est une autre tête de la bête polycéphale. Il est institué par la domination de l'homme vivant sous le règne *de la nourriture et de la boisson*¹³. Par comparaison au statut *cérébral* du désir oligarchique, le désir démocratique est charnel. Il est incapable de prendre une forme. Au lieu de transmettre un sens, sa voix se perd dans une polyphonie protéiforme: «Je crois du moins, repris-je, en avoir montré la diversité, l'extrême multiplicité de caractères qui l'emplit: pareil au régime en question, c'est cet homme-là qui a la beauté bariolée»¹⁴. L'éloignement de l'unité y est extrême, dans la mesure où la démocratie, sous l'étendard de la liberté et de l'égalité, offre l'image d'une multiplicité *pêle-mêle*.

Le désir tyrannique représente le degré ultime de la chute du réel. L'espèce du désir du tyran surpasse entièrement toute référence au réel pour se concentrer sur l'indifférenciation du non-être. Le type de désir qui anime le tyran trouve sa source dans le *surréel*, c'est-à-dire dans le sommeil profond et définitif de la raison. Son archétype est le manque complet de la réalité et l'impossibilité de le distinguer des phantasmes et des rêves: «c'est celui, je pense, qui, tel il était en songe (...) doit être tel aussi dans la réalité»¹⁵. Preuves de la pulsion de l'indifférenciation qui anime le tyran sont ses désirs de parricide et de l'inceste. Cette pulsion trouve son pendant dans l'figure de la bête polycéphale si originaire trouvée par Platon, bête qui appartient à la famille des monstres informes, tels Cerbère, Scylla ou Chimère, prototypes du vivant dans lesquels les genres animaux sont encore indistincts et mêlés. Mais Platon observe que la tyrannie est d'une part une folle illusion personnelle maintenue par ses proches, et d'autre part, le cauchemar des autres mis en scène par le gouvernant. Ainsi, soumettant la liberté des autres aux pulsions de sa propre liberté, le tyran n'est pas, comme le croyait Hegel, par exemple, le seul

¹³ *République*, 561 c-e

¹⁴ *République* 561 a

¹⁵ *République*, 576 b

homme libre. Et si pour Hegel, l'opposition grecque devant la tyrannie marque le début de l'histoire comme conscience de la liberté (les guerres médiques), pour Platon la tyrannie signifie sa fin en tant que parcours de la morphologie du politique.

En conclusion, voici le tableau général de la morphologie politique platonicienne:

L'aspect dominant de l'âme		La classe dominante	L'homme représentatif	Comparaison finale Homme/ Lion/ Bête	La constitution	Le modèle de la vertu
La raison		Le gardien-philosophe	L'homme royal	Homme	Kallipolis	sagesse, courage, tempérance
L'ardeur		Le soldat	L'homme timocratique	Lion	Timocratie	honneur
Le désir	Général	Le producteur	L'homme oligarchique	Première tête de la bête	Oligarchie	fortune
	Concret		L'homme démocratique	Deuxième tête de la bête	Démocratie	débauche
	Irréel		L'homme tyrannique	Troisième tête de la bête	Tyrannie	démence

3. La morphologie politique d'Aristote

Aristote présente une morphologie du politique qui contient six formes de gouvernement: la royauté, l'aristocratie, la politeia¹⁶, la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie.¹⁷ En fait, Aristote affirme qu'il existe seulement trois formes de gouvernement et que les trois autres sont des formes déchues ou corrompues. Chez le Stagirite, la morphologie des structures politiques est bipolaire: chaque forme positive trouve son correspondant négatif dans une forme déchue ou corrompue. Nous trouvons alors le tableau suivant:

Formes positives	Correspondantes négatives
Royauté	Tyrannie
Aristocratie	Oligarchie
Politeia ou timocratie	Démocratie

¹⁶ Politeia peut signifier aussi «régime politique»; ce qu'on observe très précisément *La Politique*, III, 7, 1279a 38-39. Ici elle désigne une forme constitutionnelle parmi les autres. Sa spécificité vient du fait que le pouvoir est détenu par la classe moyenne. Jean Tricot traduit ce terme par «république tempérée». Pierre Pellegrin préfère l'expression «gouvernement constitutionnel» s'inspirant probablement de la traduction classique anglaise de ce terme («constitutional government»), donné par H. Rackham. Richard Bodéüs le traduit par «timocratie».

¹⁷ Pour une analyse synthétique de la morphologie politique chez Aristote, v. *Éthique de Nicomaque*, VIII, 10-11, 1160a-b et *La Politique*, III, 1279a

Dans sa conception, la disposition bipolaire (3-3) des formes politiques n'a ni de connotation historique, ni de connotation naturelle.

Cette disposition n'est pas temporelle. Ainsi, la tyrannie n'est pas la forme déchuë de la royauté dans le sens où, affaiblie par le temps, la royauté se pervertit et dégénère nécessairement en tyrannie. Contrairement à l'opinion de Platon, Aristote constate qu'il n'y a pas de mécanisme dialectique pour déterminer le changement ordonné des formes politiques. Cela doit être compris dans deux sens. D'une part, il n'existe aucune nécessité temporelle qui mènerait une forme positive, l'aristocratie par exemple, directement vers sa forme contraire correspondante, l'oligarchie. Aristote enregistre des nombreuses circonstances dans lesquelles les changements politiques des formes constitutionnelles ont été faits à partir d'une forme positive vers une autre forme positive ou d'une forme négative à une forme positive.¹⁸ De fait, il s'oppose à toute croyance dans un déterminisme historique. D'autre part, nous devons discuter si les six formes constituent un système hiérarchique où le plus haut degré de plénitude est détenu par le régime le plus souhaitable, la royauté, suivi en ordre descendant par l'aristocratie, par la politeia, par la démocratie, par l'oligarchie, et, enfin, par le mal suprême, la tyrannie. Nous devons également prendre en compte l'hypothèse contraire selon laquelle une ordination hiérarchique des formes politiques n'est pas envisagée par Aristote.

De toute façon, une chose est claire: le Stagirite ne considère jamais qu'une fois le mécanisme du changement déclenché, une communauté humaine se décline nécessairement sur toutes les formes d'organisation politique. Le cas limite est représenté par la situation pratique où, indifféremment de la forme actuelle d'une constitution, elle s'effondre à cause de l'opposition d'une autre constitution plus puissante.

Bien sur, la *flexion* d'une communauté humaine d'une forme de gouvernement à une autre n'est pas simplement due au hasard. Les formes constitutionnelles mentionnées *inclinent* vers un certain changement et cette inclination constitutive fait que le plus souvent une forme positive passe dans les formes logiquement affines:

*Et, en général, quel que soit celui des deux côtés vers lequel incline la constitution, c'est dans cette direction que s'effectue le changement, l'une ou l'autre des deux classes au pouvoir accentuant ses propres caractères, la politeia se changeant par exemple en démocratie et l'aristocratie en une oligarchie.*¹⁹

Premièrement, on rappelle le cas où une forme positive (la politeia ou l'aristocratie) passe dans son correspondant négatif à cause d'une hypertrophie. Ce déclin est l'effet de son «inclination» logique vers son contretypé corrélatif. En passant dans son correspondant négatif, une forme politique positive convertit aussi son caractère fondamental, bien que ces négations correspondantes ne soient pas autre

¹⁸ *La Politique*, V, 1316a, 30-35

¹⁹ *La Politique*, V, 7, 1307a, 20-23

chose que des «accroissements» des attributs des constitutions positives. L'observation est surprenante, car, si nous réfléchissons à d'autres situations, habituellement, l'accroissement, lui-même, ne produit pas la transformation des caractères propres. Par exemple, dans son élévation, un homme ne renonce pas à sa nature propre, mais il l'accomplit pleinement. Toutefois, Aristote envisage ici un accroissement qui se présente comme une «ex-croissance». Les constitutions négatives sont des accroissements anormaux où l'essence positive change de nature suite à une amplification quantitative, parfois intensive. L'oligarchie, par exemple, serait alors une aristocratie dont les caractères auront pris des formes hypertrophiées. Par sa débilité cette forme caricaturale arrive à constituer un régime politique distinct.²⁰

Deuxièmement, dans la suite du fragment cité, Aristote fait référence au changement dans le sens du passage d'une forme positive non pas à son correspondant négatif, mais à une forme négative contraire. L'aristocratie peut passer en démocratie et la politeia en oligarchie. Le changement «contre la constitution»²¹ (*pros ten politeian*), c'est-à-dire le passage dans son contraire, peut prendre deux sens différents: le premier est celui déjà mentionné d'une forme positive dans son correspondant négatif; le deuxième est celui où le passage à une forme contraire se produit verticalement, dans une direction positive ou dans une direction négative, de l'oligarchie à la démocratie ou de l'aristocratie à la démocratie. Dans les deux sens le passage peut s'effectuer du positif au négatif ou du négatif au positif, de l'inférieur au supérieur ou du supérieur à l'inférieur.

La dernière possibilité de changement est le renversement par la violence. Aristote ne l'appelle pas ainsi, mais pourtant, il précise qu'une constitution s'effondre inévitablement lorsqu'elle est confrontée à un adversaire plus puissant. Le cas évoqué suppose préalablement l'état de guerre entre deux cités. D'ailleurs, il me semble qu'Aristote fait une référence explicite à la guerre péloponnésienne quand Athènes renversait les oligarchies, tandis que Sparte taillait en pièces les démocraties²². Mais la guerre n'est pas toujours nécessaire pour détruire de l'extérieur (ἐξωθεν) une constitution. La simple présence d'une constitution voisine plus puissante suffit à pousser un régime faible s'effondre de soi (ἐξ αὐτῶν). En bref, le métabolisme de la vie politique connaît les schémas de changement (*he metabole*) ci-présentes:

Vers plus ou vers moins Περὶ τοῦ μᾶλλον καὶ ἥττον
Contre la constitution Πρὸς τὴν πολιτείαν
Par la force Διὰ τὴν δύναμιν

²⁰ Le propre est le caractère définitoire, τὸ σφέτερον, qui change lorsqu'une constitution passe dans son contretype.

²¹ Nous nous appuyons sur les fragments de la *Politique*, 1301b 7-15, 1307a 20-25 et 1307b 20-22 pour établir trois types de changement politique.

²² *La Politique*, V,7,1307b 24

Le premier type de changement est un mouvement *horizontal* des formes politiques, permis par la parenté des formes correspondantes. Il implique une détérioration par accroissement démesuré ou une amélioration par la réduction de l'excès. Aristote semble penser que, de fait, les formes politiques corrélatives ont une structure commune. C'est ainsi que nous devons lire ses remarques de genre: «l'aristocratie est en un certain sens une oligarchie»²³. Cela nous autorise à affirmer que la politeia est *en un certain sens* une forme de démocratie et que la royauté est *en un certain sens* une tyrannie. Leur ressemblance provient de leur structure commune fondée sur le critère du nombre de ceux qui détiennent le pouvoir. Du point de vue de leur composition, nous ne sommes pas devant six formes constitutionnelles différentes, mais devant trois couples de termes corrélatifs, ce qui permet à Aristote de faire ces affirmations apparemment contradictoires: une forme positive est *en un certain sens* une forme négative et vice-versa. À part la monarchie, Aristote ne mentionne pas le nom des autres structures, mais accorde un sens générique aux noms employés jusque là pour désigner spécifiquement les deux dernières formes dégénérées (l'oligarchie et la démocratie). L'existence d'un sens générique et d'un sens spécifique des termes *oligarchie* et *démocratie* met à l'épreuve la capacité de compréhension du lecteur. Afin de saisir mieux l'intention aristotélicienne, nous complétons le tableau initial par deux cases nouvelles correspondant au critère du nombre et au genre structurel.

Le nombre de ceux qui gouvernent	Les genres structureaux	L'actualisation des structures dans les formes positives	Le déclin par excroissance négative
Chef unique	La monarchie	La royauté	La tyrannie
Les peu nombreux	L'oligarchie	L'aristocratie	L'oligarchie
Les nombreux	La démocratie en tant que pletoarchie	La politeia / la timocratie	La démocratie

Donc, une forme positive incline vers ce qui lui est identique conformément à sa structure, mais par l'accroissement son caractère propre se modifie fondamentalement. Par exemple, la tyrannie est une *ex-croissance* si démesurée de la royauté qu'elle devient une autre espèce, tout en partageant avec la royauté un genre commun.

Le fait qu'Aristote ne mentionne pas explicitement l'existence des deux autres genres structureaux, à part la monarchie, n'a rien d'étonnant. L'explication se trouve dans l'instabilité de la dénomination des deux genres. Cette fluctuation de leur désignation est déterminée par les deux apories du critère de leur distinction.²⁴

La première aporie vise le critère du nombre. Elle part de l'hypothèse d'une cité gouvernée par les plus nombreux qui sont en même temps les plus riches. Ce n'est pas absurde. Nécessairement à partir du critère du nombre, la

²³ *La Politique*, V, 7, 1306b 25

²⁴ *La Politique*, III, 8, 1279b 20 et 31. Aristote remarque deux apories du critère (*aporai pros ton diorismen*).

constitution serait une démocratie. Mais, alors elle s'opposerait à la nature même de la démocratie qui est la poursuite du bien des pauvres. Au contraire, si les pauvres étaient au pouvoir, qui, dans cette hypothèse, sont moins nombreux que les riches, alors, conformément au même critère, nous aurions à faire à une oligarchie. Mais de nouveau, le caractère propre de cette constitution, la poursuite du bien des plus riches, serait transgressé. Quelle est la solution des difficultés soulevées? Devrons-nous toujours associer le petit nombre avec la richesse et le grand nombre avec la pauvreté? Concrètement, les choses se présentent vraiment de cette manière: les plus nombreux sont les plus pauvres et les riches sont en petit nombre. Néanmoins, ce que nous y recherchons est le critère formel pour faire la distinction entre deux concepts en vue de la réalisation d'une classification. Cette opération logique ignore ce qui se passe dans «la plupart des cas», pour se concentrer sur l'essence des concepts. Cela nous mène vers la deuxième aporie: est-il logiquement possible d'imaginer un pays où les pauvres soient en petit nombre et soumis à une majorité des gens aisés?

Comment pouvons-nous définir ces formes politiques si elles ne s'intègrent pas dans la morphologie exposée?²⁵ Il est exigé d'établir un critère à partir duquel nous soyons capables d'incorporer ces cas dans la taxinomie consacrée. La solution d'Aristote est de considérer le critère numérique accidentel et de proposer la discrimination entre la richesse et la pauvreté (πενία καὶ πλοῦτος) comme critère logique. Donc, indifféremment de nombre des gouvernants, si les riches ont le pouvoir, la constitution sera une oligarchie et si les pauvres tiennent les rênes de la cité, la constitution sera une démocratie. Ainsi comprises, l'*oligarchie* et la *démocratie* ne sont plus pour Aristote des constitutions dégénérées²⁶. Ces termes prennent le sens des genres structuraux qui permettent à Aristote de dire sans contradiction que «l'aristocratie est en un certain sens une oligarchie» ou que la politeia est en quelque sorte une démocratie, tout comme en vertu de son caractère monarchique, la tyrannie est une sorte de royauté.

Pour distinguer cet emploi des notions de *démocratie* et d'*oligarchie* de leur sens spécifique, nous proposons des termes nouveaux, formés à partir du critère de distinction établi. Au début, par la considération du critère du nombre ces genres structuraux se sont présentés comme monarchie, oligarchie et plétocratie (démocratie). Après l'analyse des apories du critère de la discrimination des régimes, nous nous permettons de renommer les deux derniers genres.

²⁵ *La Politique*, III, 8, 1279b 34: «s'il n'existe aucune autre constitution en dehors de celle dont nous avons parlé»

²⁶ *La Politique*, IV, 3, 1290a 15-18. Correctement comprise la comparaison entre les genres des vents et genres des constitutions vise la comparaison entre les vents spécifiques (le Zéphyr et l'Euros) et les constitutions spécifiques: «Pour l'aristocratie, en effet, on la regarde comme une espèce de l'oligarchie, attendu qu'elle est une oligarchie particulière, et le régime appelé politeia est ramené à une démocratie, exactement comme nous faisons du Zéphyr une espèce du vent du nord, et de l'Eurus une espèce du vent du midi.

Le critère de ceux qui gouvernent		Les genres structuraux	L'actualisation des structures dans les formes positives	Le déclin par excroissance négative
Le chef unique		<i>La monarchie</i>	La royauté	La tyrannie
Richesse πλοῦτος	Accidentellement, peu nombreux	L'oligarchie en tant que <i>plutoarchie</i>	L'aristocratie	L'oligarchie
Pauvreté πενία	Accidentellement, nombreux	La démocratie en tant que <i>penioarchie</i>	La politeia / la timocratie	La démocratie

Apparemment, alors que les genres structuraux se constituent par une réévaluation du critère taxonomique initial, la monarchie continue à être caractérisé par une référence numérique. L'inconstance du critère dans une classification serait une faute surprenante, venant de la part du *créateur* de la logique. Pourtant, si nous regardons de plus près, il n'y pas d'erreur. Il n'y a aucun conflit entre la détermination de la monarchie et son rapport aux autres genres. Si les rennes du pouvoir sont dans la main d'un seul individu, qu'il soit riche ou qu'il soit pauvre, le genre de gouvernement est la monarchie. Si celui-ci règne en vue du bien commun, la monarchie est une royauté. S'il règne en vue de son propre bien, elle est une tyrannie.

Le système morphologique d'Aristote n'a non plus une connotation naturelle. Il appelle les formes déviées *dissolutions* (phtora) par le terme consacré dans sa physique pour décrire les choses qui ont une genèse, une croissance et une dégénérescence: «Le régime politique, pour sa part, comporte trois formes et aussi un nombre égal de déviations, sortes de corruptions de ces formes»²⁷. Le mot *parekbaseis*, utilisé par le Stagirite pour désigner les constitutions dérivées met en évidence un glissement au-delà des limites ou une hypertrophie, comme nous l'avons déjà indiqué. Les conditions de la déchéance sont analysées par Aristote dans le 5^e livre de la *Politique*. L'absence d'une égalité (*dia to anison*) proportionnelle cause un conflit qui, à son tour, provoque un mouvement de changement (*he metabole*)²⁸. À part l'absence d'égalité, le changement, qui n'est pas toujours un déclin, peut être engendré par des plusieurs passions et diverses préoccupations, caractéristiques pour la société humaine: le gain, l'honneur, la crainte, le développement démesuré d'un niveau social, les intrigues, la négligence, l'hétérogénéité ethnique, les futilités de tout sort (*ta mikra*), l'emplacement géographique (géopolitique – nous dirions aujourd'hui), la fraude ou la force (comme coup d'Etat si elle vient de l'intérieur ou comme conquête si son origine est extérieure).

Donc, la morphologie politique d'Aristote comprend six formes. Cette affirmation ne doit pas être prise à la lettre. Ces formes représentent le résultat d'une identification logique. En pratique chacun des six modèles constitutionnels connaît plusieurs expressions (phénoménalisations) qui se différencient selon les conditions

²⁷ *Éthique de Nicomaque*, 1160a 31-32

²⁸ *La Politique*, V, 1301b 26

accidentelles (empiriques) rencontrées: «En réalité, certains pensent qu'il n'existe qu'une sorte de démocratie et une sorte d'oligarchie, mais ce n'est pas exact»²⁹.

L'ordre des formes politiques n'est déterminé ni temporellement, ni naturellement. Autrement dit, Aristote ne les range ni selon un déterminisme historique de type matérialiste (Marx) ou spiritualiste (Hegel), ni selon un déterminisme naturel de type biologiste (Darwin) ou de type structurel-cosmique (Hésiode). La seule détermination appliquée par Aristote au classement des formes politiques prend en compte leur valeur. Les constitutions sont groupées selon deux axes verticaux, respectivement, celui du bien et celui du mal. La hiérarchie la plus claire se trouve du côté des formes mauvaises: «Pour nous, au contraire, nous soutenons que les constitutions déviées sont vicieuses du tout au tout, et qu'on a tort de parler d'une oligarchie meilleure qu'une autre: en fait, elle est seulement moins mauvaise»³⁰. Conformément à cette exigence, la hiérarchie des constitutions dégénérées est la suivante:

*...il en résulte que la tyrannie, qui est le plus mauvais des gouvernements, est la forme la plus éloignée de la politeia, et qu'en seconde ligne vient de se placer l'oligarchie (car l'aristocratie est à une grande distance de cette dernière constitution), tandis que la démocratie est la forme la plus supportable des trois*³¹.

*Pour sa part, la démocratie est la déviation la moins mauvaise, car elle s'écarte peu de la forme que présente la politeia*³².

La hiérarchie des constitutions de l'axe du bien présente une certaine symétrie avec celle de l'axe du mal au niveau des degrés de comparaison. Ainsi, la pire des constitutions correspond à la meilleure de l'axe contraire: «Et parmi ses régimes, le meilleur est la royauté, tandis que le pire est la politeia»³³. En prêtant l'attention à l'appréciation positive ou négative dans les deux axes, nous pouvons affirmer qu'Aristote se soumet à une presupposition axiomatique qui pourrait être exprimé de forme suivante: *au moindre bien correspond en perversion le moindre mal et au plus grand bien correspond en perversion le plus grand mal*. Voici le rangement vertical des constitutions selon leurs degrés respectifs de bienfaisance ou de nuisance:

La royauté	Le bien
L'aristocratie	
La politeia / timocratie	
La démocratie	Le mal
L'oligarchie	
La tyrannie	

²⁹ *La Politique*, IV, 1289a, 8, et plus loin: 1289a 25: «... il existe plusieurs espèces de chacun de ces régimes, et non pas uniquement une seule démocratie et une seule oligarchie»

³⁰ *La Politique*, IV, 2, 1289b 8-10

³¹ *La Politique*, IV, 2, 1289b 1-4

³² *Éthique de Nicomaque*, VIII, 1160b, 19-20

³³ *Éthique de Nicomaque*, VIII, 1160a, 34-35

Dans ces conditions, si nous nous imaginions qu'une cité existant dans la forme politique maximale de la royauté, elle pouvait exécuter une déclinaison verticale en parcourant chaque «casus», elle finit par devenir une tyrannie. Comme nous l'avons déjà indiqué, puisque le moindre bien correspond au moindre mal cela ne signifie pas qu'une politeia (se) *décline* nécessairement dans une démocratie et par la suite dans une oligarchie et enfin dans une tyrannie. Au contraire, la déchéance peut prendre la forme d'un saut ou d'une amélioration. L'image de la cité qui a une dégénérescence continue n'est qu'une possibilité logique, comprise par la morphologie politique aristotélicienne à côté d'autres cas éventuels. Finalement, aucun scénario de changement politique n'est impossible et aucun parcours n'est obligatoire. Tous les passages sont réalisables, mais conformément à la théorie de l'*inclination*, certains sont plus réalisables que d'autres. Revenant à l'exemple de la cité en dégénérescence continue, le déplacement d'une case à l'autre décrit une phénoménologie de la valeur. Les formes politiques en tant que des cas différents d'une cité sont en même temps, sur l'axe verticale qui mène du bien maximal au mal maximal, autant des *degrés de comparaison* de celle-ci entre le plus grand bien et le plus grand mal. En conclusion, on peut dire que (1) le métamorphisme d'une cité s'identifie au espace logique propre à morphologie du politique et que (2) dans ce cadre toute position politique est moralement déterminée.

Néanmoins, l'opposition graduelle entre les différentes formes politiques obéit à une autre prémisses fondamentale de l'analyse aristotélicienne. Généralement, une forme politique justifie son existence par l'organisation d'une communauté: la constitution est la communauté³⁴. Le sens aristotélicien de la communauté est celui de *mise en commun*. La communauté politique humaine est la mise ensemble de certains biens. Logiquement il y a trois possibilités d'accomplissement de cette mise en commun. Ainsi, les gens peuvent partager: *toutes les choses, certaines choses, aucune chose*. Mais, pour Aristote, la possibilité du politique, l'existence de la communauté politique elle-même se trouve seulement dans l'intérieur du domaine communautaire de *certaines choses*.

Puisqu'Aristote définit la communauté en général par la *mise en commun*, il est évident que le domaine de la politique est conditionné au moins par l'existence de *quelque chose de commun*. Une communauté politique, dont les membres ne partagent rien est une contradiction. L'effort du Stagirite de définir à *minimum* la sphère du politique a une fin polémique. Aristote vise ainsi à prendre ses distances par rapport à une définition à *maximum* du partage communautaire. Loin de représenter l'excellence du politique, la mise en commun de toutes les choses détruit la cité. Nous reconnaissons ici le principe de la critique de la *République* platonicienne.

Mais pour conclure la présentation systématique de la morphologie politique d'Aristote voici son tableau synoptique:

³⁴ *La Politique*, I, 13, 1260b 40

L'IMAGE DE L'HISTOIRE DANS LA THEORIE DES FORMES POLITIQUES ...

	Le type d'intérêt envisagé par le gouvernement correspondant à chacune catégorie numérique.		Les relations familiales αἱ οἰκίαι	L'attachement et le droit φιλία καὶ τὸ δίκαιον
	L'axe du bien	L'axe du mal		
	L'intérêt communautaire (publique) πρὸς τὸν συμφέρον κοινόν	L'intérêt particulière (privé) πρὸς τὸν συμφέρον ἰδίου	qui peuvent être comprises comme	La compréhension des formes spécifiques par rapport aux formes politiques ³⁵
<i>Pol.</i> , 1279 a 25-30 Le critère du nombre des gouvernants	↓ Les constitutions véritables αἱ ὀρθαὶ πολιτεῖαι	↓ Les constitutions dégénérées αἱ παρεκβάσεις πολιτεῖαι	↓ des projections des formes constitutionnelles ³⁶ ὁμοιώματα	
Un Εἷς Monarchie	La royauté βασιλεία	La tyrannie τυραννίς de l'intérêt de celui qui détient seul le pouvoir πρὸς τὸ συμφέρον τοῦ μοναρχοῦντος	Père / fils	• Attachement inconditionné Droit fondé sur la supériorité naturelle
Le petit nombre Οἱ ὀλίγοι Oligarchie ou plutocratie	L'aristocratie ἀριστοκρατία	L'oligarchie ὀλιγαρχία Pour l'intérêt des riches πρὸς τὸ συμφέρον τῶν εὐπορῶν	Epoux / épouse	• Attachement contractuel Droit fondé sur la supériorité du mérite
Le grand nombre Οἱ πολλοί Plétoarchie / peniocratie	Politeia - Timocratie πολιτεία - τιμοκρατία (<i>Éthique de Nicomaque</i> , VIII, 1160 b)	La démocratie δημοκρατία Pour l'intérêt des pauvres πρὸς τὸ συμφέρον τῶν ἀπορῶν	Frère / frère	• Attachement de camaraderie Droit égalitaire

4. Le système de la morphologie politique chez Polybe

Polybe distingue six formes d'organisation politique qui sont presque identiques avec les formes présentées par Aristote. Mais l'historien opère leur liaison par un parcours temporel d'origine platonicienne. Cette logique temporelle de Platon est finalement trahie, car l'auteur des *Histoires* lui donne une interprétation

³⁵ *Éthique de Nicomaque*, 1161a 10, «Or sous chacun des régimes politiques se fait jour une forme particulière d'amitié, à la mesure de la justice qu'il manifeste.»

³⁶ *Éthique de Nicomaque*, 1160b 22-24: «Mais on peut encore saisir des choses qui ressemblent à ces régimes et leur servent en quelque sorte de modèles à l'intérieur des relations familiales.» Pour Aristote, la morphologie du politique sert comme code d'interprétation des rapports familiaux.

naturaliste. Bref, nous pouvons affirmer que chez Polybe nous avons à faire à une taxinomie aristotélicienne qui se déroule conformément à une version de la logique platonicienne. La déviation légère de Polybe en faveur du naturalisme historique représente sa contribution originelle à la compréhension de la morphologie politique. Cette intervention propre oblige Polybe à introduire la figure de la monarchie qui joue un double rôle: elle engendre le système morphologique et représente la fin historique du développement des formes politiques. En conséquence, en tant que septième forme politique, elle remplit une place paradoxale parce qu'elle n'est pas encore déterminée politiquement. Elle se définit comme une organisation encore animale. Cependant Polybe est obligé de l'inclure à côté des six autres formes politiques:

La première à se former, par un processus spontané et naturel, est la monarchie; elle est suivie par la royauté, qui naît par un processus d'aménagement et de perfectionnement. La royauté se change en la forme mauvaise qui lui est liée par nature, c'est-à-dire en tyrannie; et la chute de ce régime engendre à son tour l'aristocratie. Puis, quand la nature a fait dégénérer celle-ci en oligarchie, et que la masse en colère a puni les crimes des dirigeants, alors naît le démocratie. Puis enfin les excès et les illégalités de ce régime produisent avec le temps, pour compléter la série, l'ochlocratie.³⁷

L'origine des formes de gouvernement est liée chez Polybe du rythme circulaire de l'apparition des cataclysmes qui détruisent l'organisation des communautés humaines. Ainsi, la communauté première a comme ressort *la faiblesse physique*³⁸, et le commandement est semblable à la domination animale par la force.

Dans les commencements, donc, il est normal que telle soit la condition des hommes: ils se rassemblent à la façon des animaux et suivent ceux qui sont les plus vigoureux et puissants; l'autorité de ceux-ci a la force pour critère et peut recevoir le nom de monarchie.³⁹

Le passage de la monarchie à la royauté se produit par la naissance du droit, qui bride l'emploi de la force brute comme moyen de domination. Sans insister sur les modalités de la naissance du juridique, précisons au passage, que le droit chez Polybe est fondé dans la nature humaine grâce à l'émotivité manifestée par l'entraide. L'apparition du sentiment de justesse de l'aide mutuel et, par la suite, l'institution du mécanisme de distribution des avantages en fonction du mérite ont comme effet la limitation de la domination par la force brute et la naissance de la royauté en tant que domination par la justice. Cette évolution du droit dans la société humaine est présentée comme une émergence de la raison et, donc, comme une différenciation essentielle entre la société humaine et la communauté animale:

³⁷ *Histoires*, VI, 4, 7-9

³⁸ C'est-à-dire: διὰ τὴν τῆς φύσεως ἀσθένειαν

³⁹ *Histoires*, VI, 5, 9

C'est ainsi qu'un monarque se trouve transformé insensiblement en roi, lorsque la raison prend le pas sur la passion et la force. (καὶ δὴ τῷ τοιούτῳ τρόπῳ βασιλεὺς ἐκ μονάρχου λανθάνει γενόμενος, ὅταν παρὰ τοῦ θυμοῦ καὶ τῆς ἰσχύος μεταλάβῃ τὴν ἡγεμονίαν ὁ λογισμὸς)⁴⁰.

La royauté tombe dans la tyrannie par la corruption des mœurs de la classe dominante qui instaure une dynastie basée sur le droit de naissance. Le vice de l'opulence, qui marque la distinction sociale, apparaît avec la naissance d'une génération dynastique. Héritière d'une certaine sécurité et d'une certaine prospérité, celle-ci cède à la tentation de l'abondance. À son tour, la tyrannie mène à l'aristocratie, mais cette fois le passage entre les régimes n'est plus naturel, mais nécessite l'affrontement entre les nobles et le tyran. Pour emporter la bataille les rebelles font appel au support du peuple. Cette transformation n'est donc pas naturelle, car elle sollicite un mouvement social violent. La décadence de l'aristocratie en oligarchie s'explique de nouveau par la corruption naturelle de la classe dominante qui élève dans son sein des enfants habitués aux privilèges nobiliaires, sources d'une immoralité de l'excès, semblable à la dépravation de la tyrannie. La déliquescence de l'oligarchie provoque un autre mouvement violent qui l'abolit pour instaurer la démocratie. Les enfants de la démocratie ne sont pas plus protégés contre la corruption naturelle et cherchent le pouvoir par l'enrichissement. La corruption du peuple et le retour de la force à cause de l'oubli du droit marque l'apparition de la *cheirocratie*:

En conséquence, une fois que sous l'empire de cette soif insensée de la gloire, ils ont rendu le peuple vénal et assoiffé de cadeaux, c'est désormais le tour du système démocratique d'être détruit, et l'on passe à la force brutale et à la cheirocratie.⁴¹

Pourtant, la *cheirocratie*, identique à l'*ochlocratie* mentionnée initialement, ne représente pas la fin de la dialectique de la morphologie politique. L'oubli du droit mène au retour de l'humanité au règne animal et au système politique de la monarchie. Le désordre juridique fait renaître l'ancien instinct animal qui cherche la conservation de la vie par la soumission au plus puissant. Ainsi la foule «*revenant à la sauvagerie initiale retrouve un despote et un monarque - ἕως ἄν ὑποθετηριωμένον πάλιν εὖρη δεσπότην καὶ μόναρχον*⁴²».

Voici le tableau de la morphologie politique chez Polybe:

⁴⁰ *Histoires*, VI, 6, 12

⁴¹ *Histoires*, VI, 9, 8: ἐξ ᾧν ὅταν ἅπαξ δωροδόκους καὶ δωροφάγους κατασκευάσωσι τοὺς πολλοὺς διὰ τὴν ἄφρονα δοξοφαγίαν, τότε ἤδη πάλιν τὸ μὲν τῆς δημοκρατίας καταλύεται, μεθίσταται δ' εἰς βίαν καὶ χειροκρατίαν ἢ δημοκρατία

⁴² *Histoires*, VI, 9, 9.

Monarchie animale	
<i>Royauté</i>	Les formes politique en décadence au cours de l'oublie du droit
<i>Tyrannie</i>	
<i>Aristocratie</i>	
<i>Oligarchie</i>	
<i>Démocratie</i>	
<i>Ochlocratie</i>	
Monarchie animale	

Le scénario de l'évolution des formes politiques chez Polybe connaît un parcours circulaire. Partie de son état animal, l'organisation politique revient à son point de départ. Il est remarquable que Polybe ne commente pas d'un point de vue axiologique l'évolution de la morphologie politique. Inspiré par Aristote, il ajoute seulement qu'il existe un rapport horizontal entre une forme politique positive et son correspondant négatif, mais sans rendre compte de quelconque succession verticale considérée axiologiquement.

... de la même façon chaque constitution a un vice qui, par nature, naît en elle et l'accompagne: pour la royauté, c'est la tendance dite monarchique, pour l'aristocratie l'oligarchie, pour la démocratie la cheirocratie⁴³.

Pour exemplifier, il n'est pas clair si Polybe voit la royauté comme étant meilleure ou pire que l'aristocratie et cette dernière comme supérieure ou inférieure à la démocratie. En revanche, il est évident que Polybe s'interdit de considérer une des formes politiques mentionnées comme la meilleure organisation humaine. Indifféremment des appréciations de valeur, le parcours des constitutions est, pour notre auteur, naturel et, conformément avec la représentation cosmologique des Grecs, circulaire. Si au niveau cosmique cette circularité se manifeste par les pulsations des cataclysmes, au niveau de la morphologie politique (de l'organisation humaine) elle se traduit par la théorie de la révolution des constitutions:

⁴³ *Histoires*, VI, 10, 4-5: τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῶν πολιτειῶν συγγενῆται κατὰ φύσιν ἐκάστη καὶ παρέπεται τις κακία, βασιλεία μὲν ὁ μοναρχικὸς λεγόμενος τρόπος, ἀριστοκρατία δ' ὁ τῆς ὀλιγαρχίας, δημοκρατία δ' ὁ θηριώδης καὶ χειροκρατικὸς.

Voilà le cycle complet des régimes, voilà l'ordre naturel, en fonction de quoi les systèmes politiques changent et se transforment jusqu'à revenir à leur état initial⁴⁴.

L'idée d'une cyclicité du devenir historique en tant que rechute de la société humaine dans son état initial – dans la monarchie qui caractérise le règne animal – et la reprise de son évolution jusqu'à une nouvelle chute met au jour une pensée originale en ce qui concerne la théorie des formes politiques. La théorie de l'*anakyklosis* de l'histoire représente l'application conséquente de la théorie de la renaissance par cataclysme de l'univers, sa transposition dans le champ des affaires humaines. Cette idée est attribuée par Aristote à Platon, bien que la théorie platonicienne de la *République* n'en fait aucune mention.

5. Conclusions

Pour Platon, en dehors de *Kalliopolis*, toutes les autres formes qui se trouvent sur l'axe de sa morphologie politique marquent des degrés de l'abandon de la raison. L'histoire se produit par l'amplification de la pression du principe du désir qui génère le changement des formes politiques (*metabole*). Du point de vue platonicien, l'histoire en tant que phénoménologie des formes politiques équivaut avec un continuuel renoncement au principe de la réalité. Le mouvement de l'histoire se poursuit donc de l'être vers le non-être, de la raison au désir. Mais qu'est-ce qui se passe au-delà de la tyrannie? Existe-t-il une fin de l'histoire?

C. Despotopoulos remarque l'existence «d'un grave malentendu sur la doctrine politique de Platon».⁴⁵ L'interprétation selon laquelle les régimes déficitaires constitueraient un parcours circulaire a fait longtemps autorité. Cette vision a été appuyée par les monographies consacrées (Barker, Luccioni et Popper) où l'histoire est présentée comme un circuit qui va de la constitution parfaite pour passer par la timocratie, par l'oligarchie, par la démocratie, par la tyrannie, avant de revenir enfin à la constitution parfaite. Cette lecture du caractère cyclique des transformations politiques renferme au moins deux erreurs. Primo, elle omet une prémisse essentielle de Platon: entre la constitution parfaite et les autres régimes il y a une différence ontologique. Secundo, elle est introuvable chez Platon lui-même. C'est Aristote qui semble avoir lancé cette idée sur la morphologie politique platonicienne.

De plus, pour la tyrannie, il ne dit ni s'il aura changement, ni pour quelle raison et en quel régime elle se transformera. La cause en est qu'il n'aurait pas été facile de la dire, car c'est là de l'indéterminé: selon lui, il doit y avoir

⁴⁴ *Histoires*, VI, 9, 10: Αὕτη πολιτειῶν ἀνακύκλωσις, αὕτη φύσεως οἰκονομία, καθ' ἣν μεταβάλλει καὶ μεθίσταται καὶ πάλιν εἰς αὐτὰ καταντᾷ τὰ κατὰ τὰς πολιτείας.

⁴⁵ Constantin Despotopoulos, «La philosophie politique de Platon», dans *Cahiers de philosophie ancienne*, OUSIA, 1997, p. 125

*passage à la première et la meilleure constitution, puisque, de cette façon, on aurait un processus continu et un cycle.*⁴⁶

Mais l'opinion d'Aristote réclame un examen plus poussé. À proprement parler, il ne dit pas qu'un tel mouvement circulaire existerait, mais qu'il est absent et qu'il reste principalement indéterminé.

Néanmoins, l'affirmation que la cyclicité des transformations politiques n'est nulle part énoncée chez Platon est amendable. Il est vrai qu'elle fait défaut dans la *République*. Mais dans un autre dialogue, le *Politique*, Platon présente une description mythique de deux époques du cosmos, la première gouvernée par Dieu – époque paradisiaque de l'absence des besoins – et une autre gouvernée par les hommes, parce que le Dieu s'est retiré. Selon ce mythe, il semble que Platon avait envisagé le caractère cyclique de l'évolution politique, mais pas dans le sens qu'Aristote semble avoir entendu.

Pour le fondateur de l'Académie, l'époque du gouvernement humain, c'est-à-dire dès la retraite du Dieu jusqu'à la tyrannie qui annonce la fin de l'histoire et le retour de la divinité, le déploiement politique de l'histoire humaine parcourt nécessairement les étapes de la morphologie du politique. Donc, l'histoire politique se passe entre la retraite et la réapparition du Dieu. Par opposition à la représentation du caractère cyclique de l'histoire chez Polybe où le politique ressurgit à partir de l'animalité dans laquelle il retourne par cataclysme, chez Platon la cyclicité se définit à partir d'un état paradisiaque, connaît le scénario immuable de la morphologie historico-politique qui pousse l'homme hors de l'historicité dans laquelle il retombe. Ainsi, le sens du propos d'Aristote n'est pas immédiatement évident. S'il présuppose toutes ces explications, alors il est vrai: après la tyrannie, il s'ensuit *d'une certaine manière* la constitution première et la meilleure. Nous avons ajouté *d'une certaine manière* – car il faut entendre qu'après la tyrannie vient l'époque anhistorique, après laquelle la politique recommence par la constitution première. Mais si nous considérons que la tyrannie évolue historiquement dans la constitution première, alors nous sortons du cadre de la théorie platonicienne.

À son tour, comme nous avons eu l'occasion de le montrer, dans la morphologie d'Aristote, le rapport de synchronie entre le politique et l'éthique n'a rien à voir avec un scénario historique, plus précisément, nous avons pu constater qu'il ne suit pas une philosophie de l'histoire. Les réflexions politiques aristotéliennes ne sont pas projetées sur l'arrière-plan d'une philosophie du sens de l'histoire. Le temps du mouvement des changements des formes politiques n'est déterminé que par les conditions empiriques, autrement dit par les événements qui circonscrivent le champ de la vie. La phénoménologie de la valeur exposée par la présentation synoptique des formes n'est pas caractérisée préalablement par un sens temporel. Tout au contraire, chez Aristote, l'idée du saut aléatoire d'une forme

⁴⁶ *La Politique*, V, 1316 a 25-30

politique à l'autre laisse se dégager une conception de l'histoire en tant que temps indéterminé, où les espèces de la morphologie politique ne se soumettent pas à un ordre préétabli. Elles constituent un nombre sans former une série. Ainsi, chez Aristote, le problème du début et de la fin de l'histoire n'est pas posé que dans les termes d'une temporalité antérieure au politique; la seule histoire qui commence est l'histoire des animaux, celle de l'agrégation de la société humaine, condition et origine de l'apparition de la *polis*. C'est pourquoi Aristote décrit la genèse des formes politique à partir du modèle des rapports inter-familiaux.

Enfin, revenons chez Polybe pour remarquer comment, tout en conservant l'idée d'un sens de l'histoire, il réduit le principe de la transcendance eschatologique de Platon à une logique naturelle de l'immanence, dans la mesure où le retour catastrophique à l'animalité est une loi de la nature. Peut-on échapper à l'*anakyklosie* du temps politique régi par la loi naturelle? Le caractère extraordinaire de la constitution romaine est dû au fait que celle-ci, comme d'ailleurs la constitution de Lycurgue, évite l'identification avec une seule forme politique, et, en conséquence, se soustrait à la logique de type πολιτειῶν ἀνακύκλωσις. La constitution romaine est une construction politique mixte composée de trois formes positives: la monarchie (Polybe désigne par ce terme la royauté) représentée par les consuls, l'aristocratie, représentée par les sénateurs et la démocratie représentée par l'assemblée du peuple. Selon l'historien grec, la lutte de l'état romain devrait être engagée en vue de la conservation et de l'équilibre des forces et de la distribution des pouvoirs qui le constituent. De toute façon, il semble que Polybe identifie l'abondance qui mène au vice et à la dépense avec le germe du processus qui ruine toute forme politique. Selon son opinion, une fois qu'une des parties de l'Etat s'octroiera le droit de dominer les autres fractions, le processus d'*anakyklosis* se lancera à l'intérieur de la constitution entraînant celle-ci dans le mouvement cosmique de décadence: «Ceux-ci convoitant à l'opulence, ils amorcent le mouvement qui va vers le pire»⁴⁷.

La corruption par l'accumulation et par la dépense qui contribue à la déstructuration par l'*anakyklosis* de l'univers n'est que la reprise du thème platonicien de la décadence des formes politique à cause de l'extension du principe du désir. De la même manière, l'idée platonicienne de l'équilibre des vertus dans les âmes des gouvernants est retrouvée par Polybe dans sa description de l'équilibre de l'Etat romain. Autrement dit, le rapport de synchronie entre le politique et l'éthique (si notre dernière hypothèse est consistante) prend chez Polybe la forme d'une technique de résistance au processus de retour à l'animalité.

Au-delà de différences qui les opposent, les théories des systèmes morphologiques de trois auteurs mettent en lumière le tableau d'un développement combinatoire de la disposition du politique en tant qu'histoire. Tout d'abord, l'histoire est conçue par Platon comme un intermezzo entre la retraite et l'advenue

⁴⁷ *Histoires*, VI, 18, 5: ὧν προβαίνοντων ἐπὶ πλεον ἄρξει μὲν τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς.

de la transcendance, tandis que les formes politiques sont liées par une série des éléments qui mènent inexorablement à l'eschatologie de la transcendance. Ensuite, Aristote semble dire que la transcendance ne peut pas se présenter en tant que fin de l'histoire, mais qu'elle enveloppe le monde – et avec lui, ses formes politiques – et les contient éternellement. Ainsi, les formes politiques ne sont que des configurations naturelles revêtues d'un aspect de valeur. Le passage d'une forme à l'autre n'a rien d'historial, mais il peut être soumis à un jugement de valeur. Enfin, chez Polybe, la transcendance revient seulement sous la forme de la catastrophe, ce qui suffit pour que l'histoire soit disposée de nouveau dans l'ordre d'une structure morphologique sérielle. Mais cette fois, le développement de la structure est interprété en tant que phénomène naturel obéissant à une cyclicité éternelle.

LA TRACE DE L' INVISIBLE DANS LA PEINTURE MODERNE

DANIELA IANOS

SUMMARY. *The Invisible Trace in the Modern Painting.* The painting creates a new way to see the world, the space and the time. Every significant painting keeps the door open to the origin of the spatiality, starts unrepeatable rhythmic modulations, temporary drawings of the world. The painting doesn't imitate the visible, it "makes visible". Its origin is the total being, the invisible, which opens in it, symbolised by Malevich in "the white square on the white background".

Keywords: phenomenology, aesthetics, modern painting, trace of invisible

L'œuvre d'art est une donation originaire, une ouverture au monde. Elle fait possible une nouvelle interprétation de la réalité, des nouveaux rapports spatio-temporels. Elle change pour nous, la vie et le monde. Mais comment est-elle possible, cette donation originaire, comment est-il possible, en général, de changer nos rapports avec le monde, de recomposer nos modalités spatio-temporelles de penser et de percevoir?

Selon Husserl la conscience est toujours la conscience de quelque chose. Elle fait la synthèse d'après laquelle un objet peut être reconnu comme objet en temps et dans l'espace. Le présent du vécu se constitue dans l'écoulement indéfini du temps, comme une liaison entre un futur protentionnel est un passé rétentionnel.

En engageant la possibilité d'un objet déterminé (un eidos, ou une signification d'objet en tant que «habitus» permanent de la perception) la conscience projette le futur de la constitution de ce qui est donné en perception (c'est le moment de la protention). Selon la même possibilité, ce qui est immédiatement perçu est reproduit en imagination (c'est le moment de la rétention). Le présent suppose une unification, par identification, de ce qui a été projeté à ce qui a été retenu. Ainsi, l'objet se constitue comme entité stable dans le temps et dans l'espace de la perception.

La conscience ouvre son futur protentionnel en appelant une forme d'objet qui était déjà formée dans son passé, qui n'est l'autre que son passé rétentionnel. Dans son avenir la conscience ne fait que confirmer son passé. Son activité est l'une de reconnaissance d'un objet en ce qui est donné en présent à la perception.

Mais d'où vient elle cette forme d'objet cette possibilité de lier le contenu du temps qui coule? Le moment de la donation originaire (Urstiftung) d'une possibilité temporalisante-spatialisante, reste impensable en employant la conception husserlienne du temps comme symétrique autour d'un présent distendu entre des protentions et des rétentions.

La genèse passive envoie à un moment où, pour la conscience, survient quelque chose que la conscience n'a pas pensé d'avance, quelque chose qu'elle n'a pas vu déjà et pour laquelle elle ne détient pas une forme pour l'ordonner, d'une manière spatio-temporelle.

En suivant Merleau-Ponty, Marc Richir a dégagé les rapports spatio-temporels dans un possible advenir du sens en les plaçant dans un horizon «d'essences sauvages», hors-langage. Il s'agit de la phénoménalisation d'un sens qui ne tient pas à une signification déjà possédée. Ce mouvement de phénoménalisation engendre ce qui apparaît, en engendrant du même temps la forme dans laquelle il apparaît. Il est mis en évidence par Merleau-Ponty en prenant pour exemple la «parole opérante» ou «le praxis de la parole».

«La parole opérante» est «une parole qui se cherche tout en cherchant quelque chose qu'elle ne sait pas d'avance mais qu'elle est censée *reconnaître* au fil de son déploiement»¹. Le sens à dire ne se laisse pas divisé d'après une protention qui va s'identifier sans reste à la rétention. Il reste originellement hors-langage mais «il touche» le phénomène du langage, en y faisant un nouveau découpage.

Le présent de la parole opérante n'est pas un présent de la reconnaissance mais une «phase de présence» dans laquelle le sens d'origine s'ekstasie en habitant tout autant le passé et le futur, sans s'enfermer en présent. Le sens est scindé en lui-même, il est distordu dans une «protention qui n'est pas l'écho anticipé de la rétention» et «une rétention qui n'est pas l'écho retardé de la protention»².

La protention est avance et la rétention est retard par rapport à une origine qui fait le présent sans s'y livrer totalement. Le «refus» du sens de se dévoiler en transparence, fait que la parole cherche à accorder ce qui paraît à se dévoiler à ce qui est déjà dévoilé. Elle reprend toujours ce qu'elle a dit pour accéder à ce qui paraît à dire. La parole retourne à son origine non-phénoménale en revenant pour enchaîner son tissu phénoménal troué par le vide du non-phénoménal. Ce vide, ce manque de phénoménalité, la tache aveugle dans laquelle la voie fait défaut est la trace de l'origine, la trace du sens qui refuse à se dévoiler en transparence.

Le reprenement continu tout au long d'un présent vivant est un mouvement de schématisation sans concept, nourri des essences sauvages hors langage, qui ne se dévoilent que dans l'épaisseur du phénomène de langage. Le mouvement de schématisation n'est pas un mouvement uniforme fermé dans le temps mais un mouvement rythmique, un chiasme de rétentions et de protentions qui reste ouverte au sens qui l'engendre et qui le règle (ce chiasme).

Le rythme n'est pas un présent mais une «phase de présence» troué par l'absence du sens, un présent déchiré par des points aveugles où le temps ne se fait pas. Il est tout autant un mouvement spatialisant et temporalisant, un pouvoir d'organiser les phénomènes en les délimitant, en les écartant un par rapport à l'autre, en les parsemant avec des lieux de vide, des lieux où la phénoménalité fait défaut. C'est le sens absent qui fait la distorsion du temps entre son passé et son futur.

La conscience n'est pas une unité des phénomènes mais un chiasme où les rythmes se constituent et se détruisent en engendrant de nouvelles modalités de spatialisation – temporalisation, en engendrant des mondes par l'ouverture au monde.

¹ Richir, Marc, «La crise du sens et la phénoménologie», Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1990, p 179

² Ibid p. 181

Dans son livre «**Aux déserts que l'histoire accable**» (un essai sur l'art de Tal-Coat), Henry Maldiney parle d'une ouverture au monde, d'un investissement spatial et temporel dans la peinture, où «le rythme s'intègre dans un unique espace mouvant» – celui de la toile colorée. Il y a dans la peinture une ouverture au monde par «le sentir», un mouvement qui fait temps et fait espace au delà de toute nomination des choses. «Nous nommons des choses, et notre conscience reste nominale et abstraite. Elle se compose d'un ensemble de caractères stables liés aux noms. Pensons-nous à un rocher: dure comme une pierre, solide comme un roc, d'une immobilité minérale [...] Cela c'est concevoir. Mais percevoir c'est d'autre chose»³.

Ici percevoir c'est regarder. Le regard qui reste prisonnier aux institutions de langage ne fait que reconnaître les choses en s'enfermant dans des possibilités déjà en oeuvre. Ce regard remplit ses intentions, ses projections avec le donné sensible. L'oeil joue comme «l'oeil de survol» de la contemplation ou comme l'œil qui engagé dans le domaine d'utile, organise son espace par rapport aux points fixes qui sont liés au but de l'action. La ne s'agit pas d'une ouverture.

L'oeil du peintre est celui qui s'abandonne aux choses. Cet abandon, dit Maldiney, n'est pas renonciation mais, «consentement au monde». Le regard – en français – peut être entendu (toujours selon Maldiney) comme «un retour [du regard] à l'origine de sa garde, un retour à la possibilité même de tout surgissement, un retour au rien»⁴. Le regard du peintre se laisse habité par le sensible sans se projeter sur lui. Il n'est «en prise», il est «en proie».

Le motif est «ce qui meut», ce qui induit son rythme au regard. Il y a une genèse rythmique, un chiasme entre le rythme du regard et le rythme du motif qui conduit le geste de l'artiste. Le rythme du corps de l'artiste capte le rythme du monde sensible et la synthèse rythmique c'est le rythme de l'oeuvre, une entrée dans le monde par un pouvoir spatialisant et temporalisant.

Nous y parlons d'un rythme du corps et d'un rythme du monde sensible mais chacun de ces rythmes est toujours un chiasme de rythmes, parce que le rythme du corps a imbriqué les rythmes de tous les sens, dans le rythme du regard. Le rythme du regard, il est comme la métaphore (non pas une somme de termes déterminés) de tous les sens, l'odeur, le goût, la perception tactile, un entrecroisement de mondes enchaînés dans le monde d'un seul schématisme.

«Quand le rythme de l'homme et le rythme de la vie du monde ne font pas qu'une seule musique – alors ils ressuscitent dans l'unité et nous sommes dans le royaume de l'art»⁵. La main qui travaille sur la toile est en résonance avec le rythme nouveau, elle obéit au monde qui a été ouvert. Cette opération est la genèse d'une forme qui a lieu sur la toile. Le regard se retourne sur lui-même sur son propre pouvoir d'être coextensive à un schème en tant que mouvement de la phénoménalisation. Ainsi, la toile devient le lieu qui capte le mouvement de la phénoménalisation.

³ Maldiney, Henri, «Aux déserts que l'histoire accable», Deyrolle Editeur, 1995, p. 18

⁴ Ibid. p. 144

⁵ Ibid. p. 20

La forme peut être ligne, point, surface colorée. Elle capte le rythme sans l'enfermer dans un contour ou dans une image. On ne regarde la forme, on peut dire comme Merleau-Ponty – on regarde «à travers» elle. Elle «implique son espace comme elle implique son temps»⁶.

Son pouvoir d'engendrer un espace, vient de ce que le peintre inclut dans la forme, les traces d'absence de l'invisible qui a amorcé le mouvement de schématisation. Cela fait qu'elle est ouverte à son horizon originaire, à son sens hors de la phénoménalité. Le visible fait chiasme avec l'invisible. Le regard du spectateur doit se laisser transformé, maîtrisé, par le rythme de la forme. Ainsi, la contemplation devient opération, un mouvement rythmique spatialisant-temporalisant.

Les traces du vide, qui trouvent l'espace de la toile, en l'ouvrant pour la naissance d'un espace, sont des moments de contradiction qui surprennent le regard habituel. Ainsi, «les éléments» qui composent la forme devient des lieux «du pivotement» (Marc Richir) du regard.

Elles perdent leur qualité de «res extensa» ou d'individualités pour devenir, en s'entrecroisant les unes avec les autres, de phénomènes schématiques. La verticalité (comme tracé dans le tableau) implique en même temps deux directions opposées: l'ascension et la chute. C'est parce que «l'espace du monde implique la simultanéité de ces deux directions opposées, dont la mutation réciproque constitue sa genèse»⁷.

La couleur aussi répond à cette appellation de l'invisible. Une telle couleur qui est intégrée dans la forme par les différences de ses tons, par son entrecroisement avec d'autres couleurs, par rapport auxquelles elle prend sa luminosité singulière, clignote entre son individualité et sa généralité (sans concepts) pour empiéter sur tout le champ phénoménologique.

Elle devient «couleur d'éclairage» (Merleau-Ponty) pour jouer «comme une «valeur», comme un pivot ou un noeud, comme un emblème du monde, comme l'une de ses entrées et même comme un monde»⁸ nous dit Marc Richir dans un commentaire à Merleau-Ponty qui a découvert cette extraordinaire valence de la couleur.

