

Caietele Institutului Catolic
Revista Facultății de Teologie Romano-Catolică

Anul XIV, nr. 23, 2015

CONSILIUL ȘTIINȚIFIC

Președinte de onoare: ÎPS. dr. Ioan Robu, Arhiepiscop de București, membru de onoare al Academiei Române

Membri:

Wilhelm Dancă, (Universitatea București), membru corespondent al Academiei Române

Daniel Barbu (Universitatea București)
Violeta Barbu (Universitatea București)
Francisca Băltăceanu (Universitatea București)
Vincenzo Ottorino Benetollo, op. (Bologna, Italia)
Monica Broșteanu (Universitatea București)
Virgil Nemoianu (Washington, SUA)
Vittorio Possenti (Veneția, Italia)
Marcelo Sánchez Sorondo (Cetatea Vaticanului).
Natale Spineto (Torino, Italia)

COLEGIUL DE REDACȚIE

Director: Pr. prof. univ. dr. Wilhelm Dancă (Universitatea București)
Redactor șef: Prof. univ. dr. Mihaela Voicu (Universitatea București)
Redactor șef adjunct: Pr. lect. dr. Lucian Dîncă AA (Universitatea București)
Redactori: Lect. dr. Marta-Elise Andro (Universitatea București), Lect. dr. Ioana Iliescu (Universitatea București), Drd. Iulia Cojocariu (Universitatea București)

Tehnoredactor: Iulia Cojocariu

Adresa redacției / Adresse du Comité de rédaction

Str. G-ral Berthelot 19, 010164 Bucuresti, Sect. 1; Tel. +40212015416; Fax +40212015477

E-mail: caiete@ftcub.ro

<http://caiete.ftcub.ro>

Revista apare anual.

Colaboratorii sunt rugați să trimită manuscrisele la adresa de mai sus. Cărțile și extrasele pentru recenzii, ca și publicațiile pentru schimb se primesc la aceeași adresă.

Les collaborateurs sont priés d'envoyer les manuscrits à l'adresse ci-dessus. Les livres et les tirés à part pour comptes rendus, ainsi que les publications en vue des échanges seront envoyés à la même adresse.

Manuscripts for publications, exchange journals and books for review should be sent to the adress above-mentioned.

ISSN 1221-8812

Caietele Institutului Catolic

Anul XIV

2015

Nr. 23

Rațiunile iubirii

Cuprins

Monica BROȘTEANU, Francisca BĂLTĂCEANU, Michael FIEGER <i>Prietenia dintre David și Ionatan. O temă controversată.....</i>	7
Lucian DINCA <i>„Aime et fais ce que tu veux”. La conscience de l’amour fraternel chez S. Augustin.....</i>	29
Marius TALOS, Luc DUQUENNE, Florin SILAGHI <i>L’amour qui rend proche celui qui est loin. Les marginaux au centre de l’attention</i>	57
Mihaela VOICU <i>L’amour (ré-)apparaît au XII^e siècle ?</i>	79
Wilhelm DANCĂ <i>De la cine a învățat Vladimir Ghika să se roage?</i>	91
Iulia COJOCARIU <i>Paul Claudel și Panait Istrati, doi intelectuali din lumea Monseniorului Vladimir Ghika</i>	111
Anca MANOLESCU <i>Simone Weil: le cheminement de l’intelligence vers le mystère.....</i>	137

Cuprins

Agostino MARCHETTO <i>La "Dignitatis humanae": Rottura o Riforma e Rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto Chiesa?.....</i>	159
Emmanuel ALBANO <i>Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Note sul pensiero rivelativo di Origene.....</i>	183
Virgil NEMOIANU <i>Modern Age II. Meditations On The Past And Future Of The Persecution Of Christians.....</i>	217
Ion Macri <i>Despre datarea erei creștine.....</i>	231
Jean Nedelea <i>Eclesiologia lui Karl Rahner: Status quæstionis.....</i>	253
Ana Petrache <i>La structure théologique des religions politiques: l'approche de Gaston Fessard.....</i>	271
Recenzii.....	289
Noutăți editoriale.....	317
Cronică.....	323
Chronicle.....	327