Merleau-Ponty prend l'exemple d'une couleur, le jaune, et nous dit: «Elle se dépasse d'elle-même; dès qu'elle devient couleur d'éclairage, couleur dominante du champ, elle cesse d'être telle couleur, elle a donc, de soi, fonction ontologique, elle devient apte à représenter toutes choses [...]. D'un seul mouvement elle s'impose comme particulière. Le Monde est cet ensemble où chaque «partie» quand on la prend pour elle-même ouvre soudain des dimensions illimitées, devient partie totale»⁹.

Quant à la signification temporelle de la couleur on peut dire encore qu'il ne s'y agit pas d'un présent de l'identification d'une couleur en tant que qualité sensible à reconnaître. Les modulations de la couleur, ses variations entre les divers tons qu'elle développe et les diverses nuances qu'elle traverse en reflétant les

⁶ Ibid. p. 157

⁷ Ibid. p. 160

⁸ Richir, Marc, «Phénomènes temps et êtres» Ed. Jerome Millon – 1987, p 68

⁹ Ibid. p 76

autres couleurs, qu'elle la reflètent à leur tour, font que le regard flotte en les suivant. Le présent dans lequel le regard essaie à constituer le couleur qui apparaît n'est pas une identité entre son futur protentionnel et son passé rétentionnel mais une «phase de présence», un «présent vivant» dans lequel le sens s'ek-stasie dans la visibilité en y faisant son chiasme de protentions et de rétentions. Dans ce chiasme le regard prend le sens qui ancre dans la couleur en le perdant immédiatement avant d'aboutir à le fixer. Il s'agit d'une «modification de la couleur par sa propre durée» (Merleau-Ponty).

«La couleur du peintre procède comme la musique par une série de discontinuités, par une suite de pulsations qui assure indéfiniment au rythme l'invisible liberté d'un nouveau départ»¹⁰. Les taches blanches qui délimitent dans la peinture (par exemple chez Cézanne) les tracés colorés introduisent des discontinuités, des «points aveugles» qui donnent à la toile l'apparence d'une surface mouvante. «Elles laissent au spectateur un espace et un temps libres pour y tracer ses voies qui deviennent les leurs»¹¹. Le spectateur devient voyant, le monde s'engendre en lui d'après les rythmes du visible.

Le fond du tableau n'est pas un support. Ses tensions colorées, ses variations font surgir la figure comme le visible surgit de son fond invisible. Le tableau est «le lieu d'un événement dont l'apparaître ouvre et articule tout espace, notre espace»¹². En ce qui concerne le temps, les traces du vide sont aussi des points hors du temps, des moments d'arrêt du regard pour s'entourer sur sa propre possibilité de voir, pour se laisser habité d'une nouvelle possibilité de voir. Les grands peintres surprennent souvent en même temps deux ou plusieurs points de vue différents. Le regard ne peut soutenir dans un seul mouvement de présentification tous ces points de vue. Le présent est distordu en soi-même, il est déphasé en devenant «phase de présence», c'est-à-dire rythme qui suscite le mouvement de temporalisation-spatialisation.

La toile colorée n'est pas un espace inert mais un lieu mouvant, jamais objectivable seulement «vécu». Elle est le lieu où un sens s'ekstasie dans la visibilité en ouvrant vers l'invisible. Les rythmes en prenant naissance dans la toile sont des pouvoirs d'investissement d'espace et du temps, des pouvoirs de délimiter les phénomènes en les écartant un par rapport à l'autre et en les tenant ensemble dans l'unité d'un chiasme des chiasmes. L'oeuvre devient une «esquisse provisoire» (Maldiney) de tout les pouvoirs spatialisantes-temporalisantes du monde. La «phase de présence», le mouvement rythmique de la schématisation, vécu dans la peinture devient ainsi une sorte de «première foie», la «donation originale» d'une possibilité spatio-temporelle. Ce moment relève de l'origine même de l'espace et du temps.

¹⁰ Maldiney, Henri, Op. cit. p. 166

¹¹ Ibid p. 167

¹² Ibid p.168

Après trois siècles de peinture «en perspective», Cézanne découvre un espace autre que celui de la Renaissance. Il cherche dans la nature, pas le perçu comme tel, mais des rapports entre les choses simplifiées, réduites à des cylindres, cônes, sphères. Il y a des rapports, des harmonies, des rythmes qui créent des espaces nouveaux dont la naissance est contemporaine aux choses et à leurs relations. Ce n'est pas l'espace abstrait de la géométrie, mais celui de la naissance même du visible, donc un espacement plutôt qu'un espace déterminé.

En prenant pour point de départ la recherche cézannienne, Picasso et Braque poussent plus loin la rupture avec le préjugé d'un seul point de vue de la Renaissance, en multipliant les angles de vision. Ils décomposent l'espace d'une nature morte (par exemple) en facettes juxtaposées. Chaque plan coupé est l'équivalent d'un nouvel angle de vision sur l'ensemble de l'objet. Chacun des objets est brisé pour être regardé, par rapport à ce qui l'entoure. La toile devient ainsi une surface finement modelée, en employant la touche en frottis, les jeux de lignes et de figures superposées. La couleur et la lumière ne sont pas des éléments essentiels, mais elles sont complémentaires à la mise-en-place des facettes constructives.

Nous proposons «**Jeune fille à guitare**» peint par Braque à l'époque mature du cubisme analytique. On a une surface décomposée en fragments plans, presque géométriques. Dans la partie supérieure on voit un carré représentant un visage de femme, vue de côté. Ce carré est coupé par un fragment de visage, vue d'avant, qui à son tour, est couvert par un carré à l'oeil baissé (on suppose - vue de biais de la même figure) et ainsi de suite... De la même manière, les fragments d'une guitare se mêlent avec des partitions et des lettres (qui mettent en valeur les fragments des choses planes pour les différencier de volumes).

Tout cela peut être pensé sur le tableau. Mais, en regardant tout d'un coup, c'est notre regard qui est brisé, c'est notre regard intentionnel qui est refusé par la toile.

D'ordinaire, en regardant une femme à guitare (comme le titre de la toile nous indique) ou un ensemble d'objets, nous devons changer la position de notre corps, pour obtenir une vue globale, nous devons changer notre angle de vision. L'image totale de l'objet se constitue dans une succession de «maintenant», chacun d'entre eux supposant une rétention de la phase précédente et une protention de la phase ultérieure, qui doit être, chaque fois, reconfirmée. Chaque «maintenant» tombe en passé mais, il est retenu en imagination en engageant la possibilité, la forme aperceptive de l'objet. Chaque «maintenant» est lié à son futur préfiguré, en engageant la même forme d'objet. D'ordinaire, nous reconnaissons l'objet dans une succession de points de vue liés par une signification préétablie.

En lisant le titre de la toile de Braque, nous avons une signification et nous regardons la toile tout d'un coup. Nous ne reconnaissons rien, parce que nous attendons voir un seul point de vue. Notre intention projective est envahie. Nous avons un seul «maintenant», pour parcourir une image qui nous offre le contenu des plusieurs images et davantage, dans une imbrication peu ordinaire. Nous n'avons pas une possibilité de réunir ce mélange de couleurs et de lignes.

Il s'agit d'une contradiction immanente à l'acte perceptif. Notre regard erre dans la toile en essayant «prendre» le sens qui se dévoile. Le recouvrement du passé et du présent n'opère pas, notre possibilité de reconnaître ne peut pas soumettre cette image. Nous ne la possédons pas (cette image), elle s'impose à nous en nous ouvrant, tout au long d'un «présent vivant», à son sens invisible qui doit créer, pour nous, la possibilité d'une autre perception. Cette perception ne tient pas au savoir mais à la sur-prise. «S'il produit ce qui est en l'amenant au jour, l'art crée aussi le jour à la lumière duquel il le produit»¹³.

Dans cette décomposition d'objet pratiquée par le cubisme analytique, il ne s'agit pas d'une simple fragmentation des choses, en engageant notre conscience pour les refaire, «mais d'une attaque pour briser le mur des apparitions»¹⁴ pour faire que, pour le spectateur, la naissance des choses soit «présent vivant», acte dans lequel la pensée et le regard ne sont que réceptivité. Dans les rapports spectateur - toile et peintre - nature, la conscience intentionnelle est court-circuitée. L'intentionnalité est inversée et le peintre le sent sans se tromper.

«Dans une forêt, j'ai senti à plusieurs reprises que ce n'était pas moi qui regardais la forêt. J'ai senti certains jours, que c'étaient les arbres qui me regardaient, qui me parlaient... Moi j'étais là, écoutant... Je crois que le peintre doit être transpercé par l'univers et non vouloir le transpercer... J'attends d'être intérieurement submergé, enseveli. Je peins peut-être pour surgir», dit P. Klee¹⁵.

Ce ne sont pas les choses qui sont importantes, mais le présent de leur apparition. Pour échapper au péril de clore l'espace mouvant de l'apparition dans les images des choses, pour ne pas se «laisser à peindre de roses», la peinture a renoncé à la représentation des choses, à la liaison avec toute signification préétablie. «Le peintre ne tache pas de constituer une anecdote mais de constituer un fait pictural» dit Braque. Et H. Maldiney qui le cite ajoute, pour prévenir un malentendu: «A supposer que le fait pictural ne soit pas à son tour une anecdote plastique mais qu'il noue effectivement le lien de sa propre nécessité»¹⁶

Une oeuvre est un événement unique, en tant que singularité, elle n'est pas liée horizontalement à l'histoire du «genre» mais verticalement à sa genèse, à son origine qui dépasse tout «genre artistique». Pour rompre l'adhérence des choses à leurs déterminations préétablies, à leur enveloppe, la peinture a cherché des nouveaux moyens d'expression, des nouveaux «systèmes d'équivalences». Cette recherche «se fait quelque fois par réexamen et réinvestissement de ce qui existait déjà»¹⁷

L'expérience cubiste a montré que la perspective de la Renaissance n'est qu'un point de vue. La métamorphose de l'invisible dans la visibilité refait sans cesse, l'origine de l'espace, dans une richesse inépuisable de rythmes toujours

¹³ Maldiney, Henri, «Regarde, parole, espace», L'Édition L'âge d'Homme, 1973, p. 211

¹⁴ Maldiney, Henri, «Aux deserts...», p. 81

¹⁵ Merleau-Ponty, «L'oeil et l'esprit», Ed. Gallimard, 1964, p. 31

¹⁶ Maldiney, Henri, «Aux déserts...», p. 82

¹⁷ Merleau-Ponty, Op cit, p. 72

nouveaux. Parce que «l'espace n'a pas trois dimensions, ni plus, ni moins, comme un animal a quatre ou deux pattes. [...] les dimensions sont prélevées par les diverses métriques sur une dimensionnalité, un être polymorphe, qui les justifie toutes sans être complètement exprimé par aucune»¹⁸.

Dans les toiles de Van Gogh, l'énergie de la couleur dépasse la forme figurative qu'elle dépeint. Dans «La maison de Vincent en Arles» le ciel est d'un bleu intense. Par une inversion hallucinante de valeurs, la terre est lumineuse. Le jaune-vert estompé de la rue éclate, dans le jaune sauvage de la maison de Vincent. Le paradoxe du génie fait que le ciel foncé éclaire, par son crépuscule, la terre affolée de lumière. Libéré de l'image (même si physiquement il tient encore à une image de chose) le jaune de Van Gogh resplendit au delà pour colorer de ses tons, le monde entier. Il éclate en brisant les éléments du paysage, ses jeux vibratoires ont la force magique de déchirer le «paysage-spectacle» en le transformant en «paysage-milieu» (c'est une expression de Maldiney).

Dans la peinture moderne l'image s'autonomise par rapport à la nature. Il n'y a plus de correspondance terme à terme entre les éléments du paysage dans la peinture et les éléments du paysage naturel. Il n'y a plus des rapports horizontaux mais seulement des rapports verticaux, en passant par l'origine du voyant et du visible. Les rythmes du motif font chiasme avec les rythmes du regard. La synthèse rythmique n'est pas somme des éléments ayant chacun son corrélat naturel – un arbre vert dans la toile – un arbre vert dans la nature). Le rythme invisible de la peinture se fait en entrelaçant les couleurs et les lignes, en nous dévoilant une image que peut-être «aucun paysage naturel n'a jamais eue».

L'unité préalable du voyant et du visible, du sentant et du sensible est le lieu d'une rencontre, le lieu d'un événement, à partir duquel l'espace s'ouvre en lui-même et s'espacé. «Un événement est une déchirure dans la trame du neutre. Au jour de cette déchirure s'ouvre une rencontre»¹⁹. La peinture est un événement du regard. Il n'y a pas d'espace organisé en soi une fois pour toujours– il n'y a que des rencontres qu'investissent l'espace en l'ouvrant toujours d'après des nouveaux rythmes.

Dans la première période de création de Mondrian, les éléments naturels viennent dans la visibilité par une série d'entrecroisements de lignes verticales et horizontales»

«**Bois près d'Oele**» (1908) Dans la partie droite, le coin supérieur de la toile, le soleil éclaire la forêt. Mais ce n'est pas le soleil lui-même, ce n'est pas l'image du soleil, c'est un vertige de couleurs et de lignes qui font surgir en lignes parallèles, les troncs verticaux des arbres. Les arbres rencontrent, dans une série de discontinuités mouvantes, les lignes horizontales de la terre, qui à son tour, reflète les arbres et le soleil. La respiration secrète de la forêt ensoleillée est captée par ce mélange frémissant de bleus, de rouges, de jaunes, de gris et de bruns. Le vert fait défaut. Ce n'est pas l'image d'un forêt, c'est le rythme d'une apparition qui hante le souvenir d'une forêt.

¹⁸ Ibid, p. 48

¹⁹ Maldiney, Henri, «Aux deserts....», p. 81

Dans la période mature de la peinture de Mondrian, aucune représentation d'objet, aucune souvenir d'image connue, «rien à voir» comme disait Maldiney.

«**Composition ovale**» – le fond est gris. Dans un contour ovale dont les bouts sont ouverts, s'entrecroisent des lignes noires verticales et horizontales. Dans les espaces irréguliers esquissés par les lignes, sont disposées des couleurs: du jaune, du bleu, du rose. Les espaces colorés sont interrompus des espaces gris... Les couleurs sont plus fortes au centre de l'ovale et plus estompées aux bords, où les lignes noires s'effacent, en restant que leurs ombres. Notre regard saute d'un espace gris à un espace jaune, qui le jette dans un espace rose, qui le calme (ce regard). Après, le regard s'entoure en gris, d'où il saute pour dépasser ce vide, en s'enforçant dans le bleu, en revenant au rose..., au jaune..., au bleu... en passant, de nouveau par le vide du gris. La toile c'est un espace rythmique, un «espace-milieu» qui fait que le regard flotte en tissant un nouveau rythme, «une esquisse provisoire du monde»

«**Composition avec des couleurs**» (1917) Le même fond gris, complètement ouvert, fait flotter des carrés bleus, jaunes, roses et de rectangles noirs, autour d'un centre vide. Un mouvement rythmique sans des moments prévisibles. La disposition des figures change, d'un moment à l'autre, «la règle» de leurs mouvements.

Dans «**New York City**» – la lumière jaune-fort éclaire un fond blanc. Seulement quelques lignes rouges (horizontales et verticales) et quelques lignes bleues (horizontales). Il y a un espace plein de lumière, le foyer de tout spectacle citadin, le foyer de tout espace-temps en expansion sans limite. Seulement quelques lignes et quelques couleurs et le rythme de notre temps deviennent «présent vivant». C'est la magie de la forme sans limites, au delà de tout objectivité, le visible qui resplendit au delà de toute visibilité.

Chez Kandinsky la forme non-figurative atteint le sommet de sa force expressive. «Pas de préalable» dans cet art (Maldiney). Dans la plupart des toiles de Kandinsky la pensée insistante ne peut retenir qu'au moins des figures géométriques, aussi qu'une ligne sur laquelle on peut dire qu'elle est horizontale ou verticale. Il n'y a que des variations de taches colorées, des modulations de lignes et de formes irrégulières. Chaque élément surgit dans le mouvement de différenciation des autres, étant soi-même un point de dispersion, l'amorce du mouvement des autres. Il n'y a pas de centre, ou plutôt chaque point de cette surface mouvante peut jouer comme centre d'une variation indéfinie.

Un fragment d'une lettre d'August Macke peut décrire la manière de cette expérience artistique, peut nous expliquer l'enjeu de l'art non-figuratif: «le temps joue un rôle considérable dans le regard qu'on jette sur un tableau. Un tableau, ce n'est au départ qu'une surface vide, toute bête qui, à mesure de sa création se couvre d'un réseau rythmiquement mesuré de couleurs, de lignes et de points qui finissent par évoquer dans sa forme définitive un tout qu'anime le mouvement de la vie. L'oeil saute d'un bleu à un rouge, puis à un vert (même à partir d'un simple changement de forme), passe à une ligne noire, bute soudain sur une éruption anguleuse de petites taches rouges, les petites taches rouges virent au vert et soudain,

l'oeil parcourt le bleu, le rouge et le vert, guidé cette fois par des formes différentes, avant de recommencer un nouveau cycle. Des sections entières semblent chaudes, vermillon, orange, d'autres froids, noir, bleu, blanc, gris. Il est impossible d'envisager l'ensemble d'un seul coup. Le temps est inséparable de la surface»²⁰

On peut expliquer du point de vue physique (comme Kandinsky lui-même a fait dans son livre **«Du spirituel dans l'art»** l'effet de la couleur sur l'oeil. Les couleurs claires exercent une douce attraction sur l'oeil. Elles le font s'arrêter sur elles. Le rouge attire l'oeil mais le blesse, il irrite le regard. Le jaune citron disperse la lumière mais, quand il est trop fort, l'oeil ne peut pas le supporter. Le bleu produit une sensation de profondeur, l'oeil s'enforce dans sa grande silence. Aussi le vert. Le gris et le noir sont des couleurs neutres, comme nous l'avons dit, elles peuvent être les traces du vide, des taches où manque la couleur. Le blanc est le lieu de toutes possibilités, l'ombre de l'origine.

Dans la toile, toutes ces couleurs résonnent les unes avec les autres. Chacune confère de puissance aux autres, en les faisant éclater. Mais la fascination d'une toile de Kandinsky échappe à toute explication. «Parler de la peinture de Tal Coat dans notre langage de prose, c'est accepter que la rupture avec elle soit commencée»²¹ dit H. Maldiney. Cela ne cesse pas de rester valable pour toute vraie peinture.

Rien à reconnaître..., rien à dire..., seulement regarder, seulement vivre au sens le plus fort que possible pour un homme. Comment on peut empiéter sur cette magie du visible, qui est l'art de Kandinsky comment on peut parler de ces silences hantés d'inquiétudes - **«Silence» (1926)**, comment on peut parler de ces rouges hantés de blanc. - **«Tableau avec une tache rouge»**, de ces rêves en suspens, - **«Improvisation songeuse» – 1913**, ou seulement **«Improvisation 10»**, **«Improvisation 6»** ou **«Composition V»** pour seulement indiquer ces singularités qui ouvrent le Tout.

Tout ce qui trouble la pensée et la vie prosaïque qui a oublié son origine est destinée à devenir un «isme» parce qu'on doit savoir, on doit capter en concepts ou en images. A la ressemblance de l'image qui risquait «nous y cacher son "apparaître"» l'art abstrait a substitué la forme. «Mais comme le danger de l'art figuratif est la capture des formes par l'image qui s'immobilise alors en simulacre insignifiant, les formes de l'art abstrait courent le risque de se laisser prendre à leur propre signe et de se bloquer dans une pure objectivité»²² nous appelle l'attention H. Maldiney. Même les formes colorées peuvent closer dans leurs contours les rythmes en nous bloquant l'accès à l'invisible.

Les unes des oeuvres de Malevici réduisent la couleur à non-couleur: **«La croix noire»**, **«Carré noir sur fond noir»** et puis **«Carré blanc sur fond blanc»** - l'objet invisible surgit de son fond invisible - maximum d'invisibilité - «maximum de donation».

²⁰ Dube, Wolf-Dieter, «Les expressionnistes», traduit par Léva Rozenberg, Ed. Thames&Hudson, SARS, Paris, 1996, p. 145

²¹ Maldiney, Henri, «Aux déserts.....», p. 77

²² Ibid., p. 83

Il n'y a aucune modalité de regarder, rien de visible, l'invisible même se déplie en soi. «Nous sommes à l'origine même de tout visible. «Ce que construit le tableau suprématiste, la pure chose, issue de rien que de sa propre invisibilité, littéralement issue du rien, en parfaite indépendance à l'égard des états de conscience, tant du spectateur que du peintre» – dit Jean-Luc Marion et puis il cite un fragment de Malevici «Le Suprématisme»; «Il faut construire dans le temps et dans l'espace un système qui ne dépend d'aucune beauté, d'aucune émotion, d'aucun état esthétique»²³

On peut demander si nous y sommes à la fin de l'art picturale avec la destruction de toute modalité esthétique (avec «Carré blanc sur fond blanc» de Malevici). On peut répondre: Oui, nous sommes à la fin, mais ici la fin coïncide au début, parce que cette ombre qui délimite le carré blanc de son fond blanc symbolise l'apparition même du visible et aussi de cette vie du visible, qui est la peinture. Elle a commencé avec Lascaux et peut-être beaucoup plus tôt, peut-être depuis toujours, mais elle commence avec chaque oeuvre qui dépasse tout histoire, en s'inscrivant dans l'histoire. Chaque oeuvre dit Tout sans l'épuiser.

²³ Marion, Jean-Luc, «La croisée du visible», Ed. La Différence, Paris, 1991, p. 39

TRA TEOLOGIA E FILOSOFIA: HEIDEGGER E DUNS SCOTO

ROSA MARIA MARAFIOTI

RÉSUMÉ. *Entre la théologie et la philosophie: Heidegger et Duns Scot.* Dans cet article, l'auteur tâche de confronter les deux visions: Heidegger, le représentant de la philosophie et Duns Scot, celui de la théologie. De cette confrontation, Heidegger commence à développer une réflexion autonome, immatérielle, pour la thèse par laquelle il a été habilité: La doctrine des catégories et des significations chez Duns Scot (1915-1916).

Keywords: Martin Heidegger, John Duns Scotus, categories, *modi significandi*

1. La provenienza teologica del pensiero dell'essere

Nel 1959, ringraziando la propria città natale per il conferimento della cittadinanza onoraria, Heidegger indica il compito del cittadino onorario nel «salvaguardare ciò da cui uno proviene, ciò da cui è cresciuto e a cui appartiene»¹. Questo non vuol dire però altro che ringraziare, cioè «esser grato a ciò a cui ciascuno è appropriato»², dato che «il render grazie (*Dank*)» è «un pensare (*Denken*) nel senso del rammemorare (*Andenkens*) [...] che fa ritorno non già al passato, bensì a ciò che è stato, cioè a quello che, raccolto, ancora perdura e ci determina»³. Heidegger chiarisce questo concetto richiamando la quarta strofa dell'inno holderliniano *Il Reno*, che comincia con il verso: «Come inizi, tale resterai»⁴. Nel citare queste stesse parole qualche anno prima egli aveva aggiunto che «la provenienza resta sempre futuro», e dopo aver rievocato i propri studi teologici giovanili, aveva ammesso che «senza questa provenienza teologica mai sarei giunto sul cammino del pensiero»⁵.

¹ M. Heidegger, *Dank an die Heimatstadt Meßkirch*, in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976* (= RZ), *Gesamtausgabe* (= GA), Klostermann, Frankfurt am Main, Bd. 16, hrsg. von H. Heidegger, 2000, p. 558 (tr. it. a cura di N. Curcio, *Grazie alla città natale di Meßkirch*, in *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*, il melangolo, Genova 2005, p. 500).

² Ivi, p. 561 (tr. it. p. 503). Qui e in altri casi si è leggermente modificata la traduzione italiana per motivi di coerenza.

³ Ivi, p. 559 (tr. it. p. 501). Sul pensare come rammemorare, da cui scaturisce la riconoscenza (*Verdanken*) e il render grazie del pensiero a ciò da cui esso riceve il proprio essere e a cui appartiene cfr. D. Koch, *Warum kann das Denken ein Danken sein? Zu einer Bestimmung im Denken des ‚Ereignisses‘ im Werk Martin Heideggers*, in *Im Garten der Philosophie*, hrsg. von O. Erdoğan und D. Koch, Fink, München 2005, pp. 131-140.

⁴ Cfr. M. Heidegger, *Dank an die Heimatstadt Meßkirch*, cit., p. 561 (tr. it. p. 502).

⁵ M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in *Unterwegs zur Sprache*, GA, Bd. 12, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1985, p. 91 (tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 90). Per il giovane Heidegger studiare teologia è una scelta quasi obbligata: figlio del sagrestano di Meßkirch rimasto fedele alla chiesa romana anche nel periodo del "Kulturkampf" (seguito al Concilio Vaticano II) tra la fedeltà alla tradizione e la secolarizzazione ecclesiastica, fino al 1916 egli può finanziare la propria formazione culturale soltanto mediante le borse di studio "Weiß", "Eliner", "Schätzler", messe a disposizione dalla chiesa cattolica. Cfr. al riguardo H. Ott, *Martin*

Il primo interlocutore di Heidegger, confrontandosi con il quale egli inizia a sviluppare una riflessione autonoma, è infatti proprio un teologo: il francescano Duns Scoto. A lui sarà attribuita fino agli anni Venti del Novecento l'opera intitolata "Grammatica speculativa"⁶, nel cui commento culmina la prima di quelle interpretazioni "approprianti" di classici della tradizione occidentale che segneranno ogni tappa del cammino di pensiero heideggeriano⁷. Essa, realizzata nella tesi di abilitazione *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (1915-1916), rappresenta l'«avvio ancora ignoto» allo stesso Heidegger del proprio pensiero. Nell'opera dedicata a Duns Scoto si preannuncia infatti già «nella forma del problema delle categorie la questione dell'essere, nella forma della teoria dei significati la questione del linguaggio»⁸, cioè si preannuncia la questione propria della meditazione di Heidegger, secondo il quale la "cosa (*Sache*)" del pensiero è l'essere⁹, che a sua volta si storicizza linguisticamente appropriando a sé in un dialogo di appello e risposta.

La tesi di abilitazione di Heidegger presenta però un carattere particolarmente ambiguo, che testimonia il suo ruolo di "passaggio" dagli scritti giovanili – pubblicati su

Heidegger: sentieri biografici, tr. it. a cura di F. Cassinari, SugarCo, Milano 1988, pp. 11-28, 53-57, e R. Sanfranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, ed. it. a cura di M. Bonola, Longanesi, Milano 1994, pp. 11-23, 55-56, dove è riportato anche l'attestato rilasciato dal rettore del ginnasio di Friburgo nel 1909, in cui si prevede la candidatura di Heidegger all'ordine dei Gesuiti, poi respinta a causa della sua salute cagionevole.

⁶ L'attribuzione della *Grammatica speculativa* al suo effettivo autore, cioè Tommaso di Erfurt, è argomentata in M. Grabmann, *De Thoma Erfordiensis autore Grammaticae quae Johanni Duns Scoto adscribitur speculativae*, "Archivium franciscanum historicum", XV (1922), pp. 273-277. Per gli altri luoghi dove Grabmann riprende questa questione cfr. F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, CEDAM, Padova 1976, p. 110, nota 2. Riguardo ai passi in cui Grabmann si riferisce a Heidegger cfr. K. Lehmann, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia*, in *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, a cura di S. Poggi e P. Tomasello, LED, Milano 1995, p. 90, nota 144.

⁷ Hannah Arendt scrive al riguardo: «Per tutta la vita egli ha posto alla base dei suoi seminari e delle sue lezioni i testi dei filosofi, e solo in vecchiaia ha osato uscire allo scoperto tenendo un seminario su un proprio testo» (H. Arendt, *Martin Heidegger ha ottant'anni*, in *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, tr. it. di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1992, p. 257). A. Denker ricorda che tuttavia alla pubblicazione di *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* soltanto Natorp capì che esso rappresentava per così dire la prima "distruzione" di un'opera filosofica, comprendendo l'importanza di questo nuovo procedimento ermeneutico (cfr. A. Denker, *Heideggers frühe Veröffentlichungen (1909-1919). Ein Forschungsbericht*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, "Heidegger-Jahrbuch", 1, hrsg. von A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski, Alber, Freiburg-München 2004, p. 374).

⁸ M. Heidegger, *Vorwort* all'edizione dei *Frühe Schriften* del 1972 (in *Frühe Schriften* (= FS), GA, Bd. 1, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1978², p. 55; tr. it. nella *Prefazione* di A. Babolin a M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. VII). Cfr. anche *Aus einem Gespräch von der Sprache*, cit., p. 87 (tr. it. p. 87).

⁹ Cfr. M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 2006, p. 53 (tr. it. a cura di U.M. Ugazio, *La costituzione onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e differenza*, "aut-aut", 187-188 gennaio-aprile 1982, p. 17), e *Dank an die Heimatstadt Meßkirch*, cit., p. 560 (tr. it. p. 502), dove Heidegger sottolinea il carattere dia-logico del pensiero affermando che «l'originarietà del pensiero non sta nell'invenzione dei cosiddetti 'nuovi' pensieri», bensì «nella forza di ricevere pensieri pensati, di far fronte a ciò che si è ricevuto, e di dispiegare ciò che si è fronteggiato segretamente», ossia l'essere.

riviste cattoliche, in linea con il realismo aristotelico-neoscolastico e contestualizzabili nell'ambito dell'apologetica ecclesiastica fiorita in seguito alla critica al modernismo inaugurata dall'enciclica *Pascendi dominici gregis* (1907) di Papa Pio X¹⁰ – a quelli della maturità – improntati a un «ateismo di principio»¹¹ della filosofia, a causa del quale la questione di Dio si trasforma dapprima in quella dell'essere, per poi precisarsi nella questione dell'evento della verità nel “quadrato (*Geviert*)” di cielo e terra, mortali e divini.

Sebbene Heidegger si definisca infatti ancora nel 1921 «teologo cristiano»¹², *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* segna l'inizio di un suo

¹⁰ Gli scritti giovanili di Heidegger sono raccolti in *Frühe Schriften* (tr. it. a cura di A. Babolin, *Scritti filosofici 1912-1917*, La Garangola, Padova 1988; *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit.), e nella prima parte di *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976: Student und Privatdozent (Studente e libero docente)* (in RZ, pp. 3-45; tr. it., pp. 9-44). Importanti testimonianze della fede giovanile di Heidegger e della sua critica contro il modernismo, accentuatasi in seguito alla conoscenza diretta del teologo sistematico Carl Braig nel 1909, sono anche gli scritti *Allerseeelenstimmungen* (1909) e *Das Kriegs-Triduum in Meßkirch* (1915) (in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., pp. 18-25). Sui primi scritti di Heidegger cfr. M. Jung, *Die ersten akademischen Schritte (1912-1916). Zwischen Neuscholastik, Neukantianismus und Phänomenologie*, in *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. von D. Thomä, Metzler, Stuttgart-Weimar 2003, pp. 5-8; H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, cit., pp. 58-80; R. Sanfranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., pp. 28-91; A. Denker, *Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., pp. 97-122; H. Zaborowski, „*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*.“ *Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919*, ivi, pp. 112-150; J. Schaber, *Martin Heideggers „Herkunft“ im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts*, ivi, pp. 159-184; Id., *Zwischen Herkunft und Zukunft: Die Anfänge seines Denkweges*, “*Studia Phaenomenologica*”, I (2001), pp. 275-322; K. Lehmann, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia*, cit., pp. 55-93; E. Garulli, *Heidegger e la storia dell'ontologia*, Argalia, Urbino 1978, pp. 11-102, dove il pensiero giovanile di Heidegger è articolato in una fase brentaniano-kulpiana e in una rickertiano-laskiana. Per la storia della ricezione dei primi scritti di Heidegger cfr. A. Babolin, *La ricerca filosofica del giovane Martin Heidegger nella critica d'oggi*, in *Scritti filosofici*, cit., pp. 9-127, e A. Denker, *Heideggers frühe Veröffentlichungen (1909-1919). Ein Forschungsbericht*, cit., pp. 373-378.

¹¹ Sull'«ateismo» della filosofia nel senso della libertà della ricerca Heidegger si sofferma in *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, GA, Bd. 62, hrsg. von G. Neumann, 2005, p. 363, nota 53 (tr. it. di V. Vitiello e G. Cammarota, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Prospetto della situazione ermeneutica*, “*Filosofia e teologia*”, 4 (1990), pp. 506-507, nota 2). Egli riflette inoltre sull'«assenza di Dio» nella filosofia in quanto indagine intorno all'essere che oltrepassa ogni ente (anche quello sommo) in *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, GA, Bd. 23, hrsg. von H. Vetter, 2006, pp. 77-80. Su questa questione si sofferma O. Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, Fink, München 1999, p. 13.

¹² Cfr. la lettera di Heidegger a Karl Löwith del 19 agosto 1921, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 2: *Im Gespräch der Zeit*, hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Klostermann, Frankfurt am Main 1990, p. 29. K. Löwith scrive d'altra parte di Heidegger: «Gesuita per educazione, divenne protestante per indignazione, dogmatico della Scolastica per istruzione [...], teologo per tradizione e ateo come ricercatore» (K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart 1986, p. 45). Per il sottofondo teologico del pensiero di Heidegger cfr. anche H.-G. Gadamer, *Heideggers »theologische« Jugendschrift*, “*Dilthey-Jahrbuch*”, VI (1989), pp. 228-234 (tr. it. di V. Vitiello e G. Cammarota, *Uno scritto «teologico» giovanile di Heidegger*, “*Filosofia e teologia*”, 4 (1990), pp. 489-495).

progressivo allontanamento dalla teoria della chiesa, che lo farà rimanere «cattolico nella totale negazione di ciò che caratterizza il cattolicesimo (*des Katolischen*)»¹³. L'approfondimento di questa posizione "di confine" della tesi di abilitazione può rivelarsi particolarmente utile per comprenderne peculiarità e importanza in relazione al periodo successivo della meditazione di Heidegger, e per gettare luce sulla trasformazione del suo atteggiamento religioso.

2. Genesi e questioni della tesi di abilitazione

2.1. La logica quale avvio di un'autonoma riflessione ontologica

La tesi di abilitazione heideggeriana si colloca apparentemente in continuità con i lavori precedenti, che avevano suscitato l'impressione che Heidegger fosse «la maggiore risorsa filosofica per i cattolici tedeschi»¹⁴. Essa è stata infatti scritta in vista dell'assegnazione della cattedra di filosofia cristiana dell'Università di Friburgo¹⁵ e finanziata dalla borsa di studio "*Schätzler*" in onore di San Tommaso d'Aquino, volta «alla diffusione del patrimonio della Scolastica, per la futura lotta spirituale in nome dell'ideale di vita cristiano-cattolico»¹⁶. *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* è stata inoltre stesa durante un periodo nel quale Heidegger «gode in un certo senso della protezione dello 'storico cattolico' [...] Finke», tanto da indurre Husserl a dare un giudizio sfavorevole su di lui in quanto «filosofo confessionale» in una lettera di risposta a Natorp, che sin dal 1917 avrebbe voluto chiamarlo all'università di Marburgo¹⁷.

Già però le prime recensioni a *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* dichiarano esplicitamente che il suo autore «non è un neoscolastico»: malgrado le molteplici citazioni, egli non espone infatti l'effettiva dottrina di Duns Scoto e non ne vaglia filologicamente i testi¹⁸. Spesso non cita il numero dei paragrafi delle opere interpretate, traduce dal latino adoperando il linguaggio dei filosofi moderni e non tiene conto dei rapporti tra Duns Scoto, i suoi predecessori e i suoi contemporanei, poiché interpreta il pensiero medievale soprattutto per chiarire il proprio¹⁹. I recensori della tesi

¹³ K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, hrsg. von H. Saner, Piper, München-Zürich 1989³, p. 236.

¹⁴ R. Sanfranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., p. 60.

¹⁵ Sulle vicende relative al concorso per questa cattedra, lasciata vacante da Arthur Schneider, relatore della tesi di laurea di Heidegger trasferitosi a Strasburgo, e andata poi a Josef Geysler, cfr. H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, cit., pp. 70-86, e R. Sanfranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., pp. 84-89.

¹⁶ Queste parole, con cui Heidegger chiede per la terza volta il rinnovo della borsa di studio, sono riportate in H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, cit., p. 73, e R. Sanfranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., p. 64. A p. 90 Ott ricorda che Finke presenta Heidegger alla commissione di nomina come «candidato adatto dal punto di vista confessionale».

¹⁷ Cfr. quanto riportato delle lettere in questione in H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, cit., pp. 88-90.

¹⁸ Cfr. la recensione di P. Parthenius Minges, "Franziskanische Studien", 4 (1917), pp. 177-178, e quella di B.W. Switalski, "Kant-Studien", 30 (1925), p. 520, riportate in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., pp. 79, 90.

¹⁹ Cfr. le recensioni di J. Klein, "Theologische Revue", 17 (1918), pp. 215-219; A. Dyroff, "Historische Zeitschrift", 119 (1919), pp. 497-499; R. Seeberg, "Theologische Literaturzeitung", 43 (1918), p. 270, riportate in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., pp. 81, 86, 88-89.

di abilitazione ammettono comunque che il suo «metodo unilaterale» e la sua «insufficiente base» storico-filosofica sono in qualche modo compensati dal tentativo di instaurare un legame tra la dottrina scolastica e la logica moderna²⁰, concordando così con il giudizio del *Gutachter* Engelbert Krebs che, negando a *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* il carattere di un lavoro «storiografico (historisch)» sulla storia dello sviluppo della filosofia medievale, riconosce però a esso il valore «storico (geschichtlich)» di aver posto in luce l'«elevatezza conquistata» dalla logica medievale²¹. Lo stesso Heidegger scrive a Martin Grabmann di essere «pienamente consapevole» delle «mancanze del [proprio] lavoro dal punto di vista storiografico», ma anche del fatto che esse «non potevano essere evitate nella trattazione consapevolmente nuova della materia con fini sistematici»²².

Da queste valutazioni, così come dalle circostanze della stesura della tesi di abilitazione, viene in luce che nella scelta del suo tema hanno prevalso, più che i reali interessi di Heidegger, motivi di carattere economico e accademico. Passato nel 1911 dalla facoltà di teologia a quella di matematica e scienze naturali a causa della salute cagionevole e per non aderire a quella «fedeltà al modernismo» richiesta a chi frequentava il convitto di teologia dell'università di Friburgo²³, Heidegger si rende infatti sempre più conto che ciò che lo lega alla teologia è il suo aspetto filosofico. Frequentando liberamente i corsi di filosofia egli continua a approfondire la sua conoscenza della Scolastica – a cui si era accostato autonomamente già prima, insoddisfatto delle lezioni di filosofia obbligatorie per gli studenti di teologia²⁴ – seguendo le attività accademiche di Schneider²⁵ e conversando con Krebs²⁶. Contemporaneamente partecipa però anche ai seminari di Heinrich Rickert, alla cui scuola impara «a conoscere i problemi filosofici in quanto problemi» e guadagna «una visione dell'essenza della

²⁰ Cfr. le recensioni riportate in *Wissenschaftliche Rezensionen der Habilitationsschrift von Martin Heidegger*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., pp. 79-91. Da esse emerge che *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* possiede già la caratteristica di tutte le successive interpretazioni “approprianti” di Heidegger, sicché si potrebbe ripetere per essa quanto Gadamer scriverà delle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*: «Qui non viene avvicinato Aristotele come un importante oggetto storico, qui viene esposta una problematica radicale, muovendo dalle questioni attuali della filosofia» (H.-G. Gadamer, *Heideggers »theologische« Jugendschrift*, cit., pp. 229-230; tr. it. p. 491).

²¹ Cfr. il *Gutachten von Engelbert Krebs über Martin Heideggers Habilitationsschrift (Brief von Engelbert Krebs an Heinrich Rickert)* del 18 giugno 1915, riportato in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., p. 68.

²² *Brief Martin Heideggers an Martin Grabmann* del 7 gennaio 1917, riportato in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., p. 74. Cfr. anche i *Briefe Ernst Troeltschs an Martin Heidegger* del 4 e 23 febbraio 1918 (ivi, pp. 75-76), dove l'impotenza di *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* è riposta nella sua capacità di chiarire lo «spirito» del Medioevo.

²³ Cfr. M. Heidegger, *Lebenslauf (Curriculum vitae)* (1915) (= L), e *Vita (Vita)* (1922) (= V), in RZ, pp. 38, 41 (tr. it. pp. 38, 41).

²⁴ Cfr. L, p. 37 (tr. it. p. 37).

²⁵ Cfr. V, p. 42 (tr. it. p. 41).

²⁶ Cfr. R. Sanfranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., p. 63.

logica», che nel *Curriculum vitae* steso nel 1915 per l'abilitazione definisce «la disciplina filosofica che ancor oggi mi interessa più di tutte»²⁷.

Se già infatti nel 1911 Heidegger opponeva al relativismo delle visioni del mondo «le verità fondamentali del cristianesimo, nella loro eterna grandezza», e si appellava alla filosofia quale «specchio dell'eterno» e al «rigoroso pensiero logico» con il suo «vigore etico»²⁸, la purezza della sfera logica resta per lui anche negli scritti successivi – ormai non più apologetici – fino alla tesi di abilitazione il luogo del senso e della verità, da difendere al di là di ogni presa di posizione confessionale soprattutto contro lo psicologismo. Nello scritto *Recenti ricerche sulla logica* (1912) e nella tesi di laurea *La dottrina del giudizio nello psicologismo*²⁹ (1913) Heidegger combatte pertanto la naturalizzazione psicologista della coscienza rifacendosi alla distinzione neokantiana e husserliana tra atto psichico e contenuto logico, tra “ciò che è” e “ciò che vale”, e coniuga la trattazione logica a quella problematica ontologica che aveva animato il suo interesse teologico sin dalla lettura del testo brentaniano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*³⁰ (1862), dal quale era stato rinviato allo studio delle *Ricerche logiche* (1900-1901) e della *Filosofia dell'aritmetica* (1891) di Husserl³¹.

Nel concludere la propria tesi di laurea affermando la necessità di elaborare categorialmente «tutta la sfera dell'‘essere’ nelle sue diverse modalità di realtà» per «evidenziare la loro specificità» e «determinare il tipo della loro conoscenza»³², Heidegger non si inserisce soltanto nel dibattito del suo tempo, in cui il problema delle categorie, risospinto in primo piano dal neokantismo, si deve confrontare con una rinnovata tendenza metafisica dovuta alla rinascita dello hegelismo all'inizio del Novecento³³. Egli espone anche un programma che trova realizzazione relativamente alle scienze della natura e dello spirito nella lezione per la libera docenza *Il concetto di tempo nelle scienze della storia*³⁴ (1916), ma è elaborato soprattutto in *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*.

2.2. Per una dottrina fondamentale delle categorie: fenomenologia, neokantismo e hegelismo

All'inizio della tesi di abilitazione Heidegger dichiara l'intenzione di elaborare una dottrina delle categorie che comprenda concetti capaci di cogliere ogni tipo di

²⁷ L, p. 38 (tr. it. p. 38). Cfr. anche M. Heidegger, *Vorwort*, cit., p. 61 (tr. it. p. 9).

²⁸ M. Heidegger, *Zur philosophischen Orientierung für Akademiker (Per l'orientamento filosofico degli accademici)*, in RZ, pp. 11-12 (tr. it. pp. 16-17).

²⁹ Cfr. M. Heidegger, *Neuere Forschungen über Logik*, in FS, pp. 17-43 (tr. it. pp. 149-179), e *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (= UP)*, in FS, pp. 59-188 (tr. it. a cura di A. Babolin, *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, La Garangola, Padova 1988).

³⁰ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg i. B. 1862.

³¹ Cfr. V, p. 41 (tr. it. p. 41), e M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, p. 81 (tr. it. di E. Mazzarella, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, in *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1998, p. 193).

³² UP, pp. 186-198 (tr. it. p. 151).

³³ Cfr. S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, p. 74.

³⁴ Cfr. M. Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in FS, pp. 413-436 (tr. it. pp. 210-231).

oggetto. Polemizzando contro la restrizione delle categorie alle forme pure a priori del solo ambito sensibile – le uniche riconosciute da Aristotele in poi³⁵ –, Heidegger afferma infatti la necessità di elaborare una «logica della logica» che, sottoponendo a indagine gli stessi oggetti logici³⁶, sia in grado di fondare il sistema delle scienze che si occupano di tutte le regioni oggettuali, e assegnare così anche alla «dottrina del significato» – strettamente connessa a quella della validità (*Geltung*) – il suo «luogo logico»³⁷.

Rinviando esplicitamente alla «teoria delle forme dei significati»³⁸ di Husserl, Heidegger riprende chiaramente il progetto esposto nel primo volume delle *Ricerche logiche*, che assegna alla fenomenologia il compito di effettuare una «generalizzazione» della questione kantiana «delle condizioni della possibilità dell'«esperienza»»³⁹ mediante l'elaborazione di una «logica pura» in grado di fondare anche la logica in quanto «dottrina della scienza»⁴⁰, indagine delle condizioni di validità delle varie scienze.

Ma è soprattutto a Emil Lask che egli si richiama implicitamente, riprendendone talvolta le stesse espressioni. In *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911) Lask aveva infatti posto il compito di un'estensione del «gesto copernicano» di Kant⁴¹ mediante l'elaborazione di una tavola delle categorie che concernesse più «piani (*Stockwerke*)» categoriali: le categorie dell'ambito sensibile sarebbero state conosciute mediante categorie riflessive ottenute per astrazione, e sarebbero state affiancate dalle categorie costitutive anche degli ambiti soprasensibile, della validità e dell'oggettualità in generale, allo scopo di assicurare l'autonomia della sfera della logica. Il ruolo giocato da Lask nella tesi di abilitazione di Heidegger – che si era soffermato sul suo pensiero soprattutto in *Recenti ricerche sulla logica* e in *La dottrina del giudizio nello psicologismo*⁴² – è sottolineato già da Rickert⁴³, che pur essendo il professore incaricato della stesura del *Gutachten*

³⁵ Cfr. M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (= DS), in FS, pp. 211, 263, 288 (tr. it. a cura di A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., pp. 27, 72, 108-109).

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 288 (tr. it. p. 108).

³⁷ *Ivi*, p. 212 (tr. it. pp. 28-29). Individuando il principio di articolazione del sistema delle scienze nella differenza tra gli ambiti oggettuali a cui esse si riferiscono, Heidegger prende le distanze da Rickert, che lo identifica invece con la diversità dei metodi scientifici. Cfr. al riguardo M. Steinmann, *Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., p. 274.

³⁸ DS, p. 203 (tr. it. p. 15). Cfr. la prima delle husserliane *Ricerche logiche: Espressione e significato*, in E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen, Niemeyer 1968⁵, pp. 23-61 (tr. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano, vol. I, 2001, pp. 265-494, vol. II, 2005, pp. 15-295; vol. I, pp. 291-328).

³⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. I: *Prolegomena zur reinen Logik*, Niemeyer, Tübingen 1968⁵, p. 237 (tr. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, cit., vol. I, cit., pp. 21-263; p. 243).

⁴⁰ *Ivi*, pp. 16, 22 (tr. it. pp. 35, 41).

⁴¹ Cfr. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von E. Heidegger, Mohr, Tübingen 1923, Bd. II, pp. 1-282), *Erster Teil, I. Abschnitt: Kants Kopernikanische Tat*, pp. 27-31.

⁴² Cfr. M. Heidegger, *Neuere Forschungen über Logik*, cit., pp. 23-26, 32-35 (tr. it. pp. 157-160, 167-170), e UP, pp. 154, 177-178 (tr. it. pp. 115, 141-142).

⁴³ Cfr. H. Rickert, »*Gutachten über die Habilitationsschrift des Herrn Dr. Heidegger*« vom 19. Juli 1915, in M. Heidegger-H. Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente* (= B), hrsg. von A. Denker, Klostermann, Frankfurt am Main 2002, p. 96. Heidegger menziona l'influsso di Lask sui suoi scritti nella

per l'abilitazione e il destinatario della dedica della tesi di Heidegger ne influenza l'elaborazione molto meno di Lask, di Husserl, e forse anche di Hegel⁴⁴.

Sebbene citato soltanto sporadicamente, quest'ultimo è presente sin dalle prime battute di *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, dove Heidegger, enunciando l'intento teoretico-sistematico del suo scritto, spiega che è possibile innalzare anche un'«indagine in apparenza puramente storica al livello di una considerazione sistematico-filosofica»⁴⁵ parafrasando l'*Introduzione* alla hegeliana *Storia della filosofia*. Egli dice infatti che la storia della filosofia «non è 'storia pura', scienza di dati di fatto», ma «*esplicazione* di determinati problemi»⁴⁶, tra i quali non si può rilevare uno sviluppo, ma soltanto un «approfondimento» d'impostazione. Nella storia della filosofia «il tempo, da intendersi come categoria *storiografica*, viene [dunque] per così dire eliminato (ausgeschaltet)»⁴⁷, per cui è possibile avvalersi anche dell'ausilio della logica moderna per poter intendere meglio quella medievale, senza con ciò sovrapporre surrettiziamente a essa una problematica che le è estranea⁴⁸.

Nella tesi di abilitazione Heidegger si propone pertanto di soddisfare l'esigenza manifestata già nella recensione agli *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae* (1912) di J. Gredt, dove aveva affermato che «la logica scolastica dovrebbe un po' alla volta liberarsi della sua rigidità e presunta compiutezza», e la dottrina della filosofia neo-scolastica «modificarsi con lo stato generale delle conoscenze umane»⁴⁹. Per connotare la modalità esegetica con cui intende contribuire alla realizzazione di quest'obiettivo Heidegger adoperava l'espressione "*flüssig machen*", render fluido,

lettera a Rickert del 31 ottobre 1915 (ivi, p. 23). Nella lettera di Rickert a Heidegger del 2 dicembre 1916 Rickert, dopo aver ringraziato Heidegger per avergli dedicato il libro su Duns Scoto, dice che è stato corretto menzionarvi pure Lask, «poiché Lei gli deve molto» (ivi, p. 33).

⁴⁴ Per il confronto con Hegel realizzato da Heidegger nei suoi primi scritti e corsi di lezione ci permettiamo di rimandare a R.M. Marafioti, *La fenomenologia come scienza storica. Prossimità e distanza nel confronto del giovane Heidegger con Hegel*, "Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis", LII, 2 (2007), pp. 115-149.

⁴⁵ DS, p. 204 (tr. it. p. 16). Il proposito che Heidegger vuole realizzare nella tesi di abilitazione è proprio quello di «esporre storicamente il problema delle categorie, elevandolo simultaneamente sul piano del sistematico» (p. 399; tr. it. p. 243).

⁴⁶ Ivi, pp. 196-197 (tr. it. pp. 8-9). Cfr. anche pp. 194-195 (tr. it. p. 7). Heidegger riprende quasi testualmente quanto scritto da Hegel in G.W.F. Hegel, *Introduzione*, in *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1998, vol. 1, pp. 15-50.

⁴⁷ DS, p. 196 (tr. it. p. 8).

⁴⁸ L'onestà intellettuale di Heidegger è riconosciuta non solo da Krebs, che nel suo *Gutachten* scrive che il lavoro di Heidegger «si mantiene libero da ingiustificate proiezioni retrospettive di pensieri moderni sul Medioevo» (*Gutachten von Engelbert Krebs über Martin Heideggers Habilitationsschrift*, cit., p. 68), ma anche dai recensori di *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, che riconoscono che Heidegger non si è «ingannato» nel mettere in relazione tra di loro determinate teorie, pur non vagliando criticamente il materiale trattato (cfr. la recensione di P. Parthenius Minges, cit., p. 79).

⁴⁹ M. Heidegger, *Gredt, Jos., O.S.B. Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, in RZ, pp. 29-30 (tr. it. pp. 30-31). Heidegger riprende qui per la prima volta la critica mossa già da Husserl a Kant, che nella *Critica della ragion pura* (B VIII) aveva considerato la logica perfetta e conclusa da Aristotele in poi.

riferendola al contenuto sistematico della Scolastica medievale⁵⁰. Egli la trae quasi sicuramente da Hegel, che la usa per indicare il processo mediante il quale lo Spirito ripercorre la sua storia riconoscendosi nelle proprie oggettivazioni, che si rivelano così come tappe storiche e provvisorie di un percorso al termine di cui esso, divenuto assoluto, “cancella” il tempo⁵¹. Sebbene Heidegger si esprimerà successivamente in modo molto critico riguardo al superamento hegeliano della temporalità⁵², nella tesi di abilitazione egli si attiene ancora alla concezione atemporale della verità, andando in tal modo incontro a quelle correnti della teologia cattolica che lavorano nello stesso frangente a un restauro della *philosophia perennis*⁵³.

2.3. La “fluidificazione (*Flüssigmachung*)” della logica medievale

La presenza di Hegel in *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* può essere spiegata anche tenendo conto dei contatti di Heidegger con Carl Braig – «l’ultimo della tradizione della scuola speculativa di Tubinga che, mediante il confronto con Hegel e Schelling, conferì rango e vastità alla teologia cattolica»⁵⁴ –, e non dimenticando l’intento heideggeriano di ottenere «una base più ampia per la comprensione scientifica della storia della nascita della teologia protestante, e con

⁵⁰ Cfr. DS, pp. 204, 399 (tr. it. pp. 16, 243).

⁵¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 584 (tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1995¹², vol. II, p. 298). Non è improbabile che Heidegger familiarizzi con l’uso hegeliano dell’espressione “render fluido” grazie alla mediazione di Dilthey, che pubblica nel 1905 il suo libro sugli scritti teologici giovanili di Hegel (*Die Jugendgeschichte Hegels*, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin), e che si serve dell’espressione “*flüssig machen*” per esprimere l’esigenza di comprensione esistenziale della filosofia della vita. Heidegger non connette però esplicitamente il concetto del “render fluido” né a Dilthey né a Nietzsche, che pure lo adoperava (cfr. R. Sanfranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., pp. 65-73), ma che è citato nella tesi di abilitazione soltanto per esemplificare il radicamento di ogni filosofia nella «personalità vivente di chi filosofa» (DS, pp. 195-196; tr. it. pp. 7-8), e per introdurre così un motivo che accompagnerà d’ora in poi tutta la prima fase della riflessione heideggeriana.

⁵² Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA, Bd. 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1977, pp. 573-575 (tr. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chioldi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, pp. 507-509); *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA, Bd. 32, hrsg. von I. Görland, 1980, pp. 41-42, 208-211 (tr. it. a cura di E. Mazzarella, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 2000, pp. 41, 208-211); *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, GA, Bd. 49, hrsg. von G. Seubold, 1991, pp. 176, 183.

⁵³ Cfr. S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla*, cit., pp. 101-102.

⁵⁴ M. Heidegger, *Vorwort*, cit., p. 57 (tr. it. p. IX). Sul ruolo giocato dalle conversazioni con Braig nella presa di consapevolezza da parte di Heidegger «dell’importanza di Schelling e Hegel per la teologia speculativa in opposizione alla Scolastica» cfr. *Mein Weg in die Phänomenologie*, cit., p. 82 (tr. it. pp. 194-195). Sarà stato infine probabilmente lo stesso Braig a far sorgere un primo interesse per la Scolastica in Heidegger, che ancora liceale ne legge il testo *Vom Sein. Abriß der Ontologie* (Herder’sche Verlagshandlung, Freiburg i. Br. 1896), e grazie all’estesa spiegazione dei concetti ontologici fondamentali lì presente matura la convinzione dell’importanza dello studio etimologico, approfondito sin dalla tesi di abilitazione. Per l’uso inesplicito in *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* di M.F. Garcia, *Lexicon scholasticum philosophico-theologicum*, 1910, rist. Hildesheim, Olms 1988, cfr. S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla*, cit., pp. 76, 87, 89-90, 103.

ciò dei nessi problematici centrali dell'idealismo tedesco»⁵⁵ proprio attraverso l'approfondimento della tarda Scolastica. Lo stesso Heidegger riconosce infatti di aver potuto acquisire familiarità con la filosofia del Medioevo solo dopo essersi reso conto dell'importanza della storia soprattutto grazie allo studio di Fichte e Hegel⁵⁶.