The Reasons of Love

Contents

Monica BROȘTEANU, Francisca BĂLTĂCEANU, Michael FIEGER <i>The Friendship Between David and Jonathan. A Controversial Theme</i>	7
Lucian DÎNCĂ <i>"Love and do what you want." The Conscience of Love with St. Augustin</i>	29
Marius TALOS, Luc DUQUENNE, Florin SILAGHI <i>The love that draws near those who are afar. Focus on the marginalized</i>	57
Mihaela VOICU <i>Does love (re)appear in the 12th century?</i>	79
Wilhelm DANCĂ <i>From Whom Did Vladimir Ghika Learn How to Pray?</i>	91
Iulia COJOCARIU <i>Paul Claudel and Panait Istrati, Two Intellectuals from the World of Vladimir Ghika</i>	111
Anca MANOLESCU <i>Simone Weil: the Road of Intelligence Towards Mysticism</i>	137

Contents

Agostino MARCHETTO <i>Discontinuity or Reform and Renewal in the continuity of the one Subject, the Church</i>	159
Emmanuel ALBANO <i>From Eternity to History: The Unique Revelation of the Logos in Its Manifestations. Notes on the Thinking of Origen</i>	183
Virgil NEMOIANU <i>Modern Age II. Meditations On The Past And Future Of The Persecution Of Christians</i>	217
Ion MACRI <i>On Dating the Christian Era</i>	231
Jean NEDELEA <i>Karl Rahner's Ecclesiology. Status Quaestionis</i>	253
Ana PETRACHE <i>The Theological Structure of Political Religions: The Approach of Gaston Fessard</i>	271
Book reviews	289
Editorial Novelties	317
Chronicle	327

Prietenia dintre David și Ionatan. O temă controversată

Francisca BĂLTĂCEANU

Monica BROȘTEANU

Michael FIEGER*

Abstract

Since the 19th century, the texts of 1-2 Samuel that refer to the friendship between David and Jonathan have become the subject of controversial interpretations that argue about a possible homosexual relationship between the two men.

In the present article we list the main aspects of the modern reception of these texts, showing that a critical research converges on the idea that one cannot honestly assign homoerotic undertones to the relationship between David and Jonathan illustrated in 1-2 Samuel.

*Resorting to the Hebrew Bible (BHS), we focus on the central texts of the book(s) of Samuel that relate to our subject. We provide a literal translation and offer a contextual interpretation of them, highlighting and commenting Hebrew key-expressions, such as: *nepēš*, *'āhab*, *kārat*, *mē'ēšel hannegeb*, *mē'ahābat nāšim*. Especially the meanings of the verb *'āhab*, that range from 'to love', 'to desire', 'to be friend', 'to find pleasure in (doing) something', to 'to be loyal' are considered relevant.*

* Francisca BĂLTĂCEANU: Profesor univ. dr. la Universitatea din București, Facultatea de Litere; doctorat în filologie și licență în teologie, îndelungată experiență de traducere a textelor biblice.

Monica BROȘTEANU: Conferențiar univ. dr. la Universitatea din București, Facultatea de Limbi Străine, cu formație teologică și filologică, precum și o îndelungată experiență de traducere a textelor biblice.

Michael FIEGER: Profesor univ. dr. la Facultatea de Teologie din Chur (Elveția) și profesor asociat la Facultatea de Teologie Romano-Catolică a Universității din București. Președinte al Asociației Vulgata Chur și co-editor al Vulgatei în limba germană.

Upon investigation, the love between David and Jonathan proves to be an ambivalent emotional bond, a devotion to each other, a political and military loyalty, and a true covenant friendship, none of these forms of love implying physical attraction between the two men.

Keywords: men, friendship, relationship, love, soul, body, homoeroticism, homosexuality.

Seit dem 19. Jahrhundert sind diejenigen Texte aus dem 1. und 2. Buch Samuel, die über das Freundschaftsverhältnis zwischen David und Jonathan berichten, Gegenstand intensiver kontroverser Auseinandersetzungen. Sind diese beiden Männer Homosexuelle?

Der vorliegende Artikel präsentiert einerseits die wichtigsten Aspekte der modernen Rezeptionsgeschichte dieser Texte, andererseits zeigt er auf, dass die historisch-kritische Forschung in der Beziehung zwischen David und Jonathan nur schwerlich homoerotische Untertöne nachweisen kann.

*Von der Biblia Hebraica (BHS) ausgehend, fokussiert er die zentralen Texte aus den Samuel Büchern. Es geht um diejenigen Passagen, die ausdrücklich über die Beziehung dieser beiden Protagonisten zueinander erzählen. Diese Passagen werden sowohl übersetzt, in ihrem Kontext interpretiert als auch wichtige hebräische Schlüsselwörter wie *nepeš*, *'āhab*, *kāraṭ*, *mē'ēsel hannegeḥ*, *mē'ahābaṭ nāšim* einzeln kommentiert. Vor allem die verschiedenen semantischen Konnotationen des Verbs *'āhab*, die mit „lieben im allgemeinen“, „wünschen“, „Freund sein“, „Vergnügen finden an etwas; mit Vergnügen etwas tun“ bis „loyal sein“ wiedergegeben werden können, stehen im Mittelpunkt des Interesses.*

Bei der Beziehung zwischen David und Jonathan handelt es sich sowohl um eine ambivalente emotionale Bindung, um eine gegenseitige Hingabe, um politische und militärische Loyalität als auch um eine wahre verbindliche Freundschaft. Keine dieser verschiedenen Formen der Liebe drückt eindeutig auch eine physische Anziehung zwischen diesen beiden Männern aus.

Schlüsselwörter: Man, Freundschaft, Beziehung, homoerotische Beziehung, Liebe, Seele, Körper, Homosexualität.

Prietenia dintre David și Ionatan. O temă controversată

De ce este o temă controversată? În fond, este vorba de prietenia dintre doi bărbați, care nu are nimic neobișnuit. Dar dacă ar fi vorba de iubire, de manifestările ei, de sărut, de afirmații interpretabile, precum „dragostea noastră e mai puternică decât dragostea femeilor“ (cf. 2 Sam 1, 26), atunci ar putea trezi suspiciuni.

Istoria receptării textelor pe care le vom prezenta este chiar mai interesantă decât istoria textelor înseși. În secolul al XIX-lea, în Anglia puritană, victoriană, un Oscar Wilde interpretează aceste texte din 1-2 Samuel prin prisma problemelor legate de propria homosexualitate, regăsindu-și situația în prietenia dintre David și Ionatan.

Întrebarea noastră rămâne: de ce s-a scris despre aceste lucruri în 1-2 Samuel? Într-o sinagogă, David este la loc de cinste; dacă am spune că David era într-o relație homosexuală cu Ionatan, probabil am fi scoși afară. În creștinism se spune că Isus este din casa lui David; a spune că David era homosexual ar însemna pentru mulți creștini o obrăznicie, o blasfemie. Iată, pe scurt, de ce este o temă controversată.

Vom încerca să prezentăm pe scurt aspecte ale receptării în epoca modernă a acestor texte, fără a intra în detalii, căutând un răspuns pornind de la textele înseși: cum au fost scrise, de către cine și cu ce scop.

O apreciere rezonabilă privind motivul prezenței unor elemente cvasi-erotice în descrierea relației dintre David și Ionatan este formulată de Susan Ackerman în cartea sa *When Heroes Love: The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David*¹: ele ar ține de intenția politică, religioasă și estetică a naratorilor. Aceștia ar căuta să-l feminizeze pe Ionatan pentru a-i invalida acestuia dreptul la tron și a-l favoriza astfel pe David. Autoarea avertizează asupra aplicării abuzive a concepțiilor moderne de homosexualitate și de „gen“ atât relației dintre David și Ionatan cât și celei dintre Ghilgameș și Enkidu, relație de care se ocupă în paralel.

¹ Columbia University Press, 2005.

Recent, James E. Harding, un filosof al religiilor interesat și de teologie, a scris o carte de 450 de pagini având ca temă *The Love of David and Jonathan. Ideology, Text, Reception* — „Iubirea dintre David și Ionatan. Ideologie, text, receptare“ (Routledge, 2014). În acest volum, el încearcă să prezinte o istorie a receptării textelor în discuție. Volumul cuprinde patru mari capitole:

— Cap. 1. *O problemă a exegezei moderne* — în care se arată climatul în care se scrie azi pe această temă, de la orientarea teologilor care o abordează, până la unele probleme apărute în Biserica catolică (e.g. discuția referitoare la pedofilie, problemă de actualitate ce l-a preocupat pe precedentul Papă, dar și pe cel actual); apoi, cum văd protestanții această temă. Se prezintă istoria și exegeza acestor texte.