Sono però motivi non tanto di natura storica, quanto teoretica, quelli che orientano Heidegger nella scelta del tema della sua tesi di abilitazione: egli avrebbe voluto continuare le proprie ricerche logico-ontologiche e indagare l'essenza del concetto di numero ma, dovendo ripiegare su di un argomento di filosofia cattolica, accetta il consiglio del suo mentore Heinrich Finke – che lo indirizza verso i settori della Scolastica più vicini ai suoi interessi⁵⁷ – e di Rickert – che lo esorta a leggere Duns Scoto con i mezzi della logica moderna⁵⁸. Gli scritti dello studioso francescano appaiono a Heidegger subito adatti per approfondire il modo di realtà effettiva dell'idealità, che è ciò che più lo affascina nel concetto di numero. A essi egli è risospinto anche dallo studio dei testi di Occam, e vi si accosta perseguendo il fine di rendere accessibile con i metodi conquistati dall'indagine filosofica moderna quanto nell'opera del *doctor subtilis* è già «presente in vista di una dottrina generale dell'oggettualità»⁵⁹.

Nell'opera di Duns Scoto Heidegger rinviene infatti «tutte le premesse per un'elaborazione del problema delle categorie»: rispetto agli scolastici anteriori vi è in lui sia «una più grande vicinanza (*haecceitas*) alla vita reale», sia la capacità di «staccarsi dal piano della complessità vitale, volgendosi con la stessa agevolezza verso il mondo astratto della matematica»⁶⁰. Duns Scoto riconosce la limitatezza della dottrina tradizionale delle categorie, ristretta alla sola realtà sensibile⁶¹, e la contrasta anche elaborando una complessa teoria del significato. Egli comprende inoltre già che il numero e la completezza delle categorie non possono essere dedotti a priori, in quanto le categorie sono costitutive di realtà di fatto (*Tatsächlichkeiten*) che non si lasciano dimostrare (*beweisen*), ma solo esibire (*aufweisen*), indicare (*aufzeigen*)⁶², sebbene siano suscettibili di una «sintesi unificante per principio» nell'«ultima sfera

⁵⁵ V, p. 42 (tr. it. p. 42).

⁵⁶ Cfr. L, p. 39 (tr. it. p. 38).

⁵⁷ Cfr. R. Sanfranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., p. 79.

⁵⁸ Cfr. la lettera di Rickert a Heidegger del 24 aprile 1914, riportata in B, p. 17.

⁵⁹ V, p. 42 (tr. it. p. 42). In DS, p. 202 (tr. it. p. 14), Heidegger dichiara che la logica della Scolastica è stata finora considerata «per lo più unicamente come una sillogistica sottilizzante e come una copia della logica aristotelica. Ma, una volta che si cerchi di intenderla dal punto di vista dei problemi logici moderni, presenta subito un altro aspetto». In *Brief Martin Heideggers an Martin Grabmann*, cit., p. 74, Heidegger dichiara di aver già lavorato a un confronto tra Tommaso e Duns Scoto riguardo alla trattazione di problematiche logiche durante la prima guerra mondiale, iniziando uno scritto poi interrotto per motivi bellici.

⁶⁰ DS, p. 203 (tr. it. p. 15).

⁶¹ Ivi, p. 288 (tr. it. p. 108).

⁶² Cfr. ivi, pp. 212-213 (tr. it. pp. 29-30). Un discorso analogo Heidegger aveva già fatto in UP, p. 165 (tr. it. p. 128). Egli polemizza così implicitamente con la concezione kantiana delle categorie in quanto forme del puro pensiero, di cui può essere redatta a priori la tavola completa.

categoriale dell'oggettuale (*i transcendentia*)»⁶³. Duns Scoto risulta così interessante per Heidegger anche perché dal suo pensiero si possono trarre vari spunti di riflessione in relazione alla questione dell'unità molteplice dell'essere, fatta propria dalla meditazione heideggeriana sin dalla lettura del testo di Brentano e affrontata nella tesi di abilitazione con il metodo fenomenologico del coglimento immediato di ciò che si mostra da sé, presagito dallo scolastico nella "*simplex apprehensio*" dei vari modi di realtà effettiva.

Certo, «Duns Scoto non tratta la struttura categoriale dei diversi ambiti con tutta la consapevolezza della loro significanza e novità», né elabora le varie problematiche «in ordine sistematico e con completezza»⁶⁴. Manca infatti al Medioevo una coscienza del metodo, poiché l'uomo medievale non riesce a riflettere in modo totalmente libero sui problemi e a porli in quanto tali: esso non è in senso moderno presso se stesso, e anche la sua teoria della conoscenza rimane vincolata alla trascendenza, rendendo impossibile l'attingimento di una riduzione fenomenologica vera e propria. Se però per metodo si intende «la forma dell'unità contenutistica della sfera della conoscenza», delle tracce se ne possono rinvenire anche nei «momenti di considerazione fenomenologica»⁶⁵ presenti in Duns Scoto, che Heidegger interpreta avvalendosi a sua volta del metodo fenomenologico e abbracciando la prospettiva trascendentale del neokantismo, pur conferendole un carattere ontologico. Anziché soffermarsi sugli aspetti teologici del pensiero scotista – approfonditi nello stesso periodo dagli intellettuali cattolici⁶⁶ – egli si concentra soprattutto sulla sua trattazione del problema gnoseologico, perseguendo così l'intento di indurre la neoscolastica a confrontarsi con i risultati conseguiti nel dibattito contemporaneo in merito alla struttura intenzionale dell'atto conoscitivo, in vista di un ripensamento dello stesso concetto di verità⁶⁷.

3. L'esibizione (*Ausweisung*) della struttura categoriale della realtà effettiva **3.1. *I transcendentia* quali determinazioni generali della realtà**

Heidegger ritiene che nella dottrina delle categorie di Duns Scoto sia individuata un'articolazione della realtà effettiva negli ambiti⁶⁸ della realtà sensibile, soprasensibile

⁶³ DS, p. 400 (tr. it. p. 244). Su questa impostazione univocistica del pensiero di Duns Scoto si soffermano F. Volpi e S. Poggi. Volpi la considera responsabile della scelta heideggeriana di studiare l'opera scotista e di interpretarla lasciandosi influenzare da Lask, che afferma l'univocità dell'ambito logico (cfr. F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, cit., p. 112). Poggi ritiene che l'interesse di Heidegger per un pensiero di carattere univocistico sia l'indizio di un suo allontanamento da Braig, che sosteneva invece il principio tomista dell'analogia dell'essere (cfr. S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla*, cit., p. 88, nota 64).

⁶⁴ DS, p. 211 (tr. it. p. 28).

⁶⁵ Ivi, pp. 201-202 (tr. it. pp. 12, 14).

⁶⁶ Cfr. S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla*, cit., p. 87, nota 63.

⁶⁷ Cfr. DS, p. 410, nota 8 (tr. it. p. 256, nota 8).

⁶⁸ Cfr. ivi, p. 287 (tr. it. p. 107). Per l'elenco degli ambiti di realtà individuati da Duns Scoto cfr. anche M. Heidegger, *Selbstanzeige*, in DS, p. 412 (tr. it. a cura di A. Babolin, *Autopresentazione*, in M. Heidegger, *Scritti filosofici 1912-1917*, cit., pp. 234-235).

e non sensibile, nel quale rientra la matematica, a cui rinvia l'*unum*; della logica, a cui è riferito il *verum*⁶⁹; dei *non entia*, dei *pigmenta* e delle *privationes*⁷⁰, che non vi vengono però approfonditi.

Invece di prendere le mosse dalle riflessioni scotiste concernenti quell'ambito di realtà che rappresenta «il dato primo e immediato», il mondo sensibile, che egli chiama già «mondo ambiente (*Umwelt*)»⁷¹, Heidegger inizia la sua esposizione del pensiero di Duns Scoto dall'analisi della regione più universale: l'«*ens*», quale «senso complessivo della sfera degli oggetti *in generale*». Egli chiarisce che per «oggetto» Duns Scoto intende già – come poi farà Husserl – qualsiasi cosa⁷², per cui l'*ens* appartiene ai «*maxime scibilia*». Quest'espressione significa tanto «ciò che si può conoscere con la massima certezza», quanto soprattutto «ciò che è saputo nella maniera più primordiale (*uranfänglich*)», poiché «condizione della possibilità della conoscenza d'oggetti *in generale*»⁷³.

A causa del suo carattere ultimo l'*ens* è un *transcendens*, e nei confronti delle altre determinazioni supreme dell'oggetto – che essendo convertibili con esso possono essere chiamate «*transcendentia*»⁷⁴ – occupa una posizione di maggiore originarietà: è la «categoria delle categorie», la «categoria originaria»⁷⁵, di cui gli

⁶⁹ Cfr. DS, p. 267 (tr. it. p. 91).

⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 288-289 (tr. it. pp. 108-109).

⁷¹ *Ivi*, p. 213 (tr. it. p. 30). Questo termine non è qui ancora adoperato da Heidegger in modo tecnico – lo sarà solo a partire dal 1919 –, ed è limitato alla sola natura fisica.

⁷² Cfr. *ivi*, pp. 214-215 (tr. it. pp. 33-34). Alle pp. 219-220 (tr. it. pp. 37-38) Heidegger riconosce a Duns Scoto il merito di non aver limitato il termine «*res*» alle realtà di natura, ma di averlo esteso alla significazione di tutto ciò che non è nulla, ossia di tutto ciò che non implica una contraddizione: la «*res*» abbraccia dunque sia l'*ens reale* che l'*ens rationis*. Sull'influenza kantiana dell'interpretazione dello «*ens*» come «oggetto» cfr. I. Manzano, *La «Habilitationsschrift» de M. Heidegger sobre Escoto*, «Rassegna di Scienze Filosofiche», XXV (1972), p. 310.

⁷³ DS, p. 215 (tr. it. p. 34).

⁷⁴ *Ivi*, p. 216 (tr. it. p. 34). Sulla concezione medievale dei «*transcendentia*», e l'uso sinonimico dei termini «trascendente» e «trascendentale» fino a Kant, cfr. E. Ficara, *Heidegger interprete del trascendentale*, «Giornale critico della filosofia italiana», 82 (2003), pp. 277-278. F. Volpi, dopo aver ricordato che il termine «*transcendentia*» ha in tedesco due parole corrispondenti: «*Transzendentien* (trascendenti)» e «*Transzendentalien* (trascendentali)», sostiene che Heidegger preferisce tradurlo con la prima di esse per sottolineare la trascendenza dell'essere, tesi che costituisce uno dei capisaldi di *Essere e tempo* (cfr. F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, cit., pp. 121-122, nota 50). Nella traduzione heideggeriana del termine «*transcendens*» si potrebbe inoltre scorgere l'intento di voler pervenire a qualcosa di più originario del soggetto e dell'oggetto, superandone la contrapposizione senza annullare però ogni differenza. O. Pöggeler ricollega infine al concetto scolastico del «*transcendens*» l'uso heideggeriano dell'espressione «filosofia trascendentale», che va presa non solo nel senso kantiano, ma anche in quello della dottrina scotista dei trascendenti (O. Pöggeler, *Sein als Ereignis – Martin Heidegger zum 26. September 1959*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XIII (1959), pp. 608-609).

⁷⁵ DS, pp. 215-217, 219, 314 (tr. it. pp. 34-35, 37, 147). C. Strube connette l'espressione usata qui da Heidegger, «categoria originaria», con la locuzione «categoria originaria dell'essere in generale» adoperata da Husserl nelle *Idee* (cfr. C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, p. 36). P. Parthenius Minges e J. Klein sottolineano invece che per Aristotele e la Scolastica l'*unum* e il *verum* non sono categorie, anche se apprezzano il modo in cui Heidegger ne connette la

altri *transcendentia* sono soltanto «quasi proprietà»⁷⁶. Ogni *transcendens* rappresenta comunque un criterio ordinante la realtà, un modo di considerarla (*respectus*) che però non è imposto a essa dall'esterno, ma corrisponde a una configurazione categoriale che inerisce già al dato e a cui la coscienza si rapporta intenzionalmente in diversi modi: i *transcendentia*, cogliendo le determinazioni generali della realtà, la rendono suscettibile di essere conosciuta, plasmandola in certe forme.

Heidegger legge così il testo di Duns Scoto non tanto alla luce della teoria dell'intuizione categoriale di Husserl, quanto a partire dalla concezione della conoscenza di Lask come «vivere (*Erleben*) teoretico» nella categoria, che determina il suo materiale mediante «una *messa in forma* (*Formung*)» chiarificante⁷⁷. Heidegger scrive infatti che nell'esperienza vissuta (*Erlebnis*) della consapevolezza conoscitiva (*Bewußtheit*) la realtà è determinata a partire da una prospettiva che la sottopone a una certa luminosità, presso cui essa ha un determinato appagamento (*Bewandtnis*). Egli crede poi di poter individuare in certi passaggi delle opere di Duns Scoto il pensiero laskiano dell'unità originaria sussistente tra la forma e il suo materiale, e la teoria della «differenziazione del significato» – del «contenuto di validità (*Geltungsgehalt*)» – della forma ad opera della propria materia⁷⁸, citando alcune frasi dello studioso francescano da cui pare che sia la materia a «decidere quale forma di una determinata specie è in grado di unirla»⁷⁹, di darle una configurazione. Heidegger ritiene inoltre che per Duns Scoto i *transcendentia* – al pari delle laskiane categorie riflessive – presentino l'oggetto in una «chiarezza [...] soltanto, per così dire, nebulosa, che non lascia scorgere nulla più di qualche cosa di oggettuale in generale»⁸⁰.

Se Heidegger sembra ancora riferirsi a Lask quando afferma che il conoscere in quanto pensare è l'«atto, con cui ci si impossessa dell'oggetto»⁸¹ – in *Die Lehre vom Urteil* (1912) la conoscenza data dal giudizio è definita infatti come un «impossessarsi» del proprio oggetto, su cui il giudizio si orienta⁸² –, in realtà egli adopera questa espressione per riallacciarsi alle tesi di Rickert sull'origine del

problematica a quella della categorizzazione della realtà (cfr. le recensioni di P. Parthenius Minges e J. Klein a *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., pp. 79, 87).

⁷⁶ DS, p. 216 (tr. it. p. 35).

⁷⁷ Cfr. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., pp. 83-84. Heidegger ne riprende testualmente molte espressioni in DS, pp. 223-224, 267 (tr. it. pp. 40-41, 91). Egli rileva anche l'importanza comunque giocata dall'intuizione categoriale nella concezione laskiana in M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, Bd. 20, hrsg. von P. Jaeger, 1979, p. 94 (tr. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, il melangolo, Genova 1991, p. 87), e *Sein und Zeit*, cit., p. 289, nota 15 (tr. it. p. 264, nota 34).

⁷⁸ Cfr. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., pp. 32-33, 58-73, 172, e Id., *Die Lehre vom Urteil* (in *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. II, pp. 283-462), pp. 368-370.

⁷⁹ DS, p. 251 (tr. it. p. 62).

⁸⁰ Ivi, p. 224 (tr. it. p. 41). Heidegger ha qui sicuramente presente il passaggio in cui Lask si sofferma sulle categorie riflessive e sul loro materiale (cfr. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., p. 161).

⁸¹ DS, p. 218 (tr. it. p. 36).

⁸² Cfr. E. Lask, *Die Lehre vom Urteil*, cit., pp. 290-291, 321.

pensiero, a cui si ricollega per il tramite della *Scienza della logica* (1812-1816) di Hegel. Dopo aver rilevato che i *transcendentia* non possono essere a loro volta conosciuti, e che li si può soltanto indicare, lasciandoli così venire a manifestazione nell'ambito di una dinamica circolare dovuta alla stessa natura dell'oggetto in generale, Heidegger ricorda infatti che il carattere circolare di tutto ciò che è ultimo è stato già compreso da Hegel. Nella *Scienza della logica* questi ha portato allo scoperto la modalità relazionale dell'*ens*, scrivendo che «alcunché è ciò che è solo nel suo limite»⁸³: ogni oggetto è riferito a se stesso, cioè non è un altro oggetto, tesi già anticipata nella concezione scotista per cui «*idem et diversum sunt contraria immediata circa ens et convertibilia*»⁸⁴. Per chiarire che l'*idem* e il *diversum*, l'uno e l'altro qualcosa si danno immediatamente insieme con l'oggetto in generale, Heidegger rinvia al saggio di Rickert *Das Eine, die Einheit und die Eins*⁸⁵ (1911-1912), dove la relazione tra il qualcosa e il suo altro, l'«*heteròthesis*»⁸⁶, è detta la vera origine di quell'attività del pensiero che prende possesso del proprio oggetto. Questo saggio rimane il punto di riferimento implicito di Heidegger nel corso della sua interpretazione delle analisi scotiste relative alla realtà effettiva matematica e naturale, che egli introduce notando come l'identità dell'*ens*, rinviando al medesimo e al diverso, celi in sé l'origine del carattere molteplice della realtà.

3.2. *La matematica e la realtà empirica: l'eteròthesis tra ordinamento numerico e analogico*

Per chiarire la relazione tra l'*idem* e il *diversum* Heidegger esamina dapprima quella tra l'*unum* e il *multum*, prendendo in considerazione la trattazione dell'*unum* presente nelle *Quaestiones super Metaphysicam*. Egli distingue l'*unum* come *transcendens* – che «si dà immediatamente con il *quid* come sua forma»⁸⁷ ed è convertibile con l'*ens* – dall'*unum* come principio del numero⁸⁸. Soffermandosi

⁸³ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Schrag, Nürnberg, Bd. I: *Die objektive Logik*, Buch. I: *Das Sein*, 1812, p. 62. Heidegger cita quest'espressione in DS, p. 218 (tr. it. p. 36).

⁸⁴ Definizione data da Duns Scoto in *Quaestiones super Metaphysicam*, I. V, qu. XII, 293 a, e citata da Heidegger in DS, 218 (tr. it. p. 36).

⁸⁵ Cfr. H. Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffes*, "Logos", II (1911-1912), pp. 26-78. Heidegger rinvia a questo saggio in DS, p. 218 (tr. it. p. 36). Egli aveva già rimandato a esso in UP, pp. 176-177, nota 9 (tr. it. pp. 140-141, nota 1), dove si era astenuto dal discutere la teoria del giudizio qui esposta, limitandosi ad accennare all'importanza del "senso immanente" del giudizio, posto in relazione al suo "contenuto logico trascendente".

⁸⁶ Nell'analisi dell'eterotesi Heidegger potrebbe aver presente anche le riflessioni relative all'alterità e all'ετερον sviluppate in E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., p. 50.

⁸⁷ DS, p. 221 (tr. it. p. 39).

⁸⁸ Cfr. *ivi*, pp. 231, 251 (tr. it. pp. 46, 62). G. Bertuzzi rileva che Heidegger sviluppa il tema dell'*unum* a livello trascendentale, matematico, e della realtà naturale, tenendo distinti questi ambiti per mettere in luce i diversi modi di rapportarsi del soggetto con l'oggetto della conoscenza (cfr. G. Bertuzzi, *La verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili a «Essere e tempo»*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, pp. 69-70), mentre F. Volpi nota come Heidegger – nell'esaminare prima l'*unum* come trascendente e poi come principio

sulla differenza tra l'*unum* originario – che in quanto determinazione dell'oggetto in generale introduce un primo ordine nella molteplicità oggettuale, pur non aggiungendovi niente di positivamente contenutistico – e l'*unum* come numero – che è invece un caso specifico di oggettualità –, egli si rifà implicitamente alle riflessioni presenti in *Das Eine, die Einheit und die Eins*.

In questo saggio Rickert ribadisce infatti il carattere derivato della matematica nei confronti della logica⁸⁹, e la formalità dell'«oggetto puramente logico», «'vuoto' qualcosa contenutisticamente indeterminato», aggiungendo che esso è tuttavia pur sempre «*un* contenuto che è pensato», e che sta dunque nella forma dell'uno⁹⁰. L'oggetto logico non è inoltre qualcosa di semplice perché l'uno, per il fatto stesso di esser tale, “non” è l'altro. Per chiarire la natura del rapporto tra l'uno e l'altro Rickert rimanda all'antitesi hegeliana come negazione, che ha però un carattere semplicemente formale: alla negazione antitetica, che si limita a far scomparire l'oggetto, egli contrappone l'eterotesi, principio del pensiero non dialettico che pone accanto all'uno l'altro⁹¹. Rickert conclude che l'oggetto logico è costituito dalla sintesi originaria dell'uno e dell'altro, e che il pensiero non può mettersi in movimento se non pensando sin da subito quest'unità, per cui alla tautologia si accompagna sempre e necessariamente l'eterologia⁹².

Heidegger cita esplicitamente il passaggio in cui Rickert afferma che l'*heteròthesis* è l'origine del pensiero dell'oggetto⁹³ per spiegare la cooriginarietà attribuita da Duns Scoto all'*unum transcendens* e al *multum*. Egli riprende poi l'analisi rickertiana delle varie forme di negazione per chiarire le definizioni reciproche dell'*unum* e del *multum*, e rileva che il loro rapporto di eterotesi non può essere né di tipo contraddittorio – altrimenti uno dei due termini sussisterebbe come negazione dell'altro, che scomparirebbe nel nulla –, né di tipo privativo.

del numero – segua un procedimento di derivazione simile a quello neoplatonico, considerando i trascendenti prima in quanto convertibili con l'essere, e poi in sé (cfr. F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, cit., p. 119).

⁸⁹ Cfr. H. Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffes*, cit., p. 55.

⁹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 31-32.

⁹¹ Cfr. *ivi*, pp. 32-33, 36-45. Rickert dice che bisogna evitare di esprimere la «separazione nel legame» tra l'uno e l'altro attraverso la parola «non», preferendole la congiunzione «e».

⁹² Cfr. *ivi*, p. 35.

⁹³ Cfr. *ivi*, p. 37. Heidegger cita la tesi di Rickert in DS, p. 231 (tr. it. p. 46). Commentando l'interpretazione heideggeriana, S. Poggi individua l'elemento che dà effettivamente avvio al pensiero nella negazione, che segnala la possibilità dell'uno di essere altro, e attribuisce al negare il ruolo di criterio della verità, rilevando che il pensiero può guidare la conoscenza alla verifica della sua fondatezza solo prospettando configurazioni della realtà diverse e negatrici di quelle date (cfr. S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla*, cit., pp. 107-110). Secondo Poggi Heidegger avrebbe attribuito alla negazione questo ruolo anche successivamente, nel *Kriegsnotsemester* (1919) – parlando del darsi di una serie di determinazioni a livello preteoretico che consentono poi di identificare gli oggetti della conoscenza in quanto diversi l'uno dall'altro (pp. 137-138) – e negli scritti sulla mistica, mostrando la negazione come la sostanza stessa dell'essere e attestando così la “naturalità” della logica (pp. 156-159). Nell'interpretazione di Aristotele del 1921/1922 Heidegger avrebbe infine elevato il nulla del rovinio a motore della vita, considerando la negazione anche come la struttura fondamentale dell'indicazione formale (pp. 196-197, 207-209).

Sebbene infatti il modo in cui l'*unum* significa sia privativo, poiché esso rappresenta la «privazione di quella privazione» dell'uno (cioè di sé) «che risiede nel *multum*»⁹⁴, la privazione, a differenza della contrarietà, denota una relazione che non fa sorgere nessuno dei due termini che unisce. È pertanto la contrarietà ciò che caratterizza la relazione di diversità tra l'uno e l'altro, la quale presuppone un punto di vista superiore a partire da cui i due termini relati possano essere confrontati, e non esiste dunque indipendentemente dal pensiero⁹⁵.

Riprendendo ancora implicitamente il saggio *Das Eine, die Einheit und die Eins*, Heidegger ne conclude che il rapporto tra l'uno e l'altro appartiene alla "logica soggettiva", e il non-esser-l'altro non fa parte delle qualità essenziali di ciò che è reale, che è sempre individuale. Egli apprezza Duns Scoto per aver compreso il carattere irriducibile dell'individualità, e per avere nonostante tutto cercato di scoprire anche per essa una forma, l'"*haecceitas*", quale prospettiva entro cui tentare di avvicinare ciò che è spazio-temporalmente individuato in modo irripetibile⁹⁶.

Heidegger si propone poi di esaminare quale tipo di ordine è comunque possibile rinvenire nel *multum* del reale, ordine grazie a cui la realtà effettiva naturale (*Naturwirklichkeit*) – che comprende il mondo sensibile (fisico e psichico) e quello soprasensibile (metafisico) – si lascia ricondurre all'*unum*. A questo scopo assume come testo di riferimento per la lettura delle opere di Duns Scoto il testo *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896), dove Rickert riconosce l'«irrazionalità» e l'irriducibile individualità di ogni elemento della realtà⁹⁷. Essa, in quanto «continuo eterogeneo», può essere conosciuta solo se trasformata in un «continuo omogeneo» dalle scienze della natura, che la riferiscono al generale (*das Allgemeine*), o in un «discreto eterogeneo» dalle scienze storiche, che la pongono

⁹⁴ DS, p. 226 (tr. it. p. 43).

⁹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 227-230 (tr. it. pp. 44-46). Pur proponendosi a conclusione della tesi di abilitazione di approfondire in un lavoro successivo il rapporto tra essere, valore e negazione (cfr. *ivi*, p. 407, nota 5; tr. it. p. 256, nota 5), Heidegger ritornerà sulla concezione della negazione da parte di Rickert soltanto in *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (SS 1919) (in M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA, Bd. 56/57, hrsg. von B. Heimbüchel, 1999², pp. 200-203; tr. it. a cura di G. Cantillo, *Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori*, in *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1993, pp. 199-202), dove prenderà in considerazione lo scritto *Der Gegenstand der Erkenntnis*.

⁹⁶ Cfr. DS, pp. 252-253 (tr. it. p. 64). R. Thurnher, ricordando i passi in cui Heidegger si riferisce positivamente a Duns Scoto (in *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (1915), *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1917), la lettera a Karl Löwith del 20 agosto 1927), nota che proprio l'*haecceitas* è stato il motivo che ha indotto Heidegger – il quale incominciava a interessarsi ai problemi della fatticità – a soffermarsi sullo studioso francescano (cfr. R. Thurnher, *Vorboten der Hermeneutik der Faktizität*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., p. 333). Secondo Sanfranski Heidegger presenta la concezione scotista dell'"*haecceitas*" come un primo tentativo di scoprire il "numinoso" non solo nell'al di là divino, ma anche nella realtà concreta inesauribile. Egli vi rinviene pertanto un'anticipazione di quella "presenzialità (*Anwesenheit*)" che Heidegger contrapporrà poi all'oggettività (cfr. R. Sanfranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., p. 87).

⁹⁷ Cfr. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Mohr, Tübingen 1929⁵, p. 37.

«in relazione a un valore universale» per poter conferire a essa un «significato» che ne consenta la concettualizzazione⁹⁸.

Heidegger rinviene già in Duns Scoto l'esigenza di superare la «molteplicità non dominabile con lo sguardo» costituita dal «continuo eterogeneo» della realtà empirica, e inizia con l'esaminare il livellamento dell'eterogeneità mediante il numero, necessario alla numerazione. Egli ritiene che, sebbene la realtà empirica – molteplicità assoluta – rimanga pur sempre un concetto limite, dai testi scotisti emerge la possibilità di proiettare i vari elementi naturali in un *medium* omogeneo, in cui essi conservino solo la determinatezza universale che posseggono se scorti a partire da un determinato *respectus*, attributo: le cose divengono così numerabili e misurabili⁹⁹.

Soffermandosi sulla realtà effettiva del numero, Heidegger rileva come la misurazione numerica sia di carattere meramente quantitativo, e perciò non in grado di cogliere l'elemento storico nella sua individualità. Egli afferma dunque che «la conoscenza matematica e quella delle scienze naturali non è la conoscenza»¹⁰⁰. Questa risiede soltanto in quel tipo di misurazione qualitativa che rispetta l'ordine, la struttura categoriale elementare già propria alla realtà effettiva: la "*mensura perfectionis*", cioè la valutazione della perfezione, del grado di realtà (*Realitätsgrad*) delle cose.

Commentando il *De rerum principio* e le *Quaestiones super Metaphysicam* Heidegger considera questa valutazione nei termini del conferimento di un rango di valore alle cose, e dunque nel senso di una determinazione dei valori e di un giudizio su di essi¹⁰¹. Egli individua l'unità di misura – l'identità del *respectus* a partire da cui scorgere ogni cosa – nella realtà effettiva, la quale si realizza in grado sommo in Dio. La divinità dipende infatti soltanto da sé, «*esiste nell'essenza e 'si essenzia (west)' nell'esistenza*»¹⁰², è l'*unum infinitum* come quella realtà che, in quanto possiede il maggior valore, è il criterio per ogni altra realtà creata, a cui viene attribuito valore minore o maggiore a seconda che partecipi più o meno alla realtà assoluta di Dio.

⁹⁸ Cfr. ivi, pp. 227, 330, 337-338. In *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, cit., p. 174 (tr. it. p. 173), Heidegger sottolineerà che la posizione della realtà in riferimento ai valori non deve essere intesa come una valutazione assiologica, significando in questo contesto un'operazione meramente teoretica. Egli si confronterà direttamente con le tesi esposte nel testo di Rickert nel § 8: *Die Frage nach der Möglichkeit der Geschichtswissenschaft*, ivi, pp. 173-176 (tr. it. pp. 172-175). Già in DS, pp. 253-254, nota 55 (tr. it. p. 85, nota 55), Heidegger rinvia però tanto a *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, quanto all'articolo di Rickert *Geschichtsphilosophie* (in *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, Festschrift für Kuno Fischer, Heidelberg 1907²).

⁹⁹ Cfr. DS, pp. 254-255 (tr. it. pp. 64-66).

¹⁰⁰ Ivi, p. 263 (tr. it. p. 71). In *Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus*, cit., p. 275, M. Steinmann sottolinea l'importanza del fatto che Heidegger faccia coincidere l'ambito della matematica con quello delle scienze della natura, e non con quello della logica.

¹⁰¹ Cfr. DS, p. 258 (tr. it. p. 68).

¹⁰² Ivi, p. 260 (tr. it. p. 69). F. Volpi scorge nella terminologia adoperata da Heidegger per definire l'*esse divinum* di Duns Scoto un preludio del linguaggio dell'essere, elaborato dopo la "svolta" della metà degli anni Trenta (cfr. F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, cit., p. 121, nota 48), mentre S. Poggi vi vede l'avvio del confronto heideggeriano con la problematica onto-teo-ego-logica (cfr. S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla*, cit., p. 88, nota 66).

L'ordine che si viene così a configurare è quello dell'*analogia per attributionem*¹⁰³, che coniuga in sé l'omogeneità del *respectus* – grazie a cui agli analogati è assegnato un medesimo significato – con l'eterogeneità del grado di realtà, in base al quale l'*esse creaturae* si specifica in generi e specie, cioè si articola categorialmente in modo diverso dall'*esse divinum*. In quest'ultimo trionfa l'unità espressa dall'*unum transcendens*, il quale è infatti convertibile con la stessa oggettualità.

3.3. La logica: l'intenzionalità quale fondamento di validità della conoscenza vera

Dopo aver delimitato il continuo eterogeneo della realtà empirica e quello omogeneo della matematica, per poter tracciare i confini dell'ambito logico Heidegger si volge all'interpretazione di quei passi dei testi di Duns Scoto dedicati al *transcendens* del *verum* e alla conoscenza, essendo l'oggetto “vero” oggetto dal punto di vista conoscitivo. Suoi principali interlocutori non sono neanche adesso quanti in ambito neoscolastico si occupano nel medesimo periodo del problema della verità in chiave teologica, bensì Husserl e Lask. Heidegger cita quest'ultimo sin dall'inizio della sua analisi, soffermandosi sui tre sensi in cui per Duns Scoto un oggetto può esser detto “vero”: in quanto genericamente determinabile, cioè riferibile a una forma¹⁰⁴; in quanto colto immediatamente nella “*simplex apprehensio*” (come oggetto di una conoscenza il cui contrario non è la falsità, ma la non-conoscenza); in quanto conosciuto nel giudizio (quale oggetto di una conoscenza vera il cui contrario è la falsità)¹⁰⁵. Se Lask contrappone però la categoria al giudizio come «concetto fondamentale dell'intera logica»¹⁰⁶, Heidegger si riallaccia invece alla tradizione e considera il giudizio «ciò che può essere chiamato *vero* in senso *proprio e autentico*», sostenendo che esso «è stato designato non a torto ‘cellula’ della logica, la sua struttura originaria»¹⁰⁷.

¹⁰³ Cfr. DS, pp. 255-256 (tr. it. pp. 66-67). Per il dibattito relativo all'analogia dell'essere, attuale in ambito cattolico ai tempi di Heidegger, cfr. S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla*, cit., p. 88, mentre riguardo all'importanza della scoperta heideggeriana che il concetto univoco non può corrispondere alla struttura omogenea ed eterogenea a un tempo della realtà effettiva, richiedendo la mobilità semantica della parola vivente, cfr. R. Sanfranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., p. 83.

¹⁰⁴ Cfr. DS, p. 267 (tr. it. p. 91). Heidegger cita qui la “*possibilità di essere riferiti*” a una forma, ponendo tra parentesi il nome di Lask. Per il riferimento costitutivo della forma al proprio materiale, rispetto a cui essa vale e a cui ha bisogno di aderire per trovarvi un sostegno, un riempimento, cfr. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., p. 32.

¹⁰⁵ Cfr. DS, pp. 266-268 (tr. it. pp. 90-92).

¹⁰⁶ Cfr. E. Lask, *Die Lehre vom Urteil*, cit., pp. 290, 331, dove Lask parla della dottrina del giudizio come di ciò che si occupa dei fenomeni logici secondari che non considerano più l'oggetto nella sua originarietà, e in cui predomina il ruolo del soggetto.

¹⁰⁷ DS, p. 268 (tr. it. pp. 91-92). Heidegger ha qui probabilmente presenti i quattro modi in cui nelle *Ricerche logiche* Husserl concepisce la verità, rilevando infine la necessità di considerare “verità” in senso stretto solo il risultato della predicazione (cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, 2: *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Niemeyer, Tübingen 1968⁴, p. 126; tr. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, cit., vol. II, cit., pp. 297-548: *Sesta ricerca. Elementi di una chiarificazione fenomenologica*

Riprendendo l'interpretazione immanentistica della concezione tradizionale della verità come "*adaequatio rei et intellectus*" già data in *La dottrina del giudizio nello psicologismo*¹⁰⁸, dove aveva concepito la "*res*" come oggetto del giudizio e l'"*intellectus*" come il contenuto di significato (*Bedeutungsgehalt*) che lo determina, egli sostiene che Duns Scoto intende la verità come commisurazione del senso operativo (*Leistungssinn*) proprio dell'atto del giudizio con il suo contenuto di validità. Questo contenuto caratterizza i membri rientranti nel giudizio, in cui il ruolo fondamentale è giocato dalla copula. Secondo Heidegger Duns Scoto ha compreso che il modo di realtà effettiva della copula – e dunque quello delle categorie, così come lo stesso senso del giudizio in cui esse sono applicate – è quello del valere (*Gelten*)¹⁰⁹, poiché ha inteso il giudizio vero come giudizio che vale rispetto al suo oggetto, superando la concezione ingenua della verità in quanto riproduzione, copia (*Abbildung*) della cosa conosciuta. Il *regressus in infinitum* che la "teoria della riproduzione" innesca¹¹⁰ può essere evitato solo abbracciando la tesi dell'immanenza che, «intesa rettamente» – cioè in base alla sua reinterpretazione ad opera di Rickert e Lask –, «non toglie di mezzo la realtà e non volatilizza il mondo esterno facendone un sogno», poiché «*proprio mediante il primato assoluto del senso dotato di validità [...] viene fondata inconcussamente la validità assoluta della verità, l'oggettività autentica*»¹¹¹. Soltanto entrando «nel mondo del *sensu*»,

della conoscenza, p. 426). Cfr. anche la nota 15 in *Logische Untersuchungen*, Bd. I: *Prolegomena zur reinen Logik*, cit., p. 177 (tr. it. p. 199).

¹⁰⁸ Cfr. UP, p. 176 (tr. it. p. 140). Per la reinterpretazione di questa concezione tradizionale della verità in *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* cfr. DS, pp. 272-273 (tr. it. pp. 95-96).

¹⁰⁹ Cfr. DS, pp. 269-270 (tr. it. pp. 92-93). Heidegger prende per la prima volta in considerazione il «carattere fondamentale dell'«essere» della copula» nella recensione del 1914 al testo di C. Sentroul *Kant und Aristoteles*, dove attribuisce all'ambito logico la realtà effettiva del valere (cfr. M. Heidegger, *Besprechungen (Recensioni)*, in FS, p. 52; tr. it. p. 205), mentre identifica il «valere rispetto a (*Hingeltung*)» con il significato della copula, il «senso dell'«essere» nel giudizio», in UP, p. 178 (tr. it. p. 142).

¹¹⁰ Cfr. DS, pp. 272-273 (tr. it. p. 95). Heidegger aveva accennato a esso già nella critica alla concezione della verità ontologica di Sentroul, nella sua recensione a *Kant und Aristoteles*. Nel confutare la «teoria della riproduzione (*Abbildungstheorie*)» in base all'argomento del regresso all'infinito, egli riprende quasi testualmente la critica al concetto di verità come adeguazione elaborata in F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Duncker & Humblot, Leipzig 1874, pp. 89, 159-161, 181, 196-197.

¹¹¹ DS, p. 273 (tr. it. pp. 95-96). Sull'attribuzione alla logica di un ruolo fondante nei confronti della realtà naturale che questa proposizione esprime, e sull'affinità di tale concezione con quella di Rickert, cfr. M. Steinmann, *Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus*, cit., pp. 274-275, e G. Bertuzzi, *La verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili a «Essere e tempo»*, cit., p. 113. H. Rickert tratta diffusamente del nuovo modo di intendere il principio dell'immanenza – secondo cui l'essere di ogni cosa è un essere nella coscienza, sebbene l'oggetto della conoscenza non si riduca a un contenuto di coscienza, ma sia «trascendente» nel senso di autonomo rispetto al soggetto – nel saggio *Zwei Wege der Erkenntnistheorie: Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*, "Kant-Studien", 14 (1909), pp. 169-228, poi assunto nella terza edizione di *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Mohr, Tübingen 1915. E. Lask si riferisce alla nuova concezione immanentistica in *Die Lehre vom Urteil*, cit., pp. 414, 419, e afferma con forza l'immanenza dell'oggetto in rapporto all'elemento logico che lo costituisce – la sua "*Logosimmanenz*" – in *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., pp. 245-246. A p. 30 egli scrive che «l'oggettività [dell'oggetto] è la verità che vale» rispetto a esso. Heidegger riprende quasi alla lettera questa frase, e ha con ogni probabilità presente la tesi laskiana della

convertendosi cioè con l'«ens logicum», ogni ente, pur perdendo la sua realtà effettiva naturale e diventando perciò un «ens» per così dire «diminutum»¹¹², può essere conosciuto in quanto oggetto, determinando a sua volta il significato della forma logica da cui è avvolto.

Questo ingresso è consentito dal cambiamento del modo in cui la coscienza si rapporta all'ente, intenzionandolo. Appellandosi implicitamente alla riduzione eidetica teorizzata da Husserl nel primo volume delle *Idee* (1913), Heidegger legge la conversione della “prima” nella “secunda intentio” della Scolastica come un passaggio dall'atteggiamento naturale – in cui la coscienza è diretta sulle cose reali – a un atteggiamento in cui il pensiero si rivolge sul suo stesso contenuto, intenzionando il “senso noematico” di ciò a cui si rapporta. Egli attribuisce perciò a Duns Scoto la tesi secondo cui la «‘categoria regionale’», «il momento della determinazione dell'ordine [...] dell'ambito logico è l'intenzionalità [...], l'esprimibilità (Aussagbarkeit)» in quanto articolazione significativa di un ambito che «non è analogo, come quello reale, ma univoco», e perciò «omogeneo»¹¹³.

Secondo Heidegger Duns Scoto coglierebbe così già quella che Husserl definisce «la più radicale tra le distinzioni dell'essere»¹¹⁴, cioè la «differenza cardinale [...] tra coscienza e realtà»¹¹⁵, il che gli consentirebbe di non fraintendere psicologicamente l'elemento logico. Non soltanto Duns Scoto considera infatti l'ens logicum come autonomo rispetto agli atti psichici che lo colgono, ma ritiene anche che questi atti debbano essere studiati dalla logica non nella loro realtà naturale, bensì in vista della loro funzione “noetica”, cioè tenendo conto del senso operativo che ricevono a partire dal senso del giudizio¹¹⁶. Heidegger conclude che

“mancanza di limiti (*Schrankenlosigkeit*)” del *logos* quando attribuisce a Duns Scoto la «convertibilità dell'ens logicum' con gli oggetti» (DS, p. 279; tr. it. p. 101).

¹¹² Cfr. DS, p. 276 (tr. it. pp. 98-99). Heidegger pone in relazione questa concezione di Duns Scoto con quella del senso logico “irreale” di Rickert in quanto oggetto della conoscenza.

¹¹³ Ivi, pp. 277, 281, 283 (tr. it. pp. 99, 103-104). Heidegger adopera l'espressione “categoria regionale” nella tesi per l'abilitazione solo in questo caso, probabilmente perché gli stessi trascendenti sono in certo qual modo già categorie regionali. Egli trae inoltre il nesso dell'intenzionalità con l'esprimibilità dall'analisi dell'espressione (*Ausdruck*) elaborata da Husserl nella prima delle *Ricerche logiche* (cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, cit., §§ 5, 7, pp. 30-35; tr. it. pp. 297-301), a cui si riferisce in DS, p. 299 (tr. it. p. 125). Per un confronto tra Duns Scoto e Husserl in merito alla tesi secondo cui nell'ambito della logica domina l'univocità cfr. F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, cit., pp. 123-124.

¹¹⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana*, Nijhoff, Den Haag-Dordrecht-Boston-Lancaster, Bd. III, hrsg. von W. Biemel, 1950, p. 141 (tr. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, *Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, p. 181).

¹¹⁵ DS, p. 279 (tr. it. p. 101).

¹¹⁶ Cfr. ivi, pp. 275-277 (tr. it. pp. 97-99). Per il modo in cui secondo Heidegger Duns Scoto evita il rischio di una soggettivizzazione psicologizzante della dinamica conoscitiva, pur soffermandosi sulla dimensione dell'atto, e per l'influenza avuta sull'interpretazione di Duns Scoto dal confronto heideggeriano con le tesi di Geysler relative al giudizio, cfr. S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla*, cit., pp. 90-92.

tali atti, così considerati, «non appartengono già più propriamente all'ambito della psicologia», ma «alla *logica*, se non si vuole ordinarli entro l'ambito più proprio della *fenomenologia* (e precisamente quella che di preferenza si imposta sulla 'noesis')»¹¹⁷, introducendo in tal modo la propria interpretazione della dottrina scotista del significato in chiave husserliana.

4. La dottrina del significato intemporale

4.1. La "grammatica logica"

Heidegger specifica che Duns Scoto intende l'analisi del modo d'essere del significato come un approfondimento del modo d'essere dell'*ens logicum*, visto che considera i significati come parti costitutive del senso¹¹⁸. Prendendo le mosse da quest'idea egli presenta la propria concezione della «logica come *teoria del senso teoretico*», che include «la dottrina degli elementi costitutivi del senso (*dottrina del significato*), la dottrina della struttura del senso (*dottrina del giudizio*), la dottrina delle differenziazioni di struttura e delle loro forme sistematiche (*dottrina della scienza*)»¹¹⁹. La *Grammatica speculativa*, che Heidegger crede opera di Duns Scoto, non può che rivestire dunque per lui una particolare importanza nella misura in cui contribuisce a rimarcare i confini dell'ambito logico, dimostrando la sua autonomia da quello grammaticale.

Heidegger ritiene di poter porre in luce quest'autonomia (che aveva già ritrovato in *Recenti ricerche sulla logica* nella teoria del giudizio di Lask¹²⁰, e che ancora in *Essere e tempo* cercherà di evidenziare mediante «una comprensione *positiva* della struttura che fonda a priori il discorso»¹²¹) anche nella tesi scotista dell'antioriorità delle configurazioni logiche rispetto alle strutture linguistiche che le comunicano: tali strutture diventano "espressioni" e acquistano un senso soltanto in quanto le veicolano. Egli interpreta quest'idea di Duns Scoto alla luce della

¹¹⁷ DS, p. 284 (tr. it. p. 105). Heidegger si richiama così implicitamente alla considerazione fenomenologica dei «problemi funzionali», cioè «relativi alla *costituzione delle oggettualità della coscienza*» (cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, cit., § 86, pp. 176-179; tr. it. pp. 217-221), mostrando di aver presente non soltanto la linea di sviluppo fenomenologica della "fenomenologia della cosa", ma anche quella della "fenomenologia degli atti".

¹¹⁸ Cfr. DS, p. 290 (tr. it. p. 117).

¹¹⁹ Ivi, p. 337 (tr. it. pp. 166-167).

¹²⁰ È questo uno dei motivi per cui Heidegger, a differenza della maggior parte degli interpreti, preferisce la seconda opera di Lask alla prima, tanto da comunicare a Rickert il suo interesse per *Die Lehre vom Urteil* scrivendogli che la sua profondità gli «sembra inesauribile» (cfr. le lettere di Heidegger a Rickert del 3 luglio 1914 e del 19 ottobre 1915, riportate in B, pp. 18-19, 22), e da rinviare alla «decisa emancipazione dalla grammatica» lì realizzata in *Neuere Forschungen über Logik*, cit., p. 32 (tr. it. p. 167), e in UP, p. 178, nota 10 (tr. it. p. 142, nota 1).

¹²¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 220 (tr. it. p. 203).

dottrina husserliana del segno e dell'espressione¹²², e sostiene che per il *doctor subtilis* parola e proposizione, percepibili sensibilmente e soggette ai cambiamenti del tempo, vengono elevate a espressione – ricevono cioè un significato intemporale e ne diventano segno, così come a sua volta il significato è segno dell'oggetto¹²³ – soltanto mediante uno specifico atto della coscienza, il “*modus significandi activus*”. Esso fa sorgere il linguaggio e, rendendo oggettuale il significato, lo riveste di una forma, trasformandolo in “*modus significandi passivus*”¹²⁴.

Citando la *Logik* di Lotze¹²⁵, Heidegger afferma che per Duns Scoto la differenziazione tra i vari *modi significandi* non è determinata dagli atti della coscienza, bensì dai corrispondenti *modi essendi*¹²⁶. Egli si riferisce così implicitamente alla concezione laskiana del “darsi (*Es-Geben*)” come categoria regionale della sfera riflessiva che, rappresentando l'oggettualità in generale, è il principio delle varie categorie riflessive, le quali si differenziano a partire da essa attraverso il materiale sensibile «sbiadito» e «represso», ma comunque «origine di ogni determinazione del significato»¹²⁷. Heidegger afferma infatti che Duns Scoto, facendo coincidere il *modus essendi* con il «qualcosa in generale» trascritto mediante la categoria originaria dell'*ens*¹²⁸, comprende già che tutto è rivestito da una forma, considerando il “darsi (*Gegebenheit*)” stesso di qualcosa come una prima determinazione categoriale¹²⁹. Se

¹²² Cfr. soprattutto il primo capitolo della prima delle *Ricerche logiche*, e la descrizione del significato logico come espressione in E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, cit., pp. 257-259 (tr. it. pp. 308-311).

¹²³ Cfr. DS, p. 295 (tr. it. p. 121).

¹²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 309-311 (tr. it. pp. 143-144).

¹²⁵ Cfr. *ivi*, p. 314 (tr. it. p. 147), dove Heidegger cita H. Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, hrsg. von G. Misch, Meiner, Leipzig 1912, p. 19.

¹²⁶ Cfr. DS, pp. 264, 311 (tr. it. pp. 73, 145).

¹²⁷ E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., p. 172. Cfr. anche pp. 150, 161-162, 174, dove Lask parla di un «primato della sfera costitutiva» (quella risultante dall'unione del materiale sensibile con la sua forma), e dice che la dottrina del significato la deve assumere come punto di partenza. Sulla categoria del “darsi” Lask si sofferma invece alle pp. 141-142. Heidegger si riferirà ancora a essa, e alla sua trattazione nella logica di Rickert, in *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/1920), GA, Bd. 58, hrsg. von H.-H. Gander, 1993, pp. 131-134, dove affronterà la trattazione del «*problema della datità*» presso il neokantismo e polemizzerà contro la sua impostazione teoretica. Echi di questa polemica si troveranno pure in *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (KNS 1919) (in *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., pp. 62-68, 112-116; tr. it. a cura di G. Cantillo, *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, in *Per la determinazione della filosofia*, cit., pp. 68-75, 114-118), e nella *Nachschrift* a questo corso (non tradotta in italiano), *ivi*, pp. 217-219.

¹²⁸ DS, p. 314 (tr. it. p. 147).

¹²⁹ Nella tesi heideggeriana secondo cui per Duns Scoto l'esperienza della realtà effettiva ha sempre luogo «*sub ratione*», e la «*datità*» (il *modus essendi*) rappresenta già una determinazione categoriale, K. Lehmann scorge l'influenza di Husserl (cfr. K. Lehmann, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, cit. p. 8). Heidegger rileva comunque che Duns Scoto non ha approfondito il carattere d'atto corrispondente al *modus essendi*, e non ha perciò individuato un *modus essendi activus*, trattando il *modus essendi* alla stessa maniera dei modi passivi (cfr. DS, p. 320; tr. it. p. 152). Cercando di individuare il modo di realtà effettivo corrispondente a ciascuno dei *modi* di Duns Scoto, A. Denker sostiene che la realtà effettiva del *modus intelligendi* è il valere, quella del *modus significandi* il significare, e quella del *modus*

nella differenziazione delle varie forme di significato lo studioso francescano si appella poi quasi esclusivamente ai *modi essendi* della realtà effettiva naturale, ciò è un segno della sua comprensione del fatto che tutte le forme si modellano in ultima analisi sulla realtà empirica immediatamente data¹³⁰, sebbene per il tramite dei *modi intelligendi*.

Sostenendo che per Duns Scoto i *modi significandi* non si riferiscono immediatamente ai *modi essendi*, ma alle *species* in cui sono dati alla conoscenza, per cui essi si ottengono a partire dai *modi essendi* mediante un processo in cui tali modi vengono sottoposti a uno “scolorimento” e “sbiadimento” generalizzante, Heidegger legge la *Grammatica speculativa* anche alla luce della distinzione husserliana tra il significato e l’oggetto su cui verte l’espressione¹³¹, e tra il contenuto noematico e l’oggetto a cui il noema si riferisce per mezzo del suo contenuto¹³². Egli si rifà ancora a Husserl quando, dopo aver individuato in Duns Scoto una distinzione tra il *modus intelligendi activus* – che compie l’oggettivazione conformemente alla coscienza – e il *modus passivus* – che coincide con il *modus essendi*, nella misura in cui è oggettivato conformemente alla coscienza –, afferma che delle molteplici forme di significato non si ha coscienza mentre si vive nel discorso, ma solo nella riflessione. Questa coglie i *modi significandi* in quanto idee strutturali dei possibili significati concreti che, in base al proprio contenuto, determinano secondo una legalità o normatività immanente le loro relazioni reciproche. Le categorie del significato debbono essere perciò intese “*teleologicamente*”, cioè a partire dalla loro funzione in vista della “*constructio*” del complesso dei significati¹³³.

essendi il vivere (*Erleben*). Egli interpreta il *modus essendi activus* come quell’esser-dato che coincide con l’esperienza immediata di ciò che è dato, e che Heidegger chiamerà poi in *Essere e tempo* “comprensione dell’essere”, concludendo che l’esser-dato della realtà effettiva del *modus essendi activus* si configura come un dono, identificato dall’uomo medievale con la creazione divina (cfr. A. Denker, *Martin Heidegger: zwischen Herkunft und Zukunft: Die Anfänge seines Denkweges*, cit., p. 304). Critico nei confronti della lettura heideggeriana del *modus essendi* è infine J. Klein, che rileva come tale modo non sia in realtà connesso in Duns Scoto a nessun tipo di determinazione formale, ma indichi unicamente la semplice esistenza dell’oggetto, la quale sta a fondamento di ogni sua successiva messa in forma categoriale. Egli ricorda perciò che per Duns Scoto è possibile anche una materia priva di forma, a noi sconosciuta, ma di cui Dio ha l’idea (cfr. la recensione di J. Klein a *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 86).

¹³⁰ Cfr. DS, p. 314 (tr. it. p. 147). A p. 315 (tr. it. p. 148) Heidegger chiama la realtà effettiva naturale «l’ultimo principio per la differenziazione delle forme di significato».

¹³¹ Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, cit., p. 46 (tr. it. p. 313).

¹³² Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, cit., pp. 266-269 (tr. it. pp. 321-323). Heidegger approfondisce il rapporto dei significati con le parole e con gli oggetti che vengono intenzionati mediante esse soffermandosi sui fenomeni dell’univocazione, dell’equivocazione e dell’analogia, che considera relazioni possibili istituite dalla soggettività in cui svolgono un ruolo predominante le categorie riflessive. Egli ricorda come la delimitazione di queste ultime rispetto alle categorie costitutive sia stata promossa da Lotze e Windelband, ma attuata decisamente soltanto da Lask (cfr. DS, pp. 335-336; tr. it. pp. 164-165). Heidegger prenderà in esame la differenza tra categorie costitutive e riflessive elaborata da Windelband in *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, cit., pp. 159-163 (tr. it. pp. 160-163).

¹³³ Cfr. DS, pp. 324-325 (tr. it. pp. 156-157).

Heidegger sostiene che già per Duns Scoto l'ordine a priori dei significati fissa la struttura del senso del giudizio e si mantiene in esso come elemento costitutivo, in quanto oggetto che viene giudicato rispetto al valore di verità. Egli ritiene che questo sia il motivo per cui, sebbene soltanto al giudizio spetti un valore di verità, i significati posseggono comunque quello che con Lotze chiama "valore sintattico"¹³⁴. Esso deve venire indagato da una "dottrina del significato"¹³⁵, i cui prodomi si rinvengono nella *Grammatica speculativa*. Dopo aver rinvitato, apprezzandolo, al progetto husserliano dell'elaborazione di una grammatica pura nelle *Ricerche logiche*¹³⁶ e di una «grammatica a priori» nelle *Idee*¹³⁷, Heidegger conclude il suo discorso introduttivo sui principi della dottrina del significato auspicando l'elaborazione di una «grammatica logica» che non deduca la grammatica dalla logica, ma comprenda piuttosto la struttura logica che costituisce lo «spirito del linguaggio»¹³⁸.

4.2. La descrizione fenomenologica dei modi significandi

Nel prendere più approfonditamente in esame la dottrina del significato presente nella *Grammatica speculativa*, Heidegger si lascia guidare ancora da Husserl: adopera un metodo "misto" che attribuisce già a Duns Scoto, e che consiste nell'integrazione dell'esposizione delle forme dei significati con l'indagine del senso operativo degli atti conferenti significato¹³⁹. Egli pone inoltre in parallelo la distinzione fondamentale che fa rientrare i vari *modi significandi* nel *modus significandi essentialis* o nel *modus significandi accidentalis* con la distinzione husserliana tra oggetti indipendenti (interi) e dipendenti (parti)¹⁴⁰, rilevando che gli atti che conferiscono un significato operano la determinazione formale del loro contenuto, il quale ne

¹³⁴ Ivi, p. 337 (tr. it. p. 166). Di Lotze Heidegger cita il *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit; Versuch einer Anthropologie*, Hirzel, Leipzig, Bd. II, 1905⁵, p. 239, e sostiene che il valore sintattico permette di comprendere il senso operativo dei *modi significandi*, mentre il valore di verità quello dei *modi intelligendi*.