— Cap. 2. *Lupta din jurul lui David și Ionatan: Biblia — metoda istorico-critică — agenda gay* (în unele țări, cum este Franța, până astăzi mișcarea homosexuală poartă numele lui Ionatan!)

— Cap. 3. *Ce arată „deschis“ cărțile 1-2 Samuel și cum au fost ele „închise“*.

— Cap. 4. *David și Ionatan între Atena și Ierusalim*.

Autorul este și el de părere că numai discursul despre homosexualitate inițiat în secolul al XIX-lea i-a determinat pe unii exegeți să ajungă la concluzii care s-au transformat într-o prejudecată larg răspândită cu privire la relația dintre cei doi prieteni.

Problema e abordată din alt punct de vedere într-un amplu studiu al lui Gary Stansell, „David und seine Freunde. Sozialwissenschaftliche Betrachtungen der David-Jonathan-Freundschaft“². Autorul consideră că interpretările bazate aproape

² In WOLFGANG STEGEMANN, RICHARD E. DEMARIS (Hrsg.), *Alte Texte in Neuen Kontexten. Wo steht die sozialwissenschaftliche Bibelexegese?*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2015, pp. 53-84.

Prietenia dintre David și Ionatan. O temă controversată

exclusiv pe normele culturii occidentale moderne, care găsesc în textul biblic dezbătut aici componente romantice și homoerotice, păcătuiesc prin anacronism și etnocentrism. Pornind de la prezența largă a prieteniei în literatura greco-romană, pe care o compară cu aparițiile acestei tematici în Biblie, și mai ales de la teoretizarea pe care o face Aristotel în *Etica Nicomahică*, autorul intenționează să situeze prietenia dintre David și Ionatan într-un context mai larg, intercultural. Analiza semnificației vocabularului prieteniei în Vechiul Testament relevă faptul că pentru noțiunea de „prieten“ și „prietenie“ există puține cuvinte, iar în textul în discuție, interesante pentru relația David-Ionatan sunt în primul rând sensurile verbului *'ahav*: acesta exprimă felurite forme de afecțiune; poate avea și conotația unei prietenii între doi bărbați, iar uneori se folosește și privitor la relații politice.

În relația David-Ionatan privită în interiorul modelului intercultural adoptat de autor, David și Ionatan par a avea o „prietenie inalienabilă“ și „ritualizată“ prin jurământ și schimb de daruri, ale cărei îndatoriri urmează să treacă și asupra generației următoare. Saul vede în ea o primejdie politică, ceea ce îi explică mânia. Spre deosebire de alți interpreți, autorul observă că, în această prietenie, Ionatan este forța motrice emoțională a prieteniei: el este cel care are inițiativele și care se opune autorității tatălui său de dragul lui David; apare ca mediator în relația dintre Saul și David, pe care autorul o vede ca relație între patron și client (în sensul antic roman al termenilor). În schimb prietenia lui David poate părea instrumentalizantă, urmărind dobândirea puterii. De bună seamă că David plânge sincer moartea prietenului său, spune autorul; totuși el e conștient și de consecința politică, și anume schimbarea de dinastie, chiar dacă loialitatea lui statornică față de casa lui Ionatan îi confirmă calitatea de prieten.

Câteva texte din 1-2 Samuel

Sursă și traduceri folosite

În cele ce urmează, folosim textul masoretic redat în *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.³ Citatele prezentate vor fi însoțite de traducerea noastră personală, literală, pentru documentare, respectând topica ebraică. Pentru comparație, prezentăm, de asemenea, următoarele traduceri:

1688: Biblia lui Șerban Cantacuzino, București, 1688.

Cornilescu: Traducerea lui Dumitru Cornilescu, Societatea Biblică Britanică, 1931.

BOR: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.