¹³⁵ Cfr. DS, p. 339 (tr. it. p. 167).

¹³⁶ Nelle note 41 e 42 ivi, p. 328 (tr. it. p. 176) Heidegger rinvia alla *Quarta ricerca* di Husserl (*La differenza tra significati indipendenti e non-indipendenti e l'idea di una grammatica pura*, in E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, cit., pp. 294-342; tr. it. pp. 85-132), e al § 118 del primo libro delle *Idee* (*Sintesi di coscienza. Forme sintattiche*, in Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, cit., pp. 245-247; tr. it. pp. 295-297), ricordando che a p. 25 (tr. it. p. 32) Husserl annuncia che comunicherà altre riflessioni importanti per il progetto di una "grammatica apriorica" in occasione della pubblicazione delle sue lezioni sulla logica pura.

¹³⁷ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, cit., pp. 327-328 (tr. it. pp. 158-159).

¹³⁸ DS, p. 339 (tr. it. p. 168).

¹³⁹ Cfr. ivi, p. 341 (tr. it. p. 179).

¹⁴⁰ Cfr. ivi, pp. 341-344 (tr. it. pp. 179-182). Heidegger cita la p. 236 (tr. it. pp. 27-28) della *Terza ricerca: Sulla teoria degli interi e delle parti* (cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, cit., pp. 225-239; tr. it. pp. 15-84). Cfr. anche Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, cit., § 15, pp. 28-30 (tr. it. pp. 36-38).

costituisce il valore intrinseco. I significati esprimono però oggetti che a loro volta determinano il loro contenuto di validità. Quando tali oggetti sussistono per sé, sono cioè sostanze, gli atti responsabili della loro determinazione formale sono autonomi; altrimenti, nel caso degli accidenti, gli atti che conferiscono loro un significato si fondano su quelli che costituiscono il significato autonomo degli interi di cui gli oggetti che non sussistono da sé sono parti. Heidegger si richiama poi implicitamente alla distinzione husserliana tra ontologia formale e materiale¹⁴¹ per spiegare l'articolazione del *modus significandi essentialis* nel *modus generalissimus*, *subalternus* e *specialissimus*. Egli vede infine replicato il rapporto tra i due *modi significandi* principali nell'ambito del solo *modus accidentalis*, le cui due forme – il *modus accidentalis absolutus* e il *modus accidentalis respectivus* – vengono da lui spiegate come modi che conferiscono rispettivamente un significato a se stante o un significato che sta in rapporto con altri¹⁴².

Dopo aver sottolineato che l'ordine e il numero delle parti del discorso i cui *modi significandi* sono indagati nella *Grammatica speculativa* sono i medesimi di quelli tradizionali, esposti dal grammatico Donato, Heidegger passa all'esame della trattazione di nome, pronome, verbo, avverbio, participio, congiunzione, preposizione e interiezione. Egli si richiama ancora a Husserl soprattutto nell'analisi del nome, che esprime un oggetto in quanto oggetto e il cui *modus significandi* si specifica nel *modus communis* e nel *modus appropriati*.

Il *modus communis* conferisce una determinazione formale soltanto a alcuni singoli oggetti, e corrisponde a una caratteristica che può essere svincolata da essi poiché non li connota nella loro individualità. Servendosi del nominalismo di Duns Scoto in funzione antipsicologista, Heidegger precisa che questa caratteristica comune, resa oggetto del pensare, è un "universale" non nel senso di una "rappresentazione" in quanto atto o contenuto psichico, ma in quello di «un'essenza colta in 'ideazione'»¹⁴³. Prendendo poi in considerazione il *modus significandi appropriati*, che concerne il modo di conoscere la singolarità, Heidegger rileva che per Duns Scoto in ogni tipo di conoscenza rimane pur sempre un «*resto ineffabile*», poiché l'individuale in quanto individuale non può mai essere colto perfettamente. Egli rinvia perciò ai lavori di Dilthey, Rickert, Simmel, in cui la logica moderna è finalmente riuscita a riconoscere «il diritto proprio delle scienze individualizzanti»¹⁴⁴.

¹⁴¹ Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, cit., § 11, pp. 251-254 (tr. it. pp. 41-44).

¹⁴² Cfr. DS, pp. 342-346 (tr. it. pp. 180-183).

¹⁴³ Ivi, p. 351 (tr. it. p. 188). Heidegger si riferisce implicitamente alla seconda delle *Ricerche logiche: L'unità ideale della specie e le teorie moderne dell'astrazione*, in E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, cit., pp. 106-224 (tr. it. pp. 377-494), e a Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, cit., pp. 125-132 (tr. it. pp. 162-170).

¹⁴⁴ DS, pp. 352, 353, nota 26 (tr. it. pp. 189-190, 231, nota 26).

Heidegger riporta di seguito fedelmente le riflessioni della *Grammatica speculativa* relative alle altre parti del discorso, soffermandosi in particolare sul fatto che in essa è negata qualsiasi determinazione temporale agli stati di cose di tipo logico. Intemporali sono dunque anche le situazioni espresse dal verbo, sebbene esso sia indicato in tedesco dal termine “*Zeitwort*”: il verbo non è sussumibile sotto categorie temporali, poiché «il tempo è solo un modo accidentale [...] che è fondato nello stato di cose come tale, ma non perciò deve essere dato di necessità con esso»¹⁴⁵.

Questa contrapposizione tra la purezza della logica e il divenire naturale, in cui si riproduce il dualismo teologico tra l’eterno e il temporale, non può però più soddisfare totalmente Heidegger, che è già alla ricerca di un metodo che sia in grado di garantire alla conoscenza il suo rigore senza tuttavia dimenticare i diritti di quella vita che costituisce l’origine nascosta della realtà da conoscere: «L’interiore *inquietudine* [...] repressa» nel corso della tesi di abilitazione, può prendere finalmente «la parola»¹⁴⁶ nella sua *Conclusione*, aggiunta al momento della pubblicazione.

5. Le “*potenzialità (Potenzen)*” storico-metafisiche del problema delle categorie

5.1. La metafisica quale “*unità superiore*” di realismo critico e idealismo trascendentale

Nella *Conclusione* a *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, intitolata *Il problema delle categorie*, Heidegger si propone di integrare la precedente esposizione storico-filosofica di tale problema mediante la presentazione di alcune tesi di principio in grado di evidenziarne le “*potenzialità*”¹⁴⁷ e di avviarne una “soluzione promettente”. Egli intende così soddisfare quelle che considera tre esigenze irrinunciabili: la delimitazione dei vari ambiti oggettuali, l’inclusione del problema del giudizio nello studio delle categorie, e la considerazione storica¹⁴⁸. Dopo aver dichiarato che il primo compito è stato esaurientemente adempiuto nella parte precedente del lavoro, e aver precisato – il che tradisce ancora una volta il confronto con Hegel – che le categorie non si lasciano isolare e analizzare una dopo l’altra, ma si condizionano vicendevolmente, poiché tutto «ciò che apparentemente risulta mediabile e non mediato è in realtà qualcosa di mediato»¹⁴⁹, Heidegger si concentra sul secondo aspetto del problema delle categorie.

¹⁴⁵ Ivi, p. 390 (tr. it. p. 222).

¹⁴⁶ Ivi, p. 400 (tr. it. p. 244).

¹⁴⁷ Ivi, p. 399 (tr. it. p. 243). Per lo *Schlusskapitel* di *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* come “sinossi programmatica” in cui Heidegger intravede la nuova direzione del proprio cammino cfr. D. Vicari, *Ontologia dell’esserci. La riproposizione della ‘questione dell’uomo’ nello Heidegger del primo periodo friburghese (1916-1923)*, Zamorani, Torino 1996, pp. 19-24.

¹⁴⁸ Cfr. DS, p. 408 (tr. it. p. 251).

¹⁴⁹ Ivi, p. 400 (tr. it. p. 244). V. Costa (*La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 61) ritiene che Heidegger riprenda così ciò che aveva detto contro Lotze e Dilthey, che aveva notato come «senza mediazione del pensiero, quindi immediatamente, non possiamo accogliere alcuna realtà, neanche quella dei nostri propri stati» (W. Dilthey, *Erfahren und Denken*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von G. Misch, Teubner, Berlin, Bd. V, 1924, p. 85).

Egli rileva che non a caso sia in Aristotele, sia in Kant, il problema delle categorie è posto in relazione con la predicazione, e quindi con il giudizio: la categoria rappresenta infatti la più generale determinatezza dell'oggetto, e oggetto e oggettività hanno, in quanto tali, senso solo per un soggetto, costituendosi per mezzo del giudizio in cui a un soggetto è attribuito un predicato, sussumibile sotto un certo ambito categoriale. Heidegger mette in guardia dall'errore di credere che porre in stretta relazione il problema delle categorie con quello del giudizio e del soggetto¹⁵⁰ significhi considerare le categorie come pure funzioni dell'intelletto. A tale scopo egli riprende implicitamente le critiche avanzate contro la risoluzione delle forme categoriali nel pensiero dallo scritto *Zur Kategorienlehre*¹⁵¹ (1915) di Külpe, in cui la dottrina kantiana è rielaborata in senso realistico.

Heidegger aveva già apprezzato la teoria külpiana della "realizzazione" del dato mediante l'astrazione da tutto ciò che lo può modificare nell'atto dell'apprensione in *Il problema della realtà nella filosofia moderna* (1912), dove aveva invitato la "filosofia aristotelico-scolastica" a abbracciare la posizione del realismo critico¹⁵². Nella *Conclusion* della tesi di abilitazione egli si riallaccia alla constatazione realistica secondo cui la soggettivizzazione delle categorie non riesce a render conto delle differenze e delle relazioni tra le diverse determinazioni categoriali¹⁵³, concludendo che «il fondamento d'una varietà di *ambiti di validità* all'interno della totalità delle categorie sta *primariamente* [...] nella varietà degli ambiti d'oggetti»¹⁵⁴

¹⁵⁰ Cfr. DS, pp. 401, 403 (tr. it. pp. 245, 247). Probabilmente perché scorge in *Die Lehre vom Urteil* di Lask un simile inserimento, Heidegger afferma che a questo testo si deve «attribuire un'importanza ancora maggiore per la dottrina delle categorie che a *Logik der Philosophie*» (ivi, p. 407, nota 6; tr. it. p. 256, nota 6).

¹⁵¹ O. Külpe, *Zur Kategorienlehre*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1915. Questo scritto, uscito poco dopo la stesura della tesi per l'abilitazione, può essere termine di confronto di Heidegger solo nelle note della sua *Conclusion*, come egli stesso ammette in DS, p. 400, nota 1 (tr. it. p. 255, nota 1). Il lavoro di Külpe è però spesso ripreso implicitamente anche nel testo della *Conclusion*, forse sin da p. 403 (tr. it. p. 247), dove Heidegger scrive che «non è lecito identificare senz'altro con la teoria kantiana della conoscenza e con la sua formulazione» «l'idealismo trascendentale». Anche Külpe – sebbene in un senso diverso da Heidegger – sottolinea infatti con forza la differenza tra Kant e il neokantismo, in cui scorge «una ricaduta». Esso, sopprimendo l'intuizione come autonoma fonte conoscitiva, riduce gli oggetti reali a oggetti meramente ideali, trasformando l'idealismo trascendentale in un «'idealismo degli oggetti'» (O. Külpe, *Zur Kategorienlehre*, cit., p. 16), visto che in questa forma di idealismo le categorie non si riferiscono più – come ancora in Kant – agli oggetti reali, ma a oggetti ideali. Strube sostiene che il testo di Külpe, riproponendo in chiave moderna la dottrina aristotelica delle categorie, ha indotto Heidegger a ritornare sulla sua scelta di aderire all'interpretazione idealistico-trascendentale di queste ultime. La revisione di tale interpretazione gli dev'essere stata suggerita però anche da Rickert e da Lask, il cui rifiuto della riduzione delle categorie a funzioni del pensiero è uno dei motivi ispiratori di *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (cfr. C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, cit., pp. 65, 73-74).

¹⁵² Cfr. M. Heidegger, *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie*, in FS, pp. 11-13, 15 (tr. it. pp. 143-145, 148).

¹⁵³ Cfr. O. Külpe, *Zur Kategorienlehre*, cit., pp. 36 ss. A p. 24 Külpe ricorda come Lask si sia avvicinato al punto di vista del realismo critico, abbandonando «completamente la conseguenza fenomenistica della dottrina kantiana delle categorie».

¹⁵⁴ DS, p. 404 (tr. it. pp. 247-248).

sui quali si modella la struttura del giudizio. Heidegger prende però le distanze da Külpe nella misura in cui questi trascura il significato imprescindibile del giudizio nella costituzione dell'oggettività¹⁵⁵, e afferma la necessità di «assumere in una unità superiore»¹⁵⁶ il realismo critico e l'idealismo trascendentale, preparando così l'esposizione della propria soluzione al problema delle categorie¹⁵⁷ mediante l'introduzione del concetto di “spirito storico-vivente”.

Egli inizia con il rilevare che la spiegazione laskiana della differenziazione del significato mediante il materiale, basata soltanto su una “teoria dei piani (*Stockwerklehre*)” categoriali, non è sufficiente¹⁵⁸, poiché non rende conto della complessità dell'elemento logico e della differenza tra materiale sensibile e non sensibile¹⁵⁹. Per scorgere i problemi logici nella giusta luce occorre uscire dalla sfera del senso logico e partire da «un contesto translogico». Ma nell'affermare che «*la filosofia non può a lungo andare fare a meno della sua propria ottica, la metafisica*»¹⁶⁰, Heidegger va incontro alle esigenze della neoscolastica soltanto in apparenza.

Egli non intende infatti conferire al termine “metafisica” il suo significato classico¹⁶¹, bensì quello che gli aveva dato Lotze nella sua *Metaphysik*¹⁶². In polemica

¹⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 403, nota 3 (tr. it. p. 255, nota 3).

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 404, nota 3 (tr. it. p. 256, nota 3).

¹⁵⁷ C. Strube sostiene che il rapporto tra idealismo trascendentale e realismo critico si presenta come una congruenza data, ma non ancora determinata, caratterizzandosi dunque come una “*congruenza ermeneutica*”. Egli ritiene di poter scorgere in essa la legge di sviluppo del pensiero giovanile di Heidegger fino a quella sua peculiare elaborazione che, partendo dalla considerazione della problematica del giudizio nella dottrina delle categorie, perverrà infine al concetto di “in quanto ermeneutico” in *Essere e tempo* (cfr. C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, cit., pp. 78, 101, 112). A. Denker riconosce invece nella stessa questione del *sense* dell'essere la sintesi tra un problema gnoseologico e uno ontologico, tra un'impostazione kantiana e una aristotelica (cfr. A. Denker, *Martin Heidegger: zwischen Herkunft und Zukunft: Die Anfänge seines Denkweges*, cit., p. 321).

¹⁵⁸ Cfr. DS, pp. 405-406 (tr. it. pp. 248-249). Malgrado questa dichiarazione K. Lehmann nota come Heidegger, ponendo l'accento sulla funzione differenziatrice nell'ambito del significato espletata dal materiale, intenda ripensare il concetto husserliano di fenomenologia e la questione circa la struttura e l'essenza propria all'ambito noematico, che Husserl lascerebbe senza risposta (cfr. K. Lehmann, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, cit., p. 85).

¹⁵⁹ Secondo C. Strube questo è il motivo per cui Heidegger avrebbe preferito al “principio della determinatezza materiale della forma” di Lask l'intuizione categoriale di Husserl: se per Lask il conoscere prende le mosse dalla forma categoriale, e vive solo mediatamente nel materiale riferito a essa, per Husserl l'avvio della conoscenza risiede nell'atto percettivo, ossia nel materiale, e l'atto categoriale può essere dunque un atto soltanto fondato. L'intuizione categoriale rappresenterebbe così un modo di afferramento dell'oggettualità categoriale non predicativo, che avrebbe inoltre il vantaggio di non complicare ulteriormente il problema della conoscenza delle categorie mediante la necessità di introdurre una complessa logica filosofica. Per la differenza tra la concezione husserliana della conoscenza come intuizione categoriale, e quella laskiana in quanto vivere teoretico, cfr. R. Lazzari, *Emil Lask e le Ricerche logiche di Husserl*, in *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, a cura di S. Besoli, M. Ferrari e L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 202-203.

¹⁶⁰ DS, p. 406 (tr. it. p. 249).

¹⁶¹ È questo secondo K. Lehmann il motivo per cui i neoscolastici del tempo non sono stati in grado di cogliere l'importanza dello scritto per l'abilitazione di Heidegger, che cercava finalmente di compiere quel dialogo a

con l'ideale scientifico meccanicistico delle scienze della natura, Lotze aveva li concepito la metafisica come comprensione evidente (*Einsicht*) della coesione intrinseca a tutto ciò che è effettivamente reale (*Wirkliches*), e dunque caratterizzato dal mutamento: contrapposta all'immutabilità del mondo delle idee, la metafisica aveva assunto il significato di «dottrina del corso delle cose»¹⁶³. Muovendo probabilmente da questa tesi, Heidegger polemizza con la concezione rickertiana della filosofia come *Weltanschauung*, dicendo che essa non deve assumere un atteggiamento contemplativo e limitarsi a «una sintesi provvisoria che affastelli frettolosamente la totalità dello scibile»¹⁶⁴, bensì «aprirsi un varco (*Durchbruch*) verso la vera realtà effettiva e la verità effettivamente reale»¹⁶⁵, riconoscendola come prodotto dello spirito vivente.

5.2. Lo spirito storico-vivente

Nel chiarire la peculiare “soggettività” dello spirito, Heidegger specifica che la sua vitalità non va intesa in senso biologistico, vitalistico o esistenzialistico¹⁶⁶, ma come quell’“azione vivente”¹⁶⁷ che trasmette e realizza un senso nella misura in

lungo rinvio tra la filosofia trascendentale dell'epoca moderna e la metafisica classica (cfr. K. Lehmann, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, cit., pp. 89-90). R. Sanfranski rileva che la metafisica a cui Heidegger rimane fedele non è quella che nel Medioevo raccoglieva in unità Dio e mondo, ma è una metafisica che viene dopo la rottura di quell'unità, quando ormai «il vecchio cielo è precipitato» (R. Sanfranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., p. 134).

¹⁶² H. Lotze, *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, hrsg. von G. Misch, Meiner, Leipzig 1912. Heidegger tiene sulla *Metafisica* di Lotze un seminario nel WS 1916/1917 (cfr. l'elenco dei corsi, dei seminari e delle conferenze di Heidegger: *Schriftenverzeichnis (1909-2004)*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., p. 469) e progetta di ripubblicare il testo, accompagnandolo da una lunga introduzione, in occasione del centesimo anniversario della nascita del suo autore (cfr. la lettera di Heidegger a Rickert del 14 dicembre 1916, riportata in B, p. 34).

¹⁶³ H. Lotze, *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, cit., p. 4. Sul significato del termine “metafisica” nella *Conclusion* dello scritto di Heidegger per l'abilitazione cfr. C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, cit., pp. 78-83, e G. Crowell, *Making Logic Philosophical Again*, in *Reading Heidegger from the Start*, ed. by T. Kisiel and J. van Buren, State University of New York Press, Albany 1994, pp. 69-75.

¹⁶⁴ DS, p. 406 (tr. it. pp. 249-250). Per il concetto rickertiano di filosofia come visione del mondo, comprendente i tre regni della realtà effettiva, del valere e del senso quale presa di posizione nei confronti di ciò che vale, cfr. H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie*, “Logos”, I (1910/1911), pp. 1-34.

¹⁶⁵ DS, p. 406 (tr. it. p. 250).

¹⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 406 (tr. it. p. 249). Riguardo all'ipotesi che con l'espressione “spirito vivente” Heidegger voglia stabilire un confronto con Hegel, il quale la usa nell'*Enciclopedia*, cfr. G. Bertuzzi, *La verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili a «Essere e tempo»*, cit., p. 115, nota 125. Annalisa Caputo ritiene che l'aggettivo “*lebendig* (vivente)”, apposto a “spirito”, segni una presa di distanza di Heidegger da Rickert, convinto critico della filosofia della vita (cfr. A. Caputo, *Pensiero e affettività: Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 89-90, nota 17). Ma che il “superamento (*Aufhebung*)” del neokantismo non significhi una sostituzione delle questioni gnoseologiche con un atteggiamento irrazionale, bensì l'elaborazione di una “logica della vita” che riprende la concezione della logica come sfera del puro “valere rispetto a” nella forma di un’“ermeneutica della fatticità”, è ben spiegato in M. Steinmann, *Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus*, cit., pp. 282, 284-285.

¹⁶⁷ DS, p. 406 (tr. it. p. 249). K. Lehmann (*Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, cit., p. 82, nota n. 124) ritiene che in questo contesto Heidegger possa essere stato

cui in essa vive ciò che ha carattere di valore (*das Werthafte*). Lo spirito vivente, giustificando «il senso logico *anche secondo la sua significanza ontica*», è in grado di gettare un ponte tra «il senso ‘irreale’, ‘trascendente’», e la «vera realtà effettiva e oggettualità»¹⁶⁸. La sua verità è infatti non il *verum* dell’*ens rationis*¹⁶⁹, ma la validità preteoretica già attribuita da Lask a quella regione originaria del senso dotata della “dignità di essere vissuta (*Lebenswürdigkeit*)”¹⁷⁰.

Heidegger cita però Lask in questo contesto solo per prendere le distanze dall’obiettivismo della sua teoria del giudizio¹⁷¹. Egli afferma infatti che è possibile fondare la «‘*tesi dell’immanenza*’» e risolvere definitivamente «il problema dell’‘applicazione’ delle categorie»¹⁷² soltanto comprendendo che le determinazioni fondamentali dell’oggetto scaturiscono dal senso conferito a esso dal soggetto. «Il soggetto nel senso della teoria della conoscenza non spiega [tuttavia] il significato metafisicamente più importante dello spirito, tanto meno il suo pieno contenuto»¹⁷³, cioè quella totalità di significati all’interno dei quali i singoli soggetti vivono in una determinata epoca storica¹⁷⁴.

influenzato dalla prima edizione dell’*Action* (1893) di M. Blondel (*L’action: essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*, Quadrige, Paris 1993), che in una conversazione del 1950 (di cui riferisce H. Duméry, “*Études Blondéliennes*”, Paris 1952, fasc. II, p. 92, nota 1) egli dichiara di aver letto in gioventù «di nascosto, presso i Gesuiti». Sulla considerazione che Heidegger ha dell’*Action* ancora alla fine degli anni Cinquanta cfr. J. Guittou, *Visita ad Heidegger*, tr. it. di G. Rossi, Medusa, Milano 2008, p. 43.

¹⁶⁸ DS, p. 406 (tr. it. p. 250). Elena Ficara rinviene in quest’affermazione un primo avvio del percorso che porterà Heidegger a riformulare il concetto di “trascendentale”: se “filosofia trascendentale” significa per i neokantiani “teoria della conoscenza”, in *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* essa appare già come un’indagine che si deve occupare del “senso trascendente” delle categorie logiche (cfr. E. Ficara, *Heidegger interprete del trascendentale*, cit., pp. 275-276).

¹⁶⁹ Cfr. la lettera di Heidegger a Rickert del 27 gennaio 1917, dove si legge che «la logica pura è un camuffato stupro dello spirito vivente [...]. La logica pura impedisce alla filosofia di rapportarsi alle correnti fondamentali della vita personale e alla pienezza della cultura e dello spirito» (B, p. 38).

¹⁷⁰ Sul valore peculiare attribuito da Lask alla regione originaria del senso cfr. il paragrafo intitolato *Leben und Erkennen* in E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., pp. 189-211.

¹⁷¹ Per la presa di distanza dall’obiettivismo di Lask da parte di Heidegger cfr. la lettera di quest’ultimo a Rickert del 27 gennaio 1917, riportata in B, p. 37. Un confronto tra la posizione di Heidegger e quella di Lask in merito al ruolo da attribuire al soggetto si trova in G. Crowell, *Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic*, “*Journal of the British Society for Phenomenology*”, 23 (1992), p. 229, e K. Hobe, *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask*, “*Philosophisches Jahrbuch*”, 78 (1971), pp. 370 ss. Sull’oggettivismo di Lask si sofferma invece H. Sommerhäuser, *E. Lask 1875-1915. Zum neunzigsten Geburtstag des Denkers*, cit., p. 136.

¹⁷² DS, p. 407 (tr. it. p. 250). Nell’aggiungere che «proprio nel problema dell’applicazione delle categorie, posto che lo si ammetta come in generale *possibile*, si deve necessariamente riconoscere la parzialità di un tipo di trattazione solo oggettivo-logico del problema delle categorie» (p. 407; tr. it. pp. 250-251), Heidegger rinvia in nota a *Zur Kategorienlehre* di Külpe, ritenendo probabilmente insufficiente la trattazione di questo problema lì svolta (cfr. O. Külpe, *Zur Kategorienlehre*, cit., pp. 52 ss.).

¹⁷³ DS, p. 407 (tr. it. p. 251).

¹⁷⁴ Cfr. V. Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, cit., pp. 62-68. In DS, p. 401 (tr. it. p. 245) Heidegger attribuisce a Duns Scoto il merito di essere riuscito a penetrare nella sfera degli atti del soggetto pur essendo privo di un netto concetto della soggettività, attestando così «all’interno della

Passando alla trattazione del terzo aspetto del problema delle categorie individuato all'inizio della *Conclusiones*, la considerazione storica, Heidegger ne chiarisce la necessità affermando che «*lo spirito vivente è, come tale, per essenza spirito storico nel senso più ampio del termine*», ed «è [quindi] comprensibile solo se in esso viene assunta tutta la ricchezza delle sue operazioni (*Leistungen*), cioè *la sua storia*»¹⁷⁵. Quest'assunzione rende fluide le obiettivazioni dello spirito, consentendo di porre in luce la sua struttura e comprendere il passato nella sua vitalità originaria¹⁷⁶. Per questo motivo l'«interpretazione metafisico-teleologica [...] della coscienza»¹⁷⁷ – quell'interpretazione della coscienza che non la considera né nella sua individualità psichica, né nel suo carattere teoreticamente costitutivo per l'oggettività, ma che contestualizza piuttosto i problemi gnoseologici all'interno delle questioni metafisiche ultime, e che è considerata da Heidegger come un «compito (*Aufgabe*)»¹⁷⁸ indispensabile per la teoria della verità – non può che realizzarsi se non come un'«interpretazione culturale-filosofico-teleologica»¹⁷⁹ della storia.

Con queste parole Heidegger si richiama implicitamente non solo a Windelband – secondo cui la verità è idea regolativa che rappresenta la teleologia immanente alla storia, nella quale si realizza la validità¹⁸⁰ – e a Rickert – che intende lo sviluppo storico come una progressiva concretizzazione dei valori in quelle realtà effettive chiamate beni culturali –, ma soprattutto a Hegel e al rapporto da

Scolastica medievale [...] una disposizione a una sicura attenzione per la [sua] vita immediata [...] e per i contesti di senso in essa immanenti».

¹⁷⁵ DS, pp. 407-408 (tr. it. p. 251).

¹⁷⁶ A. Denker scorge in questo “render fluido (*flüssig machen*)” l’antesignano della successiva “ripetizione (*Wiederholung*)” quale risalimento alle origini di un fenomeno, che risulta così veramente compreso (cfr. A. Denker, *Martin Heidegger: zwischen Herkunft und Zukunft: Die Anfänge seines Denkweges*, cit., p. 312). Per i possibili rapporti tra questa concezione storica delle categorie e quella espressa in H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie* (cit., p. 23), cfr. C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, cit., p. 86. Che Heidegger assuma la concezione storicistica hegeliana dello spirito vivente per comprendere innanzitutto i problemi del proprio tempo è sottolineato in K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, tr. it. di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino 1966, p. 61.

¹⁷⁷ DS, p. 406 (tr. it. p. 249). O. Pöggeler nota che una tale interpretazione della coscienza, che corrisponde a un'interpretazione della storia tanto teologica quanto di filosofia della cultura, è ciò mediante cui Heidegger risolve nei suoi primi lavori la questione della molteplice dicibilità dell'essere (cfr. O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, tr. it. di G. Vamier, Guida, Napoli 1991, p. 24). Sulla struttura metafisica della coscienza in quanto spirito vivente, teleologicamente orientata verso il significato ontico che garantisce al senso logico la sua verità, si sofferma anche S. Poggi (*La logica, la mistica, il nulla*, cit., pp. 100-101, 114-115).

¹⁷⁸ DS, p. 406 (tr. it. p. 249). R. Thurnher sottolinea la duplicità semantica del termine “*Aufgabe*”: esso può indicare tanto “compito” quanto “abbandono”, “rinuncia”, quando è sinonimo di “*Preisgabe*”. In quest'ultimo caso il suo uso da parte di Heidegger vuole essere una polemica implicita contro Rickert, significando che l'interpretazione metafisico-teleologica della coscienza riferita al senso irreal e trascendente deve essere “abbandonata (*aufgegeben*)”, poiché il senso logico è in realtà fondato nella vita fattizia (che sostituirà poi il concetto di spirito storico-vivente) e nelle decisioni epocali dell'essere (cfr. R. Thurnher, *Vorboten der Hermeneutik der Faktizität*, cit., p. 337).

¹⁷⁹ DS, p. 408 (tr. it. p. 251).

¹⁸⁰ Cfr. W. Windelband, *Was ist Philosophie?*, cit. Per un confronto tra Windelband e Heidegger sul problema del giudizio cfr. V. Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, cit., pp. 69-73.

lui individuato tra storia e filosofia. Heidegger scrive infatti che «nel concetto di spirito vivente e nella sua relazione all'«origine» metafisica»¹⁸¹ si riuniscono «l'unicità e l'individualità degli *atti* con l'universalità del *sensu* in sé persistente», e si pone il problema del rapporto tra «tempo e eternità, cambiamento e validità (*Geltung*) assoluta, [...] *storia* (formazione del valore) e *filosofia* (validità del valore)», cosicché solo a partire da esso si può «analizzare e fissare il concetto di una '*philosophia perennis*'»¹⁸².

È infine ai testi di Hegel – anche se non certo alla *Scienza della logica*, che mediante la dialettica teorizza la completa risoluzione dell'essere nel pensiero, bensì agli *Scritti teologici giovanili* (1783-1800) – che rimandano le ultime righe dello scritto di Heidegger. Egli le dedica alla «filosofia dello spirito vivente, dell'amore operante, dell'adorante intimità con Dio»¹⁸³, avendo probabilmente presenti sia quei passaggi hegeliani che trattano dell'amore in cui «è ancora il separato, ma non più come separato: – come Unificato», nel quale «il vivente sente il vivente»¹⁸⁴, sia quelli che meditano sull'adorazione di Dio, grazie a cui «l'uomo pone la vita infinita come spirito dell'intero parimenti fuori di sé, – poiché è egli stesso un limitato, – e [...] parimenti si pone fuori di sé, fuori del limitato, elevandosi fino al vivente e congiungendosi intimamente con lui»¹⁸⁵.

Heidegger conclude *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* avanzando l'esigenza che una dottrina delle categorie orientata in base ai principi precedentemente esposti affronti il «grande compito di un confronto [...]

¹⁸¹ DS, p. 410 (tr. it. p. 253). M. Ferraris (*La filosofia e lo spirito vivente*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 1) commenta quest'espressione dicendo che *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* mostra quanto del cammino heideggeriano abbia ancora a che fare con quella metafisica che Heidegger si sforzerà poi di superare, e rinviene nell'essere-per-la-morte di *Essere e tempo* «non [...] solo la più perfetta formalizzazione del trascendentale, ma [...] anche ciò che incomincia a rovinare il discorso dello spirito» (ivi, p. 7), rivelando la finitudine dell'esistenza. Sull'uso del termine «spirito (*Geist*)» da parte di Heidegger cfr. pure J. Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, tr. it. di G. Zaccaria, Feltrinelli, Milano 1989.

¹⁸² DS, p. 410 (tr. it. p. 253). Che il rapporto tra tempo e eternità inquieti Heidegger sin dai suoi primi lavori è attestato anche dal motto di M. Eckhart apposto a *Il concetto di tempo nella scienza della storia*: «Tempo è ciò che *muta* e si *moltiplica*. Eternità si mantiene semplice» (M. Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, cit., p. 415; tr. it. p. 210). A. Denker nota come il concetto stesso di «spirito vivente», intrinsecamente temporale, abbracci in una superiore unità le scienze della cultura (in quanto spirito) e quelle della natura (in quanto vita) (cfr. A. Denker, *Martin Heidegger: zwischen Herkunft und Zukunft: Die Anfänge seines Denkweges*, cit., p. 312).

¹⁸³ DS, p. 411 (tr. it. p. 254).

¹⁸⁴ Cfr. *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, Mohr, Tübingen 1907, pp. 379-382 (tr. it. a cura di E. De Negri, *I principî*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 18-24; p. 19). Echi del duplice movimento dall'uomo a Dio e viceversa si possono ritrovare anche in DS, p. 409 (tr. it. pp. 252-253), dove Heidegger dice che la trascendenza medievale non indica un qualcosa di radicalmente distante dal soggetto, che si smarrirebbe in essa, ma significa un rapporto vitale (*Lebensbezug*) correlativo che «è da paragonarsi a quella corrente del vivere che scorre nelle individualità spiritualmente affini in un verso e in quello opposto», per cui «la posizione di valori non gravita [...] esclusivamente intorno al trascendente, ma è per così dire riflessa dalla sua pienezza e assolutezza, e riposa nell'individuo».

¹⁸⁵ Cfr. *Hegels theologische Jugendschriften*, cit., pp. 345-351 (tr. it. pp. 25-41; p. 30).

con il sistema più imponente quanto a ricchezza e profondità, a forza di esperienza vissuta e di concettualizzazione, col sistema di una *Weltanschauung* storica, che ha tolto, risolto e sublimato in sé tutti i motivi problematici filosofici anteriori, con il sistema di Hegel»¹⁸⁶, il quale indica sicuramente la direzione per una storicizzazione della logica.

6. Il “senso nuovo” del cristianesimo

Negli anni successivi all’abilitazione Heidegger non adempie al compito esposto a conclusione della sua tesi, né continua a studiare Duns Scoto. Nella lettera del 7 gennaio 1917 a Martin Grabmann scrive che, prima di intraprendere nuovi lavori su argomenti relativi alla Scolastica e alla mistica medievale, desidera acquisire «una sicurezza sufficiente in merito ai problemi di natura sistematica» mediante «un confronto *a partire dall’interno* con la filosofia dei valori e la fenomenologia»¹⁸⁷. Questo confronto – che realizzerà nei corsi del 1919-1920 raccolti in *Per la determinazione della filosofia*, una volta diventato assistente di Husserl¹⁸⁸ – gli consentirà di sviluppare una propria concezione della fenomenologia come metodo in grado di cogliere un senso che, originario rispetto a quello del giudizio, indicherà l’evento in cui si apre lo stesso mondo quale contesto significativo. Ciò lo condurrà a prendere definitivamente congedo non soltanto dal neokantismo, ma anche dall’ortodossia ecclesiastica.

La progressiva scoperta della storicità del reale rende infatti a Heidegger sempre più inaccettabile la concezione di una verità eterna e atemporale, che però è proprio quella su cui si fonda la dottrina della chiesa cattolica. Se nel *Curriculum vitae* per l’abilitazione egli poteva ancora scrivere che, nonostante gli studi di filosofia moderna, le sue «convinzioni filosofiche di fondo sono rimaste quelle della filosofia aristotelico-scolastica»¹⁸⁹, nella *Vita* del 1922 è perciò costretto a confessare che a partire dall’inizio della sua attività accademica gli è «chiaro che un’indagine autenticamente scientifica, libera da ogni riserva e da qualsiasi vincolo occulto, non è possibile continuando a essere realmente fedeli al punto di vista della fede cattolica»¹⁹⁰.

¹⁸⁶ DS, p. 411 (tr. it. p. 254).

¹⁸⁷ *Brief Martin Heideggers an Martin Grabmann*, cit., p. 74.

¹⁸⁸ Cfr. V, p. 43 (tr. it. p. 43), e H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, cit., pp. 104-105. L’ipotesi di H. Ott, secondo cui ci potrebbe essere una connessione tra l’allontanamento di Heidegger dalla chiesa cattolica e la sicurezza economica dovuta a una retribuzione annuale fissa, da lui ottenuta grazie all’intervento di Husserl, sembrerebbe trovare una conferma dalle dichiarazioni del figlio di Martin Heidegger Hermann, il quale testimonia che, sebbene il padre si fosse reso conto abbastanza presto di non potere accettare l’impostazione dogmatica ecclesiastica, all’inizio non aveva potuto rendere pubbliche le sue convinzioni perché «un giovane come lui, in quell’ambiente, poteva studiare solo grazie all’appoggio della chiesa» (cfr. l’intervista a Hermann Heidegger: *Mio padre e il nazismo*, in A. Gnoli-F. Volpi, *L’ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, Milano 2006, pp. 30-31).

¹⁸⁹ M. Heidegger, *Lebenslauf (Curriculum vitae)* (1913), in RZ, p. 38 (tr. it. p. 38).

¹⁹⁰ V, p. 43 (tr. it. p. 42). Contro la tesi di H. Ott (*Martin Heidegger: sentieri biografici*, cit., pp. 97-109), che parla di una “*Rottura con il «sistema del cattolicesimo»*”, iniziata nella *Conclusion* della tesi di abilitazione e giunta a piena maturazione nella lettera di Heidegger a Krebs del 9 gennaio 1919, H. Zaborowski individua i segni di una posizione critica di Heidegger nei confronti della teologia ufficiale e della Scolastica

Nella lettera del 1919 con cui comunica all'amico sacerdote Krebs l'abbandono della fede delle origini, Heidegger considera tuttavia la scelta di assecondare la sua vocazione per la filosofia come l'unico modo per «giustificare davanti a Dio»¹⁹¹ la propria esistenza. Egli precisa inoltre che le sue convinzioni intellettuali gli «hanno reso problematico e inaccettabile il *sistema* del cattolicesimo – non il cristianesimo e la metafisica in quanto tali, determinazioni che hanno, però, assunto un senso nuovo», e conclude di non aver perso la sua «grande stima del concreto mondo cattolico»¹⁹², tanto che desidera proseguire le sue ricerche di fenomenologia della religione rivolte al Medioevo.

Nel 1918/1919 Heidegger prepara infatti un corso di lezioni – poi non tenuto – sui fondamenti filosofici della mistica medievale¹⁹³, che già a conclusione di *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* aveva considerato sede privilegiata dell'unione tra la trascendenza e l'immanenza. Egli aveva però giudicato la mistica come complementare alla Scolastica, rifiutando l'identificazione di queste due correnti del pensiero medievale rispettivamente con l'irrazionalismo e il razionalismo, e condannando l'«estrema razionalizzazione della filosofia»¹⁹⁴ a cui dà vita la loro contrapposizione. Negli appunti posteriori alla tesi di abilitazione Heidegger differenzia invece in modo netto la mistica dalla Scolastica, che «compromette fortemente l'immediatezza della vita religiosa, dimenticando la religione a favore della teologia e dei dogmi»¹⁹⁵. Egli intende «la specifica irrazionalità» della mistica proprio «come una reazione elementare»¹⁹⁶ al teoreticismo scolastico, rinvenendo negli scritti di Meister Eckhart la descrizione di un'esperienza che non soltanto attinge al nucleo religioso più profondo, ma può anche essere

sin dal 1911, e nota come il suo interesse per Kant e Nietzsche abbia preceduto di molto il 1916. Egli conclude dicendo che la «rottura» non è mai stata d'altra parte definitiva, poiché la fede delle origini ha continuato sempre ad animare la heideggeriana questione dell'essere (cfr. H. Zaborowski, „*Herkunft aber bleibt stets Zukunft.*“ *Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919*, cit., pp. 150-158).

¹⁹¹ Lettera di Heidegger a Krebs del 9 gennaio 1919, riportata in *Briefe Martin Heideggers an Engelbert Krebs (1914-1919)* (in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., p. 68; tr. it. in H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, cit., p. 98).

¹⁹² Ivi, p. 67 (tr. it. p. 97). Espressioni analoghe deve aver scritto Heidegger già qualche anno prima a Romano Guardini, se questi il 10 aprile 1916 risponde a una sua lettera, dicendo di sentirsi vicino alla sua posizione e di voler indagare «lo 'spirito del cattolicesimo'» (*Briefe Romano Guardinis an Martin Heidegger*, riportati in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., p. 70).

¹⁹³ Cfr. *Schriftenverzeichnis (1909-2004)*, cit., p. 469. Gli appunti preparatori a questo corso sono pubblicati in M. Heidegger, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (= GM)*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA, Bd. 60, hrsg. von M. Jung, T. Regehly, C. Strube, 1995, pp. 301-337 (tr. it. di G. Gurisatti, *I fondamenti filosofici della mistica medievale*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 381-421).

¹⁹⁴ DS, p. 410 (tr. it. p. 253).

¹⁹⁵ GM, p. 314 (tr. it. p. 395).

¹⁹⁶ Ivi, p. 314 (tr. it. p. 396).

elevata a paradigma del modo d'accesso all'ambito preteoretico originario, anteriore alla scissione gnoseologica tra un soggetto e un oggetto¹⁹⁷.

Dopo aver affermato l'esigenza di «separare nettamente il problema della teologia da quello della religiosità»¹⁹⁸, Heidegger si inserisce nel dibattito contemporaneo sulla prima fase del pensiero di Lutero, e afferma che egli ha raggiunto una posizione ancor più originaria di quella dei mistici suoi ispiratori. Heidegger contrappone perciò al cattolicesimo il protestantesimo¹⁹⁹, vedendo in quest'ultimo l'esaltazione di quella «storia» che nel suo commento a *Il secondo discorso «Sull'essenza della religione» di Schleiermacher* considera come «l'oggetto supremo della religione, la quale prende avvio e finisce con essa»²⁰⁰.

Dallo studio di Lutero egli viene rinviato a quello di Paolo e Agostino²⁰¹, ritrovando nel cristianesimo primitivo un'«esperienza fattizia della vita [...]

¹⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 314-318 (tr. it. pp. 396-400). Heidegger considera in questo periodo l'esperienza mistica come paradigmatica rispetto a ogni altra esperienza fondamentale, tanto da adoperare il linguaggio dei mistici anche nel descrivere il proprio amore verso la moglie, a cui scrive che «l'esperienza fondamentale afferra [...] il nucleo centrale della coscienza: l'elemento religioso (*das Religiöse*), e apre le vie verso la sua autentica nascita e riplasmazione (*Neugestaltung*)» (*Geburtstagsbrief Martin Heideggers an Elfriede Heidegger (1918): Im „Du“ zu Gott*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., p. 78).

¹⁹⁸ GM, p. 310 (tr. it. p. 391). Heidegger contrappone in questo periodo la teologia quale scienza teoretica oggettivante all'esperienza religiosa in quanto esperienza fondamentale, dell'origine. Egli ritornerà ancora sull'argomento fino alla conferenza *Fenomenologia e teologia* (1917), dove dirà che la filosofia si rapporta alla teologia quale scienza positiva indicando il contenuto ontico-precristiano dei concetti teologici fondamentali (cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1976, pp. 45-78; tr. it. a cura di F. Volpi, *Introduzione a «Che cos'è metafisica?»*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002⁴, pp. 3-34). Cfr. al riguardo L. Savarino, *Heidegger e il cristianesimo 1916-1927*, Liguori, Napoli 2001, pp. 113-121.

¹⁹⁹ Cfr. GM, pp. 309-310 (tr. it. pp. 390-392).

²⁰⁰ M. Heidegger, *Zu Schleiermachers zweiter Rede »Über das Wesen der Religion«*, in GM, p. 322 (tr. it. p. 404). Sul problema della religione in Schleiermacher Heidegger tiene anche una conferenza l'1 agosto 1917 (cfr. *Schriftenverzeichnis (1909-2004)*, cit., p. 469). L'avvicinamento di Heidegger al protestantesimo, favorito pure dal matrimonio con la protestante Elfriede Petri e dal rapporto diretto con Husserl, è constatato anche da quest'ultimo, che scrive a Rudolf Otto: «La mia attività filosofica ha [...] qualcosa di particolarmente rivoluzionario: gli evangelici diventano cattolici, i cattolici protestanti» (lettera di Husserl a Otto del 5 marzo 1919, riportata in E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. VII: *Wissenschaftlerkorrespondenz*, hrsg. von K. Schuhmann, Dordrecht 1994, p. 207; tr. it. in H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, cit., p. 106). Husserl sottolinea però poi la radicalità dell'atteggiamento fenomenologico, che richiede una messa tra parentesi del problema dell'esistenza di Dio a cui Heidegger si atterrà sempre, astenendosi dal compiere una precisa scelta confessionale anche nell'ambito della sua vita privata. Per i probabili vantaggi derivati alla carriera scientifica di Heidegger dal suo abbandono di una filosofia impegnata dal punto di vista confessionale cfr. H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, cit., pp. 69, 107.

²⁰¹ Questo confronto, preparato dalle dichiarazioni presenti in M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 61-62 – dove Heidegger indica il cristianesimo come paradigma storico del “trasferimento (*Verlegung*)” della vita fattizia nell'ambito originario del “mondo proprio (*Selbstwelt*)” – e in M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920), GA, Bd. 59, hrsg. von C. Strube, 1993, pp. 94-95 – dove afferma la necessità di un approfondimento dell'esistenza cristiana –, si realizza nei due corsi di lezione *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Introduzione alla fenomenologia della religione)* (WS 1920/1921) e *Augustinus und der Neuplatonismus*

storica»²⁰², tale cioè da portare alla luce la temporalità (*Zeitlichkeit*) come ciò rispetto a cui tanto la vita, quanto gli enti a cui essa si rapporta, possono essere compresi. Nell'esperienza cristiana primitiva Heidegger scorge cioè un primo bagliore del senso di quell'essere che successivamente riterrà obliato da tutta la tradizione filosofica, e il cui evento conetterà nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*²⁰³ (1936-1938) all'avvento dell'"ultimo Dio", storicizzazione della verità al di là di qualsiasi configurazione religiosa.

E quando ormai avrà consumato il suo allontanamento non soltanto dalla teologia, ma anche dalla filosofia e dalla metafisica, "onto-teo-ego-logia" che si compie nell'estremo occultamento della verità dell'essere nell'odierno mondo tecnico, interrogato su come la filosofia possa intervenire per modificare lo stato di cose attuale, Heidegger dichiarerà: «Ormai soltanto un Dio ci può salvare. L'unica possibilità di salvezza che io vedo è quella di preparare, nel pensare e nel poetare, una disponibilità per l'apparire del Dio, o per l'assenza del Dio nel tramonto»²⁰⁴.

(*Agostino e il neoplatonismo*) (SS 1921), compresi in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., pp. 1-300 (tr. it. pp. 31-379). Su questi corsi cfr. F.-W. von Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1992; J. Brejda, *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1996; P. Stagi, *Der faktische Gott. Selbstwelt und religiöse Erfahrung beim jungen Heidegger*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

²⁰² M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, cit., p. 82 (tr. it. p. 121).

²⁰³ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1989 (tr. it. a cura di F. Volpi, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007).

²⁰⁴ M. Heidegger, *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966) (Intervista dello «Spiegel» a Martin Heidegger (23 settembre 1966))*, in RZ, p. 671 (tr. it. p. 598). Della sterminata bibliografia relativa alla profonda e costante dimensione religiosa del pensiero heideggeriano è opportuno ricordare qui almeno H.-G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, tr. it. di R. Cristin, Marietti, Genova 1987 (in particolare i due saggi *La dimensione religiosa* (1981) e *Essere, spirito, Dio* (1976), pp. 150-176), e le due testimonianze di Jean Guitton e Hermann Heidegger. Guitton, dopo aver fatto visita a Heidegger e meditato sul suo saggio *Der Feldweg* (Klostermann, Frankfurt am Main 1956²; tr. it. di E. Landolt, *Il sentiero di campagna*, "Teoresi", 1 (1961), pp. 6-12), scopre nel pensiero heideggeriano «una preoccupazione, una ricerca dell'Essere, che è effettivamente religiosa» (J. Guitton, *Visita ad Heidegger*, cit., p. 47). Hermann Heidegger, interrogato in merito alla presunta conversione del padre al luteranesimo, risponde che Martin Heidegger ha voluto essere sepolto a Meßkirch «secondo il rito cattolico» e, pur essendosi reso conto di non poter «andare d'accordo con i dogmi della chiesa», ha sempre vissuto il suo «ateismo filosofico [...] come una forma-limite della ricerca di Dio. In fondo lui ha sempre creduto nella presenza del divino» (intervista a Hermann Heidegger: *Mio padre e il nazismo*, cit., pp. 30-31).

THE SIGNIFICANCE OF A NEW HUMANISM

IONUȚ MIHAI POPESCU

RÉSUMÉ. *La signification d'un nouvel humanisme.* Dans la culture occidentale, les retrouvailles du sacré suppose la réponse à la question: *qu'est-ce que lie les gens entre eux et quelle est leur lien avec le monde où il vivent?* La résolution du problème influence le bien-être d'une société dont les valeurs sont l'individualisme et le progrès, qui mène à la destruction de la relation magico-religieuse par laquelle, l'homme qui appartient à sa tradition, répondait à la terreur de l'histoire. L'insistance d'Eliade pour les retrouvailles d'une solidarité entre l'homme et le cosmos n'est pas une plaidoirie nostalgique en faveur de la religiosité archaïque, mais exprime sa confiance en l'humanisme où l'individuel n'est pas soumis au général, mais dans *la création* comme réponse à la terreur de l'histoire, création par la quelle l'individu appartient à son temps sans être limité par ses conditionnements.

Keywords: terror of history, new humanism, creation, individual, Eliade

Fashion has its own rules, no matter the field it shows itself. We got used to the freaks of the vestimentary fashion, but the same it happens to ideas. In *Mòde culturale și istoria religiilor*¹ Eliade reminds us that in the realm of ideas, as in the realm of clothing, no criticism can oppose a trend in vogue. The reason why some ideas are widespread is not, though, a caprice of fashion, but the correspondence between these ideas and the hidden aspirations of those by which the ideas were spread. As an example, many agnostic scholars sustained that they reached to understand what meant to believe in Christ only after reading the books of Teilhard de Chardin, the success of this author owing to the fact that he talked with love about *matter* and *life*. Showing them as manifestations of the divine love, he answered to the unconscious need of Western people for mystic solidarity with nature. We do not know whether the same type of correspondence characterizes Eliade's case, but we think that one can talk about the trend of rejecting him as a fashion, as far as it spreads very quickly and with no evident rational motivations. The reproaches addressed to him concern not only his adherence to the extreme right political organisms, but lacks of moral character as well, or the fact that he did not accomplish the military service, the will to impress the others or his selfishness as the only reason of his actions; moreover, even about his work some said that only a few articles of strict specialty are really valuable, relevant only to the researchers in the field of religion. Such considerations are in contradiction, though, with his declared – if not accomplished as well - intentions of an author whose only innocent ambition as a researcher is to be understood by those who are not specialists. This apparently fugitive remark from *Jurnal*² expresses his constant

¹ In *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*.

² *Jurnal –II-*, Humanitas, București, 1933, p. 264.

preoccupation to become accessible to an increasing number of people, and it is not motivated by the will to glory, but – according to Eliade - by the researcher's responsibility, as a consciousness of the community, to help the others to discover the worlds and freedom he reached to know. Not just an illuminist enthusiasm animates this try, as far as the responsibility it involves does not derive from the solidarity with a humankind emancipated from external bonds, but with a humankind that must re-find its own identity by being re-connected with the external, with the *world*. This unity that reminds us of the traditional societies, proposed in a world in which the responsibility of the individual is dissipated, in a world where it becomes harder to get the control and even to know the consequences of your actions, do not propose a sheer return to tradition, but a re-creation in our days of a spiritual approach toward the world that does not imply the return to the archaic religions, but to re-find the meaningful wealth of this world. During the period when his work began to be known, the Occident knew the period of enthusiasm for the after-war reconstruction, when the discoveries of science and technical facilities seemed to extend the known (external and inner) universe. Starting with the XVIIIth century, science has been proving more and more its power, bringing comfort and a longer life, but – in a way – narrowing the reality, as far as its power can exert only upon the reality it is able to know – the reality approachable by calculation and experiments, where anything can be explained and controlled. The imaginary thus becomes more and more synonymous with the unreality and what happens or comes from there is less and less taken for true, and the religious manifestations by which the human being opened himself to the universe and divinity are explained by means of sociology, psychology etc. If this thesis was correct, then the religious element would be one which the human identity could dispense from; yet Eliade showed that the absence of declared religious concerns and behavior does not involve the disappearance of this realm, that the modern man is the heir of the religious man, that the development of the ideologies, micro-groups or alternative cultures as the *hippie* one are manifestations of the sacred – it is true, in a perverted form or one disguised in the profane.

Eliade contributed to the re-discovery of a new world or, better put, showed us that our world belonged to a complex one, structured in different levels of existence – this being the worldview common to both the archaic peoples, and traditional societies. There is a triangle of the relationship between the sacred, human being and the profane world. The cosmogonist myths and rites assured the rebirth of the world in the beginning of each temporal cycle.

The human being's responsibility for the world is exemplarily illustrated by the worry of an Amerindian tribe caused by the expansion of the white men: if their tribe had disappeared, then the Sun too would have disappeared, as far as no people would have done the rituals through which the Sun was called to rise each day. Eliade reminded to the people of his time that the daily actions of the religious (traditional) man could not be understood without any reference to the unseen world of the sacred, whose significance was no more found by the world in full swing

of secularization. Therefore, the scholar in the field of religion is not a guide in a museum, but he proposes a total hermeneutics that implies the human being and his whole existence. His interest in archaic religions does not mean, as some reproached him, an out-of-date attitude or erudition with no finality. Moreover, Eliade does not plead for the superficial syncretism, as far as he expresses his conviction that the Western man will revive not by theosophy or yoga, but by the return to himself, in order to find his own archetypes. In this perspective, the discovery of the primitive or oriental cultures, characterized by a stronger spirituality, helps to rediscover a spiritual reference, but it would be wrong for the European to take over the foreign myths as such. This would increase the distance between him and a spiritual attitude toward the archetypes and options of the European culture.

The answer given to the modern opacity toward the sacred is a hermeneutics by which this becomes again „visible” in modernity – an imaginative and creative hermeneutics able to exercise influence over the individual and community. As the myth of Parsifal, the rediscovery of authenticity means to utter the right question. By his answers and examples, Eliade does more than just to ask simple questions: he guides his readers to the right question. For the Occidental culture, the rediscovery of the sacred supposes the answer to the next question: *What makes people be together and which is their link to the world they live in?* Which solidarity is able to be the ground for a community?

The health of a society, whose values are individualism and progress, whose development assures more than the sheer survival (and this is why the magical-religious connection through which the archaic man replied to the terror of history was torn off) depends upon the way this problem is solved. This connection assured a meaning to life and death, and thus the disorder of a life and a world out of control became a cosmos in which each element was connected to the other. Through this, the world each individual opened himself toward was quite the whole universe, though the space and possibilities of the daily world were very restrictive. This unity endured in a form or another in all traditional societies, from the Amerindian tribes to the medieval guilds. The meaning of the world for the Amerindian who preserved an archaic religiosity is formed beyond himself and independent of his will. He contributed to creation by an assumed passivity, changing himself by accepting the initiation rituals and re-creating the world by carrying out the cosmogonist rituals. Yet the modern man assumes the active involvement into the making of the meaning, without being able to rediscover himself by this meaning.