NEC: Septuaginta, ed. Colegiul Noua Europă / Polirom, Iași, 2004-2011; Traducere la 1-2 Samuel: Florica Bechet.

ERCIS: Biblia, traducere de Alois Bulai și Eduard Patrașcu, Episcopia Romano-Catolică de Iași, 2013.

Contextul general al textelor în discuție

În aceste capitole este vorba despre dinastia lui Saul, regele lui Israel; întrebarea pe care și-o pun autorii acestor cărți este: de ce l-a înlăturat Dumnezeu pe acest rege, Saul, pentru a-l pune pe tron pe David? Este vorba de tensiunea dintre aceste două personalități: David va deveni important la sfârșit. Este însă o mare diferență între David cel istoric și David așa cum este prezentat după exilul din Babilon. Îl avem, pe de o parte, pe David politicianul, David cu păcatele sale, și, pe de altă parte, pe David, regele care a inaugurat o dinastie, David psalmistul, David cel onorat, considerat o mare personalitate. Și pentru creștini David este important, dacă ne gândim că în Evanghelii se specifică faptul că Isus este din neamul lui David (*Mt* 1, 1; *Mc* 10, 47; *Lc* 1, 32; *In* 7, 42).

³ Ed. Karl Elliger, Wilhelm Rudolph ș. a., ed. a V-a îmbunătățită, 1997.

Prietenia dintre David și Ionatan. O temă controversată

Nu se știe sigur când au fost scrise aceste texte; redactarea lor finală ar putea merge până în perioada elenistică, ce se întinde de la cca. 300 a. Chr. și până la sosirea lui Pompei în Orientul Apropiat (63-62 a. Chr.): o perioadă enorm de lungă și extrem de importantă pentru istoria Vechiului Testament. Teologii cărora li se datorează redactarea finală a cărților *Deuteronomul*, *Iosua*, *Judecătorii* și *1-2 Samuel* fac parte din așa-numitul „curent deuteronomist“. Fără a intra în prea multe detalii, părerea noastră este că sunt texte care au fost completate continuu, până au ajuns la forma finală de texte sacre, canonizate și în Biserică, fiind Cuvântul Domnului.

Tatăl lui Ionatan, regele Saul, îl iubea și el pe David. Acesta din urmă nu făcea parte din familia regală, dar a fost chemat la curtea lui Saul, fiindcă era „plăcut la vedere“ (1 Sam 16, 12), știa să vorbească bine și, prin muzica lui, știa să-l liniștească pe depresivul și neliniștitul rege Saul. Sunt multe narațiuni în care David apare și ca acela care știe să-i alunge pe dușmanii lui Saul, filistenii. Este, desigur, foarte cunoscută povestea luptei dintre David și Goliat: evenimentul îl impresionează pe Saul, acesta îl cheamă pe David la curte, iar lucrurile continuă după cum știm.

În acest context, David îl cunoaște pe fiul lui Saul, de vârstă aproximativ apropiată, pe nume Ionatan. Prietenia care începe între cei doi îi displace tatălui; motivele nu sunt explicit exprimate. Era tatăl invidios? Să se fi gândit, oare, că cei doi tineri merg „prea departe“ în prietenia lor?

1 Samuel 18, 1

Acesta este primul text central pe tema noastră.

וַיְהִי כִּכְלָתוֹ לְדָבִר אֶל-שָׂאִיל וְנָפֵשׁ יְהוֹנָתָן נִקְשְׂרָה בְּנִפְשׁ דָּוִד
וַיֵּאָהֲבוּ יְהוֹנָתָן כְּנִפְשׁוֹ:

Și a fost [așa]: după ce el a terminat de vorbit cu Saul, și sufletul (*nefeș*) lui Ionatan s-a legat cu sufletul (*nefeș*) lui David; și îl iubea ('*ahav*) Ionatan ca pe sufletul (*nefeș*) său.

1688: Și fu după ce săvârși grăind către Saul, și sufletul lui Ionathan să legă împreună cu sufletul lui David și-l iubi pre el Ionathan ca și sufletul lui.

Cornilescu: David sfârșise de vorbit cu Saul. Și de atunci sufletul lui Ionatan s-a alipit de sufletul lui David, și Ionatan l-a iubit ca pe sufletul din el.