The use of the plural and, respectively, the singular in the expressions „traditional societies” and „modern society” gives expression to the tensions between the two and to the tension that the modern society has inevitably to stand. Each traditional society relates to a whole, has its myths that re-create and maintain the universe; there was a „center of the world” in each home of the community – and this is not at all a contradictory situation if considered the symbolism by which a dimension – one that makes the plurality of oneness possible – is open.

The contradictions appear when the systems of symbols belonging to these societies come into conflict. Because each traditional world has its own universe, there is not a level of generality where the two competing systems meet one another peacefully, and therefore violence becomes the only possibility of encountering. The incompatibility shows the paradox of the traditional societies: each of them claims that they have access to universality, but each of them claims that the only true universality is its own and no other. This is why the encounter between cultures made relative this type of universality (to the extent that one can talk about many types of universality), so that philosophy tried to find a universality from whose perspective all forms of manifestation were particular cases.

The polymorphism of myths does not allow clear and precise rules of subordinating the genus and species; therefore, the universality one looks for cannot be the apanage of the symbolism, but of the reason. This is the authority acknowledged by the modern world – this modern world is able to offer up the universality that can allow us to talk no more about *worlds*, but *a world*, an only modern world, no matter the time and place it manifests.

Pierre Manent thought that the difference between traditional and modern comes from the different manner to relate to the law. The traditional societies belong to the Antiquity and the Middle Age, whose humanity is defined by relating to a law: the antique *grandeur*, the virtue that the one that lives in the *polis* has to achieve in order to become a man, the Christian *grace*, by which the human being re-finds his authenticity. These laws assured the identity and solidarity of the traditional societies. In the modern society, the identity and solidarity can be achieved in the political field, especially after the repealing – made by the Reformation - of the claims of religion to universality. The political realm becomes more credible as a neutral territory where the religious factions can live together, a realm animated by the effect generated by the state as a compromise between the secular and the spiritual power: too citizens to be Christians, too Christians to be citizens.³ There was the need for a different ground to a newly organized type of community, and this would be the *human individual*, who acknowledged himself first as an individual, and only afterwards as a Christian or as a subject to a sovereign, who acknowledged himself as a human being before wondering about his nature. None of the two previous models could be accepted – the human nature that had to improve itself getting him back to the model of the Greek *polis*, the divine grace and divine law taking him back to the model he had just quit, so that the modern was obliged to be sufficient to himself, to set up everything beginning with an individual consistent by himself, whose humanity does not depend upon his closeness to a model to follow.

Hobbes was the one who founded the independence of politics from the religion's authority, sustaining that the submission of the people to the sovereign does not need the Church's involvement. He thinks, as Machiavelli does, that

³ Pierre Manent, *Cetatea omului*, 1998, Bucuresti , p. 34.

politics is not founded upon the search for a good (as the antique and the Christian models affirmed), but upon the avoidance of an evil; yet he considers that the political life cannot be grounded upon the polarity *the few and powerful – the people*, because of its secondary character. Initially, people were in the *state of nature*, a neutral point where the People, as conceived by Hobbes, is formed by the majority of the human beings who want to live in security; yet this security is quite precarious in the natural state, the initial state of humankind, when no authority of the law is respected, except the bio-psychical basic needs. In the *bellum omnium contra omnes* the evil each individual from this majority wants to avoid is the arbitrary violence, whose final could be his physical death. Religion could offer a way out from the natural state, so that violence would be controlled, but history proved that the bloodiest confrontations appear then when the absolute truths of religions come into conflict. What the Hobbes had to find was a model of society able to assure the independence and equality of people, to avoid violence and to not allow the Church to set oneself up for the supreme supervising authority of the public actions, that is a model able to warrant a human institution whose power on people could not be contested by the people. In order to get that, Hobbes takes into account the universality of the feeling of fear of death – a feeling that is supposed to characterize naturally each of us. The individual does no more define his humanity in accordance with a virtue to achieve (this would be the case of the member of a Greek *polis*, or the Christian), but instead he affirms his identity with reference to a *natural state*, characteristic of the human being before he became a member of a society or a follower of a certain religion. This state is though undesirable (because of violence) and is abandoned in favor of a society in which nobody has the right to use force by his own will. The authority that prevents from using violence in an arbitrary way is the sovereign's will; this will has to stay outside the system and to have an absolute power, in order not to violate the equality of the members of the community, a consequence of this is the solidarity between individualism and totalitarisme. According to Hobbes, the human being is characterized by the *will of power*, but after the setting up of the absolute power of the sovereign, this will is no longer able to manifest itself as violence, but only as glory, pleasure, wealth (the acceptable forms).

Locke does not conceive any longer the *power* as the seat of wishes and actions, but it can be found again in all human faculties. The radical change *Locke* made comes from the way the human being is defined – as activity – the one who generates effects upon himself and upon nature, the one who is the outcome of his work exercised upon himself. If he had had a determined nature, then his humanity would have been in accordance with the achievements of those determinations, creating the premise for an external authority to claim its competence in achieving that humanity, undermining in this way the modern project of the self-founding.

Man is no more conceived as a *substance*, he has no more a defined nature that can conditioned the status of a human being, the concrete individual has certain rights, though he is not engaged in obtaining the moral excellence or the

divine grace. If his ideas are no more anchored in a natural objective order, then he is able to build the moral and social world as well. If the meaning given by the external law of a certain nature lacks, utility becomes the criterion for action and evaluation; the moral rules, though, are not arbitrary, because the simple ideas come from the senses and the latter are common to all people; the complex ideas come from the intellect, that is supposed to produce them according to certain clear rules, so that everything can be reduced to logic.

The human rights, though, can be neither an acquired idea (as far as what is acquired cannot be a ground), nor an innate one, because the last one would entail the problems of the determined human nature; therefore, the human rights supposed the existence of a human nature that remains undetermined. The subject is no more a substance in which the particular bears the seal of the universal; the subject is now a process, a relation between the undetermined of nature and the determinations of culture. In order to stand the tension between the need for a definition and its impossibility, the modern man has to use his reason. However, the exercise of this unique, essential endowment proves not to be as universal as it promised.

The reason was reproached with not being a real solution, but an artificial one; it solves the contradictions just because it admits as a world only that what can be the particular of a general; though the world, the life is different, it has some contradictions too. The above-mentioned solution solves the conflicts only as much as it excludes a part of reality from the world it accepts and makes possible. The manifestations of the unconsciousness, subconsciousness, emotions, of all is not controlled by the reason, are considered the effects of the weakness and thus they are closed in a type of quarantine. The modern loses its enthusiasm for following the progress and enters the late modernity – a tired one, but with no shudder.

Man knows that he can no longer reach the magical-religious unity of the archaic, that the antique virtue or the medieval Christian grace are no longer viable solutions because he defined himself by estranging himself from them, and the effort of reason to establish ideals that later to prove them as groundless, is itself unjustified. With no common nature and no rational ideal, the tired modern relaxes and the world falls into pieces. Without a definition of humankind, man is accepted in the late-modern society as a member of community, but this community is no longer the community of the faithful, nor the community of the nation, nor even the community of the city. The geographic or administrative unities express no longer a collective identity; the *neo-tribes* spring up – small communities with a feeble identity⁴ (*i.e.*, the fans of a certain musical genre, the very active supporters of a football team etc.), but an identity aggressively affirmed, groups that live no longer that their members live.

Eliade's insistence to re-find solidarity between man and cosmos is not a nostalgic pleading for the archaic religiosity. After the Enlightenment, we can no longer forget, when we want to forget, what we learnt; a new magical-religious unity

⁴ Z. Bauman *Postmodern Ethics Etica postmodernă*, Amarcord, Timișoara, 2000, p. 154.

would be impossible, as the science broke the spell of reality and the individual became aware of his own specificity. The same individuality impedes the late-modern individual to recognize him in the generalities that could assure him a collective identity, would allow him to recognize himself as a member of a community. The novelty of the humanism Eliade looked for does not lie in a defining characteristic of humanity, but it represents a new *type* of humanism, a solidarity through which the individual is not subordinated to the general.

A humanism able to avoid the fanaticisms is a humanism that does not sacrifice the individual, does not isolate, that accepts the idea that the human being develops within and belongs to a multi-level universe that becomes visible and accessible by a religious approach. Yet the sacred is disguised in the profane – and this is why it can be found only by a proper, initiating hermeneutics, within which the world gets new meanings only because man is the one who enriches through changes that free him from the natural and social conditionings, a hermeneutics that is the right solution for solidarity of people, between man and the world. When Eliade wrote that “*by the suffering (...) of a few chosen ones, the culture of each nation fructifies and succeeds, and history opens its way through history*”, maybe he thought about himself in a vainglorious way, but what is much more important is that this idea is the expression of Eliade’s conviction that *creation* is an answer to the terror of history, a creation by which the individual belongs to his own time, without being restricted by its conditionings.

Here lies the significance of Eliade’s work and activity, an answer given to the question that heals an age. This is the level from where one can judge whether Eliade was or was not a prisoner of history, and not a prisoner of the author’s vainglory or of his implications into the politics of his time, not even the prisoner of the scientific relevance of his articles.

In Marin Sorescu’s *Iona*, an angler is swallowed by a giant fish – so giant that it could swallow him together with his boat. Iona tries to get out from its belly by splitting it, but he realizes that the horizon is, in fact, the belly of a bigger fish – another fish that swallowed the first one, and so on – an endless line of bigger and bigger fish. Iona realized eventually that it is useless to escape by forcing the external bounds and that the real liberation is an inner one.

Illuminated, Iona gets himself ready to split his own belly. The end, similarly to the whole text of the play, is generous because it allows many interpretations: the crash of the individual within the totalitarian communist system, or the pessimism that leads to suicide, generated by the nonsense of this existence; or an approach to the Indian model of the external world seen as an endless row of concatenations, where one can escape from only by abandoning his own individuality. We think, though, that this end is about a symbolic death, the death of the neophyte who becomes an initiated one.

One can escape from the captivity of the giant fish not by fighting the outside, but the inside. The giant fish is quite the *history* inside which we walk through eternity. To escape from this prison is not to change certain historical

IONUȚ MIHAI POPESCU

conditionings with other ones, to get out of belly of the fish in order to boat, but to change yourself so that you are able to walk alone on the water of the ocean.

History, with its illusions provided by one or another trend of ideas in vogue, cannot be surpassed by means of lucidity, but only by re-gaining the sight of a five years old child, as Eliade mentioned in his *Jurnal*, after he had seen the *being* in the eyes of a five years old girl: that is to re-gain, after the consumption of the innocent trust and naive wonder of childhood in favor of the painful efficiency of knowledge, the wonder of the sight that sees even in the most miserable creatures the expression of the miracle of this existence.

BIBLIOGRAPHY

- BAUMAN, Zygmunt, *Etica postmodernă*, Amarcord, Timișoara, 2000;
ELIADE, Mircea, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, Humanitas, București, 1997;
ELIADE, Mircea, *Jurnal –II–*, Humanitas, București, 1993
MANENT, Pierre, *Cetatea omului* (trad. din franceză de Ioana Popa și Cristian Preda), Babel, București, 1998.
MANENT, Pierre, *Istoria intelectuală a liberalismului*, Humanitas, București, 1992;

STUDIA HISTORICA

**CONSIDERAZIONI STORICO-RELIGIOSE INTORNO ALLA
CREAZIONE DELLA METROPOLI UNITA DELLA
TRANSILVANIA (1853)**

OVIDIU HOREA POP

RÉSUMÉ. *Considérations historiques – religieuse autour de la création de la Métropole unie de la Transylvanie (1853).* Dans cet article, l'auteur analyse les événements politiques et religieux qui conduiront à la proclamation de la Métropole Unie en 1853. Comme pour tout événement, cette fois-ci encore, pour la matérialisation de ce désir des Roumains unis de la Transylvanie, plusieurs tendances œuvreront ensemble et les facteurs déterminants seront analysés dans les pages qui suivent.

Keywords: Mithropoly, Transylvania, Romanian Church United with Rome, the Revolution of 1848

1. Introduzione.

Non è una cosa semplice determinare le cause che portarono alla creazione della metropoli unita. Come ogni avvenimento storico anche qui la creazione di questa istituzione è il risultato di un intreccio di fattori e situazioni. La storiografia che ha trattato la rivoluzione dell'Impero Austriaco ha sempre diviso i popoli dell'impero in funzione dell'atteggiamento di fronte alla Casa imperiale durante la rivoluzione. Vale a dire che abbiamo, secondo questa classificazione, popoli progrediti e popoli primitivi, tra questi ultimi anche i Rumeni¹ che sono visti con compassione come sprovvisti di capacità d'intendere, se rifiutano i vantaggi offerti dalla rivoluzione ungherese, considerata l'apice dell'evoluzione liberale del momento. Sembra che questi Rumeni siano davvero fuori del tempo se non si accorgono che in Ungheria abitavano pure tanti Rumeni e quelli non venivano soffocati dagli Ungheresi, oppure quei Rumeni erano una razza diversa da quella della Transilvania. In realtà questa storiografia dimostra l'incapacità di comprendere la situazione della Transilvania, tanto dal punto di vista delle nazioni riconosciute, quanto dal punto di vista dei Rumeni²,

¹ Riportiamo qui un breve esempio dal libro di C. Macartney, *L'impero degli Asburgo*, 431: «D'altro canto i primitivi pastori rumeni o i contadini slovacchi di poco più evoluti (e per niente uniti) o un gruppo di cauti borghesi sassoni erano troppo deboli per minacciare lo stato ungherese [...]»

² Dall'incapacità di comprendere la situazione transilvana non sono esclusi neanche i Rumeni. Per esempio I. Dumitriu-Snagov commentando gli scontri durante la guerra civile pronuncia la seguente affermazione: «*Les servi glebae organisèrent leur résistance armée dans les Carpathes Occidentaux (zone de prépondérance orthodoxe) et les [...]*». E' vero che la regione della resistenza armata rumena era a maggioranza non unita, ma non per questo si è organizzata la resistenza là, bensì per motivi di strategia, in quanto fra le montagne ci si

poichè sia gli uni sia gli altri erano entrati a far parte dell'Impero nel momento in cui godevano di una forte tradizione e volevano a tutti i costi mantenerla. Le riforme promosse da Carlo VI, Maria Teresa, Giuseppe II, tentarono di smantellare la situazione cementata con il diploma imperiale del 4 dicembre 1691 e alla vigilia della rivoluzione del 1848 queste riforme avevano prodotto vari frutti: l'esistenza di una classe politica rumena in grado di rivendicare un ruolo attivo nel governo del Paese. La Chiesa Unita era stata l'istituzione che aveva germinato e poi aveva prodotto e coltivato questo movimento, il quale ora si considerava maturo e rivendicava un ruolo concreto. Perciò bisognava rovesciare il ragionamento e dire che anche i rivoluzionari rumeni erano liberali e moderni, legati da una lunga tradizione che parlava dei diritti naturali della persona già alcuni decenni prima della Rivoluzione francese.

La Dieta della Transilvania aprì i suoi lavori il 29 maggio 1848, ma si radunò secondo il principio feudale. I deputati acclamarono i dodici punti dei giovani di Pest, di cui ne interessava solo uno, l'unione con l'Ungheria. Dichiarata l'unione, la Dieta continuò a legiferare alcune leggi, prima fra esse una legge elettorale speciale per la Transilvania. Questa legge elettorale faceva sì che i Rumeni non potessero mandare deputati nemmeno nella Dieta d'Ungheria proporzionalmente al loro numero. Tuttavia si trattava di un «progresso»: se prima non partecipava nessun Rumeno, in base alla nuova legge ne furono eletti cinque. Menzioniamo che la legge elettorale ungherese era più liberale e perciò i Rumeni dell'Ungheria erano più rappresentati in Dieta³. Il fatto di non essere rappresentati nel parlamento conformemente al numero, non faceva che prolungare lo squilibrio anche negli ambiti di amministrazione, giustizia, esercito, scuola e religione. A Blaj si chiese che, una volta riconosciuto il diritto alla rappresentanza, la nazione rumena fosse in grado di avere una Chiesa indipendente, conseguenza diretta della libertà nazionale. L'adunanza di Blaj aveva cominciato i suoi lavori nella cattedrale, ogni giorno con la Divina Liturgia e i due vescovi rumeni della Transilvania erano i presidenti del raduno. Tutti i presenti non mettevano in dubbio il ruolo pedagogico della Chiesa Unita al movimento nazionale e perciò le aspirazioni laiche si intrecciavano con quelle ecclesiastiche in una sinfonia cantata da secoli. In altre parole se altrove questo movimento si

poteva difendere meglio. Non ha niente a che fare con la maggioranza dal momento che lui stesso cita in nota il numero delle vittime: 4425 Rumeni, di cui 2005 non uniti e 2361 uniti, elemento che dimostra l'impegno quasi uguale delle due confessioni, I. Dumitriu-Snagov, *Le Saint-Siège et la Roumanie moderne*, 38.

³ G. Barit, *Parți alese*, II, 237. «L'union garantissait les institutions constitutionnelles libérales mais, comme la loi électorale hongroise était inapplicable en Transylvanie, force était de voter à Kolozsvar [Cluj] une loi électorale distincte», cfr. B. Kopeczi, *Histoire de la Transylvanie*, 472 ; «Lors de la promulgation de la loi électorale de Transylvanie, les législateurs de Kolozsvar, craignant la prépondérance roumaine, surelevèrent le cens [...] dans ces conditions, sur 73 élus transylvains, [...] 6 seulement furent élus députés [...] A court terme, le libéralisme ne put pas fournir les éléments d'un compromis acceptable pour tous, mais à long terme, il garantit le développement bourgeois de l'ethnie roumaine et lui permit ainsi de s'imposer, à terme, en interlocuteur égal», *Ibid.*, 475-476.

presentava in chiave anticlericale⁴, di matrice francese, nella nostra situazione non era così. Il secondo punto votato dall'adunanza di Blaj pone alla fine una questione: «Essa [la nazione] chiede il ristabilimento della metropoli rumena e del sinodo generale annuale con deputati chierici e laici». Senz'altro la creazione di una metropoli corrispondeva all'ideale di una nazione e la convocazione di un sinodo generale a una specie di parlamento allargato in cui si preparassero le richieste da presentare nella Dieta, rimanendo aperto, però, il problema della concreta realizzazione. La storiografia confessionale ha spiegato l'aspirazione alla metropoli secondo l'appartenenza religiosa, mentre l'ammontamento di Bărnuțiu circa questa tentazione era chiaro: l'unione sì, ma per il momento solo nazionale. Nondimeno l'introduzione di questa precisazione, tuttavia, si potrebbe intendere come un incoraggiamento verso la ricerca della via d'unione, essendo la separazione rimpianta da tutti.

Questi ragionamenti erano fatti in Transilvania, dove i Rumeni, come abbiamo detto, avevano una tradizione più antica e più consapevole dei loro diritti, tradizione rafforzata anche dalla storia stessa della Transilvania. Desta meraviglia vedere come queste idee non rappresentassero soltanto delle dichiarazioni tipo slogan, bensì fossero argomenti veicolati dai semplici parroci fuori della Transilvania, riuniti in raduni distrettuali della diocesi di Oradea. L'episcopato cattolico d'Ungheria si incontrò a Pest il primo giugno 1848 e i vescovi decisero di convocare un sinodo nazionale a Strigonio per il 24 settembre dello stesso anno. Però volevano riunirsi solo dopo una preparazione previa, che consisteva in raduni sacerdotali nei centri distrettuali e poi in riunioni di sinodi diocesani, dove il clero potesse esprimere il suo parere, su temi indicati già dal raduno di giugno. La diocesi unita di Oradea, parte di questo Paese e sottoposta alla Chiesa metropolitana di Strigonio, era rappresentata dal suo vescovo, Vasile Erdeli, il quale mandò una lettera circolare al suo clero, invitandolo al sinodo diocesano per il 27 agosto, dopo aver organizzato riunioni distrettuali. Alla fine della lettera vengono indicati i punti da trattare. Il primo punto indicato dovrebbe trattare l'indipendenza della Chiesa Cattolica e la relazione libera con il Capo della Santa Madre Chiesa⁵. Gli altri punti non presentano interesse per il nostro lavoro. Nonostante questo, troviamo informazioni utili nel lavoro di Ioan Boros, il quale ha studiato⁶ gli atti di tre riunioni distrettuali, Lugoj, Farnos e Carei, e quelli del sinodo diocesano tenuto ad Oradea, il 29, 30, 31 agosto e 14 settembre 1848. Si nota un desiderio crescente del clero a partecipare

⁴ Recentemente si è fatto cenno alla probabilità che durante i moti rivoluzionari Simion Bărnuțiu potesse appartenere alla massoneria, cfr. G. Neamtu, «A fost sau nu Simion Bărnuțiu francmason la 1848?», in *Limes*, I, Nr. 2-3 (1998) 27-39. Senza entrare nell'argomento in maniera polemica, però se ammettiamo che i moti rivoluzionari del 1848 hanno avuto tra i maggiori protagonisti membri della massoneria, nondimeno il fatto che la rivoluzione rumena transilvana si fosse opposta alla rivoluzione ungherese, chiaramente tale, ci offre la motivazione che i Rumeni in Transilvania erano estranei a quella appartenenza.

⁵ Appendice I.

⁶ I. Boros, «Anul 1848 și sinoadele protopopești și cel diecesan din eparhia unită de Oradea Mare», in *Cultura Creștină*, (1922) 82-91; 116-122; 199-206; 273-284.

alla nomina degli arcipreti, dei preti e dei vescovi, secondo la prassi apostolica e in virtù del principio di libertà, uguaglianza e fratellanza. Il clero ha proposto la convocazione annuale del sinodo diocesano e la convocazione più volte all'anno delle riunioni distrettuali. La riunione di Lugoj ha suggerito la creazione di una nuova diocesi nelle parti di Satu Mare e un'altra nel Banato, le quali insieme a quella di Oradea, vengano sottoposte alla metropoli della Transilvania, da creare quanto prima. La riunione di Carei chiede semplicemente la creazione di due nuovi vescovadi, mentre quella di Farnos chiede una metropoli per il mondo rumeno, riunendo tutti in una chiesa nazionale. La riunione di Farnos fa un passo avanti con la proposta: «Dal punto di vista nazionale siano invitati quelli di confessione non unita, dello stesso nostro sangue, per unirsi con la chiesa unita, nel senso che abbandonando la denominazione di unito e non unito ci sia una chiesa rumena di rito orientale. Per concludere l'unione si convochi un'adunanza popolare dove definitivamente si decida per quell'unione»⁷. In seguito si chieda il diritto di eleggere un metropolita rumeno con sede in Transilvania. Un altro tema riguarda la lingua. La riunione di Lugoj dichiara: «Senza lingua non c'è vita nazionale e senza vita nazionale non vogliamo vivere nemmeno in Olimpo»⁸. Si vede come il sentimento della divisione affliggeva pure le anime dei Rumeni che vivevano fuori della Transilvania storica e si preoccupavano di trovare un modo per riunirsi.

2. Motivazioni nazionali

Nell'autunno dell'anno 1848 scoppiò la guerra civile in Transilvania e le posizioni degli ungheresi rimasero ferme. Dopo l'ascesa al trono del giovane imperatore Francesco Giuseppe ripresero le suppliche indirizzate all'Imperatore con le proposte per dar soluzione al problema rumeno. Così, il 25 febbraio 1849, mentre l'Imperatore si trovava ancora a Olomouc, una delegazione rumena presentò un'istanza in cui erano elencati in otto punti i desideri della nazione rumena presente nella monarchia. Dopo la presentazione della fedeltà rumena alla Casa austriaca, menzionando le vittime rumene della guerra civile e l'attaccamento dei Rumeni alle forze imperiali, si chiedeva: «l'unione di tutti i Rumeni dello Stato austriaco in una sola nazione a sè stante sotto lo scettro dell'Austria come parte componente della monarchia»; per questa parte si richiedeva amministrazione nazionale a sè stante dal punto di vista politico ed ecclesiale; la convocazione di un congresso nazionale rumeno in cui venga eletto un capo nazionale, un Senato rumeno, un capo ecclesiastico a sè stante, confermato dal monarca e sotto cui staranno gli altri vescovi nazionali, amministrazione rumena, scuole e istituti di insegnamento necessari, lingua rumena; raduno nazionale ogni anno; rappresentanza dei Rumeni nella Dieta imperiale secondo il loro numero; titolo di Gran Duca dei Rumeni all'Imperatore.

⁷ I. Boros, «Anul 1848 și sinoadele [...]», in *Cultura Creștină*, (1922) 274.

⁸ I., Boros, «Anul 1848 și sinoadele [...]», in *Cultura Creștină*, (1922) 275.

Il primo tra i firmatari è il vescovo non unito Șaguna, seguito da altri nomi impegnati nella lotta nazionale, tra cui Treboniu Laurian⁹. L'istanza presentata all'Imperatore ha alla base i risultati di un raduno organizzato a Sibiu dai Rumeni di ambedue le confessioni sotto la presidenza di Șaguna. La delegazione transilvana parte all'inizio del 1849 con un memoriale, però a Vienna il gruppo rumeno si amplifica e perciò il testo verrà cambiato e riceverà la forma che abbiamo presentato. La risposta verbale dell'Imperatore è solo confortante, ma senza nessuna promessa concreta¹⁰. Tuttavia il gabinetto austriaco ha preso in studio le richieste dei Rumeni e ha indicato punto per punto delle osservazioni. Una prima osservazione precisa che non è possibile riunire tutti i sudditi rumeni in un territorio perché in questo modo si dovrebbe costituire un nuovo Stato: la Romania. Per quanto riguarda il secondo desiderio, facendo riferimento alla costituzione di circo scrizioni o distretti rumeni, in una futura legge sarebbe possibile ottenerlo. Infine l'elezione di un capo ecclesiastico a sè stante con sottomessi gli altri vescovi riguarda il problema della relazione tra Stato e Chiesa e non è di competenza del congresso nazionale. In conclusione si dice che le richieste non possono essere accolte globalmente anche perché i firmatari non hanno il mandato necessario per rappresentare; poi le richieste che verranno presentate dai Rumeni saranno accettate con benevolenza e raccomandate all'Imperatore ma per via costituzionale. Il testo della risposta in riassunto è datato 10 marzo 1849 e si menziona che potrebbe essere indirizzato a Șaguna per propria conoscenza, non avendo gli altri firmatari la qualità di deputati o di rappresentanti¹¹. Non è chiaro se la risposta fosse comunicata o meno, ma rappresentò il modo di ragionare del governo imperiale quando la guerra in Ungheria non era ancora terminata. Il 18 luglio si presentò un'altra istanza a Bach, realizzata da Ioan Maiorescu e seguiva lo stesso ragionamento: l'unione di tutti i Rumeni in un solo Stato. La risposta di Bach questa volta è un testo comunicato a Șaguna¹², che fu seguito da un'altra supplica data allo stesso ministro e da un'udienza a Schmerling, all'epoca ministro di giustizia, il quale sembra più disponibile.

Dopo la fine della guerra civile i delegati rumeni rientrano a casa nella speranza di poter continuare la loro lotta con maggior successo sul posto, però si convinceranno presto che a Vienna essa è più facile. Alla fine del mese di dicembre 1849, dalla corrispondenza di Laurian¹³, sappiamo che egli si trovava a Vienna insieme a Bărnuțiu, essendo quest'ultimo costretto a fare delle cure contro i reumatismi. Il 10 gennaio Laurian ha presentato una supplica al presidente del governo, Schwarzenberg, firmata da una delegazione. Laurian confessa a Barițiu le sue iniziative viennesi:

⁹ C. Bodea, *1848 La Români*, II, 960-965.

¹⁰ C. Bodea, *1848 La Români*, II, 965-966.

¹¹ C. Bodea, *1848 La Români*, II, 970-976.

¹² Treboniu Laurian scrive in una lettera del 31 luglio 1849 a Barițiu che in 23 o 24 luglio Șaguna ha ricevuto una lettera da Bach, «dove ci dice che per la Costituzione ci hanno dato tutto, ci dicono di comportarci bene perché ci daranno incarichi pubblici. Noi, certamente non possiamo essere contenti con questo [...]», cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, I, 155.

¹³ *George Bariț și contemporanii săi*, I, 158-159.

Schwarzenberg ci ha ricevuti bene e ci ha promesso che darà per studio in Consiglio ministeriale. Il 12 sono stato dal ministro Bruck e gli ho raccomandato la causa rumena in genere e in base all'istanza. Il 13 sono stato da Bach e da Schmerling; oggi sono stato da Thun e domani andrò da Krauss [...] Tutti ci hanno ricevuti abbastanza calorosamente, ci hanno promesso protezione e di accontentarci, per quanto sarà possibile adesso e di più nel futuro, solo che i Rumeni abbiano fiducia nel governo [...]

Poi passa a descrivere il contenuto della supplica:

*L'istanza è molto lunga. Ho mostrato minutamente le ingiustizie che ci hanno fatto e si fanno in continuazione. Alla fine ho chiesto al governo di prendere in considerazione la supplica fatta dai Rumeni e presentata dall'Imperatore il 25 febbraio 1849, dato che la nazione rumena attende la sua approvazione con ansia per disporre che: 1. la divisione di adesso del territorio della monarchia abitato dai Rumeni segua il principio dell'uguaglianza dei diritti delle nazioni, ancora prima che si riunisca la Dieta; 2. i Rumeni, alla nomina nelle cariche ufficiali, siano scelti in base alla proporzione della popolazione e gli individui compromessi siano allontanati; 3. la lingua rumena venga introdotta in tutti i campi della vita pubblica e civile, secondo il §71 della Costituzione; 5. come si è proceduto nel caso dei Serbi e dei Sassoni, si dia pure ai Rumeni, predati e impoveriti per la causa del trono, un aiuto proporzionale alla loro sfortuna; 6. si organizzino un'università ed altri istituti di cultura, ma prima di tutto si dia una risoluzione alla petizione del 1 settembre 1849 che chiedeva l'apertura di una facoltà di legge a Blaj, affinché la numerosa gioventù abbia dove continuare gli studi interrotti due anni [...]*¹⁴

L'istanza di cui abbiamo analizzato le caratteristiche doveva essere presentata da una delegazione rumena più ampia. Aron Florian è informato da Laurian sul fatto che aspettava a Vienna un numero più grande di deputati¹⁵. Pochi giorni dopo, il 22 gennaio 1850, Florian scrive a Barițiu e dà un quadro spiacevole della situazione dei Rumeni, i quali non riescono a fare un fronte comune:

Noi andiamo con vergogna perché da dove si progettava una deputazione grandiosa ci ritroviamo a partire in 2-3 persone nuove fra gli altri che c'erano già. Dio perdoni i peccati di Șaguna, il quale porta la colpa capitale per questo. Poiché non va lui, per motivi conosciuti da lui, vorrebbe che non partissero nemmeno gli altri e ha convinto quelli che potevano e avrebbero voluto andare. Tutti i segni dimostrano che quest'uomo si è separato dalla

¹⁴ George Bariț și contemporanii săi, I, 161-162.

¹⁵ Lettera di Florian a Barițiu del 10 gennaio 1850, cfr. George Bariț și contemporanii săi, I, 70-71.

*causa nazionale e solo con parole secche e per alcuni piccoli gesti speciali vuole raccomandarsi ai Rumeni [...] Șaguna ci ha detto che egli andrà a Vienna ma non prima di Pasqua. Allora egli va non per la causa nazionale, bensì per il sinodo dei vescovi della Chiesa d'oriente [...]*¹⁶

La lettera di Florian continua con un tono che evidenzia una rottura all'interno del movimento nazionale rumeno. Dobbiamo precisare a questo punto che la campagna di richieste a favore della nazione rumena era portata avanti dal gruppo di intellettuali, tra i quali figuravano per primi Laurian, Bărnuțiu e Maiorescu. Il loro punto di vista si fondava sulle decisioni della grande adunanza di Blaj e volevano in sintesi l'assegnazione di un territorio per i Rumeni e che, sul modello dell'unità nazionale, si rafforzasse questa unità con l'appoggio dall'unità religiosa. Dall'altra parte si impone invece sempre più deciso il vescovo non unito Șaguna, il quale promuove una diversa strategia. Formatosi in Ungheria e alla scuola dell'esempio dei Serbi, dove egli ha visto il modo di sopravvivenza delle minoranze religiose all'interno di altri gruppi etnici, ha cominciato ad allontanarsi dal principio dell'autonomia territoriale e ha suggerito la strutturazione delle diverse nazionalità sul modello delle Chiese.

Malgrado la promessa del ministro Bach fatta alla delegazione rumena nella primavera del 1850: «Alla Costituzione della Transilvania si lavora; in essa troveranno i loro diritti anche i Rumeni!»¹⁷, i delegati cominciano a perdere il coraggio vedendo che i risultati non corrispondono alle loro attese¹⁸. Dalla corrispondenza dei delegati che passavano a Vienna periodi lunghi a consegnare suppliche e a chiedere condizioni migliori o risarcimenti ai danni subiti durante la rivoluzione, risulta un malcontento causato dalla trasgressione delle proprie famiglie e dall'impossibilità di avere un posto sicuro di lavoro con introiti precisi¹⁹. Verso l'autunno del 1850 il dissidio nel movimento nazionale rumeno si accentua. «Poi come ti ho scritto ci siamo divisi in due parti. Bărnuțiu e Laurian e una parte della gioventù considerano che se non guadagniamo tutto ciò che abbiamo chiesto è meglio non guadagnare niente [...] Questa è la mia paura! I vescovi, i deputati che ci sono ancora e gli uomini di fiducia sono passati dalla mia parte [...]»²⁰ Questo dissidio spiega un po' il cambiamento della visione sulle richieste da fare. Proprio Maiorescu, che

¹⁶ *George Bariț și contemporanii săi*, I, 72-73.

¹⁷ *George Bariț și contemporanii săi*, I, 75.

¹⁸ *George Bariț și contemporanii săi*, I, 77-78.

¹⁹ Riteniamo interessante notare soltanto alcune lettere di Ioan Maiorescu, il quale si trovava quasi tutto il tempo a Vienna, mentre la famiglia era rimasta a Brașov. Nella lettera inviata a Barițiu, il 30 settembre 1850, si lamenta per lo stato della formazione del figlio, quasi pronto a cercare per lui un mestiere. In seguito riuscirà ad ottenere un lavoro a Vienna e porterà con se anche la famiglia, mentre il figlio Titu sarà studente eminente e al ritorno in Romania diventerà uno dei padri fondatori della Romania moderna, cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, I, 353-354.

²⁰ Citato dalla lettera di Maiorescu a Barițiu dell'ottobre 1850, cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, I, 356-357.

abbiamo visto, cerca di salvare il più possibile, informa Barițiu mediante una lettera del 3 agosto che il ministero di Bach (dell'interno) ha chiesto agli uomini di fiducia Ungheresi, Sassoni e Rumeni il loro parere sul modo di organizzare tre territori nazionali in Transilvania. «I Sassoni naturalmente diranno Ja! I nostri ancora stanno per il ja, però io e Bărnuiț [...] ho mostrato che questo modo [...]»²¹

3. Motivazioni religiose

Parallelamente agli sforzi politici si affacciarono le motivazioni religiose che portarono alla creazione della metropoli unita. Dei Rumeni e delle loro aspirazioni nazionale e religiose si era parlato molto alla Corte imperiale dalla fine del 1848 e nei due anni successivi. All'inizio del 1850 il problema dei Rumeni comincia ad essere affrontato in maniera settoriale e confessionale. Il vescovo di Oradea, Vasile Erdeli, confrontato da alcuni anni con un'offensiva religiosa dei non uniti, solleva questo problema al nunzio apostolico di Vienna, Viale Prelà. Partendo dalla sospensione di Lemeni, Erdeli mette a fuoco il problema dei fedeli, rimasti senza pastore ed indicati come vittime sicure della propaganda di Șaguna, indovinato come esponente molto capace di un tale ideale religioso. Non si conosce il modo esatto di informare scelto da Erdeli, però sappiamo i temi affrontati dalla relazione del nunzio mandata a Roma²². La presenza di Erdeli fra i delegati rumeni di Vienna non ha destato molto entusiasmo. Laurian scrive a Barițiu il 16 gennaio: «Proprio ora mentre scrivo questa è venuto [...] e mi disse che il vescovo Erdeli, insieme con il canonico Sălăgianu, è capitato qui e che venerdì celebrerà a Santa Barbara. In quale qualità sono venuti non lo so ancora [...]»²³, poi il 25 gennaio: «Il

²¹ «La divisione della Transilvania in tre territori diversi dal punto di vista nazionale non corrisponde ai desideri dei Rumeni, bensì è piuttosto contraria a questi; non corrisponde nemmeno al bene pubblico del Paese e non può essere nell'interesse delle nazioni, nemmeno dettata dalle più alte ragioni di Stato», *George Bariț și contemporanii săi*, I, 346-347.

²² «Spero che sia giunto nelle mani di Vostra Eminenza l'altra mia disposizione N. 268, contenente gli altri reclami contro la condotta seguita dal Governatore della Transilvania nello sospendere il vescovo di Făgăraș e nel nominare un amministratore per quella Diocesi. Il Primate d'Ungheria cui avevo scritto in proposito, mi fa conoscere d'aver indirizzato a S. M. la domanda che l'amministratore intruso venga al più presto allontanato dall'amministrazione della Diocesi suddetta e che intanto il Vescovo di Făgăraș nomini un Vicario generale cui sia commessa la suddetta amministrazione. Mi è stato assicurato che il Pr. di Schwarzenberg, appena ricevuta la mia nota, è stato premuroso a far sì che fosse allontanato il canonico Crainic, amministratore intruso, e che fosse ristabilita la giurisdizione di mons. Lemeni da esercitarsi da lui per mezzo di un Vicario Generale. Sembra purtroppo che il Vescovo di Făgăraș sia gravemente compromesso negli affari della rivoluzione, più per debolezza che per mal' animo. Egli è un uomo già di oltre 70 anni e siccome in quella Diocesi v'è un partito potente contro di lui, dubito ch'egli sia in grado di fare il bene nell'amministrazione della medesima, quand'anche gli fosse permesso dal governo di proseguire in detta amministrazione. Nella Diocesi di Făgăraș è necessario un uomo attivo assai energico che sia in grado di paralizzare gli intrighi che vengono fatti dal Vescovo scismatico Șaguna per condurre i greci-uniti allo scisma [...]», cfr. O. Barlea, *Perspective*, Nr. 37-38, 202.

²³ *George Bariț și contemporanii săi*, I, 162.

vescovo di Oradea Mare è stato venerdì 18 gennaio in udienza dall'Imperatore. Ci ha mostrato una petizione in lingua latina che dice di aver dato dentro. La petizione è ben fatta; se l'avrà data è uomo bravo. Egli ci evita, forse ha qualcosa da nascondere [...]»²⁴, mentre il 6 febbraio aggiunge:

Il vescovo Erdeli di Oradea Mare è stato qui dal 14 fino al 29 gennaio ed è tornato molto allegro a casa, sai come tornano tutti quelli che non attendono se non buone parole. Egli il 18 gennaio ha dato una petizione all'Imperatore in lingua latina, della quale ci ha lasciato una traduzione confusa in lingua rumena. La sistemeremo e poi te la manderemo per la pubblicazione. Però, inter nos, prima dobbiamo convincerci che veramente sia stato consegnato quell'originale. Il contenuto è molto buono e del tutto adatto alle richieste generali dei Rumeni ²⁵. Essa è data a nome dei Rumeni di Maramureș, Satumare, Bihar, Arad e Banato (uniti) [...]»²⁶

Lo stesso stato d'animo ha trovato Maiorescu nel momento del suo arrivo a Vienna e lo esprime in una lettera inviata a Barițiu il 17 febbraio 1850: «Qui dubitano tutti che il vescovo Erdeli abbia dato quella petizione uscita su *Bucovina*. Poi porta la data dell'invio alla *Bucovina* prima dell'arrivo del vescovo a Vienna»²⁷.

Malgrado questa sfiducia nell'attaccamento del vescovo di Oradea al movimento nazionale, il suo intervento al nunzio è stato molto sentito. Dalla relazione presentata al cardinale Antonelli, il 16 gennaio 1850, risulta che la cosa più grave, secondo il nunzio, sarebbe il pericolo di passare allo scisma. Su questo argomento e per evitare tale pericolo il nunzio scrive due lettere: una al presidente del consiglio, con il quale protesta per l'ingerenza delle autorità politiche negli affari ecclesiastici, dal momento che si possono causare maggiori danni esponendo i fedeli uniti allo scisma²⁸ e un'altra al Primate d'Ungheria Scitowski per curare gli uniti di Transilvania nella sua qualità di metropolita ed allontanare il «pericolo di perversione da cui sono minacciati». Per la riuscita di questa azione, considerata dal nunzio importantissima, si contava anche sui servizi del fratello del Presidente del Consiglio, il cardinale Schwarzenberg. Però la lettera inviata a Scitowski accenna alla proposta fatta da Vasile Erdeli di riorganizzare gli

²⁴ George Bariț și contemporanii săi, I, 164.

²⁵ Appendice VI. Si tratta di una traduzione rumena in cui si offre alla fine all'Imperatore il titolo di grande Duca dei Rumeni.

²⁶ George Bariț și contemporanii săi, I, 165.

²⁷ George Bariț și contemporanii săi, I, 326.

²⁸ «Ces résultats sont sans doute bien tristes et bien funestes en eux-mêmes, mais malheureusement ils le sont encore davantage dans le Diocèse dont il est question, où les catholiques se trouvent exposés a mille dangers de schisme de la part des grecs-schismatiques. C'est sur ces dangers que le soussigné est en devoir de fixer l'attention de Son Altesse [...]», cfr. O. Barlea, *Perspective*, Nr. 37-38, 200.

uniti con la nomina di un arcivescovo unito in Transilvania, sotto la quale giurisdizione si trovino gli altri vescovi²⁹.

L'intervento del nunzio ha determinato un maggior interesse per gli uniti rumeni, che vanno difesi dai possibili intrighi di Șaguna e come misure concrete prese deduciamo dalla lettera del nunzio al cardinale Antonelli quanto segue:

*Il governo si dà ora molta premura di migliorare la condizione dei Greci-uniti vale a dire, come ancora dei Ruteni, e mentre ha comunicato al Vescovo scismatico di astenersi dal far proseliti per lo scisma tra i greci-uniti si mostra maggiormente disposto a consentire alla fondazione di altri Vescovati, nel numero di due od anche di tre, affinché in questo modo si provveda al bene di quei fedeli ed essi vengano così preservati dal pericolo di perversione a cui si trovano esposti. Io ho parlato in proposito tanto col Pr. di Schwarzenberg che col ministro dell'interno e con quello delle finanze, ed ho trovato presso i medesimi ogni miglior disposizione [...]*³⁰

Questa è la prima menzione ufficiale che abbiamo e in cui si indica la possibilità di fondare nuovi vescovadi, desiderio espresso anche dalle riunioni distrettuali della diocesi di Oradea e riprese dal vescovo con una propria argomentazione che partiva dal timore dei non uniti³¹. Șaguna ha preoccupato davvero perché la corrispondenza del nunzio fa spesso riferimento a lui e anche dopo la rinuncia di Lemeni, quando si è passati alla fase successiva, vale a dire alla scelta di un successore, questo «il nuovo Vescovo di Făgăraș sia uomo non men distinto per pietà, zelo e sapere, perché grandi sono i mezzi di seduzione di cui lo Șaguna si serve»³².

Per l'elezione del vescovo di Făgăraș, il 2 maggio 1850, il nunzio ha comunicato al cardinale Antonelli che «il clero di quella Diocesi che è valacco gode del privilegio di proporre una terna all'Imperatore sulla quale Sua Maestà designa alla S.

²⁹ «Episcopus Mvaradiensis rit gr. Cath. Loquutus mihi fuit de perversionis periculo quod grecis-unitis in Transylvania imminet, et censet non alium esse medium ut memorato occurratur periculo, quam si Archiepiscopus greco-unitus in Transylvania nominetur, cujus jurisdictioni alii Episcopi greco-uniti subiaceant. Praefatus Episcopus desiderium etiam gubernio pandidit ut numerus greco-unitarum Dioecesium augeatur [...]», O. Barlea, *Perspective*, Nr. 37-38, 219.

³⁰ O. Barlea, *Perspective*, Nr. 37-38, 203.

³¹ G. Gorun, *Sub semnul schimbării*, 121-182. Rappresenta un documento risultato dall'indagine civile organizzata nel Comitato Arad, diocesi Oradea, in seguito alla denuncia fatta dal vescovo Erdeli a riguardo delle cosiddette conversioni alla non unione, avvenute secondo lui in maniera illegale. Il testo in originale ungherese, di cui si presenta una traduzione rumena, evidenzia un grande numero di passaggi alla non unione soprattutto durante il periodo di Kossuth. Sono menzionati circa 15000 convertiti, però il risultato dell'inchiesta, fatta con la partecipazione di due rappresentanti delle due diocesi in litigio, Oradea ed Arad, mostra l'esistenza della violenza in questi casi: occupazioni di chiese, canoniche e poderi, l'atmosfera quasi impossibile degli uniti di convivere a causa dell'interdizione dei matrimoni misti e una certa superficialità anche fra i preti pronti a diventare anche loro non uniti, pur di rimanere con la parrocchia. Per cui un certo timore dei non uniti proveniva da questi episodi.

³² O. Barlea, *Perspective*, Nr. 37-38, 207.

Sede quello che brami a vedere innalzato alla dignità vescovile [...]»³³ L'11 maggio il nunzio riceve la risposta del cardinale Antonelli, mediante la quale si conferma la decisione del Papa di accettare la rinuncia di Lemeni. Intanto si doveva procedere all'elezione di un Vicario Capitolare meritevole per quella Diocesi³⁴.

Diamo uno sguardo adesso al modo in cui, in Transilvania, aspettavano l'elezione del vescovo. L'arciprete di Cluj, Ioan Fekete, il 20 maggio 1850, scrive a Barițiu e gli comunica le sue informazioni, alcune delle quali avute a Vienna, da dove era appena rientrato. Afferma che il diritto degli uniti di eleggere un nuovo vescovo non è in pericolo e il ministero competente non vuole calpestare i diritti del clero. In seguito informa del fatto che si erigeranno due vescovadi nuovi: a Baia Mare e un altro in Banato. Si vede che le informazioni circolavano, ma non era stabilito niente di preciso ancora, in quanto Baia Mare non diventerà sede vescovile. Aggiunge che Blaj diventerà sicuramente metropoli. La stessa lettera si conclude con una menzione circa l'elezione del vescovo:

*Il signor vicario Șuluț è stato chiamato a Vienna per essere nominato vicario generale. Però il Ministero si è informato che il vicario generale nomina il vescovo solo fino al momento in cui la rinuncia del vescovo è accettata da Sua Santità, il patriarca, mentre dopo la nomina spetta al Capitolo; Șuluț non è stato nominato ma incaricato di presentare per iscritto la situazione della diocesi secondo lo zelo per il clero e per la nazione [...] Quando dal patriarca giungerà la rinuncia del vescovo, riceveremo il permesso di riunirci, arcipreti e parte civile, per eleggere il nuovo vescovo [...]*³⁵

Le stesse idee comunicava Maiorescu, da Vienna, a Barițiu, il 31 maggio dello stesso anno: «Dopo che Șuluțiu non ha accettato la nomina di vicario fatta da qui e dopo che è arrivata l'accettazione del Papa alla rinuncia di Lemeni, il nunzio ha scritto al Capitolo di eleggere il vescovo a Blaj. Șuluțiu ha fatto molto. Sarebbe bene che fosse eletto. Cercate di popolarizzarlo. Cipariu, il quale non si è incontrato con Șuluțiu, non è tornato da Lipsia»³⁶. Vediamo come si sta imponendo il nome del vicario della Silvania, Alexandru Șterca Șuluțiu. Già in gennaio «nelle regioni di nord-ovest si fanno ricerche segrete per il vicario Șuluțiu. Non si conosce lo scopo di queste ricerche: per trovare le virtù o i peccati?»³⁷

Il nunzio ha comunicato al Capitolo cattedrale di Blaj, con la lettera del 23 maggio 1850, il fatto che il Papa ha accettato la rinuncia di Lemeni e che si può procedere all'elezione di un vicario capitolare, il quale guidi le formalità in vista

³³ O. Barlea, *Perspective*, Nr. 37-38, 207.

³⁴ O. Barlea, *Perspective*, Nr. 37-38, 208.

³⁵ *George Bariț și contemporanii săi*, III, 153-154.

³⁶ *George Bariț și contemporanii săi*, I, 336.

³⁷ *George Bariț și contemporanii săi*, I, 73.

dell'elezione del nuovo vescovo³⁸. Vicario capitolare fu eletto Constantin Alutan e confermato dall'Imperatore Francesco Giuseppe il 26 luglio. L'Imperatore ha aggiunto che l'elezione si svolga secondo l'antica prassi della diocesi, osservata dal 1701, che l'elezione avvenga presto e che nel sinodo elettivo non vengano discussi altri problemi. Il giorno dell'elezione fu stabilito dal Capitolo e dal governatore e fu scelto il 30 settembre 1850. A questo sinodo parteciparono 212 delegati ecclesiastici e risultarono eletti: 1. Alexandru Șterca Șuluțiu con 96 voti; 2. Constantin Alutan con 79 voti; 3. Constantin Papfalvi con 12 voti, mentre gli altri voti si sono distribuiti ad altri quattro candidati³⁹.

Nel settembre del 1850 si verificò un altro momento doloroso. Maiorescu scrisse a Barițiu che avevano inviato un protesto al ministero contro la decisione del Vicario capitolare di Blaj di convocare al sinodo soltanto chierici. Il testo fu scritto in latino da Cipariu e firmato anche da lui. Poi Cipariu scrisse un altro protesto contro le presunzioni del Primate d'Ungheria e contro le ingerenze dei latini, sempre in latino, ma *ad fractionem panis* non ha voluto più firmare. Ancora prima Cipariu con Erdeli avevano presentato una supplica al Primate dicendo che il Comitato eletto a Blaj e il partito nazionale e in seguito i deputati, sotto l'influsso di Șaguna, cercavano di cancellare l'unione. Questa misura sarebbe stata la causa dell'intervento di Scitowski a favore dell'unione. Il governatore propose il Comitato per essere remunerato, ma il ministero, dietro consigli anonimi, ordinò di chiedere informazioni dal Capitolo di Blaj sul Comitato risultato dal raduno di Blaj, e dal Capitolo i membri del Comitato furono dichiarati rivoluzionari e conturbanti⁴⁰. Questo cenno dell'esistenza di una rottura all'interno della deputazione di Vienna viene ancora esplicitato da Maiorescu in una lettera successiva a Barițiu del 30 settembre 1850:

Cipariu, il quale ha firmato insieme a noi la supplica data al ministero contro il sinodo convocato solo di ecclesiastici, il protesto contro le presunzioni del Primate d'Ungheria e per l'indipendenza della Chiesa unita da Strigonio, benché fosse stato scritto da lui in latino, non ha voluto sottoscriverlo. Ci ha accusati che non rappresentiamo la nazione e le sue attese, che siamo rivoluzionari e con Șaguna vogliamo distruggere l'unione! Sempre così pure l'uomo di poca fede, Erdeli di Oradea⁴¹...

L'accusa di Cipariu fatta agli intellettuali uniti di congiura con Șaguna contro l'unione ci spinge a dare uno sguardo sull'operare di Șaguna e vedere se il personaggio rappresentava un pericolo autentico oppure si fantasticava su di lui. Altrettanto dalla corrispondenza del nunzio sembra che Șaguna abbia dato molto filo da torcere agli uniti. Andrei Șaguna ha esercitato un fascino sulla generazione

³⁸ O. Barlea, *Perspective*, Nr. 37-38, 223-224.

³⁹ G. Barit, II, 623-624.

⁴⁰ *George Bariț și contemporanii săi*, I, 349-350.

⁴¹ *George Bariț și contemporanii săi*, I, 354.

rumena della rivoluzione, ma è allo stesso tempo vero che dopo la maggior parte dei laici rumeni, uniti e non uniti, lo hanno abbandonato e criticato. Però Şaguna, grazie alle sue qualità, poteva fronteggiare la politica dei laici e poteva guidare con successo la propria politica ecclesiastica che lo portò allo staccarsi della gerarchia serba e alla proclamazione della metropoli non unita a Sibiu (1864)⁴².

Şaguna si è visto messo al vertice del movimento nazionale un po' a sorpresa. Se non fosse stata l'ostinatezza di Lemeni, il quale non ha voluto in nessun modo accettare la convocazione della grande adunanza di Blaj, per esempio il 30 aprile, oppure per una data più vicina a questa data, Şaguna non avrebbe potuto partecipare in quanto si trovava a Karlowitz all'ordinazione vescovile, avvenuta proprio il 30 aprile. In conclusione non si può sostenere il punto di vista di Erdeli, il quale ha sempre accusato gli intellettuali e la grande adunanza di Blaj di voler passare alla non unione sotto i consigli di Şaguna. Dobbiamo ammettere che quest'ultimo prendeva in giro il movimento nazionale e riusciva facilmente a trarre in inganno⁴³. Dopo aver cercato di giocare la carta di Kossuth e della rivoluzione ungherese sarà lui quello che andrà a Bucarest per chiedere l'intervento dell'esercito russo, un modo per dimostrare la sua fedeltà alla causa imperiale in Transilvania. Riuscì ad ottenere il permesso delle autorità transilvane di convocare un sinodo diocesano per il 24 marzo 1850, al quale invitò anche intellettuali uniti, gesto che apprezzarono in tanti, ma allo stesso tempo si rifiutava di accompagnare la delegazione a Vienna, lasciando cadere tutti nel disorientamento. Come riusciva a cambiare i sentimenti degli uomini possiamo renderci conto anche da un'altra lettera di Laurian, questa volta del 25 gennaio 1850: «I Sassoni lavorano forte qui contro Şaguna,

⁴² Maiorescu farà una precisazione nel gennaio 1856, in una lettera inviata a Bariţiu che «il governatore vostro di adesso ha detto una volta qui che l'Imperatore in tutta la Transilvania non ha uomo come Şaguna», cfr. *George Bariţ şi contemporanii săi*, I, 394.

⁴³ Diamo in traduzione un brano di Laurian mandato insieme ad una lettera il 2 ottobre 1848 da Sibiu a Braşov da Bariţiu: «All'inizio del mese di ottobre 1848 è venuto il vescovo Andrei Şaguna da Pest a Sibiu e portò con sè una moltitudine di proclamazioni kossouthiane, le quali distribuì al popolo rumeno di Deva, Orăştie e Sebeş. I tribuni Hossu e Gerendi, che si trovavano da quelle parti, rapportarono di queste cose al Comitato rumeno. Il Comitato ha mandato, subito dopo l'arrivo del vescovo, due deputati, Laurian e Bălăşescu, per chiedergli con chi è lui. Il vescovo gli rispose che stava con il Ministero ungherese e distribuì pure a loro le proclamazioni kossouthiane con lo scopo, come considerava lui, di convincerli sullo stato della questione. Pochi giorni dopo arrivò a Sibiu il rescritto imperiale del 30 ottobre mediante il quale si sciolse la Dieta di Pest e Jelacici si nominò commissario imperiale e comandante capo delle truppe di Ungheria, Croazia e Transilvania. Il Comitato rumeno, venuto a conoscenza di questo, dichiarò immediatamente che voleva sottomettersi all'ordine venuto dall'alto e a contribuire con le sue forze alla messa in atto. Şaguna si schivò fino a quando ricevette per il feldmaresciallo luogotenente Pfersmann la dichiarazione che il Comitato rumeno, d'accordo con il Comando Generale, aveva deciso che se lui continuava a rimanere delle sue idee kossouthiane sarebbe stato mandato in custodia ad Alba Iulia. Allora Şaguna, vedendo che per lui non c'era un'altra salvezza, per forza, sottoscrisse, però in modo molto ambiguo, per la Casa imperiale. Però anche in seguito ad ogni lavoro per la Casa imperiale si mostrava sempre freddo e ciò che fece, lo fece solo perché costretto. Si sa però che lui a Pest diede la sua parola a Kossuth che avrebbe fatto in modo che i Rumeni andassero insieme agli Ungheresi. Per questo motivo Kossuth, quando promise l'amnistia ai Rumeni se si fossero uniti con gli Ungheresi, ha fatto eccezione per Şaguna, dato che lo aveva ingannato così fortemente a Pest. Su queste cose si conservano i documenti in originale e copia», cfr. *George Bariţ şi contemporanii săi*, I, 153.

essi vorrebbero allontanarlo dalla Transilvania, però i Rumeni dovrebbero tenerlo. Abbiamo cura ad ogni modo di non avere intrighi fra i Rumeni contro di lui»⁴⁴.

Del suo modo di agire ci possiamo informare dalle persone impegnate nella pastorale diretta dove le sue indicazioni sono chiare. L'arciprete unito Grigore Mihali apprezza «l'ordinamento del Concistoro non unito per la catechesi degli alunni attraverso il loro parroco», cercando di migliorare l'educazione religiosa della gioventù non unita⁴⁵. Senz'altro queste misure non sono che lecite e da apprezzare, però il rafforzamento della propria Chiesa avviene con indicazioni date ai suoi preti di evitare tutto ciò che è unito⁴⁶. Quando le condizioni saranno cambiate e saranno favorevoli ai suoi piani, Şaguna non esiterà a passare in vantaggio. Alla domanda di Bariţiu sul problema del proselitismo, l'arciprete Mihali risponde:

Il proselitismo, venir meno alla religione ecc? Io nello scorso autunno, quando terminò la guerra politico-nazionale, ho capito che avremmo avuto guerra religiosa. Io credo che non sia una cosa spuntata dalle teste degli stupidi, bensì da quelli molto saggi, che vanno a caccia non di profore o preghiere, ma di ordine e dignità. Io considero che come non è il tempo per le discussioni fra unione e non unione, proprio così non lo è per lavorare per un'unione religiosa dei Rumeni. Questa può portare ad una situazione peggiore di prima. Altri, sotto i pretesti religiosi, hanno voluto e forse vogliono ancora ingannarci. Sarebbe l'ora di far tornare il conto. Mundus vult decedere, ergo! Io le richieste che mi vengono al decanato per rinunciare all'unione le mando senza commentario a Blaj. Le meditazioni le farò davanti. Lo avevo detto e lo avevo scritto prima che sarebbero successe queste cose. Però se l'arciprete Başa di Zarand (non unito) bastona per commissariato davanti alla gente di più villaggi un uomo perché si dichiara unito, oppure sposato da un prete unito e convive con la moglie⁴⁷, questa è un'altra cosa. Chi è saggio e volesse, potrebbe anche da questi movimenti trarre vantaggi. Ma chi sono quelli?!⁴⁸

Bisogna sottolineare che questo episodio narrato da Mihali avveniva in una zona a maggioranza non unita, anche se gli uniti erano stati molto attivi durante la guerra civile. Nelle regioni dove predominavano gli uniti l'atmosfera era più pacifica. L'arciprete di Cluj, Ioan Fekete, menziona anche lui aspetti che rispecchiano la vita inter-confessionale rumena nel periodo successivo alla guerra:

⁴⁴ George Bariţ şi contemporanii săi, I, 164.

⁴⁵ George Bariţ şi contemporanii săi, III, 88, lettera di Mihali del 30 ottobre 1846.

⁴⁶ George Bariţ şi contemporanii săi, III, 92, lettera del 21 novembre 1846.

⁴⁷ Secondo la prassi transilvana i matrimoni si celebravano nella chiesa della sposa, in quanto la ragazza non poteva lasciare il proprio ambiente senza sposarsi. Però è altrettanto vero che Giuseppe II, nel 1783 e Francesco II, nel 1792, avevano emesso dei decreti che attribuivano ai sacerdoti uniti il diritto di celebrare i matrimoni misti, cfr. S. BOLOVAN, *Familia în satul românesc din Transilvania*, 77.

⁴⁸ Lettera di Mihali del 30 luglio 1850, cfr. *George Bariţ şi contemporanii săi*, III, 107-108.

*Qui da noi, fra uniti e non uniti, regna la più grande armonia e tranquillità. Gli uniti non si intromettono negli affari dei non uniti, come anche i non uniti in quelli degli uniti. Se avete sentito qualcosa al contrario, non è vero. Gli uniti vogliono rimanere uniti, i non uniti lo stesso non uniti. Nessuno ancora ha tentato, da una parte o dall'altra, a tirare per sé. Non è neanche consigliato in quanto il popolo non è maturo per questo. Meglio lasciarli nella religione dei padri finché il tempo lo straccherà per poter orientarsi da sé nelle cose di religione. Per quanto riguarda i quattro punti (fiorentini) noi li consideriamo a non essere miserabili e soprattutto per quanto riguarda un punto: come romani non dobbiamo staccarci da Roma. Al momento dell'unione con la chiesa di Roma dobbiamo ringraziare per quello che siamo. Prudenti satis! Qui, lo dico di nuovo, fra uniti e non uniti c'è piena tranquillità e armonia e sarà così pure da oggi in poi, ti assicuro. Essere una cosa desideriamo. Chi non è sazio di divisione, che lo divida Dio!*⁴⁹

Dalle testimonianze dell'epoca vediamo come le tensioni aumentino e come si diceva sopra nelle regioni con una maggiore presenza dei non uniti e nelle regioni vicine e quindi più esposte e sensibili all'influsso dell'intolleranza serba. Una di queste prese di posizione di fronte agli abusi dei non uniti sensibilizzati dalla politica ecclesiastica promossa da Șaguna ce la dà il vicario di Hațeg, Constantin Papfalvi, in una corrispondenza con Barițiu, destinata alla pubblicazione, ma rimasta in manoscritto. La lettera del 23 agosto 1851 vuole essere una risposta ai due articoli usciti sulle pagine della *Gazeta Transilvaniei*, il 10 e 22 luglio 1851 e ci sembra opportuno citare quasi tutta la lettera per farci una più completa immagine della situazione:

In entrambi gli articoli, fra le altre cose molto buone e serie, vidi toccato il Blaj, da una parte per l'amministrazione di alcuni fondi nazionali e dall'altra parte per l'intolleranza religiosa riguardo i matrimoni misti. Non sono chiamato io a difendere l'onore di quelli che si trovano alla guida della situazione di Blaj, essendo quelli in grado di rispondere e far luce vera all'autorità e soprattutto alla propria nazione per tutte le loro cose. Però anche tacere e non svelare i sentimenti dell'animo dopo quello che ho visto io con i miei occhi oppure conosco da fonti sicure, mi metterebbe un peso sul cuore. Quindi, lasciando da parte alcune cose, mi restringo le poche osservazioni solo a quelle che nel campo della pace religiosa e dei matrimoni misti sono successe in questa provincia, sia da Blaj che da Sibiu molto lontana, dopo l'imponente Adunanza dal Campo della Libertà, dove il principio più cristiano e fraterno della tolleranza è stato enunciato e per plausi accettato da parte di tutti i figli della nazione radunati, per poter conoscere verso quale parte si sposterebbe l'accusa con più forza. Appena liberati dal terrorismo dell'anno 1848 e 1849, il popolo

⁴⁹ Lettera di Fekete del 20 maggio 1850, cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, III, 152-153.

cominciò a respirare più piano nei luoghi che gli rimasero dalla furia della guerra e appena si diedero la mano e si abbracciarono fraternamente quelli che, essendo in pericolo, cercarono di scappare oltre i Carpati, in Romania con quelli che, affidandosi alla provvidenza e alla sorte erano rimasti in patria, subito cominciò il genio nemico della pace a turbare di nuovo l'orizzonte, il quale era già appesantito con i vapori dallo spargimento di sangue dei nostri fratelli, risuscitando l'abilità più pericolosa del proselitismo. Il primo segno è stata la notizia diffusa fra il popolo che d'allora in poi, in base agli ordini ricevuti da Sibiu, i matrimoni misti sarebbero stati celebrati soltanto con preti non uniti. Qui a questa affermazione non si è risposto se non: «Qualcosa di simile, l'uguaglianza dei diritti la porterebbe, ma poiché la prassi osservata finora è stata del tutto contraria, questa scelta si può considerare lecita solo quando, dopo che i capi o le direzioni ecclesiastiche, intendendosi insieme e informando il Governo, pubblicheranno questo cambiamento dalle due giurisdizioni ecclesiastiche». Ma questa non è bastata per niente: «Non comprendete cosa vogliamo: daremo colpo dopo colpo!» Questo non è bastato: Si mandano emissari per i villaggi uniti per consigliarli di abbandonare la fede dei padri, diffondendo in mezzo al popolo la fama che solo quelli saranno Rumeni liberi che saranno anche non uniti, in quanto l'Imperatore vuole rinunciare all'unione. Alcuni fratelli arcipreti chiamano i preti uniti di nascosto e li incoraggiano ad andare con loro e promettono di aggiungere un altro villaggio a quello che hanno. Un altro va anche oltre, in quanto nel villaggio (Săliște) manda il sacerdote non unito, per scandalo pubblico, dal villaggio vicino. Quello toglie le cose sacre dall'altare della chiesa unita mette le sue e così celebra i misteri divini, facendo intervenire l'ordine politico. Su queste cose il governatore del paese degno di memoria e per i Rumeni veramente padre, sua eccellenza barone Wolgemuth, quando ha viaggiato da queste parti dalla bocca del popolo ha avuto piena convinzione e perciò si è disgustato di cuore. Sia per il bene di colui o a coloro che sono stati o forse sono autori e padroni di scandali come questi, io volentieri avrei voluto rimanessero nella tomba della dimenticanza! Però senza motivo ferì qualcuno! Soltanto per questo mi sentii costretto di toccarli per comprendere: forse in mezzo a questi sarebbe perdonato a Blaj di incrociare le braccia? E forse il colpo maldestro della parte opposta non perdona i passi di difesa compiuti anche se avevano superato di poco la misura? Perché il voto fatto con santità sul Campo della Libertà non obbliga di più o di meno una parte dell'altra. Davvero più incantevole e più piacevole risuono non ha potuto esistere nelle orecchie e nel cuore di un popolo di quello dal Campo della Libertà per il popolo rumeno che tutti siano una cosa sola. Però – dolore! – la prassi ha difficoltà oltre l'immaginazione di modo che a qualcosa di simile sono costretto a guardare come ad un Eldorado, oltre immense lontananze. Da parte mia, anche prima di toccare questo traguardo, avrei solo uno pio e bruciante desiderio e questo è il seguente: che le guide di

queste affratellate (apparentate) confessioni rinunciando alla doppiezza e ai pensieri...si diano la mano fraterna per tutto ciò che è buono e per la salvezza in quanto secondo il vecchio proverbio: Regis ad exemplum totus componitur orbis anche i subordinati si sottomettono e così non uno contro l'altro bensì tutti con aiuto vicendevole per il bene comune lavorerebbero e organizzerebbero scuole fraternamente. Perché il popolo è capace di tutto ciò che è buono, solo gli scribi e i farisei, nascondendo la luce, vogliono tenerlo al buio, per la perdizione⁵⁰ ...

Risulta chiaro che le due confessioni rumene, dopo il felice momento vissuto sul Campo della Libertà a Blaj, erano rimesse in una gara e in Transilvania questo spirito lo ha nutrito Șaguna. I rappresentanti del movimento nazionale si illudevano nei loro sforzi di conservare l'unità, in quanto Șaguna intendeva sottomettere il loro movimento ai suoi interessi confessionali, cosa di cui si accorge anche Cipariu, nell'estate del 1850, quando li denuncia al Primate. A Șaguna non interessava nessun principio, per esempio liturgico, essendo pronto a tutto pur di riuscire a convincere⁵¹. Ma non solo i laici uniti erano caduti nel fascino di Șaguna non comprendendo dove miravano i suoi piani. Un ingannato illustre fu il futuro metropolita unito Alexandru Șterca Șuluțiu. Questi passava fra i rumeni dell'epoca come un grande nazionalista e allo stesso tempo un grande difensore delle tradizioni orientali della Chiesa Unita. Queste qualità erano state considerate da lui stesso come sufficienti per affrontare Șaguna su un campo molto delicato. Șaguna ha annotato nelle sue memorie che il 14 luglio 1850 ha ricevuto una lettera dal vicario Șuluțiu, in cui gli dice di avere da comunicare cose grandi ma che per il momento devono rimanere segrete. Dopo l'elezione e la nomina imperiale di Șuluțiu, alla fine di dicembre dello stesso anno, Șaguna riceve la visita del nuovo vescovo.

Una sera, visitandomi, mi ha domandato se ho ricevuto la sua lettera del 14 luglio. Ho risposto che l'ho ricevuta, ma non l'ho capita [...] Dopo di che ha cominciato a commentare la lettera e mi diceva che: la felicità della nostra nazione sarà raggiunta solo quando tutta la nazione si unirà con Roma e tutti i ministri gli avranno parlato in questo modo e sapendo che sono nazionalista buono e uomo capace di una grande azione, mi prega di passare all'unione con Roma e allora sarò metropolita di Alba Iulia ecc. Io ho ascoltato fino alla fine la logica di questo ultramontano e con disprezzo gli ho risposto che io non mi vendo la religione degli avi per un piatto di lenticchie ecc⁵².

⁵⁰ *George Bariț și contemporanii săi*, IV, 15-17.

⁵¹ Ecco come descrive Maiorescu l'udienza di Șaguna all'Imperatore: «ha salutato *Gelobt sei Jesus* e gli ha dato una petizione in 6 fogli nella quale, imbevuta di citati, mostra la necessità di suonare anche dagli orientali la campana per *Ave Maria* e chiede che l'Imperatore lo domandi! Scrivo la verità», cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, I, 354.

⁵² A. Șaguna, *Memorii din anii 1846-1871*, 53.

Șuluțiu, che ha combattuto tutta la vita per salvaguardare i privilegi degli orientali di fronte alle tendenze di latinizzazione promosse dalla corrente ultramontana, si è trovato dipinto proprio con queste tinte.

4. La riattivazione⁵³ della metropoli

Il sinodo elettivo del 30 settembre 1850 ha candidato al primo posto il vicario della Silvania, Alexandru Șterca Șuluțiu con 96 voti e al secondo posto il vicario capitolare Constantin Alutan. Il terzo candidato, avendo ricevuto soltanto 12 voti, faceva sì che venissero presi in considerazione i primi due, sottolineando un certo equilibrio tra questi, infatti non ci fu una vittoria schiacciante di Șuluțiu. Per lui medieranno i laici nazionalisti presenti a Vienna e sappiamo che particolarmente Maiorescu si è dato da fare per pubblicizzarlo. Il 31 ottobre 1850 manda una lettera a Barițiu e conferma che:

*Șuluțiu è qui! Lemeni, che alla fine era sempre per Alutan, dietro mia insistenza, ha scritto al primate che solo Șuluțiu è l'uomo che può governare la diocesi. Il nunzio è per Șuluțiu. Sono stato dappertutto, però il commissario, il fratello di Alexander Bach è più favorevole ad Alutan, cioè lo era, in quanto adesso non si esprime più, invece io ho parlato solo con Alexander Bach. Solo una volta sono stato da Șuluțiu da quando è arrivato. Stasera andrò da lui. Egli era stato incaricato da Alexander Bach con alcuni lavori che gli ha portato adesso [...]*⁵⁴

E' venuto a Vienna anche il vescovo di Oradea, Vasile Erdeli. Quindi il 18 novembre 1850⁵⁵ l'Imperatore Francesco Giuseppe lo nominò vescovo di Făgăraș. Il nunzio ha cominciato a preparare il *Processus Inquisitionis*⁵⁶ in riferimento al nominato vescovo, processo che poi fu inviato a Roma il 23 dicembre 1850.

Ancora prima che Șuluțiu fosse stato eletto la questione della metropoli unita transilvana entrava in una fase decisiva. Il nunzio Viale Prelà, scrivendo al primate Scitowski e chiedendo il parere circa l'opportunità di nominare un arcivescovo unito in Transilvania, gli comunicava anche che la Santa Sede non avrebbe agito contro i suoi consigli⁵⁷. La dinamica degli interventi e dei moventi ci viene data dalla «Nota ufficiale sotto li 21 marzo 1851 del conte Maurizio Esterhazy, inviato straordinario e ministro

⁵³ Preferiamo questo concetto, anche se scoretto dal punto di vista storico e canonico, in quanto rispecchia meglio la mentalità dei protagonisti della ri-attivazione della Metropoli unita.

⁵⁴ *George Bariț și contemporanii săi*, I, 355-356

⁵⁵ Appendice IV. Qui vediamo il protocollo del 18 novembre 1850 in base alla quale Șuluțiu è nominato vescovo. Nell'Appendice V abbiamo in traduzione rumena il protocollo e la notizia della nomina avvenuta.

⁵⁶ Il processo fu pubblicato da O. Barlea, *Perspective*, Nr. 37-38, 339-342.

⁵⁷ Il brano che riguarda questo argomento suona: «Opportunissimum quidam esset si Celsitudo Tua R.ma hac super re, quae maximi momenti quidam est mentem suam mihi aperiret; Sancta Sedes enim nihil hoc in negotio est factura, nisi audito consilio Celsitudinis Tuae R.mae [...]», dalla lettera del 6 febbraio 1850, O. Barlea, *Perspective*, Nr. 37-38, 219.

plenipotenziario di Sua Maestà l'Imperatore d'Austria e re di Ungheria»⁵⁸. La prima cosa da sottolineare è la consapevolezza della necessità del rafforzamento dell'azione della Chiesa Unita con l'aumento dei vescovadi.

Dopo l' iniziativa presa dal Principe Primate, Arcivescovo di Strigonia, fin dal mese di Gennaio 1850, nell' interesse della Chiesa Greco-Cattolica, e anche dopo la precedente esperienza, l'I. R. Governo divideva questa opinione atteso puranco il numero delle 1367, e molto vaste parrocchie con 652 250 anime che compongono la Diocesi di Fogaras; venne perciò formata, d'intelligenza col sullodato Principe Primate, una Commissione in Gran-Varadino (Oradea), sotto la direzione di quel vescovo Greco-Cattolico Monsig. Basilio Erdeli, incaricata dell' elaborazione dettagliata delle rispettive proposizioni, con l'intervento di rappresentanti delle diverse Diocesi ivi interessate, cioè di Muncacevo, Fogaras e di Gran-Varadino⁵⁹. Dall'operato della Commissione, presentato dal Principe Primate il 31 luglio 1850, risultava la somma utilità della creazione di due nuovi Vescovati, di cui uno a Baia Mare con 104 parrocchie e 47103 anime, quasi tutte di lingua rumena, da distaccarsi dalla diocesi di Muncacevo; più 167 parrocchie e 102 610 anime (da distaccarsi) da quello di Făgăraș e infine altre 28 parrocchie e 17 544 anime della medesima Diocesi (Gran Varadino), ora troppo distanti dalla Sede Vescovile; l'altro Vescovato a Lugoj nel Banato, con 75 parrocchie e 52114 anime da distaccarsi dalla Diocesi di Fogaras e 17 altre parrocchie con 10865 anime della Diocesi di Gran Varadino. Però sono state fatte delle ragguardevoli osservazioni sulla convenienza di trasportare piuttosto in Transilvania la sede vescovile proposta per Baia Mare e Monsig. Erdeli, avendo avuto modo di sentire, in occasione di una elezione di Vescovo a Blaj, tutti gli Arcidiaconi Greco-Cattolici del paese, propone invece la città libera di Gherla (Armenopolis) la quale conta 5 000 Armeni cattolici, possedendo inoltre una Cattedrale e lo spazio necessario per l'edificazione di una residenza Vescovile, del Seminario ed altro [...]

Prima della presentazione dell'operato di questa commissione il Primate d'Ungheria ha considerato opportuno rivolgersi ai fedeli della diocesi di Făgăraș mediante una lettera circolare del 15 luglio⁶⁰. La lettera in sè accenna alle sofferenze subite durante la guerra civile e alle distruzioni, però menziona l'esistenza di un pericolo più grande, che non mira a distruggere il corpo bensì lo spirito, vale a dire a deviarli dall' unione. Promette che riceveranno aiuti per la ricostruzione delle chiese

⁵⁸ O. Barlea, *Perspective*, Nr. 37-38, 350-352.

⁵⁹ Dell'esistenza di questa commissione convocata dal Primate ci informa anche la *Biografia metropolitului Alesandru Șt. Șuluțiu*, dove si afferma che nel giugno 1850 Șuluțiu fu scelto commissario da parte della diocesi di Făgăraș accanto ai vescovi di Oradea e Muncacevo per discutere le modalità della restaurazione della metropoli rumena in Transilvania, cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, III, 156-157.

⁶⁰ Appendice III.

distrette e che presto avranno un nuovo vescovo. Ciò che ha fatto scalpore fra i Rumeni era il fatto che la lettera era indirizzata al «Venerato clero romano-cattolico della Diocesi di Făgăraș in Transilvania», e non si sa se il Primate abbia scelto questo termine per lusingare i Rumeni fieri delle loro origini romane oppure per ignoranza. Il Primate ha ricevuto poi, il 31 luglio 1850, l'operato della commissione costituita da lui e ha presentato i risultati alla riunione dei vescovi d'Ungheria, avvenuta nell'agosto dello stesso anno. Le conclusioni della riunione dei vescovi furono indirizzate all'Imperatore e richiedevano l'erezione di due nuovi vescovadi di rito greco, mentre una sede doveva essere elevata al grado di metropoli⁶¹. La motivazione si basava sul fatto che durante le vicende belliche in Transilvania furono uccisi dai valacchi 300 preti, depredato il tesoro, distrutte 300 chiese e molte altre tolte dagli uniti e prese dai non uniti, distrutte scuole. Il vescovo scismatico costrinse molte comunità cattoliche ad abbracciare lo scisma e 40 000 valacchi avendo alla testa Șaguna decretarono di staccare dalla unione tutti gli slavi cattolici ed unirli ad un solo metropolita. Si aggiungeva un altro motivo di ordine pastorale: l'estensione del vescovado con oltre 1300 parrocchie⁶².

Qui occorre fare una precisazione storica. Non corrisponde alla verità e non si comprende bene il motivo per il quale si è dovuto accusare i valacchi, che sarebbero quelli non uniti, dell'uccisione di 300 preti, essendo stata la guerra combattuta insieme contro gli ungheresi. Altrettanto il raduno di Blaj si presenta come una crociata dei non uniti sotto la guida di Șaguna per distruggere l'unione, episodio che non corrisponde alla successione dei fatti. Probabilmente l'idea fu presa dalle convinzioni di Erdeli, il quale ha espresso questa teoria in pubblico, esagerando di sicuro⁶³.

⁶¹ Di questo desiderio erano state informate anche le autorità civili per mezzo di una relazione presentata dal vicario Șuluțiu. Quindi nel momento in cui viene convocato a Oradea a partecipare alla commissione che doveva trattare gli argomenti in vista dell'opportunità dell'erezione della metropoli, egli aveva già preso posizione favorevole. «Nella primavera dell'anno 1850 fu chiamato al Ministero dell'interno, in qualità di uomo di fiducia a Vienna, ed essendo incaricato con un progetto in cause religiose ed ecclesiastiche della Transilvania, fece la menzione e si diede il parere circa la restaurazione dell'antica metropoli rumena di Alba Iulia, la quale prima più volte in vano era stata richiesta e desiderata», in *Biografia metropolitului Alesandru Șt. Șuluțiu*, cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, III, 156-157.

⁶² Del contenuto del protocollo della riunione dei vescovi ci offre un brano anche Șaguna nelle sue memorie, A. Șaguna, *Memorii*, 46-47, oppure le *Provvidenze per li greci dell'Impero ed erezione di Provincia Ecclesiastica di Alba Giulia nella Transilvania*, cfr. O. Barlea, *Perspective*, Nr. 37-38, 344.

⁶³ Maiorescu scrive in una lettera del febbraio 1856, inviata a Barițiu, alcune cose che ci possono illuminare sulla questione: «Il vescovo di Oradea, quando sente dalle autorità dell'esistenza delle suppliche dei rumeni, invece di difenderli li calpesta dicendo: „Io li consiglio bene, ma essi non mi ascoltano in quanto hanno teste grandi”. Questo kossuthista dice in continuazione che voi tutti siete stati a Blaj il 15 maggio e al Comitato avete voluto cancellare l'unione con Roma e rendere tutta la Transilvania ortodossa e che voi avete messo Șaguna in testa. Per questo mi accusa, non senza parola, per la deputazione di Vienna, nel 1849, che io per la verità ho insistito di riportarlo da Olomouc, dove era andato dalla Moldavia e Bucovina. Sono passati due anni da quando non vado da Erdeli, ho bisticciato con lui. Due anni fa è venuto qui (Vienna) e aveva portato con sè pure Teodor Aron da Buda. Questo insisteva di fare una visita a Sua Eccellenza perchè desiderava vedermi. Io l'ho avvisato e gli ho detto che avrei bisticciato con lui. Tuttavia sono andato e dopo il saluto di benvenuto mi prende con la parola: „Sento che Lei mi accusa che voglio introdurre nella chiesa dei Rumeni il rito latino e la lingua latina”.

Lasciamo ancora parlare il conte Esterhazy:

*Tutti i Reverendissimi Vescovi, compreso il Principe Primate, anche per ciò che riguarda l' erezione della Metropoli di Alba-Julia, interessati alla nuova circoscrizione delle loro Diocesi, avendovi prestato il pieno consenso, Sua Maestà l'Imperatore ha interamente approvato, dal lato politico-economico, la proposizione del Suo Ministro relativamente al ripristino dell'Arcivescovado rumeno Greco-Cattolico, già esistito sotto la denominazione di Metropolis Alba-Julienensis, in Karlsburg (Alba Iulia) ed alla creazione dei due nuovi vescovati Greco-Cattolici di Gherla, in Transilvania e di Lugoj, nel Banato, nonché all'aumento di fondi, a carico dello Stato, per formare la dotazione di ciascuno di essi [...]*⁶⁴

Una volta avuto l'accordo di principio dell'Imperatore, in seguito alla conferenza ministeriale del 18 novembre⁶⁵, il 12 dicembre 1850, Francesco Giuseppe decide di riattivare l'antica metropoli di Alba Iulia e la creazione di due nuovi vescovati. La notizia venne pubblicata con un comunicato del Governo transilvano del 23 febbraio⁶⁶, ma uscito sulle pagine di *Siebenburger Bote* il 1 marzo 1851⁶⁷. Nello stesso tempo l'Imperatore ha ordinato al suo inviato straordinario e ministro plenipotenziario di ottenere la sanzione di questi cambiamenti da parte di Sua Santità Papa Pio IX⁶⁸.

Contemporaneamente alla domanda dell'Imperiale Governo giunse al Santo Padre una lettera di Monsignor Scitowski, Arcivescovo di Strigonia⁶⁹, in cui egli rileva da una parte l' utilità che sta per derivare alla Chiesa Greca-unita

Gli ho risposto: „E' vero che alcuni parlano di questo, però per quanto mi riguarda sarei uno stupido a credere che potresti fare una cosa del genere, perché anche se provata la gente ti ammazzerebbe con pietre". Da qui le parole si sono avvelenate, ha accusato di nuovo l'adunanza di Blaj e il Comitato di aver voluto cancellare l'unione e mi ha accusato anche di aver voluto mettere Șaguna in testa. Sai cosa gli ho risposto? [...] Il Comitato e noi tutti passiamo per democratici. Hakman (il vescovo della Bucovina) non poteva essere tolto dalla sua tana, il vescovo Lemeni stava come internato in Cluj e Vostra Eccellenza si trovava nei castri di Kossuth e predicava e agitava contro la dinastia legittima e per il Kossutismo. Quindi chi voleva mettere in testa? [...]», cfr. *George Bariț și contemporanii săi*, I, 397-398. Consideriamo qui opportuna la menzione che Erdeli ha dovuto giustificarsi dall'accusa di kossuthismo, in quanto abbiamo trovato un attestato di purificazione dato dal parroco unito di Oradea a favore del suo vescovo, Appendice II.

⁶⁴ O. Barlea, *Perspective*, Nr. 37-38, 351.

⁶⁵ Appendice IV.

⁶⁶ Appendice V.

⁶⁷ Ecco il comunicato pubblicato a Sibiu: «Seine Majestaet hat mit a.h. Entschliessung vom 12 Dezember 1850 die Reaktivirung des gr.kath.Erbistum in Karlsburg (Alba Iulia) und die Errichtung von zwei neuen gr.kath. Bistumern zu Gherla in Siebenburgen, dann in Lugos im Temescher Banate allergnaedigst zu genehmigen geruht. – Hermannstadt am 23 Februar 1851», cfr. O. Barlea, *Perspective*, Nr. 37-38, 245.

⁶⁸ O. Barlea, *Perspective*, Nr. 37-38, 351.

⁶⁹ La lettera si trova pubblicata in O. Barlea, *Perspective*, Nr. 37-38, 352-353.

*grazie alla proposta costituzione, onde volentieri egli presta il suo consenso; dall'altra non tralascia di indicare i gravi inconvenienti cui si andrebbe incontro se con l'erezione di questa nuova provincia ecclesiastica venissero a sciogliersi quei legami di soggezione, che sono finora esistiti tra i Vescovi Greci e i Latini, e che hanno tanto contribuito a mantenere saldi i Prelati e i Popoli nella santa Unione colla Chiesa Cattolica. Domanda quindi di potere almeno esercitare sul nuovo Arcivescovado Greco una salutare influenza mediante l'esercizio di quegli stessi diritti che esercita nelle altre Chiese di rito latino nella sua qualifica di Primate di Ungheria, fra i quali si fa particolare menzione all'appello giunto dalla Curia della futura Metropoli di Alba Giulia a quella di Strigonia [...]*⁷⁰

Questa richiesta del Primate d'Ungheria voleva infatti silurare tutti gli sforzi precedenti compiuti in vista di un' emancipazione religiosa dei Rumeni uniti. Le altre richieste fatte in maniera più o meno solenne non erano state prese in considerazione.

Il sinodo elettivo convocato per il 30 settembre 1850 non ha avuto il permesso di discutere temi al di fuori dell' elezione propriamente detta. Dagli atti⁷¹ di questo sinodo siamo informati che a Blaj ebbe luogo un fatto importantissimo, in stretto collegamento con le pretese del Primate. Il sinodo, benché convocato per il 30 settembre, vide arrivare dei delegati sin dal 28 settembre sera nelle persone dei commissari reali Vasile Erdeli e Carol Gebel. L'indomani, 29 settembre, era una domenica e il vescovo Erdeli ha celebrato la Divina Liturgia davanti al Capitolo di Blaj e ai rappresentanti del clero. Nella sua omelia il vescovo Erdeli ha ricordato al clero delegato l'alta missione che gli sarebbe spettata il giorno successivo; è intervenuto però il deputato dell'arcidiaconato di Bistra, Simion Balint, parroco di Roşia Montana, celebre anche per le sue battaglie con gli ungheresi durante la guerra civile, il quale ha espresso il desiderio del clero di tenere una conferenza preliminare prima dell'elezione. I tempi erano cambiati rispetto agli anni in cui Erdeli partecipava al processo lemeniano come commissario e perciò egli non agì in maniera dura, ma chiese di fare una richiesta per iscritto, alla quale rispose che potevano discutere tutto ciò che era necessario circa l'elezione, però se volevano indicare altre cose allora facessero una petizione all'Imperatore e i commissari si presero l'impegno di raccomandarla in alto. Nel giorno dell'elezione, dopo la Liturgia e dopo il discorso di Erdeli, si costituì in chiesa il raduno del clero che decise di indirizzare tre ringraziamenti: all'Imperatore, governatore della Transilvania e ai commissari reali. In seguito si presero in considerazione le seguenti osservazioni. Innanzitutto il modo di riunire il loro proprio raduno che ritenevano non avesse avuto luogo secondo la prassi antica rispecchiata nella *Pravila* e nemmeno in sintonia con il protocollo della grande adunanza di Blaj del 15 maggio, dove si menzionava che «i vescovi si eleggeranno in sinodo per deputati

⁷⁰ O. Barlea, *Perspective*, Nr. 37-38, 344.

⁷¹ I. M. Moldovanu, *Acte sinodali*, I, 61-103.

ecclesiastici e laici». Espressero subito la convinzione che il rispetto delle decisioni prese a Blaj era il mezzo migliore per sostenere e consolidare l'unione con Roma. Per questo si chiese ai commissari di permettere ai deputati laici, presenti in Blaj, di votare a nome del popolo, gesto che avrebbe contribuito a calmare i diocesani. A questa richiesta i commissari hanno risposto che non erano in grado di trasgredire le indicazioni, ma hanno permesso che questa fosse menzionata nel protocollo. La parte più interessante dell'intervento si trova nella petizione per l'Imperatore. Dopo l'introduzione, che termina con le seguenti parole: «Il clero e il popolo rumeno greco-cattolico vedono con dolore schiacciata l'autonomia della loro chiesa contro il sacro pensiero dell'apostolica e brillante Casa austriaca, la quale allora quando ha chiamato i Rumeni al seno della santa unione, non ha chiesto niente altro se non di ricevere i quattro punti d'unione. Proprio per questo [...]»⁷², vengono elencate le richieste del clero e del popolo rumeno in cinque punti. Il primo punto chiede la ripresa della metropoli, soppressa per via delle ingiustizie del tempo e che il metropolitano dipenda solo dall'Imperatore per le cose temporali, mentre per quelle spirituali sia direttamente in dipendenza dalla Sede apostolica, il Capo della Chiesa universale. Chiedono inoltre che la Chiesa dei Rumeni, in base ai canoni della Chiesa orientale, possa convocare il sinodo annuale di chierici e di laici, avendo avuto la triste esperienza che i problemi fra vescovo e clero e popolo erano sorti dalla non convocazione del sinodo. Questi due primi punti erano i più importanti, mentre gli altri chiedevano il miglioramento delle condizioni dei Rumeni mediante le scuole e gli aiuti materiali dallo Stato. Il testo della petizione venne poi riassunto in due punti, che corrispondevano ai primi due punti della petizione, come aspettative da chiedere al nuovo vescovo.

Il problema della metropoli unita dei Rumeni fu trasferito alla Santa Sede e qui si confrontarono due posizioni che rispecchiavano due tradizioni ecclesiastiche diverse. A Roma furono raccolte numerose informazioni sugli uniti dell'Impero austriaco e dalla Congregazione Concistoriale il problema venne trasferito alla Propaganda Fide su disposizione di Pio IX del 9 aprile 1851. A Roma si pensava di riprendere il vecchio progetto di nominare un Patriarca o Primate per i Ruteni. I moventi di queste iniziative erano diversi e andavano dal desiderio della Corte imperiale e della Santa Sede di arginare l'offensiva russo-ortodossa (vittoriosa in quegli anni per il passaggio forzato di quasi tutti gli uniti dell'Impero russo alla non unione) fino alla tendenza della Curia romana di riprendere in mano le questioni ecclesiastiche dell'Impero austriaco, eliminata a causa delle riforme giuseppine nel secolo precedente, e cancellare questo passato grazie anche al nuovo rapporto tra la Sede apostolica e Vienna. Naturalmente in questo ventaglio di prospettive si situava anche un certo desiderio di dare maggior dignità agli uniti. Ad ogni modo lo studio di questo argomento ha portato una maggiore conoscenza degli uniti a Roma. La Congregazione della Propaganda Fide ha steso un dossier con tutti i dati raccolti, ma anche con tanti dubbi da risolvere nel momento della decisione finale. Si vede che il tema era troppo delicato per lasciarlo alla Propaganda Fide dal momento

⁷² I. M. Moldovanu, *Acte sinodali*, I, 82-83.

che il Papa decise di spostare la decisione alla Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari. Il 15 marzo 1853 si è riunita una congregazione particolare dal Segretario di Stato, Antonelli che in seguito si è spostata dal Papa, vi presero parte sei cardinali e tre segretari di congregazioni. Tra i dubbi espressi c'era anche quello della possibilità o del diritto della sede primaziale di Strigonio di ricevere appelli dalla metropoli di Alba Iulia. I cardinali non hanno concesso sin dall'inizio il diritto di ricevere appelli, però si è discusso a lungo sull'opportunità di conservare un certo legame tra le due province ecclesiastiche, non di ordine giurisdizionale, bensì una «sorveglianza pastorale e paterna». Le risposte date dalla congregazione particolare e l'intero dossier fu mandato dal nunzio a Vienna, con una lettera accompagnatrice del cardinale Antonelli, per fare le sue osservazioni. La lettera, datata 26 marzo 1853, menziona tra l'altro:

*Così per esempio la Delegazione Apostolica, di cui si tratta, nella risposta al dubbio 13, mentre da un lato, e per motivi si ravvisa assai utile, dall'altro v'è luogo a temere, che si possa urtare la suscettibilità dei greci uniti, e dare ansa agli scismatici che cercano e profitano di tutti i pretesti per mettere in mala vista la Chiesa latina, quasi che essa voglia sempre dominare sulla Chiesa orientale, ed in siffatta guisa creare nuovi ostacoli alla santa Unione e rendere se non avversi almeno pochi affezionati gli Uniti, mentre è pur troppo evidente la necessità di togliere da una specie di avvilito il rito Orientale e dargli quello splendore che gli si conviene: ed in sostanza è stata sempre questa la massima della S. Sede, sebbene molte volte, ed in molti luoghi per difetto di persone particolari guidate da principi non retti sia avvenuto il contrario [...]*⁷³

Il nunzio ha chiesto nuove informazioni dal vescovo Erdeli e ha comunicato a Roma le sue riflessioni il 25 settembre 1853. Sulla base delle menzioni fatte dal nunzio, Pio IX, mediante l'allocuzione concistoriale del 19 dicembre 1853, e con la Bolla *Ecclesiam Christi*, del 26 novembre, annunciò l'istituzione della Metropoli di Alba Iulia e la creazione di due vescovadi a Gherla e Lugoj.

5. Conclusione

Abbiamo visto la Chiesa Rumena Unita attraversare un periodo difficile della sua storia, con cambiamenti politici in corso, ma anche con la coronazione degli sforzi compiuti in vista dell'ottenimento di una maggiore emancipazione nel quadro dell'Impero austriaco. Abbiamo seguito passo dopo passo le vicende delle aspirazioni dei Rumeni espresse in più occasioni e possiamo concludere che, malgrado la dichiarazione del cambiamento politico in corso, che mirava a soddisfare le aspirazioni del popolo, le decisioni continuavano ad essere prese in base a una metodologia di lavoro antica, usata anche prima del 1848. Vale a dire che tutte le dichiarazioni e le istanze presentate dalle delegazioni rumene alle diverse istituzioni imperiali servirono

⁷³ O. Barlea, *Perspective*, Nr. 37-38, 373-374.

ben poco alla grande e rivoluzionaria decisione del Papa. Quando la Congregazione di Propaganda Fide fu incaricata di realizzare il dossier in vista della metropoli si trovò in difficoltà per mancanza di fonti: non si conoscevano nemmeno i documenti dell'unione, pubblicati in seguito da Nilles solo nel 1885. In questo modo si dipendeva da informazioni private come quelle che provenivano dal Primate Scitowski o da Erdeli, e potevano pure essere denaturati alcuni avvenimenti storici, come l'episodio della guerra civile. D'altra parte dicevamo quanto fosse rivoluzionaria la decisione del Papa in quanto smascherò il tentativo di assoggettamento della nuova Metropoli al Primate d'Ungheria. In realtà la riunione dei vescovi ungheresi dell'agosto 1850 continuava ad accarezzare il sogno dei nazionalisti ungheresi di riunire la Transilvania all'Ungheria. Essi diedero sì l'accordo alla creazione della nuova provincia ecclesiastica, accontentando con ciò le aspirazioni rumene, ma allo stesso tempo si sforzarono di sottometterla a Strigonio, riunendo sotto di sé d'un colpo e pacificamente tutta l'area ambita.

La decisione della Santa Sede, facendo una riflessione diversa, concedeva ai rumeni più di quanto essi speravano negli ultimi anni. Veniva infatti superata la frontiera della Transilvania e si riunivano sotto un'istituzione rumena tutti i Rumeni dell'area occidentale e nordica di questa provincia. Con piccoli ritocchi si può affermare che la nuova provincia ecclesiastica anticipava il confine del 1920 stabilito con il trattato di Trianon.

Conviene fare una seconda menzione. Le aspirazioni rumene si trovarono incamminate sullo stesso sentiero di quelle della Santa Sede e se la Curia romana conosceva poco dei Rumeni, tale ignoranza era reciproca. I Rumeni uscivano da un lungo dominio della mentalità giuseppinista e trovavano piacevole la dipendenza diretta dalla Sede apostolica. Se la decisione presa di escludere il Primato d'Ungheria dalla giurisdizione si può interpretare come rivoluzionaria, dobbiamo anche dire che rappresentava il preludio della vittoria della corrente ultramontana avvenuta con il concordato del 1855. Evitando la convocazione dei sinodi con la partecipazione dei laici si è aperta la strada alla clericalizzazione della Chiesa, fatto che si è rivelato maldestro a lungo andare, in quanto offriva pochi vantaggi e impoveriva inoltre la Chiesa del mancato contributo dei laici. In cambio di una maggiore libertà di fronte alle iniziative politiche, lasciando il movimento politico-nazionale prendere il volo da sé, la Chiesa ha perso un certo dinamismo e i contributi dei laici nella riflessione sul proprio futuro. La Santa Sede ha accettato, facendo proprio, il modo di pensare dei due vescovi maggiormente consultati: il Primate e il vescovo di Oradea, i quali argomentavano la metropoli come un mezzo per difendere l'unione. Invece di aiutare la Chiesa Unita a riprendere l'iniziativa fra i Rumeni, a Roma si domandavano cosa dicessero gli ortodossi riguardo a tale decisione, in un momento in cui il clero unito era di gran lunga meglio formato. E l'ultimo citato di una lettera di Antonelli (vedi nota 73), che per molto anticipa una dichiarazione del Concilio Vaticano II, viene presto dimenticato e la diffidenza verso i Rumeni e le tendenze di uniformare la disciplina orientale, favorite da Pio IX, si risentiranno fortemente anche nella Metropoli di Alba Iulia e Făgăraș.

Con la lettera del 14 marzo 1851, Laurian avvertiva un pericolo, d'altronde in atto, ma con possibilità di approfondimenti, quello dell'accentuazione della rivalità, «a causa della metropoli, fra uniti e non uniti»⁷⁴. La rivoluzione e gli avvenimenti politici e religiosi hanno generato uno spirito nuovo, più confessionale, mettendo in concorrenza il clero delle due Chiese. E dal clero questo spirito passò ai laici e perfino negli studi storici, un male con effetti fino ai nostri giorni.

APPENDICI

APPENDICE I – *La lettera circolare del vescovo di Oradea, Vasile Erdeli, con la quale raccomanda al clero i temi da trattare in vista del Sinodo generale di Strigonio; Originale, Departamentul de Teologie Greco-Catolică Oradea, fondul de Arhivă istorică, dosar 1848, acte nenumerotate; 1848 [ante giugno 26], Oradea.*

Mi Erdélyi Vazul Isten irgalmasságából nagyvára di keleti szertartásu püspök, egyházi megyénk minden papjainak békesség az Úrtól és a mi atyai áldásunk.

Int az idő, hogy e haza átalakulásának korszakában komolyabban szoljunk hozzátok Istennek fel kent papjai ! kik mind anyi támaszai vagytok az anyaszentegyháznak mellyek által az Isten lelke azt fentartya. Igen is az öszves papságban foglaltatik az isteni léleknek telyessége, melly az egyes munkásokat lelkesítve és az erőket öszvesítve az anyaszentegyháznak rendithetetlen fenállását eredményezi, de ez tsak akkor történhetik meg részleges egyházunkra nézve, hogy ha ti alkalmas eszközei lesztek a Szent Léleknek. A béke és nyugalom ideje elmúlt, és bekövetkezett a küzdésnek órái. Üdvösségünk ős ellensége új harcot indított az anyaszentegyház ellen, melly megtámadásaitól, Istentől történt alapittatása olta ment soha sem volt, tsak az alak új. Ellen harczra tehát föl hívunk föl titeket, a győzelem és diadal borostyánya ha akarat benünk nem hiányzik bizonyos, mert azon fő pásztor és vezérnek zászlója alatt küzdünk ki meg győzte a világot, tsak szilárd akarat öszvesített erő kívántatik. Mi a vezérséget tisztünkénél fogva telyesítendjük, tölletek a telyes engedelmességet elvárva, és mivel minden kornak meg vannak a sajátságos hibái és betegségei, mellyeket szinte sajátságos gyógyszerekkel lehet megszüntetni, ez üdö körülményeihez képpeszt miután Magyar országnak katolikus püspöki kara e folyó hó első napjaiban Budapesten öszve gyülekezve, a Szent Lélek által föl világositva az egyházi zsinatokat életbe léptetését leghathatosabb eszköznek találta, és illyen egyházi nemzeti zsinatnak folyó évi szeptember hava 24-én Esztergomban tartását elhatározta, örömmel ragadjuk meg ezen alkalmat, hogy mi is titeket egyházi megyei tanácskozásra öszve hívjunk, hogy nézeteiteket és ohajtásaitokat kivéve, azokat a nemzeti zsinatba előterjeszthessük, melly tanácskozásra ki tűzzük ez évi augusztus havának 27-ik napját vagyis Szent István király utáni vasárnapot, mellyen kerületi fő és alesperes urak a kerületi lelkészek által szavazatt többséggel választandó egy lelkész urral, valamint a szent széki ülnök urak püspöki széjük helyére Nagyváradra jelenjenek meg, hogy pedig a kerületek küldöttjei az öszves lelkész uraknak érzelmeit megtudhassák, és azokat a megyei tanácskozásba elő adhassák rendeljük, hogy kerületi alesperes urak ezen levelünk vételétől számitandó 20 nap alatt kerületi tanácskozást tartsanak, az általa tudatandó hét köz napon

⁷⁴ George Bariț și contemporanii săi, I, 172.

és helyen, mely a menyiben lehet a kerület közép táján történjék, hogy szükség esetében a hivek lelkészeit közelebb találhassák, e kerületi tanácskozásokat pedig, oly módon kívánjuk megtartatni, hogy azok a Szent Lélek meg hívásával az esperes által a többi lelkész urakkal együtt bemutatandó szent mise áldozatban kezdődjenek, miről az illető helybeli hivek is tudósítandók a végett, hogy ők is megjelenve imáikat öszve kössék az Istentől felvilágosítást és kegyelmet kérvén, mellynek végeztével a lelkész lakban öszve gyűlve és a Szent Lélek imádságát végezve, mindennek előtt közakarattal kerületi jegyző lesz választandó, ki a tanácskozásról jegyző könyvet vezessen mely az alesperes és jegyző által hitelesítés után alá írva legfeljebb augusztus hó 5-ig nekünk be küldetessék, a tanácskozásban mindennek előtt ezen levelünk fel leszen olvasandó, azután pedig az ./ alatt ide mellékelt lapban ki mutatott tárgyak felett leendő tanácskozás folytatandó; azoknak pedig végeztével egyes indítványok és ohajtások is tanácskozás alá föl vétetethetnek, figyelmeztetve azonban az érdemes clerust...

Sorozata

Azon tárgyaknak, melyek az egyház megyei gyülekezeteiben később pedig folyó évi szeptember 24-én Esztergomban tartandó nemzeti zsinat tanácskozásaihoz lennének felveendőek.

1-ör. A katolika egyház függetlensége, az anyaszentegyház fejével szabad közlekedés mind egyházi ájtatos és iskolai alapítványainak ide értve azokat is melyeket eddigelő a helytartó tanács általi kezeltettek legfelsőbb felügyelés melletti szabad kezelése ugyszinté a catholica iskoláké is.

2-ör. Catholicum institutum alakítása. A jó és oltsó könyveket kiadó társulat pártolása s terjesztése.

3-ör. Egy egyházi lapnak biztosítása.

4-er. A vásár és ünnepnapok s böjtök megtartása iránti intézkedés.

5. Az egyházi csődöknek (concurus) javadalom nyeres irányábani czélszerű elrendezése és életbe léptetése.

6. Jobbithatatlan (incorigibiles) papokrolai rendelkezés.

7. A délutáni isteni szolgálat czélszerűbb rendezése, hol oskolás gyermekek, cselédek, s dolgozó nép osztály vásár és ünnepnapokon tanitassanak.

8-ör. A szentségek és szent szertartások ki szolgáltatásánál némely épületes imádságok anya nyelven lennének használandók némely czélszerű oktatások formuláék mellet.

9. A basilita rendnek behozatala a nép buzgalmának ébresztése s táplálása véget.

10. A gyermekek első áldozatának elintézése.

11. A év végén tartandó délutáni isteni tisztelet behozatala.

12. Általában a világi és szerzetes clerus irányában a fegyelem korszerű szilárdítása (a utolsó nemzeti zsinat irományai közül használtassanak a haszna vehetők).

13. A parochiák fundus instructus czélszerű intézkedés (példa okáért pénzre fordítandó).

14. A szerfeletti czimzetes prepostságok és apátságok megszüntetése.

15. Szent mise előtt vagy után a népel vagy a nép előtt mondassék imádság királyért, pápáért, egyházi és világi felsőbségért, az egyházért, népért egy meghatározandó formula szerént.

16. A elagott papok jobb ellátása iránti intézkedés.

17. Miként lehetne a clerusra nézve be hozni a külföldön oly üdvös hatású közönséges lelki gyakorlatokat.

18. A butsknál olykor előfordulni szokot visszaélések elhárítása.
19. Párbér (leticale) pénzben s deputatumokbani méltányos megváltása.
20. A patronatus kérdése az azzal járó terhek viselése és jog gyakorlatra nézve – ha a vett jószág árából kihuzatott az tartozik valamint az azon teherrel járó uradalom.
21. Az üres püspökségek betöltése iránti nyilatkozás végett.
22. A vice esperesek kinevezése módjáról, hogy ez után kandidáljanak a kerületi papok.
23. A plébánusok és káptalanok congruájok iránti ohajtása meg tudása vagy kivétele végett.
24. A seminariumnak új és czélszerű rendezése, és alapjának szaporítása.
25. A kerületi conferentiák életbe hozása és szabályozása.
26. A pap özvegyek és árvák alapítványa szaporítása.

Verso: Vette junius 26-kán 1848.

358. A nagyváradi görög catolikus püspökségtől.

A nagyváradi görög catolikus káptalannak. Helyből. Nagy Váradon

E la traduzione in rumeno:

Noi, Vasile Erdeli, din mila lui Dumnezeu episcop de rit răsăritean de Oradea, tuturor preoților diecezei noastre pace de la Dumnezeu și binecuvântarea noastră părintească.

Timpul ne avertizează că, în această epocă de transformări a patriei acesteia să ne adresăm mai serios vouă, preoților unși ai lui Dumnezeu, care sunteți cu toții reazem al Sfintei Maici Biserici prin care este susținut spiritul lui Dumnezeu. Căci într-adevăr, integralitatea spiritului lui Dumnezeu este conținut în toți preoții, care pe unii muncitori îi însuflețește și, însumându-și puterile, rezultă existența neclintită a Sfintei Maici Biserici, dar în cazul Bisericii noastre locale aceasta se întâmplă doar dacă voi veți fi instrumentele potrivite ale Sfântului Spirit. Timpul păcii și al liniștii a trecut și au venit orele luptei. Străvechiul adversar al mântuirii noastre a pornit o nouă luptă împotriva Sfintei Maici Biserici, de a cărei atacuri nu a fost ferită niciodată de la întemeierea ei de către Dumnezeu, nouă fiind doar forma ei. Deci vă chem pe voi la luptă, victoria și spini succesului sunt siguri dacă voința nu va lipsi din noi, căci luptăm sub steagul aceluia mare păstor și conducător care a învins lumea, fiind necesare numai voința fermă și forța unită. Noi îndeplinim conducerea pornind de la poziția noastră, așteptând de la voi ascultare completă și, cum toate epocile au greșelile și bolile lor specifice care pot fi vindecate doar cu medicamente specifice, având în vedere împrejurările actuale ale timpului, corpul episcopal al Ungariei, întrunit în prima zi a acestei luni la Budapesta, luminat de Sfântul Spirit, a găsit că instrumentul cel mai eficient ar fi convocarea conciliilor bisericești și a hotărât ținerea unui conciliu național la Esztergom în ziua de 24 septembrie a anului curent, profităm bucuroși de ocazie ca și noi să vă convocăm pe voi la o consfătuire diecezană ca, preluându-vă punctele de vedere și doleanțele, să le putem înainta conciliului național, care consfătuire o desemnăm pentru ziua de 27 a lunii august, adică în duminica de după ziua sfântului rege Ștefan, la care să se prezinte în locul scaunului nostru episcopal de la Oradea, protopopii, viceprotopopii, asesorii Sfântului Scaun împreună cu un domn preot votat de majoritatea preoților districtuali, iar pentru ca delegații să cunoască sentimentele domnilor parohi pentru a le putea expune în conferința diecezană, dispunem ca domniile protopopi, în decursul a 20 de zile de la primirea acestei scrisori a noastre, să țină consfătuiri districtuale, într-o zi de peste săptămână și într-un loc pe care să îl stabilească, în măsura în care este

posibil, în zona centrală a districtului, ca în caz de nevoie, credincioșii să îi poată găsi cât mai aproape pe preoți, iar aceste consfătuiri districtuale dorim să fie ținute în așa fel ca ele să înceapă cu sacrificiul unei sfinte liturgii, celebrate de protopop împreună cu toți preoții pentru invocarea Sfântului Spirit, despre care să fie înștiințați și enoriașii locali ca și ei, fiind de față, să-și lege rugăciunile și să ceară luminarea și îndurarea de la Dumnezeu, după a cărei încheiere adunându-se în casa parohială, după încheierea rugăciunii către Sfântul Spirit, înainte de toate să fie ales, prin voință proprie, un notar districtual care va conduse un proces verbal despre consfătuire și care, după autentificarea lui de către vice protopop și notar, să fie semnate și trimise nouă până cel târziu în 5 august, iar în consfătuire, înainte de toate, să fie citită această scrisoare a noastră, după care consfătuirea să fie continuată dezbătând subiectele din lista anexată aici, iar odată cu încheierea lor, pot fi ridicate în conferință și unele propuneri și doleanțe, dar atrăgând atenția merituosului cler ...

Lista acelor subiecte care trebuie discutate în conferința diecezană, iar mai târziu în conciliul național ținut la Esztergom în 24 septembrie anul curent.

1. Independența Bisericii catolice, relația liberă cu capul Sfintei Maici Biserici, folosirea fundațiilor evlavioase și școlare, înțelegând aici și pe cele care până acum au fost administrate de Consiliul Locumtenențial pe lângă controlul cel mai înalt, inclusiv al școlilor catolice.

2. Formarea de institute catolice. Sprijinirea editurilor și difuzarea cărților bune și ieftine.

3. Asigurarea unei publicații a Bisericii.

4. Măsuri în privința tinerii sărbătorilor, a duminicii și a posturilor.

5. Reglementarea și aducerea în actualitate a măsurilor de obținere a veniturilor bisericesti rezultate din falimente (concursus).

6. Dispoziții în privința preoților incorigibili.

7. Reglementarea mai bună a serviciului divin de după masă care să fie săvârșite pentru copii de școală, servitori și clasa populară muncitoare.

8. Administrarea sacramentelor și a sfintelor slujbe, precum și a unor rugăciuni de edificare ce ar urma să fie făcute în limba maternă, pe lângă folosirea anumitor formule de învățătură.

9. Aducerea Ordinului Bazilitan pentru deșteptarea și hrănirea pietății poporului.

10. Reglementarea primei comuniuni a copiilor.

11. Introducerea serviciului divin din după masa ultimei zile a anului.

12. Întărirea generală a disciplinei generale a clerului secular și a călugărilor; să se folosească tot ce se poate din documentele ultimului conciliu național.