BOR: După ce a isprăvit David de vorbit cu Saul, sufletul lui Ionatan s-a lipit de sufletul lui și l-a iubit Ionatan, ca pe sufletul său.

NEC: Și a fost așa: atunci când a sfârșit de vorbit către Saul, sufletul lui Ionathan s-a lipit de sufletul lui David, și Ionathan l-a îndrăgit ca pe sufletul său.

ERCIS: Când a terminat [David] de vorbit cu Saul, sufletul lui Ionatan s-a legat de sufletul lui David; Ionatan l-a îndrăgit ca pe sufletul său.

נְפֶשׁ [nefeš], care apare de trei ori în acest verset, este dificil de tradus, având sensurile de: „suflare de viață”; „suflet”; „simțământ”; „ființă însuflețită”; „sinele”. Sensul cel mai des întâlnit este cel de „suflet”, dar este limpede că, spunând „suflet”, ne gândim și la contrapartida acestuia, trupul. Dar aici apare doar „suflet”; dacă acceptăm că se iubeau doar cu sufletele, ne putem gândi că ideea de iubire erotică nu intervine aici, deci nici discuția despre o presupusă relație homosexuală nu mai are sens.

Într-adevăr, dacă în perioada veche ebraicul *nefeš* se referă la ființa întreagă, privită ca „vie”, în perioada elenistă, adică în momentul definitivării finale a acestor texte, evreii intraseră în contact cu filosofia greacă, ce presupune dihotomia dintre suflet și trup.

Toate traducerile prezentate redau נְפֶשׁ [nefeš] prin „suflet”. Dar și multe traduceri în engleză fac la fel: *e.g.* în King James Version: „And it came to pass, when he had made an end of speaking unto Saul, that the soul of Jonathan was knit with the soul of David, and Jonathan loved him as his own soul.” Atunci ne întrebăm de ce, în secolul al XIX-lea, Oscar Wilde și alții, în Anglia puritană, au văzut aici un text care vorbește mai mult de trup. Poate din pricina verbului אָהַב [’ahav], dar și acesta are mai multe sensuri, uneori cu

Prietenia dintre David și Ionatan. O temă controversată

mari diferențe între ele: „a dori“, „a tânji după ceva“; „a iubi“; „a fi prieten“; „a-și afla plăcerea în (a face) ceva“; chiar și „a fi loial“: Thomas Römer, analizând ocurențele verbului *'ahav* în 1-2 Samuel în lumina prevederilor tratatelor asiriene, consideră că iubirea dintre David și Ionatan s-ar putea privi și în termenii unei loialități pe care o arată vasalul față de suzeranul său.⁴

Robert Alter remarcă aici că întregul context îl arată pe David ca obiect al verbului „a iubi“: este iubit nu numai de Ionatan, impresionat probabil și de izbânda lui asupra lui Goliat, ci și de Michal, fiica lui Saul, și de tot poporul⁵.

Limba greacă are mai mulți termeni care pot diferenția felurile de iubire: *ἐράω*, *φιλέω*, *ἀγαπάω*. Sensul acestuia din urmă este clar în accepțiunea creștină, referindu-se, de pildă, la comuniunea euharistică; sensurile lui *φιλέω* se reflectă în „filantropie“, dar și în „pedofilie“; în sfârșit, *ἐράω* este clar legat de iubirea erotică. Ebraica însă nu face aceste diferențieri: *אָהַב* [*'ahav*] poate însemna iubire „platonice“, dar și iubire cu elemente sexuale. Dragostea dintre David și Batșeba în mod clar nu era una „platonice“, dacă ne amintim de păcatul cel mare al lui David: el îl trimite pe bărbatul Batșebelei la război cu porunca să fie pus unde era mai primejdios, acesta moare în luptă, iar apoi regele o poate lua la el pe Batșeba (cf. 2 Sam 11-12)⁶. Cu toate acestea, ne putem întreba de ce redactorii finali ai cărților 1-2 Samuel au lăsat aceste texte și nu le-au înlăturat?

⁴ Th. RÖMER, *The So-called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*, T&T Clark, London, 2005, p. 96. Mulțumim d-lui Victor-Lucian Georgescu pentru semnarea acestei opinii.