13. Măsuri în scopul transformării fundus instructus al parohiilor (de exemplu în bani lichizi).

14. Desființarea prepoziturilor și abațiilor titulare prea numeroase.

15. Înainte sau după sfânta liturghie să se spună în fața poporului rugăciuni pentru rege, papă, fruntașii bisericesti și laici, pentru poporul bisericii, după o formulă care urmează să fie stabilită.

16. Măsuri pentru îmbunătățirea vieții preoților îmbătrâniți.

17. Cum s-ar putea aduce pentru cler exercițiile spirituale obișnuite, cu efecte atât de benefice în străinătate.

18. Preîntâmpinarea abuzurilor care se mai petrec uneori cu ocazia pelerinajelor.

19. Preschimbarea cuviincioasă în bani a veniturilor leticale.

20. Problema practicii juridice a patronatului și a suportării greutăților ce derivă din aceasta – dacă cel scos din prețul bunurilor vechi datorează ceva față de domeniu.

21. Declarație privind titularizarea episcopiiilor vacante.

22. Despre modul de numire a vice protopopilor, ca după aceasta să candideze preoții districtuali,
23. Să se afle dorințele față de congrua parohială și a capelanilor, ori înlăturarea lor.
24. Organizarea potrivit a seminariilor și sporirea bazei lor.
25. Introducerea și reglementarea conferințelor districtuale.
26. Sporirea fundației văduvelor și orfanilor de preoți.

APPENDICE II – Attestato di purificazione dato dal parrocco unito Petru Pășcuț di Oradea al suo vescovo Vasile Erdeli; Copia semplice, A.N.C., Episcopia greco-catolică de Oradea, cutia 12, nenumerotat; 1849 novembre 15, Oradea.

Alulirt lelkiismeretem azon tisztaságára mellyel Istenem és Megváltóm szent oltárának szolgálni magamat kötelesnek ösmerem, őszintén vallom, és hiteles bizonyágot teszek arról, hogy méltóságos és főtisztelendő püspököm Erdélyi Vazul ur felséges királyunk és az egész uralkodóház eránti mindenkori hűségét, tiszteletét és hozzájai leghűségesebb ragaszkodását, szakadatlan, de legnyilvánabb, és legünnepélyesebben főkép azolta tünteti, miolta az utolsó pozsonyi ország gyűlésén átlátta, és meggyőződött arról, miként az ugynevezett oppositioi párt országunkban erőre kapván, veszedelmes szelleme a legerősebb gátokat is megtörő hatalmas árvíz gyanánt mindenfelé terjedvén, hazánk több leghűbb és békésebb polgárait is vagy elsodrá, vagy megiszaposítá, midön ezen ragadványos vésztől papjait, és általok megyejének összes hú nyáját megovja, a mult 1848-ik évi augusztus 29-kén megyei tanácskozás véget összehívott clerusát nemcsak a tanácskozást megnyitó elnöki és főpásztori erély telyes beszédében, hanem, és még leginkább és leghatályosabban a mint a tanácskozást folytán néhányaknak a reformok utáni tulzó sovárgásából gyanítá, hogy az oppositio szellemétől mán nem tiszták, egész clerusát figyelmezteté ekkor, és inté, hogy habár a honnak minden népei és országnak minden megyei érzik és élvezik királyunk, és az egész uralkodóház atyai gondosságát, és határtalan jótékonyságát, mindazonáltal mi, kik magát is ez egyházmegyének létét, alapítványainkat, szép és az egész nemzetünkre megbecsülhetetlen hasznu nevelkedénket, minmagunk ellátását, özvegyeink és árváink ápolását, és számtalan más miveltségünkre, jólétünkre és boldogságunkra célzó javainkat mint felséges királyunk és az uralkodóház erántünk kiálló kegyelmeit birjuk, az erántai hűségre, szeretet és engedelmességre minden többiek felett lekötelezve vagyunk, az ellenlezőnek csak legkissebb árnya, avagy csak legtávolibb gyanujától is melly bennünket a háladatlanság legundokabb bűnével bélyegezne meg mindenképpen ovakodni, és hiveinket is arra oktatni, és példáinkal vezetni tartozunk, sőt ezzel sem elégedvén, mind tanácskozmányaink közben, mind azok után privat atyai intései és tanításainak mindenünkkel egyik tárgya ez volt, melyet utóbb anyival állandóbb és szilárdabban szorgalmazott, mennyivel a kiütött alsobb tartományokkali testvéri háboru mellynek elébb ugyan itten se okát, se célját igazán nem leheté megértenünk, az önkéntes csapatok felállításával, és a nemzetörök katonai szolgálatra kényszerítése által naprol napra gyanusabb, és félelmesebbé kezdet válni. Meg vagyok győződve miszerint püspököm ő méltóságának ez való leginkább nézete és oka midön az urbériség megszüntével jövedelme csökenését, és beteges létét használva, a pesti és debreceni országgyűlésrei megjelenéstől felmenteni, hú megyeje és hivei kormányzása és vezetésére székhelyében megmaradni igyekezett, melly főpásztori gondosságának igazi jótékonyságát akkor láttuk át és tapasztaltuk leginkább, mikor a testvéri háboru igazi felség elleni lázadás, sőt utobb forradalmmá fajulván el, ily hűséges és hivei telyes bizalmát méltán biró kormányzó szüksége valóban bekerült.

Mit? És mennyit tett ez időben osztán püspök ő méltósága királyunk és uralkodónk hűsége erányában bizonyítják a papjai, kik közül a lázadók telyes ereje sem birt egyetlen egyet sem fegyver fogásra rábírni, bizonyítja az egész megyénk hiveinek tántoríthatatlan hűsége, mellyet a terroristicus kormánynak ha imitt amott némü részben egy kis időre elfojtani, de egészben legyőzni soha, és sehol sem sikerült, bizonyítják papjainknak a menzetörségi szolgálatoktól mellyekre szoritottak nehogy az által utóbb akaratjuk ellen is hűségük megszégésére vezettesenek, és növendék papjainkank katonákká leendő besoroztattasatoli felmentésében tett sok fáradozásai. Tanuja voltam, midön egy kitudja micsoda nézetek avagy ígéretekkel elszédített a nemzetörséggel tisztí ranggal elmehteni kívánkozó papunknak mind ezek elősorolása után azt mondá: hogyha mind ezek ellenére elmenend papjának többé vissza nem fogadja, clerusából örökre kitörlendi – mert a ministerialis rendeletek irányabani engedelmesség parancsa mellyre emez hivatkozott megszűnt – és midön csak néhány perczel utóbb egy esperesnek az ezen lelkészel történtek elbeszélése után azt mondá, hogy megjöttek immára a kísértet sulyos napjai, a pásztori okosságra most leend szükség, a néppel együtt hűségbe maradni, és a veszedelmet még is kikerülni – nem kell a népet hirdetésekkel izgatni, de az izgatásak és fenyegetődzések ellen igen is szükséges öt privatban okosan oktatni.

Lakhelye a zendülők által mintegy katonai tanyává fordittatván, maga pedig ő méltósága tisztí látogatások és beszélgetésekkel csaknem szakadatlan ostromoltatván, mihelyest modját ejthette, menhelyét és enyhülését kereste a császári tiszték társaságában vagy főtisztelendő kanonok Pák János urnál hol egy császári királyi kapitán, vagy nálam hol két császári királyi főhadnagy mint hadi foglyok huzamos időis szállásolván, gyakran asztalához is meghívott – tanuja voltam midön ezekkel beszélgetés közben püspök ő méltósága előadván miképpen vagyunk mi is a pártosoktól körül vétette, személyeink sőt beszédeinkre nézve is nagy vigyázat alá vettetve, és ugy öriztetve, hogy se királynak se küldötteinek szava hozzánk ne juthasson, sorsunk a fogságtól vagy semmit, vagy bizonyára nem nagyot különbözik – egymást kölcsönösen vigasztalták, béketürés és állandó hűségbe biztatták.

Mit? és mennyit tett püspökünk ő méltósága királyunk és az egész uralkodóház hűsége irányában midön a pártosok gonoszsága a függetlenség kikiáltásával a forradalmat tetőpontjára, és ezzel a terroristikus kormányuk hatalmaskodását is oda emelték, midön mán nemcsak tetteink és beszédeink tölle kiszabottan parancsolták, hanem még gondolatink is pusztítás, szörnyü halál, és kürtás dühös fenyegetődzéseivel ha hogy lehetne bennünket is kárhozatos rögyökben lesodorjanak minden kitelkedő modon iga alá vetelván, a midön anyira mentek volt dolgaink, hogy magam is a város majorjánál örállásom alkalmával társalgási beszélgetés közben Kossuth és a zendülők elleni myilatkozatomért, egy Zaránd vármegyei ember által bevádoltatva, életem megmaradását csak a térparancsnok lovagiaságának köszönhetem, midön ha az uttzán vagy piaczon mutatkoztunk füleink halattára mindnyájan akarsztófára kárhoztattunk, ha Isten tiszteletére templomba gyülekeztünk, templomunkat a kutyával miveltették és feldulásal fenyegették, mit és mennyit tett püspökünk ő méltósága ez időben királyunk és az uralkodó ház hűsége irányában, azt csak Isten tudja, és hivei érzék midön ekkor mán egy szava, vagy előbbi nyilatkozatai és intéseire emlékezve és környülményeit tekintve egy intése, egy sohajja, avagy zavarodása is a tölle függő clerusra értelmesebb és hatályosabb is volt Bardocz lelkesítő, sőt a lázadók főnöke izgató ékes szollásainál is. Mert a környülményeket fontolva, jól tudtuk, hogy valamint mások előtt, ugy sőt annál inkább írásba a terroristikus kormány parancsait nem pedig tulajdon szive érzelmeit és akaratát velünk közleni kéntelen.

De bárha erről ha talán nem is minnyájunkra, legalább többünkre nézve biztos lehetett ő méltósága, ezzel még sem tudott megelégedni, hanem a felett mind azoknak a kikkel magány

beszélhetett, azt adta utasításul, miszerint ha szintén üldöztetésünk, egyházunk szentségtelenítése, és elpusztítása, és nemzetünk elhatározott kurtása kikerülése tekintetéből ő circularis leveleit a közlöny értelméhez képest szerkeztetni ki nem kerülheti, mi még is azoknak hirdetését a mennyire csak az okosság mindennemű ingerültség előidézése kikerülésére engedheti mellőzni, és román híveinknek az uralkodó „imperat” irányában velük született örökös hű jelemét fentartani, ápolni és öregbiteni igyekeztünk. Nem szollok másrul, és nem is hivatkozok senkire, hanem ha a mivel igazságnak tartozok még is meg kell vallanom, lelkiösmeretem tisztaságára vallom, hogy a forradalmiak célműve a függetlenségi nyilatkozat irányában április 29-án estve magához hivatván azt kérdé, ki prédikál holnap? feleltem én, készen vagy e? feleltem igen is, ekkor kezében vévén azon nyilatkozatot egy nyomtatott példányát látható zavarodással egy sohaj után folytatá, itt Magyarország függetlenségi nyilatkozata, kormány rendeletbül ezt neked holnap a szószékről hirdetni kellene, te azonban a mint bizok is hozzád légy okos, ne olvass belőle egy szót se, mert én ezt nem akarom kihírdettetni, vigyáz ne botránykoztassanak híveink, ezt adom utasításul minden papjainknak is a kiknek csak lehet – és így tévén megmentett székese egyházunk, és úgy hiszem a hol csak lehetett megyénk több egyháza is az azon káromló nyilatkozat kihirdetése általi megfertőztetéstől. Ezt követtem a többi, és jelesen a népfelkelési rendelet irányában is.

Mert ha a mi a muszka császári sereg elleni népfelkelései, az ugynevezett imádság és processiók tartására felszóllítást illeti, lelkiösmeretesen kell szollanom, meg kell vallanom, miszerint a muszkák csak nem egészen hozzánk érkeztekig soha sem voltunk bejövetelek erányában tisztában, mert noha meg nem foghattuk mikép küldhetné azon szövetséges császár csak ön érdeke tekintetéből fegyvereseit ellenünk, mi még is kik itten a terroristicus kormány hirdeteményei, és parancsain kívül semmi más utasító tudositásokat nem kaphattunk, ezek szerént pedig seregét hazánk szabadságunk, vagyonunk és vallásunk ellenségének tartottuk, és ezen tekintetből és a kormány félelméből a parancsolatokat úgy a mint telyesítettük is, azt még is úgy tettük és intéztük, miszerint habozásunkból híveink ugyan határozottabb, és őszintébb nyilatkozatunkra várakozva (mellyet utobb a hol és a mennyire lehetett) gondosan anyira meg is tettük, hogy igen kevés híveink csak erőszak, és a legborzasztobb fenyegetődzésekkel birattak itt ott a népfelkelésre hová külömben néhány papjaink is erőszakoltattak, és csak kicsibe mult hogy kanonokjaink, sőt maga püspökünk ő méltósága is ki nem hurczoltatott, a pártokat pedig tudva jellemunket, és látván magunk viseletét, valamint még akkor is mikor a processiót (oly nap mellyen külömben is mint a Várad Olaszi egyház dedicatioja ünnepén más evekben oda szoktunk menni) tartottuk, borzasztó káromlások közben kiáltoztak utánunk, hogy nem a magyar ügyért, hanem a királyért imádkozunk, úgy azután uton utfélén a hol csak találtak, azon szemre hányással köszöntek, hogy meghalgnának könyörgéseink, megjött az annyira ohajtott muszka, s mi kik előbb a rögtön, és vérbiróság félelméből mindent nagy türelem és halgatással türtünk, most már egy kis bátorságot véve, hála Istennek, kel is köszöngethettünk vissza.

Mely mind maga püspök ő méltóságának ő felsége és az egész uralkodóház irányában hűsége, mind a mi és híveink ezen hűségbeni megtartásunkra tett igyekezeteiről hűséges előadásom hitelélül adom ezen nevem aláírásával és szokott pecsétemmel megerősített bizonyítóoklevelemet. Kelt Nagy Váradon november 15. 1849

Paskutz Péter mp.
Nagyváradai görög egyesült lelkész és alesperes

E la traduzione in rumeno:

Subsemnatul, cu conștiința curată la care mă simt obligat să celebrez în fața sfântului altar al Dumezeului și Mântuitorului meu, mărturisesc sincer și declar oficial despre fidelitatea, respectul și atașamentul cel mai credincios din totdeauna față de maiestatea sa regele și de întreaga dinastie, a episcopului meu, înălțimea sa onoratul domn Vasile Erdelyi, iar respectul și atașamentul cel mai fidel și l-a arătat și l-a manifestat în public cel mai tare și mai solemn mai ales de atunci când a întrezărit la ultima dietă de la Bratislava și s-a convins cum așa-zisa partidă de opoziție, spiritul ei periculos întărindu-se în țara noastră, se extinde în toate părțile ca o inundație imensă care rupe toate digurile, târându-i ori înămolindu-i și pe cei mai credincioși și pașnici cetățeni ai patriei, iar pentru a-i feri de această primejdie contagioasă pe preoții săi, dar și pe toți credincioșii diocezei sale reprezentați de către aceștia, i-a avertizat pe toți preoții pe care i-a convocat în 29 august al anului trecut 1848 la un sinod diecezan, nu numai în discursul plin de forță de președinte și arhiepiscop din deschiderea sinodului ci, și mai ales și mai eficient, după ce în timpul sinodului întrucât i-a suspectat pe câțiva de năzuințe spre reforme și, a știut că nu sunt curați de spiritul opoziției, și le-a atras atenția că, deși toate popoarele și comitatele țării simt și se bucură de grija părintească și bunăvoința nețărmurită a regelui nostru și a întregii case domnitoare, cu toate acestea noi, care îi datorăm până și existența diecezei noastre, a fundațiilor, a educației frumoase, extinse și de neprețuit de folositoare a întregii noastre națiuni, chiar și întreținerea noastră, îngrijirea văduvelor și orfanilor noștri și nenumărate alte bunuri necesare care ținutiesc cultura, bunăstarea și fericirea noastră, toate le datorăm milei maiestății sale regelui și casei domnitoare și le datorăm, înainte de toate, credință, dragoste și supunere, trebuind să evităm chiar și umbra contrarie, adică chiar și cea mai îndepărtată bănuială ce ne-ar putea marca cu dezgustătorul păcat al nerecunoștinței, și să-i educăm și pe credincioșii noștri și suntem datori să conducem cu exemplul nostru personal, ba chiar nici nu s-a mulțumit cu atât și atât în timpul consfătuirilor noastre, cât și mai apoi prin îndemnurile și învățăturile sale particulare către fiecare din noi, unul din obiective a fost aceasta, pe care mai pe urmă a insistat cu atâta mai permanent și mai puternic cu cât a izbucnit războiul fratricid în comitatele sudice, pe care la început nu le-am putut înțelege cu adevărat nici cauza și nici scopul, și care a devenit, pe zi ce trecea, mai suspect și mai înfricoșător din cauza recrutărilor trupelor de voluntari și a obligării la serviciu militar în gărzile naționale. Sunt convins că mai ales acesta a fost punctul de vedere al episcopului meu și cauza pentru care atunci când veniturile au început să-i scadă din cauza ștergerii urbariului, și-a folosit boala ca pretext pentru a se scuti de prezența la dietele de la Pesta și Debrețin, străduindu-se să fie prezent în reședința din mijlocul diocezei sale pentru conducerea credincioșilor săi, iar adevărata binefacere a grijii sale am văzut-o și constatat-o mai ales atunci când războiul fratricid s-a transformat într-o adevărată răscoală împotriva maiestății sale, ba a degenerat mai apoi chiar în revoluție, necesitatea unui conducător credincios și care beneficia de întreaga încredere a credincioșilor săi a devenit evidentă.

Ce și cât a făcut episcopul în acest timp în privința credinței față de maiestatea sa regele și domnitorul nostru o demonstrează preoții săi dintre care nici întreaga forță a răsculaților nu a reușit să determine nici măcar pe unul singur să pună mâna pe armă, o demonstrează credința nezurcinate a credincioșilor din întreaga noastră dieceză pe care guvernul terorist, chiar dacă ici și colo, pentru puțin timp și doar parțial a putut să înăbușe, dar nu a reușit nicăieri și niciodată, să învingă în întregime, o demonstrează asta eforturile preoților noștri de a se sustrage de la serviciul de gardă națională la care au fost constrânși, ca nu cumva prin aceea să fie conduși, împotriva voinței lor, la încălcarea credinței, precum și pentru scutirea tinerilor noștri clerici de la viitoarea recrutare ca soldați. Am fost martor când a înșirat toate acestea unui

preot al nostru pe care l-au amețit cu cine știe cu ce puncte de vedere sau promisiuni, cu gradul de ofițer, și care voia să plece, și la urmă i-a spus că dacă în ciuda tuturor acestora va pleca, nu-l va primi înapoi ca preot, îl va șterge din rândul clerului pentru totdeauna, pentru că supunerea față de dispozițiile ministeriale la care acesta s-a referit a încetat și după care, la câteva minute, după ce i-a povestit unui protopop întâmplările cu preotul respectiv a spus că iată, au venit vremurile grele ale ispitelor, acum este nevoie de istețimea păstorului, să se rămână cu poporul în credință și să se ocolească primejdia; poporul nu trebuie agitat cu predici, dar este într-adevăr necesar să fie învățat în particular împotriva agitațiilor și a amenințărilor.

Fiindu-i reședința transformată de răsculați într-o cazarmă militară, iar însuși înălțimea sa fiind asediată aproape neîntrerupt atât de vizite cât și de discuții ofițerești, dar cum a putut găsi ocazia, a căutat refugiu și alinare în societatea ofițerilor imperiali, ori la foarte onoratul domn Ioan Pac, unde era un căpitan imperial, sau la mine unde erau doi locotenenți imperiali, cu toții prizonieri încartiruiți pe o perioadă mai lungă, adesea m-a invitat la masă, și am fost martor când în cursul discuției cu aceștia, înălțatul episcop a expus cum suntem noi înconjurați de către partizani [ai revoluției], avertizându-ne să avem mare grijă atât de persoana noastră, dar mai ales de vorbele noastre și [spunând] că așa suntem de păziți ca nici cuvintele regelui, nici a trimișilor săi să nu ajungă la noi, încât soarta noastră nu diferă de loc sau numai foarte puțin de cea de prizonieri; s-au consolată reciproc îndemnându-se la răbdare și continuă fidelitate.

Ce și cât a făcut înălțimea sa episcopul nostru în privința credinței față de rege și de întreaga casă domnitoare când, prin declararea independenței, răutatea partizanilor au ridicat revoluția la punctul culminant și, cu asta abuzul guvernului nostru revoluționar s-a înălțat până acolo încât ne-au dat ordine nu numai pentru faptele, pentru predicile noastre, ci și pentru gândurile noastre, prin amenințările furioase cu pustiirea și moartea groaznică, cum s-ar putea să ne condamne și pe noi, să ne înjuge târându-ne sub orice formă îndoielnică, de cum treburile noastre au ajuns până acolo încât eu însumi, cu prilejul străjii pe care am făcut-o la ferma orașului, în timp ce vorbeam despre Kossuth, un om din comitatul Zărand m-a denunțat pentru declarația mea împotriva răsculaților și mi-am salvat viața numai datorită cavalerismului comandantului garnizoanei, în timp ce numai dacă ne arătăm pe stradă sau la piață, suntem condamnați, în auzul urechilor noastre, la spânzurătoare, dacă ne adunăm în biserică pentru cinstirea lui Dumnezeu, biserica noastră este necinstită cu ajutorul câinilor și ne amenință cu devastarea; ce și cât a făcut înălțimea sa episcopul nostru în acele timpuri în direcția credinței către rege și casa domnitoare aceea o știe numai Dumnezeu, credincioșii săi au simțit când printr-un cuvânt, sau amintindu-și de declarațiile și îndemnurile de mai devreme, având în vedere împrejurările, un gest, un oftat, ori chiar și o tulburare a fost mai de înțeles și mai eficient decât însuflețirile lui Bardocz, sau discursurile împodobite ale șefului răsculaților. Pentru că evaluând împrejurările, știm bine că înaintea altora, sau mai ales în scris, a fost obligat să ne comunice poruncile guvernului terorist, iar nu sentimentele inimii sale ori voința sa.

Dar despre asta înălțimea sa a putut fi sigur, chiar dacă nu despre noi toți, dar cel puțin despre mai mulți dintre noi, însă nu s-a putut mulțumi numai cu atâta, ci pe deasupra a spus celor cu care a putut să vorbească în particular, că dacă, în sensul poruncit, nu va putea ocoli să publice circularele sale pastorale fără pericolul prigonirii noastre, pentru evitarea pângării și pustiirii bisericii noastre și scurtarea hotărâtă a națiunii noastre, să evităm publicarea lor pe cât permite ocolirea isteată a oricărui fel de ațățări și să ne străduim să menținem, să cultivăm și să stimulăm în credincioșii noștri români caracterul lor înnăscut de credință în direcția „împăratului” care domnește. Nu mai spun altele și nici nu fac referiri la alții, ci cu ceea ce datorez adevărului trebuie totuși să mărturisesc, și mărturisesc pentru curățenia spiritului meu că, în seara zilei de 29 aprilie

m-a chemat la el în privința scopului final al revoluționarilor, a declarației de independență, și m-a întrebat cine predică mâine? Am răspuns că eu; ești pregătit? Am răspuns că da și atunci, luând în mână un exemplar tipărit al acelei declarații, după un oftat, a continuat vădit stânjenit spunând că aici este declarația de independență a Ungariei, din dispoziție guvernamentală mâine tu ar trebui să o faci publică din amvon, dar tu, după cum am încredere în tine, fii deștept, nu citi din ea nici un cuvânt, pentru că eu nu vreau să o fac publică, ai grijă ca credincioșii noștri să nu se scandalizeze, am să poruncesc aceasta și tuturor preoților noștri cărora se poate, și așa procedând catedrala noastră a fost salvată și cred că acolo unde s-a putut, și alte biserici ale diecezei noastre au fost scutite de infectare prin publicarea acelei declarații blasfemiatoare.

Dacă în ce privește chemarea poporului împotriva armatei imperiale muscălești, a celebrării așa-zisei rugăciuni și procesiuni, trebuie să spun după conștiință și să mărturisesc că, până aproape la sosirea muscalilor la noi, niciodată nu ne-a fost limpede sosirea lor, căci nu am putut pricepe de ce și-ar putea trimite acel împărat aliat soldații înarmați împotriva noastră din propriul său interes, iar noi care, în afara comunicatelor și ordinelor guvernului terorist, nu am putut primi nici un fel de informări directe, în conformitate cu acestea, i-am considerat armata ca dușmană a patriei, libertăților, averilor și religiei noastre și, din acest motiv, precum și de frica guvernului, am dat curs așa și așa poruncilor, dar din cauza ezitărilor noastre, credincioșii au așteptat declarații mai hotărâte și mai sincere din partea noastră, pe care (mai târziu unde și cât s-a putut) le-am și făcut cu grijă într-atâta încât doar prea puțini credincioși de-ai noștri au putut fi determinați, numai prin forță și cu cele mai groaznice amenințări, la ridicare generală la care, altminteri, au fost forțați și câțiva din preoții noștri și a mai trebuit doar foarte puțin ca și canonicii noștri, ba chiar și înaltul nostru episcop să nu fie dus cu forța afară, iar partidele, cunoscându-ne caracterul și văzându-ne comportamentul, încă și atunci când am ținut procesiunea (într-o zi în care, de altfel ca și în alți ani, am obișnuit să mergem la sărbătoare hramului bisericii din Oradea – Olosig), între înjurături îngrozitoare, au strigat după noi că nu ne rugăm pentru cauza maghiară ci pentru împărat, apoi așa, peste tot pe drum, acolo unde ne-au găsit, ne salutau reproșându-ne că ar vrea să ne asculte implorările; au venit mult așteptații muscali și noi, care înainte am îndurat cu răbdare și în tăcere de frica tribunalelor marțiale și de sânge, mulțumită lui Dumnezeu primind puțin curaj, trebuie să le și mulțumim.

Drept pentru care dau prezenta mărturisire credincioasă, atât în privința credinței înălțimii sale episcopului față de maiestatea sa și a întregii case domnitoare, cât și a străduințelor noastre pentru păstrarea comportamentului credincioșilor noștri, pe care pentru o mai mare credință o semnez cu numele meu și o întăresc cu sigiliul meu obișnuit. Dat la Oradea, la 14 noiembrie 1849

Petru Pășcuț mp.

Preot greco – unit și vice-protopop de Oradea

APPENDICE III – *Lettera circolare del Primate d'Ungheria, Ioan Scitovski, indirizzata al clero della Diocesi di Făgăraș; Stampa, A. N. C., fond Lemeni, pachet nenumerotat, nr. 254, f. 1; Pubblicata in traduzione rumena in BARIT, Părți alese din Istoria Transilvaniei, II, pp. 771-774; 1850 luglio 15, Esztergom.*

Num. 1308

Princeps Joannes Baptista Scitovszky de Nagy Kér, Dei et apostolicae sedis gratia metropolitanae ecclesiae Strigoniensis archi-episcopus, episcopatum Quinque-ecclesiensis

apostolicus administratos, sanctae sedis apostolicae legatus natus, inclity regni Hungariae primas, summus et secretarius cancellarius, insignis ordinis Sancti Stephani R. A. Praelatus et Magnae Crucis eques, sacra caesarea et regia apostolica maiestatis actualis intimus consiliarius, AA. LL. et philosophiae, nec non sacrosanctae theologiae doctor, etc. etc.

Venerabili clero romano-catholico dioecesis Fogarasiensis in Transylvania, Fratribus et fillis in Christo dilectissimis!

Multum amarus fuit gemitus Jeremiae Prophetae, dum sanctuarium Domini dire vastatum, sacerdotes eius occisos cruentamque stragem popularibus suis illatum oculis intuitus, corde depresso ungemuit: „Recordare Domine, quid acciderit nobis, intueri et respice opprobrium nostrum!” Credite fratres charissimi! non minus acerbus rest dolor meus super calamitatibus illis, quibus Dominus unam illustrem gregis sui portionem, vos, dilectissimi! origine et fide vero romanos, tristi civilis belli haud ita pridem sopiti catastrophe visitare voluit! Ingemuit paternum meum cor, quo vos, velut etiam ad partes sollicitudinis meae spectantes sincere diligo, dum audivissem, quomodo aggravata est die ac nocte manus Domini super vos, quomodo proximi vestri adversus vos appropinquaverunt et steterunt, quomodo manum suam misit hostis ad omnia desiderabilia vestra, ingressus est sanctuarium vestrum, profanavit sanctum sanctorum. Probe novi, intra solos dioeceseos vestrae limites ad 300 aedes sacras in triste bustum conversas, ministros altaris dispersos aut morti datos, haereditatem Domini, opes ecclesiarum, sacrilegis manibus direptas esse.

Prout vero haec absque animi fremitu mente revolve, miserandove fato vestro indoleo: ita medelam malo huic adferre, strictissimi metropolitici mei officii dictamine non minus, ac motu paterni mei erga vos affectus impellor.

Non enim ignoro, quae, quantave gregibus vestris minentur defectionis pericula, dum domibus sacris ac pastoribus destituti, falsae doctrinae magistros audire coguntur; non ignoro quam facile eveniat, ut variis artibus seducti, variis alliciis inescati sacram Unionem linquentes, antiqui schismatis capiantur errore.

Haec strages nova periculosior adhuc, maiorve foret priore, dum enim illa corporis nonnisi vitam, opesque fluxas, quia terrenas, perdit: haec vitam animae succidit, aeternorumque bonorum iacturam miserando casu involvit.

Ad hoc praevertendum, imo ad revehendam et firmandam inclityae gentis vestrae gloriam, quae sub magnae memoriae praesule vestro Theophilo, Unionis sacrae in partibus illis Patre et apostolo, in synodis Alba Carolinensibus magnifice resplendit, et ab illo tempore fere duorum seculorum decursu novis trophaeis, novis semper triumphis illucescit, dirigitur cumprimis intentio mea; ut haec gloria nationis vestrae romanae, romanae adhaerens veritati, eiusdem nationis via sacrae coniunctionis provehat omnigenam felicitatem

Hoc scopo non neglexi ad fores misericordiae et iustitiae excelsi regiminis nostri pulsando accedere, id orans, ut vobis, tanta discrimina, tam ingentia damna passis, subsidium ad restaurandas domos Dei, ad revehendum cultum in iis divinum, ad providendos pastoribus greges orbatos benigne tribuere dignetur.

Quia vero mole et diurnitate laborum, vel in tantam illam refocillationem dioeceseos vestrae impendendorum, praesul et pater vester, penes gravem, quam vivit, aetatem deterritus et concursus, elegit potius inter privatos parietes segregatus vobis, orando et misericordiam divinam pro gente romana implorando, vobis prodesse, quam in medio vestri ad elevandum e ruinis sanctuarium domini virium insufficientiam experiendo, remorsibus conscientiae agitari: ponite conceptum ex eius discessu luctum, nec turbetur cor vestrum, imo conquiescite in apostolica summi ecclesiae capituli voce, qui prout teneritudini

conscientiae eius per resignationis acceptionem lenimen adferre properavit, ita novi pastoris ocyore concessione vos laetificare non tardabit.

Scopo hoc ad altum regimen, cuius paternam circa cunctos regnicolas curam, et benevolentissimam iustis petitis occurrendi promptitudinem gratus recognosco, preces meas detuli, ut quae fine nominandi episcopi praevis agenda sunt, sine mora disponi gratiose concedat. Delatum est demissae supplicationi meae; spesve me alit fore, ut proxime de tali praesule vobis provideatur, qui sit fidelis servus ac prudens, detque vobis cibum doctrinae salutaris in tempore hoc calamitoso, qui fungatur ministerio reconcillationis in verbo et in factis, sitque sapientibus ac insipientibus debitor, ut fructum de profectu omnium consequatur.

Quae spes ne fallatur: agite, quod vestrarum est partium; elevate puras manus die ac nocte piis deprecationibus ad coelestem pastorem Jesum, ut dignum operis sui vicarium vobis faciat praesse pastorem; ubi vero de conferendis in novum praesulem votis agetur: in eum cadat suffragium vestrum, quem sanctorum scientia, vitae sanctimonia, pastoralis muneris prudentia, fervens religionis et sacrae Unionis amor ex aequo commendat.

Ubi tamen adepturi fueritis eum, quem dominus vobis praeponere dignabitur: iungite eidem impigre ad commune opus dominicum socias manus, quia magnum, ipsisque angelicis humeris formidandum est onus, quod supportandum habet; succollate humeros eius orationis spiritu, disciplinae clericalis observantia, pastoralium obligationum implemendo ac ad perfectionem sacerdotalem contentione! Sitis ubique lucerna super candelabrum posita, et speculum, in quo alii videant, quod imitentur; ipsa domus vestra sit publicae disciplinae magistra. Deus meus! Si vos tales exhibueritis, dilecti fratres! laete e ruderibus exsurget inclyta ecclesia fogarasiensis, deposito tristi squallore brevi induetur vestibus iucunditatis! Et procul fugabuntur pericula fidei, ut sub sacrae Unionis in totum, qua late patet, orbem diffusa arbore curae vestrae crediti fideles fructibus religionis et ecclesiae catholicae pascantur, beentur et santificentur!

Haec agite, gratres charissimi! in haec intendite! Et Deus pacis ac dilectionis veniet ad vos, manebitque vobiscum, et abundantem conaminibus vestris largietur benedictionem! Quam vobis de fraternae et paternae in vos charitatis plenitudine advoveo et adprecor! Domine Jesu! Respice et conserva vineam illam, quam plantavit omnipotens dextera Tua! Amen! Strigonii die 15 iulii 1850.

Ioannem mp.
Episcopus et primas

APPENDICE IV - Abbozzo del Protocollo della conferenza tenuta a Vienna in vista della riattivazione della Metropoli unita e di eregere due nuovi vescovadi, A.N.C., Episcopia greco-catholică de Oradea, cutia 10, nenumerotat; 1850 novembre 18, Vienna.

Copia ad 259/230

Protocollum

conferentiarum obtutu regulationis graeco – catholicarum dioecesarum in Hungaria, et Transylvania respective erectionis duarum novarum dioecesarum et reactivationis praeexistentis metropoliae Albo Iuliensis.

Praesentes

Archiepiscopus Strigoniensis et princeps primas Hungariae Ioannes Scitovszky

Episcopus Varadiensis graeco – catholicus Basilius Erdélyi

Domini ministri negotiorum internorum Dr. Alexander Bach, cultus et institutionis comes Thun

Plenipotentiatu caesareo commissarius pro Transilvania consiliarius ministerialis Bach
Consiliarius sectionalis de Privitzer qua notarius

Circumstantialis adumbratio correlationum et urgentissimarum indigentiarum ecclesiae
graeco catholicae in in Hungaria et Transilvania tum in Banatu Temesiensi et Voivodatu serbico
per archiepiscopum Strigoniensem et principem primatem Hungariae mense ianuario currenti
anni exhibita magis adhuc confirmavit eam, in sequelam praemissarum observationum prius
(enatam convictionem, quod ad consolidandam graeco-catholicam ecclesiam ante omnia
multiplicatio episcopatum habita ad diversas nationalitates ratione, et respective magis
consentanea dismembratio) per magnae 1367 parochias cum numero animarum 652.239 in se
complectentis dioeceseos Fogarasiensis inevitabiliter necessaria sit.

Cointelligenter itaque cum principe primate stabilit est sub praesidio episcopi
graeco-catholicus Magno Varadiensis Basilius Erdélyi commissio, necessaria plana
partialia elaboratura, ad cui representantes diversarum proxime concernentium dioecesium,
utpote Munkacsiensis, Fogarasiensis et Magno Varadiensis asociabantur.

Operatum commissionale, quod per principem primatem de dato 31 iulii anno currenti
exhibitum, et secundum quod duo novi episcopatus essent errigendi, quorum unum Nagy
Bányae cum 104 et Munkacsiensi a potiori ruthenica dioecesi excorporandis parochiis et
numero animarum 47.103 maxima eo parte romanici labii, dein cum 167 a Fogarasiensi dioecesi
se iungendis parochiis et numero animarum 102.610 tandem cum 28 a sede episcopali Magno
Varadiensi avellendis longe dissitis parochiis et numero animarum 17.544, alter episcopatus
vero Lugosini in Banatu Temesiensi, cum 73 ex Fogarasiensi dioecesi assignandis parochiis et
numero animarum 32.114 et ex Magno Varadinensi dioecesi excorporandis 17 parochiis cum
numero animarum 10.863, fuit cum plenipotentiato commissario caesareo pro Transilvania
scopo dandae meritoriae opinionis communicatum.

Interea communicaverat archiepiscopus Strigoniensis et princeps primas Hungariae
statum currentium pertractationum super erectione episcopatum in quaestione subversantium
cum episcopis romano – catholicis pro 25 et sequentibus diebus Strigonii ad liberas conferentias
congregatis, qui ansam sumere, in serie sua supra homagialium repraesentationum, quae ex hac
congregatione ad augustissimum thronum directae fuerant, et quidam sub lit. H. Ubi altissimum
praesidium atque proficua sacrae unionis promotio exoratur, scopo altissimae applacitationis
petitionum et proectorum in repraesentatione principis primatis ad ministerium negotiorum
interiorum directa contentorum, debitos passus faciendi.

Opinio plenipotentiatu commissarii caesarei pro Transilvania in aliquot punctis a proiectis
comissionis discripant, quae praepriis quoad limitationem dioecesanam in quaestione
subversantium quaspiam modificationes postulat quae specialiter scopo magis correspondentes
viderentur, sedem quippe episcopalem quo Nagy Bányae proiectatam potius in Transilvaniam
esse transferendam, praebuit ansam episcopum Magno Varadiensem Basilium Erdélyi, qui
eotum qua commissarius caesareus electiones episcopi Fogarasiensis graeco-catholicus
Balasfalvae fungebatur, provocandi ut tam proiecta commissionis, quem etiam opinionem
plenipotentiatu commissarii caesarei pro Transilvania cum graeco-catholici archidiaconis
electionem episcopi Balasfalvam ex omnibus provinciae partibus adventuris fiduciali modalitate
conferat, atque super resultato, una cum opinione desuper depromendae, relationem praestet.

Episcopus Basilius Erdélyi refert itaque de dato 15 octobris currenti anni quod in
sequelam fiducialis conferentiae cum praenuncupatis viris habitae, atque observationum
personaliter in facie loci factarum eam sibi aquisiverit praefatarum dioecesium, obtutu
implementi obversantium postulatorum per plenipotentiatu commissarium caesareum pro

Transilvania proiectata magis consentanea videatur, quam planum primitivum commissiam Magno Varadiensis.

Solum modo intuitu sedis episcopalis foret iuxta opinionem episcopi Basilii Erdélyi loco opidi Dées, quod inter suos incolas vix 800 fidelis graeco-catholicos, eos quoque miseriori hominum classi adscribendos, numerat, caetero vero eiusdem incolae in circa 6000 reformatae ecclesiae helveticae confessionis sacra profitentur, libera regia civitas Armenopolis pro sede episcopali destinanda Szamos Ujvár quae ab oppido Dées solum semialter horae via distat, numerans 5000 catholicorum armenorum, quae apud praeter cathedralem caetera quoque localitates pro aedificanda residentia episcopali, seminariis et requisitis suppeditat quum in Dées adquisitio similium localitatum cum multis difficultatibus coniuncta esse. Sollicitat porro episcopus Erdélyi reactivationem romanici archiepiscopatus olim titulo "Metropolia Alba Iuliensis" praeexistentis, conspicit quo in eo maxime proficium medium consolidandae et promovendae ecclesiae graeco catholicae, prout et solatiosam recognitionem intemeratae adhaesionis et fidelitatis nationis romanae, ex obtutu vero politico ponderosum momentum pro stabiliter fiendo imperio austriaco.

Relate ad reactivationem metropoliae romanae graeco catholicae in Transilvania, prout et erectionem duorum novarum episcopatum cum sedibus, episcopalibus Armenopoli (Szamosujvár) et Lugosii utilitas et necessitas huius remedii interesse tum ecclesiae, tum status unanimiter est aguita.

Archiepiscopus Strigoniensis et princeps primas Hungariae, cuius hierarchiae iurisdictioni episcopatus graeco catholica in Hungaria et Transilvania hucdum suberant, cum reservatione canonisationis per sanctissimum patrem impertiendae, paratissimus depromit suum protocollo huic ad clusum consensum, ut per erectionem quaestionatae metropoliae Alba Iuliensis, cuius territorium proprium moderna dioecesis Fogarasiensis post dismembrationem earum partium quae novis episcopatibus Szamosujváriensi/ Armenopolitanae et Lugosiensi incorporandae forent, efficeret, et per subordinationem episcoporum Magno Varadiensis, Armenopolitam (Szamosujvár) et Lugosiensis tamquam suffraganeorum sub archiepiscopalem potestatem neodenominandi metropolitae Albae Iuliensis, praevigens iurisdictionis spiritualis primatis Hungariae quoad praetactas dioeceses erectetur quemadmodum et episcopus Magno Varadiensis Basilii Erdélyi consentit in proiectatam mutationem, in quantum illa suam iurisdictionem attingit, quod limites dioeceseos faciendam.

Repraesentantes dioeceseos Munkacsensis adhuc occasione pertractationis commissariis Magno Varadini asservatae praeberunt suum assensum quoad dismembrationem maxima e parte romanici labii 104 parochiarum de praesenti ad dictum episcopatum perventium interea et respectivus episcopus Basilius Popovics invitabatur sua quoque e parte declarationem scriptam clare, quae iuxta opinionem principem primatis intra brevissimum temporis spatium exhibenda speratur.

Obtutu limitationis dioeceseam episcopaliu Magno Varadiensis, Armenopolitanae, et Lugosiensis, tum dioeceseos metropolitanae Alba Iuliensis, in specie vero respectu magis consentanea e circumscriptionis (rotundationis) dioeceseos Magno Varadiensis, dein habita ratione ad novam politicam divisione territorii administrationi in Transilvania agnovit haec conferentia modificationes quaspiam esse necessarios, quae ex adjacenti mappa dioecesana, atque ex specialibus consignationibus respectivam parochiarum scopo uberioris clarificationis isthic adnexis patent.

Quod concernit constitutionem neoerigendi capituli metropolitani cum respectu ad necessitatem duplicis consistorii primae et secundae instantiae agnitum est, quod idem ex

archipresbitero, seu praepositam, archidiacono, seu decano capit, skerophilace seu custode capit, skoliarcha seu scholastico capit, cartophilace seu cancellario capit, et aliis quinque simplicibus canonicis constare debeat. Dotatio praepositi capitularis fovet in 2000, decani in 1800 custodis in 1600, scholastici in 1500, cancellarii in 1400, reliquorum sanonicorum in 1200 florenis defigenda.

Capitula episcopalia Armenopolitanum et Lugosiense deberent praeter praepositum capit et 4 columnas adhuc sextum etiam canonicum accipere.

Praepositus esset cum 1800, decanus cum 1600, custodis cum 1400, scholastici cum 1300, cancellarii cum 1200 et canonicus simplex cum 1000 florenis dotandi.

Ad mensam metropolitae Alba Iuliensis foverat 15.000 assignandi atque mensas episcoporum Armenopolitanum et ad Lugosiensis 10.000 florenis defigendis, ex quas dein proventus ex bonis immobilibus ipsis pro posse saltem quoad partem assignandi profluxuri trahendi venirent.

In dotationem archiepiscopalis respective episcopaliu cancellariarum Armenopolitanae et Lugosiensis deberet episcopo ad liberam dispositionem sufficiens aversionale quantum applacidari.

In sustentationem cathedralis et ad tegendas cultus necessitates, forent pauschalia erga computationem applicidanda.

Quorumdatione episcoporum et canonicorum convenienter prospicietur, praeprimis vero quod porrectiore ut si erectio propriorum domorum capitularium, signanter impraesentiarum cum difficultatibus, vel cum proportionatis expensis coniuncta esse perspicerentur, commensuratae arendales rebonificationales assignantur.

Quoad dotationem metropoliae Albo Iuliensis, prout et episcopatum Armenopolitani et Lugosiensis sumentu ante omnis debitam reflexionem praeeistentes foundationes et bonorum dotationes, et solum requisitus defectus supplebitur ex status aenario.

Signanter quoad capitulo praebendae capitulares foundationis Babianae in Fogarasiensi dioecesi venient ita partiendae, ut tres ex illis ad capitulum metropolitanum Albo Iulensem duae, ad capitulum Lugosiense et laicae duae ad Armenopolitanum capitulum transferentur huic posteriori vero et praebenda capitulais romana fundata in capitulo Munkacsiensi adiungetur.

Propositio necessariorum planorum partiabuim.

Tam quoad haec, quam quod erectionem et dotationem seminariorum et praeparandiarum differetur, ad illud temporis normmentum, dum in quaestione subversans coordinatio metropolitae et dioeceseos suffraganeorum altissimam ratihabitationem suae maiestatis imperatoris, atque canonisationem sacrae sedis quoad principalia lineamenta obtinuerit.

Dein in eo conservit conferentia, ante omnia reactivationi romanicae graeco catholicae metropoliae in Transilvania cum sede sua Alba Iuliae (Karlsburg) dein neoerigendorum episcopatum Armenopolitani et Lugosiensis ratihabitio suae maiestatis imperatoris, et canonisatio sacrae sedis in thesi exoretur.

Quondam unanimis erat conferentia opinio etiam quoad id ut denominatio metropolitae et novorum episcoporum Armenopolitani et Lugosiensis, reservata aliquali pro futuris casibus hoc respectu nefors interventura regulatione, immediate ex suam maiestatem imperatorem fiat, proin duae praescripta praecanisatio a sacra sede impetretur.

Taliter finita est consultatio conferentiae super praefato obiecto habita, atque protocopum conclusum.

Viennae 18-a novembris 1850

CONSIDERAZIONI STORICO-RELIGIOSE INTORNO ALLA CREAZIONE DELLA METROPOLI ...

Ioannes Scitovszky mp.
Primas

Alexander Bach
Minister negotiorum internorum

Basilius Erdélyi mp.
Graeco catholicus episcopus Magno
Varadiensis

Thun mp.
Minister cultus et institutionis
Eduardus Bach mp.
Caesareus plenipotentiatius
civilis commissarius
pro Transilvania

Privitzer mp.
Caesareo regius sectionalis consiliarius qua notarius

APPENDICE V – *L'indirizzo del Capitolo di Blaj inviato ai preti con il quale li avisano del risultato della conferenza di Vienna circa il ripristino della metropoli di Alba Iulia e della erezione di due nuovi vescovadi uniti; stampa, A. N. C., , fond Lemeni, pachet nenumerotat, fără nr. , f. 1-2; 1851 febraio 23, Sibiu.*

Mult onorate în Christos frate!

Oare cât ne-au fost mai mare speranța de o îmbucurătoare organizare a bisericii noastre ce/le/i române până acum numai pe seama vulgului, și a gazetelor răzimată, cu atât ne este mai mare bucuria, când vedem că aceeași famă prin prelaudatul plan de preamărita conferințe vieneză spre reînvierea avutei cândva mitropolii a Albei Iulia, și întemeierea a două episcopii la Gherla și Lugoj înființându-se, și sub 18 noiembrie 1850 nr. 259/230 maiestății sale augustului împărat spre întărire așternut, iar de la aceeași prea înălțată maiestate prea grațioasă acceptat, și aprobate, s-au înființat, nimic alta lipsindu-i, decât canonizarea de la sfinția sa patriarhul Romei cerută, și fără îndoială dobândită.

Deci precum am primit noi de la înălțatul cesaro-regescul guvernii sub dato de 23 februarii anul curent nr. 4740 această îmbucurătoare înștiințare, așa Capitlul nostru dorind și pe frășiile voastre a vă face părtași la acea bucurie, am aflat cu cale ca planul conferinței vieneză, împreună cu îmbucurătoarea gubernială înștiințare în limba noastră prefăcută să vi se împărtășească, precum în următoarele și facem:

Copia la nr. 259/230 Estrat

Conferinței despre regularea diecezelor greco-catolice din Ungaria și Transilvania în privința întemeierii a două noi episcopii și reînvierea a fostei odinioară metropolii din Alba Iulia.

La această conferință au fost de față:

Domnul arhiepiscop a Strigoniului și principe primat al Ungariei Ioan Scitovsky

Domnul episcop al Oradiei Mari greco-catolice Basilie Erdellyi

Domnul ministru acelor din lăuntru domnul Alexandru Bach

Domnul ministru a cultului și a învățaturii contele Thun

Domnul plenipotentiat cesaro-regal comisar pentru Transilvania și ministerial consilier Bach

Domnul secțional consilier Privizer ca actuar.

Din o circumstanțială arătare despre relațiunile și apăsătoarele trebuințe a Bisericii Greco-Catolice din Ungaria, Transilvania, din Banatul timișan și Voievodatul serbian, de arhiepiscopul Strigoniului și principe primat al Ungariei în ianuarie anul curent spre întărirea

observațiilor până acum culese făcută, se produce o deplină convingere, cum că spre întărirea Bisericii Greco-Catolice mai întâi de toate, înmulțirea episcopatelor cu respectarea osebitelor naționalități, respective o amăsurată a prea marelui de 1367 parohii cu numărul de 652239 suflete cuprinzătoare dieceză a Făgărașului împărțire s-au făcut de neînconjurată trebuință.

Pentru reînvierea mitropoliei greco-catolice române în Transilvania, precum și ridicarea a două episcopii la Gherla și Lugoj cu o una înțelegere s-au cunoscut a fi prea de folos, ba atât în privința Bisericii, cât și a statului și de lipsă a se face această întreprindere.

Archiepiscopul Strigoniului și principe primat al Ungariei, care a ținut până acum sub ierarhia jurisdicțiune subordonate episcopatele greco-catolice din Ungaria și Transilvania, luând afară dreptul canonizării Sfântului Părinte Patriarhului Romei convenit, prea bucuros s-a dat în scris și la protocol: lata învoire, ca prin ridicarea mitropoliei la Alba Iulia, și așezarea episcopatelor la Gherla și Lugoj să se restrângă spirituala sa jurisdicțiune, care ca primat al Ungariei a avut-o în privința ziselor episcopaturi, deci mitropolia va avea dieceza cea de acum a Făgărașului luându-se afară părțile care vor trebui a se încorpora la episcopatele Gherlei și a Lugojului, iar mitropolitul, care se va denumi arhiepiscop, va avea sub jurisdicțiunea sa ca sufraganei pe episcopii de la Oradea Mare, de la Gherla și Lugoj.

Așșderea s-a declarat și episcopul Oradiei Mari a se învoi în privința strămutării limitelor diocezeului de episcopala sa jurisdicțiune țitoare.

Reprezentanții diocezei Muncaciului, încă în comisionala operațiune de la Oradea Mare și-au dat învoire, ca 101 de numita dioceză țitoare, însă în cea mai mare parte române/ști/ parohii de la aceiași să se desfacă, dar și concernentele episcop s-a provocat, ca sub această privință în scris să se declareze, și după opiniunea principelui primat și episcopul Popovics, în cel mai scurt timp își va trimite învoitoarea sa declarațiune.

În privința defingerii limitelor diocezeane a episcopiei Oradiei Mari, a Gherlei, a Lugojului și a mitropoliei Alba Iuliane, conferința căutând la o rotunjime a dioecesului orădean la scop mai răspunzător, apoi luând în considerare și noua politică împărțire a administrativelor cercuri din Transilvania, au aflat de lipsă oarecare modifițiuni, care din alăturatele dioecesane mape și din speciala a respectivelor parohii spre mai de aproape luminare așternută demonstrare se vor cunoaște.

Ce se ține de constituirea unui nou metropolitan capitul, din acea privință, că acela va trebui să figureze un îndoit de 1 și 2 instanță viitor consistoriu, s-au aflat de trebuință ca acela să se compună din:

Arhipresbiter sau capitular praepozit

Archidiacon sau capitular decan

Skenophilace sau capitular custode

Scholiarcha sau capitular scolastic

Chartophilace sau capitular cancelar

Și alți cinci simpli canonici.

Dotațiunea praepozitului ar di a se defige în 2000 florini.

Detto a decanului detto în 1800 florini

Detto a custodelui detto în 1600 florini

Detto a scholasticului detto în 1500 florini

Detto a cancelarului detto în 1400 florini

Detto a celor cinci din urmă câte 1200 florini.

Capitulul episcopesc de la Gherla și Lugoj afară de praepozit și patru columnal canonici va trebui să aibă și al șaselea canonic.

Praepozitul ar fi a se înzeștra cu 1800 florini

CONSIDERAZIONI STORICO-RELIGIOSE INTORNO ALLA CREAZIONE DELLA METROPOLI ...

Decanul detto cu 1600 florini
Custodele detto cu 1400 florini
Scolasticul detto cu 1300 florini
Cancelarul detto cu 1200 florini
Al șaselea canonic detto cu 1000 florini.

Competența mensuală a mitropolitului de la Alba Iulia ar fi a se defige în 15000 florini
A episcopilor de la Gherla și Lugoj 10000 florini de unde totuși veniturile din nemișcătoarele fonduri loruși după puțință potrivite, sau în parte dăruite vor fi a se trage afară.

Spre dotațiunea cancelariei arhiepiscopoești, a episcopilor de la Gherla și Lugoj ar fi de a se defige un quantum aversional de la libera dispunere a episcopilor atârnător.

Spre conservarea rezidenței cathedrale, și împlinirea lipselor de cult atingătoare, ar veni a se aplacida un paușal ratiocinatiumi supus.

Pentru așezarea episcopilor, și a canonicilor va fi comăsurată purtarea de grijă, deosebi pentru cei din urmă, când ridicarea caselor canonice, mai ales în timpul de față ar fi împreună cu mari greutăți, sau după împrejurări ar pofti speze mai notabile, la acea întâmplare li se va orândui închirierii amăsurată îmbunătățire.

Spre înzestrarea mitropoliei de la Alba Iulia precum și a episcopatelor de la Gherla și Lugoj, mai înainte de toate se vor lua drept cumpănă fundațiunile de față și donațiunile bunurilor și așa ce va lipsi se va împlini din veniturile statului.

Anumit în privința capitulelor, prebentele canonice a fundațiunii Babbiane din diocezul Făgărașului așa se vor împărți, ca trei dintru acele să cadă la capitlul mitropolitan a Albei Iulii, două la a Lugoșului, două la a Gherlei, cestui din urmă se vor adăuga și din prebendele canonice pentru capitlul Muncaciului fundate, în cât după proporțiune i se va cuveni.

Precum în privința acestora, așa a întemeierii seminariilor și preparandiilor în special proiectata decisiune se reține pe timpul când organizarea mitropoliei și a sufraganelor dioceze prin înalta a maiestății sale augustului împărat aprobare și a Sfântului Scaun patriarhal canonizare după fundamentala a lor delineațiune se vor înființa.

De aici conferința întru unire s-a învoit întru aceea, ca înainte de toate în privința reînvierii mitropoliei greco-catolice române în Transilvania cu rezidența în Alba Iulia, și a întemeierii noilor episcopate în Gherla și Lugoj înființate, să se ceară înalta a maiestății sale împărătești prea grațioasă aprobare, și a Sfinției sale Patriarhului Romei canonizare.

Mai încolo unanima a conferinței părere se concentrează întru aceea, ca denumirea mitropolitului, precum și a celor doi noi episcopi de la Gherla și Lugoj, până la fiitoarea cândva în viitoarele cazuri regulațiune, nemijlocit de la maiestatea sa împăratul să atârne, și în urma acesteia potrivit rândului celui bun, să se ceară de la scaunul Romei amăsurata preconizare.

Cu acestea s-au săvârșit sfătuirile conferinței despre acest obiect, și protocolul s-a încheiat în Viena 18 noiembrie 1850

Ioannes Scitovsky mp.
Primate

Alexandru Bach mp.
Ministru din lăuntru

Basilie Erdelyi mp.
Greco-catolic episcop la Oradea Mare

Thun mp.
Ministrul cultului și a învățăturii

Priviser mp.
Cesaro-regal secțiional consiliar și actuar

Eduard Bach mp.
Cesaro-regal civil comisal în Transilvania

OVIDIU HOREA POP

Îmbucurătoarea înștiințare a înaltului guvernium către capitlul din Blaj îndreptat a fost următoarea:

Nr. 4776/1851 C.M.G.

După tenorul înaltei înștiințări a domnului ministru de cult și învățătură de 8 a curentei luni nr. 259/230 s-a îndurat maiestatea sa prin prea înalta sa decizie din 12 decembrie a anului trecut, reînvierea a fostului odinioară în Transilvania sub numirea de mitropolit albaulian, greco-catolic român arhiepiscopat la Alba Carolina, precum și întemeierea a două noi greco-catolice episcopaturi, unul la Gherla în Transilvania, altul la Lugoj în Banatul timișan, după planul în alăturatul extras protocolar cuprins prea grațioase a le întări, pofțitele donaționale suplimentare din casa statului a le aproba, și cea prea înălțată puternice a concede, ca respectiva canonizare în prescrisul mod să se expereze.

Această nouă adeverință de prea înalta grație a maiestății sale către clerul greco-catolic arătată se trimite venerabilului capitul spre îmbucurătoare cunoștință.

Sibiu 23 februarie 1851

Înlocu/itor/ civil și militar guvernator
Kallyany mp.

Această îmbucurătoare înștiințare, cu cea îndatorire o împărtășim cu mult onoratele frățiile voastre, ca aceea și parohilor, și popoarelor sieși încredințate făcând-o cunoscută, deodată să dispuneți, ca spre dovedirea recunoștinței și mulțumirii prin înalta grație a maiestății sale către clerul nostru întru acest chip arătată, pentru îndelungata viață a înălției sale, pentru întărirea tronului și buna sporire întru toate, care pentru fericirea popoarelor sieși încredințate s-au propus a le servi, în toate duminicile până la Paști să se facă osebita rugățiune recitată după Liturghie molitvele la litia vecerniei cuprinse și căutând troparul: Mântuiește Doamne poporul tău de trei ori..., făcându-se deodată și învățături simțiri de mulțumită producătoare, și la neclătită către înaltul tron credință, și ascultare aducătoare, iar a doua zi de Paști întru lauda Cerescului Împărat, care au îndreptat sfaturile bărbaților bine simțitori a oltui un plan pentru Biserica noastră atâta folositor, și au mișcat inima bunului nostru monarh a întări toate cele bune, și nouă folositoare să se țină în toate Bisericile un Te Deum laudamus cu căutare: Mărire întru cei de sus, după Liturghie cu împrteunarea torparului: Mântuiește Doamne... săvârșită, cu care ocaziune iarăși se va tâlcui poporului scopul acelei solemnități, ca să știe și să cunoască tot insul din poporul nostru cât e de mare favoarea înaltului împărat către clerul nostru dovedită, și cu cât de mare mulțumită supunere, și ascultare suntem cu toți către înaltul tron împărătesc legați, cu toată onoarea rămânem

Blaj 21 februarie s.v. 1851

A mult onoratului frăției tale

de binevoitori în Christos frați
Capitulul catedral

APPENDICE VI – La supplica del vescovo Erdeli presentata all’Imperatore nel gennaio 1850, in un abbozzo tradotto in rumeno, A.N.C., *Episcopia greco-catolică de Oradea*, cutia 8, nenumerotat; 1851 /august – decembrie/, Oradea.

810

Sacratissima cesaro-regia apostolica maiestate!
Doamne doamne preaîndurate!

Cu ajutorul lui Dumnezeu și cu învingătoarele arme a maiestății voastre, mișcările cele dinlăuntru în Ungaria mulcomindu-se, și în această țară legiuitului guvernii a maiestății voastre, ca ereditarului principe, iarăși supuindu-se, cel mai credincios a augustei și de la Dumnezeu binecuvântatei căși imperiale austriace poporului român, de religia greco-catolică, care locuiește în comitaturile Bihar, Szathmár, Szabolcs, Ugocsa, Maramoros, Arad, Békés, Torontál și Krassó, venind în conștiința acelor care de la maiestatea voastră sacratissimă, prin constituția în 4 martie anul curent dată, pentru întregul Imperiu austriac, spre fericirea tuturor popoarelor, acestui imperiu supuse, s-au așezat, precum și a celor care prin deputații națiunii române din Transilvania și Banat, pentru întemeierea și întărirea naționalității poporului român, maiestății voastre sacratissime s-au așternut, apoi a înduratele declarațiuni, care prin maiestatea voastră, acelor deputați acestei națiuni, în 25 iunie și 18 iulie anul curent s-au făcut, adică cum că maiestatea voastră sacratissimă ca alt părinte și restaurator a națiunii române, dorește a vindeca ranele acelea amare, care acestei națiuni în decursul a tantelor vechiuri s-au înfipt, asupra aceasta națiune a o ridica, și în asemenea cu alte națiuni a imperiului, soartă (condițiune) a o reazeza, binecuvântăm pe Dumnezeu, care nouă, în persoana maiestății voastre adevărat liberatoare, așa credincioasei națiuni române ne-a dat, care și pe această națiune voiește drept..., pe care nedreptuirea a tantor vechiuri a asuprit, și mai că o a stins. Așa e maiestate sacratissimă! Scriptele istorice a Ungariei și Transilvaniei mărturisesc cum toate au conspirat în contra acestei gente! Că poporului român unul dintre cel mai nobile și mai veterane a Europei gente, în servitutea altor națiuni în Ungaria și Transilvania locuitoare anume maghiarei, sârbeti și săsești și se strângă, și ca acest popor nu mai mult ca națiune, ci ca o lepădată turmă a oamenilor și s-o socotească care prin tirani sub domni pământești, din alte naționalități, ca mișcări vite se tractă, la aratru se înjugă și cumplit se crucea; apoi ce mirare e dacă acest popor căzând în cea mai mare desperație pe timpurile lui Iosif a II-lea imperatore, la finitul vechiului trecut, spre lepădarea acestui tirani jug, s-au răscolat, însă și în acele cercustări, cu cea mai mare fidelitate cătră înaltul tron împărătesc, care despuiat fiind de drepturile naturale, și de însăși/ demnitatea omenească, ca un instrument se tracta spre fericirea altor națiuni.

Încă sub Leopold I imperatore, și a Ungariei rege, legislația ungară, pe națiunea română, de toate preavutele drepturi naționale o a dezbrăcat, precum mărturisește articolul 64 a Dietei ungarice din anul 1681, care așa sună: „Statutele și privilegiurile valachilor (românilor) ca prejudicioase țării și sfintei coroanei, precum mai înainte prin articolul 90 a anului 1659 și 40 – 1635 s-au fost casat, așa și acum împreună cu acelea care doară mai târziu s-ar fi dat, se casescă și ca mortificate se declară”.

Așa au pierdut românii voievodatul/ul/, care mai înainte îl avuse și toate drepturile naționale, după aceea a urmat asuprirea, și subjugarea acestei gente, până în ziua de astăzi.

Într-adevăr lung ar fi a înșira toate nedrepturile și nefericirile care poporul român împăraților și regilor sub totdeauna cel mai credincios, în privința sau religioasă, sau civilă, sau politică, au pățimit; și ajunge a zice numai aceea: cumcă petrecuți în viața acestei națiuni de la 1659 mai 300 de ani, asemenea au fost anilor care poporul izraelean i-a petrecut în captivitatea vavilonică, sub care captivitate și acum geme, pentru că cea mai mare parte acestei națiuni, care locuiește în comitaturile Ungariei, stă sub jugul națiunii maghiare, cea din Transilvania săsești și maghiare, iar că din Banatul Timișului sârbești, fără nici un drept național, ca servitoarea altor națiuni plânge această nobilă și cea mai veche națiune română.

Sacratissimă maiestate! Dreptatea e fundamentul tuturor împărățiilor, nici nu poate sta îndelung împărăția în care fidelitatea și meritul nu se remunerează precum și demeritul după cum se cuvine nu se pedepsește. Stimul (simțul) naționalității fiecărei gente așa adânc e înfipt, cât nici

un popor nu voiește a se subjuga de altul, și de se subjugă, în tot modul năzuiește a scutura jugul, nici se poate spera pace statornică, sau imperiu solid, până când toate națiunile una de la alta emancipându-se neatârnoare făcându-se, propria consistenție vor avea, și ca una națiune peste alta să nu predominescă, și egalitatea drepturilor să nu o vatem guvernul imperial, ca peste toate naționalitățile pus mai înalt dreptuitor judecător de ajuns nu va asigura? Se crede clar aceasta a fire fost înaintea ochilor maiestății voastre, când a restaurat, după revoluțiune, imperiul său, de fundament a așterne s-a îndurat asemenea tuturor naționalităților respect unei de la alta deplina neatârnoare, și propria reprezentatiune sub comunul guvernul imperial. În aceasta condițiune (soartă) dorește a fire așezată și cea mai credincioasă maiestății voastre națiune română, care numai în Ungaria, Transilvania și Banat, afară de Bucovina numără trei milioane; că s-a și îndurat maiestatea voastră prin prelaudatele declarațiuni, la rugămintele acestei gente date a garantisa, însă prin constituțiunea în 4 martie anul curent întregului imperiu dată nu s-a plinit, în care constituțiune națiunea română nici e memorată, și despre asigurarea drepturilor naționale precum națiunilor maghiare, sârbești, săsești și croatice, nici o expresie provisie s-a făcut, ci încă în contra fundamentului principiu aceiași constituțiuni despre egalitate tuturor naționalităților, națiunea română după principii în patru părți împărțită, națiunilor deschilinit privilegiate maghiare, săsești, sârbești, și mai încolo se supune. Pentru că în înțelesul § 71 aceiași constituțiuni împărătești, încât susținerea constituției maghiare se asigurază națiunea română desclinită administrațiune municipală și guvernul va avea. Se atinge cu adevărat în acel § asemenea privire naționalităților, însă aceasta în împlinire e cu neputință, pentru că maghiarii în singura țară ungurească, fiind mai numeroși, mai puternici, și mai culți închizând afară pe alte națiuni, vor trăi cu drepturile municipale, și așa mișelul și de atâtea veacuri nesocotitul popor român, în această țară locuitor, despărțit de întregul trup a națiunii sale, și de aci înainte va rămâne nesocotit. În § 72-lea a zisei constituțiuni se atinge voievodatul sârbesc, prin care națiunii sârbești deplină de la maghiari emancipație, proprie consistenție și națională administrație se asigurază, prin acest voievodat națiunii sârbești asigurat, care în ținutul Imperiului austriac nici odinioară nu l-au avut, națiunea română încă mai mult, de când mai înainte se asuprește, pentru că acest voievodat sârbesc se va ridica în pământul națiunii române adică în Banatul Timișului, sau comitaturile Temes, Krassó, și Torontál, unde foarte puțini sârbi, ci mai tot români la 800.000 suflete locuiesc, și așa numerosul popor român de se va înființa acest voievodat sârbesc în pământul românilor, puținului, care abia numără 100.000 de suflete poporul sârbesc se va subordina; și aceasta cu atâtea mai cu greu poate cade națiunii române, cu cât mai cunoscute au putut fi ministerului maiestății voastre mișcările și năzuirile acelea a românilor, ca și în privința bisericească, să se despartă de hierarchia sârbească și propria hierarchie română să se așeadă, care nici o legătură atârnoare de la hierarchia sârbească să nu aibă; care a românilor dorință prin această imperială constituțiune, nu numai că nu se împlinește, ci încă de aici înainte, nu numai în privința bisericească, ci și în cea civilă, și politică, puținului popor sârbesc cu totul s-ar supune, ce nici însă/și/ națiunea sârbească, care drepturile altei națiuni ca ale sale se îndatorește a le respecta, a fire drept poate cunoaște, și necum națiunea sârbească de sub predominarea altei națiuni a fire scăpată dorește așa ea nu poate pofți ca peste națiunea română, care de când ea, cu mult mai veche, și mai numeroasă, să predominescă. Națiunea română nu pizmuiește națiunii sârbești dobândirea neatârnoare naționale, nici dobânditul voievodat ar pizmui, numai acest voievodat a său, nu în Banatul Timișului, mai de tot pământul românilor, ci în ținutul propriei națiuni, în Slavonia și Sirmiu p. e. În Carlovicz să se așeadă, și voievodul lor numai națiunii sârbești, iar nu altor națiuni să imperească. În § 73-lea Croația se declarează deplin neatârnoare de Ungaria, și așa și națiunii croate propria consistență, și municipiul național se asigurază. Singura națiune română, și decât cea sârbească, și decât cea croatică, sau

decât ambele/ două împreună luate mai veterană și mai numeroasă, din numărul constituitelor națiuni a rămas afară. Ce e mai mult, în § 74 aceeași constituțiune imperială susținerea deschilinitelor drepturi și privilegiuri a națiunii săsești în Transilvania și de aci înainte se asigurază, ba încă prin desclinita rezoluțiune imperială, pământul, care până acum se numea fundus regius, de aci înainte se va numi pământul sașilor, măcar că a locuitorilor acestui pământ din trei părți două sunt români, și numai a treia sași; așadară și acolo mai numerosul și mai vechiul popor român domniei mai puținei națiuni se supune. În înțelesul celor prededuse, toate neamurile în Ungaria și Transilvania au dobândit propria consistență, reprezentațiune și administrațiune națională, singura națiune română a rămas serva disprețuită precum maghiarilor, așa și sârbilor și sașilor, necum națională independentă și consistență ca alte națiuni dobândind, ci în toată constituțiunea imperială ca națiune, nici memorându-se; de unde acea urmează: cum că națiunea română și principiul fundamental a constituțiunii imperiale despre egalitatea tuturor națiunilor, atunci această națiune neputându-se mai bine a se merita de tronul maiestății voastre, e silit a cade în desperație, văzându-se aruncată în veșnicul jug a servituții, de sub care nici cu un merit, nici cu un sacrificiu nu se mai poate scăpa. Apoi de la un popor așa despect și discontent, care numără 3 milioane, ce se poate spera alta? decât ultima obiecțiune. Însă noi credem regi/esc/ului cuvânt a maiestății voastre sacratissime, acestei mai credincioase națiuni dat, care așteaptă de la maiestatea voastră dreptatea și împlinirea promisiunii în aceea ca națiunea română în asemenea condițiune a propriei conștiințe naționale să se pună precum națiunea maghiară, croatică, sasă și sârbă, și așa: 1) Precum națiunea maghiară va avea guvernul său, cea săsească comite, cea sârbească voievod, cea croatică banus, așa națiunea română să aibă prefectul său, guvernatorul său din sânul națiunii. 2) Precum alte sus numitele națiuni vor avea propriu național guvernul și propria (consistenția) administrațiune civilă, așa și națiunea română să aibă în Blaj în Transilvania, unde odinioară era scaunul principilor transilvani, scaunul prefectului națiunii, și propriu guvernul național, ca să fie supuși toți românii transilvani, și a Banatului și a vecinelor comitaturi din Ungaria, Marmaros, Szathmár, Bihar, Arad, care și în privința teritorială, mai lesne se pot despărți de alte conațiuni, precum teritoriul altor națiuni; numai așa în acest mod se va împlini acel fundamental principiu a constituțiunii imperiale „Gleiche Berechtigung aller Nationalitäten” altmintrelea, acest principiu în deplinul său înțeles, spre națiune română nu se poate aplica, sau înființa. Adevărat că ministerul maiestății voastre în înțelesul răspunsului ministrului Bach, în 18 iulie anul curent nr. 1382, la ursoriul deputaților națiunii române, episcopului Șaguna dat în acea opiniune: cum că în această împărțitoare dreptate, adică asemenea independentă națională consistență, altor națiuni asigurată, la națiunea română în deplina sa măsură nu se poate întinde obstându-i corelațiunii (națiunii române către tot) acestei națiuni despre una parte către tot imperiul, despre alta către alte conațiuni. Că se atinge corelațiunea națiunii române către tot imperiul va depărta din sânul său esca internelor discordii, și va câștiga soliditate și adezia tuturor națiunilor dacă toate națiunile, așa și cea română egală politică, și propria precum administrațiune, așa și reprezentațiune va avea, altmintrelea de cumva unele națiuni vor fi desclinit privilegiate, iar altele precum cea română, nici atributele naționalității, de care se șine propria națională politică reprezentațiune, și adminisitrațiune vor avea, pace imperiului, prin internele discordii lesne se poate tulbura. Așa dară corelațiune națiunii române la tot imperiul, ca acesta în toate părțile sale să fie bine compact, poștește; ca națiunea română întru toate să fie egală cu alte națiuni condițiune să dobândească. Și atunci națiunea română va fi cu adevărat cel mai puternic pulchru și presidiu a dreptului Imperiu austriac. Iar că se șine de corelațiune națiunii române către alte conațiuni, aceasta și mai puțin împiedică, ca națiunea română desclinit să fie reprezentată, precum națiunea sârbă și sasă, pentru că precum fără nici o piedică s-au putut întâmpla, ca în constituțiunea imperială § 72 voievodatul sârbesc de la Ungaria separat, și

cu altă provincie împreună să se declareze, așisderea § 73 Croația și Slavonia de la Ungaria independente, și § 74 principatul Transilvaniei de Ungaria separat, clar nu se poate prevedea cauza, pentru care nu s-ar putea înființa, ca iurisdicțiune guberniului român, și a prefectului națiunii române, să se întindă la toți românii, și la cei care locuiesc în comitaturile Ungariei, care mai demult se ținea de Transilvania, precum Marmaros, Bihar, Szathmár, Arad și Banatul Timișului, ca într-un teritoriu continuu, nedespărțit, și prin alte națiuni neîntrerupt, care cercustarea națiunii române desclinit favorază, și așa acest întreg teritoriu de sub domnirea altor națiuni liberat, și a românilor propriu să se numească Țara Românilor.

Sacratissimă maiestate! De multe veacuri asupra națiune română nici a avut principii, nici alți bărbați cu demnități, sau averi conșpicui lângă tronul maiestății voastre pentru fericirea acestei națiuni, puternici oratori, precum au avut alte națiuni. Pe lângă această națiune perorează singură dreptatea cauzei ei, fidelitatea cea neclintită alor 3 milioane din poporul ei, vărsatul în revoluțiunea aceasta mai de apoi, pentru casa și tronul maiestății voastre, a 40.000 de români sânge, glorioasa virtute belică și statornicia acestei națiuni, care înverșunarea împotrivicilor maiestății voastre o a înfrânt, pe acești mai ales de când alte națiuni i a confundat, și i-a ruinat dându-le a cunoaște cum că mai lesne ar putea răsturna tot imperiul decât a învinge pe națiunea română, și fidelitatea ei către monarhul său, drept aceea tot clerul și poporul român aplecat la tronul maiestății voastre din genunchi se roagă: ca dreptele ei cereri, despre dobândirea egalei ca alte națiuni independente (ca alte) naționale consistințe, propriei reprezentațiuni, și administrațiuni politice așternute cu îndurare a le asculta, și a le împlini, din veacuri asupra aceasta națiune a o ridica la soarta altor conațiuni, și așa pe ea, care încă de acum plânge a o mângâia apoi spre contestarea preainaltei propensiuni maiestății voastre spre această fidelă națiune, spre mai marele ei ornament titlu „Marelui Duce a Românilor” a-l adopta să binevoiești.

Care la tronul maiestății voastre denuo aplecti cu omagiala supunere suntem a maiestății voastre sacratissime, de pururi credincioși supuși

Tot clerul și poporul român

DIE HEILIGE ARMENISCH-APOSTOLISCHE KIRCHE – EINE ALTEHRWÜRDIGE ORIENTALISCHE KIRCHE IM AUFBRUCH*

RUDOLF PROKSCHI

RIASSUNTO. *La Sacra Chiesa Apostolica Armena – Una Chiesa Orientale di venerabile tradizione e in continuo sviluppo.* L'autore di quest'articolo tratta della Chiesa Armena, una Chiesa con una storia molto movimentata, il popolo armeno soffrendo tanto a causa delle potenze vicine: la Persia e l'impero turco. Durante la loro storia gli Armeni hanno sviluppato una cultura propria, un alfabeto caratteristico, una letteratura specifica senza dimenticare il loro contributo nel campo del commercio e dell'architettura. Dopo la caduta dell'Unione Sovietica gli Armeni sono riusciti ad ottenere la loro indipendenza. Ora la Chiesa Armena vive un periodo di fioritura da tutti i punti di vista, menzionando la formazione dei sacerdoti o la vita monacale. La Chiesa Armena è molto attiva anche nel campo ecumenico.

Keywords: Armenian Apostolic Church, Oriental Churches, Armenians, Catholicos, monophysitism

In seinem Apostolischen Schreiben zur 1700-Jahrfeier der Taufe des armenischen Volkes schreibt Papst Johannes Paul II.: „Die Bekehrung Armeniens, die zu Beginn des 4. Jahrhunderts vollzogen und von der Tradition auf das Jahr 301 festgelegt wurde, verlieh Euren Vorfahren die Überzeugung, das erste offiziell christliche Volk zu sein, lange bevor das Römische Kaiserreich das Christentum als seine eigene Religion anerkannt hat.“¹

Wenn auch die neueste Forschung über die Chronologie der Christianisierung Armeniens heute eindeutig zu dem Schluss kommt, dass die Taufe des Königs von Großarmenien, Trdat (Tiridates) III., dem Großen (287-330) durch den heiligen Gregor, dem Erleuchter, mit seiner Familie, seinem ganzen Gefolge und damit die Annahme des Christentums durch das armenische Volk wohl erst etwas später (306; 314 oder 315) stattgefunden hat², behält die eben zitierte Aussage aus dem Apostolischen Schreiben ihre Gültigkeit, weil „das Christentum im Imperium

¹ Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. zur 1700-Jahrfeier der Taufe des armenischen Volkes, Nr. 3.

² Vgl. W. Seibt, Der historische Hintergrund und die Chronologie der Christianisierung Armeniens bzw. der Taufe König Trdats (ca. 315), in: Ders. (Hrsg.), Die Christianisierung des Kaukasus, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2002, 125-133; ebenso Mesrob Krikorian, Kirchengeschichte als Glaubenserfahrung. Identität und Schicksal des Armenischen Volkes, in: Kirchenrecht und Ökumene, FS Panteleimon Rodopoulos (= Kanon XV), Eichenau 1999, 131-150; vgl. auch Jean-Pierre Mahé, Christen im Kaukasus. Die Evangelisierung von Armenien und Georgien, in: Welt und Umwelt der Bibel, Sonderheft 2002 (Entlang der Seidenstraße. Das Christentum auf dem Weg nach Osten), 21-25.

Romanum (bzw. bereits im frühbyzantinischen Staat) erst im späten 4. Jh., also viel später als in Armenien³ Staatsreligion wurde.

Durch das festlich begangene Jubiläumsjahr 2001 ist die Armenische Apostolische Kirche wieder deutlicher in das Bewusstsein der Christenheit, der Weltöffentlichkeit insgesamt gerückt. Einer der Höhepunkte der Feierlichkeiten war zweifelsohne der Besuch des Bischofs von Rom, Papst Johannes Paul II. in Etschmiadzin, dem Sitz des Oberhauptes der Armenisch-Apostolischen Kirche, Katholikos Karekin II. (geb. 1951; seit 1999 Katholikos aller Armenier), bei dem der Papst „erstmal während seines ganzen Aufenthaltes in einem Land im Haus seines Bruders (wohnt), der einer ruhmreichen Kirche des Orients vorsteht und mit ihm unter einem Dach den Lebensalltag teilt.“⁴ Im persönlichen Gespräch erzählte der Katholikos, er habe in der Vorbereitung des Papstbesuches darauf bestanden und auch durchgesetzt, dass der Bischof vom Rom als sein persönlicher Gast nach Armenien komme und er deshalb auch bei ihm Quartier nehmen müsse. Durch die Bilder von diesem Besuch die durch Fernsehkanäle in alle Welt gingen, wurde die Botschaft vermittelt: Diese beiden christlichen Kirchen (Armenisch-Apostolische Kirche und Katholische Kirche) sind trotz der noch bestehenden Trennung wahre Schwesterkirchen, die von tiefer Sehnsucht erfüllt sind, eins zu werden, wie Christus dies in seinem Abschiedsgebet im Johannes-Evangelium eindringlich zum Ausdruck bringt (vgl. Joh 17,21-23). Dazu schreibt Johannes-Paul II. in seinem schon erwähnten Apostolischen Schreiben: „Ich bin sicher, dass die 1700. Wiederkehr der Taufe Eurer geliebten Nation ein bedeutsamer und einzigartiger Anlass ist, um auf dem Weg des ökumenischen Dialogs weiterzugehen.“⁵

Ein kurzer Rückblick in die leidvolle armenische Kirchengeschichte

Werfen wir zunächst einen Blick in die Geschichte dieser Kirche und dieses Volkes, um unsere christlichen Schwestern und Brüder besser verstehen zu können. „Die armenische Kirche führt ihren Ursprung auf das Wirken der Apostel Thaddäus und Bartholomäus zurück, die um 50 bis 60 n. Chr. das Evangelium in Armenien verkündet und dort den Märtyrertod erlitten haben sollen.“⁶ Wie ein Roter Faden ziehen sich Kreuz, Verfolgung und Leid durch die Geschichte der Armenischen Kirche, die ihren negativen Höhepunkt in den schrecklichen Ereignissen während des Ersten Weltkriegs fanden.⁷ „Das Martyrium ist ständiger Bestandteil der Geschichte Eures Volkes. Sein Glaube bleibt unlöslich mit dem Blutzugnis verbunden,

³ Ebd. 133.

⁴ Worte von Papst Johannes Paul II. beim Besuch der apostolischen Kathedrale Etschmiadzin (2), in: Der christliche Osten 56 (2001) 327.

⁵ Apostolisches Schreiben, Nr. 8.

⁶ M. Bräuer, 1700-Jahr-Jubiläum der Armenischen Kirche, in: Der christliche Osten 56 (2001) 316.

⁷ Vgl. E. Chr. Suttner, Die armenische Kirchengeschichte – eine Geschichte unter dem „lebenspendenden Kreuz“, in: Pro Oriente (Hg.), Veritati in Caritate. Der Beitrag des Kardinals König zum Ökumenismus, Wien 1981, 197-203.

das für Christus und das Evangelium abgelegt wurde. ... Seither gab es immer wieder ähnliche Ereignisse bis hin zu den Gräueltaten, welche die Armenier im ausgehenden 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts erlitten haben. Höhepunkt waren die traurigen Ereignisse von 1915, als das armenische Volk unerhörte Gewaltakte erdulden musste, deren schmerzliche Folgen heute noch in der Diasporasituation zu erkennen sind, in die viele seiner Söhne und Töchter getrieben wurden.“⁸

Das Königreich Armenien konnte sich nie lange einer politischen Unabhängigkeit erfreuen. Schon in alter Zeit stand es als Pufferstaat zwischen dem Perserreich im Osten und dem römischen (byzantinischen) Reich im Westen. Als die persischen Könige spürten, dass sich die Sympathie der Armenier ihren christlichen Nachbarn zuwandte – was besonders durch die Annahme des Christentums zum Ausdruck kam – verstärkten sie den Druck auf die armenische Bevölkerung, um bei ihnen gewaltsam die Religion des Zoroaster zu verbreiten. „Von 330 bis 340 verfolgte der persische König Shapur II. die Christen in Armenien. Nach persischen und armenischen Quellen wurden Tausende Menschen gemartert.“⁹ Für die Armenische Kirche und die Verbreitung des Evangeliums von herausragender Bedeutung war Anfang des 5. Jahrhunderts die Schaffung eines eigenen Alphabets durch den Mönch Mesrop Mashtoz (gest. um 440), der bei den Armeniern bis heute eine hohe Wertschätzung und Verehrung genießt. Damit war die Übersetzung der Bibel in eine Schriftsprache und die Schaffung einer eigenen Literatur möglich. Es setzte die „goldene Epoche“ der armenischen Literatur ein. „Das armenische Volk, das unter Gregor das Christentum zu seiner geistigen und geistlichen Bastion gewählt hatte, konnte nun in jeder Hinsicht eine armenische Form des Christ-Seins ausbilden, denn das Beten, Predigen und theologische Reflektieren war ihm fortan in der eigenen Sprache möglich.“¹⁰ Obwohl die massive Bedrohung und grausame Verfolgung durch den persischen Hof Mitte des 5. Jahrhunderts wieder stark zunahm, blieb das armenische Volk seinem christlichen Glauben treu. „Niemand kann uns von unserem Glauben abbringen, nicht Engel, nicht Menschen, nicht Schwert, nicht Feuer, nicht Wasser, nicht irgendein schweres Martyrium. Denn wir haben den Bund des Glaubens nicht mit Menschen geschlossen, um euch wie Kinder anzulügen, sondern wir haben einen unauflösbaren Bund mit Gott, von dem wir uns unmöglich trennen können, weder jetzt noch morgen, noch für immer und ewig“¹¹, so antwortete das im Jahre 449 in Artashat einberufene nationalkirchliche Konzil dem Perserkönig Yezdegerd II. (438-457), der die Armenier mit Gewaltandrohung aufforderte, die mazdaistische Religion der Perser anzunehmen.

Aus den eben geschilderten Ereignissen wird deutlich, dass sich die Armenische Kirche im Jahr 451, als auf dem Konzil von Chalcedon eine neue

⁸ Apostolisches Schreiben, Nr.4

⁹ Jesnik Petrossian, Die Armenische Apostolische Kirche, in: Der Christlichen Osten 57 (2002) 156-200, hier: 165.

¹⁰ Suttner, Die armenische Kirchengeschichte, 199.

¹¹ Petrossian, Die Armenische Apostolische Kirche, 165.

Glaubensdefinition bezüglich der „zwei Naturen“ in Christus angenommen wurde, in einer äußerst angespannten politischen Situation befand und die Verbindung zum byzantinischen Reich auf weiten Strecken abgerissen war. „Die armenische Kirche hatte keine Möglichkeit, die christologischen Dispute, die im römischen Reich stattfanden, aus der Nähe zu verfolgen und ihre eigene Position festzulegen.“¹² Schon am Konzil von Ephesus (431) konnten keine armenischen Bischöfe aus Persien teilnehmen, und erst durch „nestorianische Missionare“ erfuhr man von dem, was dort geschehen war. So stieß die neue christologische Glaubensformel, die vor allem bei den Theologen von Ägypten (Kyrill von Alexandrien) und Syrien großes Aufsehen und Widerstand erregte, weil diese stärker die wunderbare Einheit der beiden Naturen (Gottheit und Menschheit) in Christus betont sehen wollten, bei den Armeniern auf Ablehnung. „Die höchst offizielle Ablehnung der Lehre von Chalcedon erfolgte nach der Tradition auf der zweiten Synode von Dvin (552-553), bei der in der ersten Sitzung die Beschlüsse des Konzils von Chalcedon und der Lehrbrief des Papstes Leo des Großen anathematisiert wurden.“¹³

In der weiteren wechselvollen Geschichte der Armenier gab es nur relativ kurze Perioden, in denen sie ihre politische Selbständigkeit wiedererlangten. Während der Dynastie der Bagratiden (885-1045; rund 160 Jahre) erfuhr Armenien eine Zeit relativen Friedens und einen beachtlichen Aufschwung, der auch auf kirchlichem Gebiet reichen Niederschlag fand: die Zahl der Klöster nahm zu, die Literatur blühte auf und erreichte im 10. Jahrhundert ihre höchste Ausdrucksstärke. Auch auf dem Gebiet der Baukunst gab es hervorragende Leistungen, die man z. T. noch heute bewundern kann.

„Als aber ab dem 11. Jahrhundert und ganz besonders ab dem 15. Jahrhundert zahlreiche Armenier unter dem Druck der politischen Verhältnisse ihre Heimat verlassen mussten und sowohl nach Europa, als auch nach Indien und sogar bis Tibet auswanderten, da wurde aus der ‚Kirche Armeniens‘ eine ‚Kirche der Armenier‘.“¹⁴

In Kilikien – in der heutigen Osttürkei – gelang es der armenischen Bevölkerung Ende des 12. Jahrhunderts einen neuen Staat zu errichten, dessen Kultur und Struktur von europäischem Einfluss geprägt waren. Als der Landesherr dieses armenischen Gebietes, Lewon, am 6. Januar 1199 in der Kathedrale der hl. Sophia in Tarsus als König von Kilikien gekrönt und als solcher sowohl durch den byzantinischen Kaiser, Alexios III. als auch vom Kaiser des Deutschen Reichs, Heinrich VI. anerkannt wurde, hatte er sein Ziel erreicht und seinen Traum verwirklicht.¹⁵ Auch Philipp-August von Frankreich, Richard Löwenherz von England und Papst Cölestin III. (1191-1198) schickten ihre Glückwünsche und Geschenke. Mit Hilfe der Kreuzfahrer konnte sich das armenische Königreich in Kilikien fast 200 Jahre halten, war aber dem ständigen Druck der Seldschuken und

¹² Ebd. 167.

¹³ M. Krikorian, Kirchengeschichte als Glaubenserfahrung, 141.

¹⁴ Ebd. 131.

¹⁵ Ebd. 144.

Mameluken nicht gewachsen. Schließlich wurde die Hauptstadt Sis 1375 von den Mameluken erobert.¹⁶ Während dieser Zeit kamen die Armenier durch die Kreuzfahrer in engeren Kontakt mit der römischen Kirche. Gespräche und Verhandlungen mit dem Ziel einer Wiedervereinigung der beiden Kirchen waren zwar häufig und wurden lebhaft geführt, blieben jedoch ohne Ergebnis. Trotzdem ging diese Periode der engen Verbindung mit der Katholischen Kirche nicht spurlos an den Armeniern vorüber: bis heute kann man in vielfältiger Weise Elemente der lateinischen Tradition, vor allem im gottesdienstlichen Leben, erkennen, die damals von den Armeniern übernommen worden waren.

„Nach dem Fall von Kilikien kamen Armenien und die Armenier unter die Herrschaft des Islam: ‚West-Armenien‘ (= Ost-Anatolien) wurde von den Seldschuken bzw. Osmanen beherrscht und Ost-Armenien von den Persern.“¹⁷ Der siegreiche Sultan zeigte sich aus politischen Überlegungen den Armeniern gegenüber zunächst durchaus gutwillig und hilfsbereit. Um ein gewisses Gleichgewicht zum Ökumenischen Patriarchen, der zugleich auch Volksführer für alle orthodoxen Gläubigen im Osmanischen Reich war, herzustellen, wurde im 16. Jahrhundert in Istanbul ein Armenisches Patriarchat gegründet. „Der armenische Patriarch von Konstantinopel war, wenn auch in der Hierarchie unter den Katholikoi rangierend, lange der mächtigste Kirchenführer der armenischen Kirche, dem vor den Pogromen im Jahre 1915 über 50 Bistümer unterstanden.“¹⁸ Den Armeniern, die sich vor allem im Handel, im Handwerk und in der Kunst auszeichneten, gelang es, das Vertrauen des Sultans zu gewinnen und sie erhielten viele Rechte und Privilegien. Aufgrund ihrer besonderen Begabungen übten viele von ihnen besondere Berufe in gehobener Stellung aus: Hofarchitekten, Hofmaler, Hofschneider, Ärzte, Münzmeister, Geldwechsler usw.

In der 2. Hälfte verschlechterten sich durch Konflikte verschiedenster Art die ursprünglich guten Beziehungen zwischen Türken und Armeniern. Die Lage der Armenier wurde nach dem Russisch-Türkischen Krieg von 1877 zusehends schlechter: „Allein in den Jahren 1894-1896 wurden in Istanbul und Anatolien Hunderttausende Armenier ausgeraubt und massakriert ...“¹⁹ Nach dem Verlust der Länder auf dem Balkan, im Nahen Osten und in Afrika und der Machtergreifung durch die Jung-Türken (1908) setzte eine neue nationalistische Politik in der Türkei ein, die letztlich zu der Katastrophe von 1915 führte. Aus hunderten armenischen Dörfern und Städten in der Türkei wurde die wehrlose Bevölkerung in Gruppen oder Karawanen zu Fuß in die Syrische Wüste getrieben. „Über anderthalb Millionen Menschen starben unterwegs oder in Syrien an Hunger, Krankheit oder

¹⁶ Vgl. L. Mayerhofer, Das Ende Kleinarmeniens im Mittelalter. Der Untergang des Königreichs Kilikien (1375), Klagenfurt-Wien 2007.

¹⁷ M. Krikorian, Die Geschichte der Armenisch-Apostolischen Kirche, in: F. Heyer (Hrsg.), Die Kirche Armeniens. Eine Volkskirche zwischen Ost und West (= Die Kirchen der Welt, Bd. XVIII), Stuttgart 1978, 38.

¹⁸ M. Bräuer, 1700-Jahr-Jubiläum der Armenischen Kirche, 318.

¹⁹ M. Krikorian, Die Geschichte der Armenisch-Apostolischen Kirche, 40.

durch Gewaltanwendung.²⁰ Nach dem grauenvollen Massaker während des Ersten Weltkriegs drangen die Türken in den Kaukasus vor und wollten auch dort die Herrschaft an sich reißen. Trotz des heroischen Sieges der Armenier über das türkische Heer im Mai 1918 (Schlacht von Sardarabad) war die Gefahr nicht gebannt. Als 1920 die Armee Kemal Atatürks in Alexandropol einfiel, riefen armenische Kommunisten die Rote Armee um Hilfe. Im November desselben Jahres wurde Rest-Armenien als Sozialistische Sowjet-Republik in die UdSSR aufgenommen (einverleibt). Damit war der Traum von einem selbständigen Staat wieder für viele Jahre zu Ende.

Mit den politisch wechselnden Verhältnissen im Laufe der Geschichte änderte sich oft auch der Standort des kirchlichen Zentrums der Armenischen Kirche. „Ende des 5. Jahrhunderts wurde das Katholikosat von Etchmiadzin zuerst nach Dvin (485-898), zur Zeit des Patriarchen Yovhannes von Draxanakert (898-929) nach Tzoravank' und Aghthamar (bis 946), dann nach Argina und Ani (946-1062), Dzamndaw (1062-1105), Schughr (1105-1125), Dzovk' oder Tluk' (1125-1147), Hromkla (1147-1292) und zum Schluß in die Hauptstadt Sis (1293-1441) verlegt.“²¹

Das gegenwärtige hierarchische Erscheinungsbild der Armenischen Kirche

Heute ist der Sitz des obersten Patriarchen und Katholikos aller Armenier wieder in Etschmiadzin; daneben gibt es noch einen selbstständigen „Katholikos des Großen Hauses von Kilikien“, der aus politisch verständlichen Gründen infolge der Pogrome von 1915 seine Residenz von Sis (Türkei) nach Antilias bei Beirut (Libanon) verlegen musste und heute vorwiegend für die armenische Diaspora im Libanon, Syrien und im Iran, in Griechenland und Zypern und zum Teil auch noch in Nord- und Südamerika zuständig ist. Das Verhältnis der beiden Katholiki-Sitze zueinander war in der Vergangenheit nicht immer spannungsfrei. Unter den beiden Katholiki, Vazgen I. von Etschmiadzin und Karekin II. von Kilikien, kam es zu einer spürbaren Verbesserung der Beziehungen, die in mehreren brüderlichen Begegnungen zum Ausdruck kam. Als nach dem Tod Vazgens I. (gest. 1994) der kilikische Katholikos Karekin II. 1995 zum 131. Katholikos aller Armenier gewählt und als Karekin I. in Etschmiadzin inthronisiert wurde, hofften manche armenische Kreise auf eine „Personal-Union“ der beiden Sitze und das Ende der mehr oder weniger starken Rivalität, die sich bis heute im Problem von Doppelhierarchien in einigen Ländern der armenischen Diaspora äußert. Doch wurde nach der Wahl und Inthronisation Karekin I. in Etschmiadzin sofort auch ein Nachfolger für Kilikien gewählt, nämlich Aram I., einer seiner Schüler. Er ist wie sein Lehrer hochgebildet und in der ökumenischen Bewegung sehr engagiert. Nach dem frühen Tod von Katholikos Karekin I. (er starb 1999 nach vierjähriger Amtszeit), wurde der Erzbischof von Ararat, Karekin Nersessian (geb. 1951) zum Nachfolger gewählt, der als Katholikos Karekin II. heute die Geschicke der Armenischen Kirche leitet.²²

²⁰ Ebd. 41.

²¹ M. Krikorian, Kirchengeschichte als Glaubenserfahrung, 145.

²² Vgl. M. Bräuer, 1700-Jahr-Jubiläum, 320.

Außerdem bestehen noch aus alter Tradition das armenische Patriarchat von Jerusalem (14. Jh.) und – wie schon erwähnt – und das armenische Patriarchat von Konstantinopel. Die beiden Patriarchate genießen zwar volle innere Autonomie, haben aber nicht das Recht, Bischöfe zu weihen oder das heilige Myron zu segnen.²³ Sie sind direkt dem Mutter-Sitz von Etschmiadzin unterstellt.

Eine freie Kirche in einem freien Land

Nach dem Zerfall der Sowjet-Union konnten die Armenier nach einer jahrhundertlangen Periode der Verfolgung, Unterdrückung und Fremdherrschaft am 21. September 1991 ihre politische Unabhängigkeit und Freiheit wiedererlangen. Grundsätzlich sind nach der neuen armenischen Verfassung Staat und Kirche getrennt; trotzdem arbeiten heute Regierung und Kirche für den Wiederaufbau des Landes eng zusammen. Laut Aussage von Katholikos Karekin II. ist es erst vor kurzem in Verhandlungen mit der Regierung gelungen, das Fach „Armenische Kirchengeschichte“ in den öffentlichen Schulen als Pflichtfach einzuführen. Die Kirche hat sich bereit erklärt, sowohl die Ausbildung der entsprechenden Lehrkräfte als auch deren Finanzierung für zwei Jahre zu übernehmen, weil sich der Staat angesichts der angespannten wirtschaftlichen Haushaltslage außerstande sieht, zusätzliche Lehrer zu besolden. Außerdem betreibt die Kirche ein großes Kinder- und Jugendzentrum am Rande von Jerewan, in dem verschiedene Kurse angeboten werden, die nicht nur die kreativen Fähigkeiten (Malen, Modellieren, Nähen, Tanz, Instrumentalmusik, Gesang, Akrobatik ...) der jungen Leute fördern, sondern sie auch mit modernen technischen Geräten (Computern etc.) vertraut machen wollen.

Aktuelle Schwerpunkte der kirchlichen Erneuerung

1) Die Priesterausbildung

Zweifelsohne ist für Katholikos Karekin II. die Sorge um gute Priester ein Herzensanliegen. Schon als Diözesanbischof von Jerewan hat er mit Zustimmung seines Vorgängers begonnen, direkt am Sevan-See in unmittelbarer Nähe eines alten armenischen Klosters, von dem die Kirche noch erhalten ist, ein neues Priesterseminar zu gründen. In der kommunistischen Ära war hier aufgrund der landschaftlich herrlichen Lage ein Sanatorium geführt worden. Äußerst bescheiden und – für unsere Begriffe – streng disziplinar wird hier eine neue Priestergeneration herangebildet, deren erste Absolventen heute zu den Stützen des Katholikos in wichtigen Abteilungen der kirchlichen Kommunikation und Administration zählen. Einige von ihnen, die noch für Spezialstudien an verschiedenen Universitäten in Westeuropa oder Nordamerika sind, werden gewiss in einigen Jahren das Bild der Armenischen Kirche entscheidend mitprägen. Inzwischen steht am Sevan-See der großzügige Seminar-Neubau, der etwa 60-80 Theologen beherbergen soll, kurz vor seiner Vollendung. Im Innenhof wurde eine Seminarkapelle errichtet, die besonders in der kalten Jahreszeit für Gebet und Gottesdienst zur Verfügung steht.

²³ M. Krikorian, Kirchengeschichte als Glaubenserfahrung, 147.

Nach dem Plan des Katholikos sollen noch zwei weitere Seminare – eines im Norden und eines im Süden des Landes – in ähnlicher Weise errichtet werden. Nach dem Abschluss ihrer Studien sollen alle Priesteramtskandidaten des Landes ihre beiden letzten Ausbildungsjahre (Pastoralseminar) am Sitz des Katholikos in Etschmiadzin verbringen, bevor sie zur Weihe zugelassen werden. Derzeit bereiten sich in Armenien rund 200 Studenten auf den Priesterberuf vor.

Wie in der byzantinischen Tradition werden grundsätzlich verheiratete Männer zu Priestern geweiht, außer jenen, die für sich die Ehelosigkeit entschieden oder das Leben als Mönch in einem Kloster gewählt haben. Doch zum Unterschied zur Praxis in der byzantinischen Orthodoxie ist es einem geweihten Diakon erlaubt zu heiraten, d.h., die Entscheidung über die Frage des Lebensstandes muss noch nicht vor der Weihe zum Diakon gefallen sein.

2) Gründung von neuen Pfarrgemeinden

Durch die etwa 70-jährige kommunistische Herrschaft sind weite Landstriche ohne Kirchen, ohne Gemeinden, weil Kirchenneubauten grundsätzlich verboten waren und man froh sein musste, wenn die alten Gotteshäuser nicht profaniert und umfunktioniert wurden oder einer Straße oder einem anderen Bauprojekt weichen mussten. In der Millionenstadt Jerewan, insbesondere in den Außenbezirken, wo Hunderttausende Menschen leben, ist oft weit und breit kein Gotteshaus vorhanden. Doch wie soll man eine Kirche bauen, wenn es überall am Geld fehlt und die Zukunftsperspektiven für die junge Bevölkerung in Armenien nicht gerade ermutigend sind? Der Katholikos setzt in diesem Punkt voll auf die Hilfe der weltweiten armenischen Diaspora, deren Mitglieder z. T. durchaus wohlhabend und vermögend sind und sucht – bevor er ein Gemeindeprojekt und einen Kirchenbau in Angriff nimmt – Partnergemeinden bzw. Sponsoren, die die finanzielle Hauptlast übernehmen.

Die Kirchenneubauten sind in der Regel so konzipiert, dass sie im Untergeschoss einen großen Versammlungsraum und mehrere kleinere Gruppenräume für Unterricht und Katechese beherbergen. Neben der finanziellen Baulast muss aber auch bedacht werden, dass die neu entstehende Gemeinde ihren Priester und seine Familie erhalten muss. Das Konzept des Katholikos sieht vor, dass in den ersten Jahren des Aufbaus einer Gemeinde der neue Pfarrer zentral von der Kirchenleitung besoldet wird. Wenn ein Priester wirklich ein guter Hirte für die ihm anvertraute Herde ist, braucht er sich – nach Überzeugung des Oberhirten – nicht ängstlich um seinen Unterhalt für die Zukunft sorgen.

3) Umfassende Katechese – Medienarbeit

Um möglichst vielen Menschen die christliche Botschaft nahe bringen zu können, nützt die Armenische Kirche die Möglichkeiten der modernen Massenkommunikationsmittel. Ein eigener Fernsehkanal, der verschiedene religiöse Sendungen für unterschiedliche Altersgruppen produziert (z.B. für die Kinderkatechese aufbereitete Erzählungen aus der Bibel, die mit einfachen Figuren nachgespielt werden)

und 19 Stunden täglich Programm bietet, war zunächst im Medienzentrum, das sich in einem Seitentrakt in Etschmiadzin befand, untergebracht. Nach der Fertigstellung eines geeigneten Gebäudes in Jerewan ist diese Abteilung in die Stadt übersiedelt. Außerdem gibt es jeden Tag die neuesten kirchlichen Nachrichten und Informationen. Ebenso versucht man Jugendliche mit eigenen Sendungen anzusprechen.

Für das Zentrum der Armenischen Kirche in Etschmiadzin ist es von großer Bedeutung, dass der Kontakt mit der weltweiten Diaspora lebendig erhalten bleibt. So wird das offizielle Informationsblatt des Katholikosats „Mother See. Newsletter of Holy Etchmiadzin“ auch in englischer, französischer und russischer Sprache gedruckt. Laut Auskunft des Direktors dieser Abteilung ist auch eine deutsche Übersetzung dieses Mitteilungsblattes geplant. Im Blatt wird vor allem das kirchliche Leben in Armenien dargestellt: Berichte von Grundsteinlegungen oder Neueinweihungen von Kirchen, von Festgottesdiensten mit Priesterweihen, von Ferienlagern für Kinder, von hochrangigen Besuchen beim Katholikos, von seinen Visitationen im In- und Ausland und die Vorstellung von wichtigen Neuerscheinungen kirchlich relevanter Publikationen. Ein besonderer Platz wird den armenischen Wohltätern und Gönnern aus dem Ausland, die oft auch mit kirchlichen Orden ausgezeichnet werden, in der Berichterstattung eingeräumt.

4) Neubelebung der armenischen Klostertradition

Wer sich in die Geschichte der Armenischen Kirche vertieft, wird sehr bald auf eine reiche und bedeutsame Klostertradition stoßen. Auch heute findet man überall in Armenien sakrale Bauten oder Reste davon, die von einer blühenden Klosterstruktur Zeugnis ablegen. Leider sind nur ganz wenige dieser Klöster von Mönchen bewohnt, die als geistliche Gemeinschaften weit in ihre Umgebung ausstrahlen. Die bestehenden Mönchsgemeinschaften sind meistens sehr klein; ihre Vorsteher oft noch sehr jung (z. T. kommen sie aus dem schon erwähnten neuen Priesterseminar am Sewan-See und sind wegen des Mangels an geeigneten geistlichen Persönlichkeiten gleich für zwei Klöster als Vorsteher zuständig) und mit langwierigen Renovierungs- und Umbauaufgaben sehr beansprucht. Da fehlt oft die nötige Beständigkeit und innere Ruhe, um zu einer geistlichen Tiefe zu gelangen.

Fast gänzlich ausgestorben sind in der Armenischen Kirche die Frauenklöster. Es gibt zwar noch einige wenige kleine Gemeinschaften, so z.B. bei der berühmten Kirche der hl. Hripsime, aber nach Überzeugung des Katholikos müsste bei den Nonnen ein völlig neuer Anfang gewagt werden, indem man sich einerseits auf das alte geistliche Erbe besinnt, andererseits aber nicht die Augen vor den Erfordernissen der heutigen Zeit verschließt.

5) Bildungs- und Sozialeinrichtungen

In einigen Pfarreien der Armenischen Kirche sind neben der Kirche einfache Bildungseinrichtungen für Kinder und Jugendliche eingerichtet. Da die wirtschaftliche Lage in Armenien äußerst trist ist und viele junge Menschen nach

ihrem Schulabschluss keine berufliche Perspektive haben, bemühen sich kirchliche Zentren um die weitere Ausbildung der Jugendlichen, je nach ihren handwerklichen oder intellektuellen Fähigkeiten. Als Musterbeispiel auf diesem Gebiet gilt das schon oben beschriebene Kinder- und Jugendzentrum, das durch die Initiative und das persönliche Engagement des Katholikos verwirklicht werden konnte. Hier können sich junge Menschen unter Anleitung verschiedene Fertigkeiten (vom Computer bis zur Nähmaschine) aneignen, die ihnen helfen, im normalen Arbeitsprozess eingegliedert zu werden.

Diese jungen Leute werden aber auch zu einem sozialen Denken und Tun geführt, indem sie bei der täglichen Essenausgabe an Obdachlose und Gestrandete, aber auch an Kranke und alte Menschen, die sich nicht mehr allein versorgen können, mithelfen. So versucht der Katholikos Jung und Alt zu verbinden und deutlich zu machen, dass eine christliche Gemeinde nur dann glaubwürdig agiert, wenn sie die Not der anderen erkennt und lindert.

Die Armenisch-Apostolische Kirche im Ökumenischen Dialog

Die Armenische Kirche hat auf Grund ihrer wechselvollen Geschichte und ihrer weltweite Diaspora gelernt, mit anderen Kulturen und Religionen einen fruchtbaren Dialog zu führen. So gehört sie seit 1962 dem Ökumenischen Rat der Kirchen an, arbeitet regional in der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) mit und ist mit dem Katholikatum von Kilikien führendes Mitglied des „Middle East Council of Churches“ (MECC). Besonders bemüht sich die Armenische Kirche um gute Beziehungen zu den byzantinisch-orthodoxen Nachbarkirchen, was besonders beim Besuch des Katholikos Karekin II. bei Patriarch Aleksij II. in Moskau zum Ausdruck kam. In den offiziellen Gesprächen zwischen den Altorientalen und den byzantinisch-orthodoxen Kirchen, die 1985 begannen und inzwischen schon weitgehende Übereinkünfte in Fragen der Christologie und der Rezeption Ökumenischer Konzilien erzielten, waren immer auch armenische Theologen vorrangig engagiert.

Schon in den späten sechziger Jahren begannen die ersten offiziellen Besuche von armenischen Kirchenoberhäuptern im Vatikan, als Katholikos Vazgen I. von Etschmiadzin und Katholikos Choren I. von Kilikien Papst Paul VI. besuchten. Auf theologischem Gebiet führten die von der Stiftung „Pro Oriente“ in Wien organisierten Konsultationen²⁴ in den siebziger Jahren zu einem echten Durchbruch in der Frage der Christologie von Chalzedon. Der damals erarbeitete Konsenstext ging fast wortwörtlich in das Gemeinsame Kommuniké von Katholikos Karekin I. und Papst Johannes Paul II. ein: „Sie (die beiden Kirchenoberhäupter) begrüßen besonders den großen Fortschritt, den ihre Kirchen in ihrer Suche nach der Einheit in Christus, dem fleischgewordenen Wort Gottes, gemacht haben. Vollkommener Gott in seiner Gottheit, vollkommener Mensch in seiner Menschheit, seine Gottheit

²⁴ Vienna Consultations between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church. Papers and Minutes, in: Wort und Wahrheit (1971.1973.1976.1978.1988)

ist vereint mit seiner Menschheit in der Person des einziggeborenen Sohnes Gottes, in einer Union, die wirklich, vollkommen, ohne Vermischung, ohne Verwandlung, ohne Sonderung und ohne eine Form von Trennung ist.“²⁵ Im weiteren Text wird von beiden die „ausdrückliche Überzeugung kundgetan, daß aufgrund des fundamentalen gemeinsamen Glaubens an Gott und an Jesus Christus die Kontroversen und unglücklichen Trennungen, die manchmal den unterschiedlichen Weisen, diesen Glauben auszudrücken, folgten, als Ergebnis der gegenwärtigen Erklärung, Leben und Zeugnis der Kirchen heute nicht mehr beeinflussen sollten.“²⁶ Alle Kontroversen und gegenseitigen Beschuldigungen, die zu Bitterkeit und Hass führten, sollen aus dem Geist und dem Gedächtnis der Kirchen entfernt werden: „Die bereits bestehende Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchen und die Hoffnung darauf und die Verpflichtung dazu, die volle Gemeinschaft zwischen ihnen zurückzugewinnen, sollten Faktoren der Motivation für weitere Kontakte sowie regelmäßige und substantielle Dialoge sein, die zu einem höheren Grad des gegenseitigen Verstehens und der Wiederentdeckung der Gemeinschaft des Glaubens und des Gottesdienstes führen.“²⁷

Seit 2004 gibt es einen offiziellen Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen, an dem sowohl ein Vertreter des Katholikos von Etschmiadzin als auch ein Vertreter des Katholikos von Kilikien teilnimmt.

** Dieser Beitrag ist eine leicht überarbeitete Fassung des Aufsatzes mit dem Titel „Die Heilige Armenisch-Apostolische Kirche – eine altherwürdige christliche Kirche im Aufbruch zu einer Neu-Evangelisierung ihrer alten Heimat“, der in der ungarischen Zeitschrift: Folia Athanasiana (Nyiregyháza) 3 (2001) S. 37-49 erstmals veröffentlicht wurde.*

²⁵ Thomas Bremer, u. a. (Hrsg.), *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945-1997* (= *Sophia. Quellen östlicher Theologie*, Bd. 32), Trier 1999, 492.

²⁶ Ebd. 493.

²⁷ Ebd. 493.