⁵ R. ALTER, *The David Story — A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, W. W. Norton and Company, New York - London, 1999, nota *ad loc*.

⁶ Ținând seama de acest episod, s-ar putea spune despre David cel mult că era „bisexual“ și nu pur și simplu „homosexual“; istorisirile privitoare la el îl arată însă atras de femei (e.g. 1 Sam 25; 2 Sam 2, 2; 3, 2-5).

Oricum, citind acest verset, impresia este că acela de la care pornește această dragoste este Ionatan; el este cel care-l „iubește“ pe David. De fapt, chiar dacă ar fi vorba de o iubire erotică în acest caz, ar rămâne deschisă discuția în privința implicării active a lui David.

Trebuie ținut seama și de faptul că 1 Sam cuprinde numeroase narațiuni prea puțin legate între ele sau care se repetă; de aceea, subscriem la părerea că la origine a stat un prim trunchi al cărții, care a tot fost îmbogățit ulterior.

1 Samuel 18, 2

וַיִּקְרָא הוּא שְׂאֵוִל בְּיוֹם הַהוּא וְלֹא נָתַן וְלָשׁוּב בֵּית אָבִיו׃

Și l-a luat Saul în ziua aceea și nu i-a dat [voie] să se întoarcă la casa tatălui său.

1688: Și-l luo pre el Saul în ziua aceea și nu-l deade pre el ca să se întoarcă la casa tăfîne-său.

Cornilescu: În aceeași zi, Saul a oprit pe David și nu l-a lăsat să se întoarcă în casa tatălui său.

BOR: Iar Saul l-a luat în ziua aceea și nu l-a lăsat să se mai întoarcă la casa tatălui lui.

NEC: Și Saul l-a luat la sine în ziua aceea și nu l-a mai lăsat să se ducă acasă la tatăl lui.

ERCIS: Saul l-a oprit pe [David] în ziua aceea și nu l-a lăsat să se întoarcă în casa tatălui său.

Este vorba de momentul în care Saul îl oprește pe David la curte⁷, unde acesta din urmă îl cunoaște pe Ionatan.

1 Samuel 18, 3

וַיִּכְרֵת יְהוֹנָתָן וְדָוִד בְּרִית בְּאַהֲבָתוֹ אֵתוֹ כְּנַפְשׁוֹ׃

⁷ După tradiția reflectată aici; în schimb 1 Sam 16, 17-23 reflectă o altă tradiție, după care David fusese oprit la curte datorită talentului său muzical.

Prietenia dintre David și Ionatan. O temă controversată

Și a încheiat (*litt.* „a tăiat“) Ionatan și [cu] David [un] legământ în iubirea sa pentru el ca pe sufletul (*nefeš*) său.

1688: Și puseră Ionathan și David făgăduințe, pentru că-îl iubiia pre el ca și sufletul lui.

Cornilescu: Ionatan a făcut legământ cu David, pentru că-l iubea ca pe sufletul lui.

BOR: Și a încheiat Ionatan legătură cu David, pentru că îl iubea ca pe sufletul său.

NEC: Și Ionathan a făcut un legământ cu David, pentru că-l îndrăgise ca pe sufletul său.

ERCIS: Ionatan a făcut o alianță cu David pentru că-l îndrăgea ca pe sufletul lui.

Primul verb, כָּרַת [*karath*], are sensul de „a tăia“. În limbile moderne spunem „a încheia un legământ“; în ebraică se spune „a tăia un legământ“, evocându-se obiceiul vechi de a tăia un animal în două, pentru ca aceia care încheie contractul să treacă printre cele două părți ale animalului tăiat⁸. Este interesant că, și aici, inițiativa este a lui Ionatan, despre care se spune că încheie un legământ cu David. Aceeași formulare apare în episodul în care Dumnezeu este cel care taie legământ cu poporul său. De remarcat că și în textul de aici apar נְפֶשׁ [*nefeš*], „suflet“ și אָהַב [*'ahav*], „a iubi“; în fond, de ce n-ar putea exista și între doi bărbați o legătură afectivă puternică, fără a fi de natură homosexuală? Ce-i drept, este vorba de o iubire deosebită, intensă.

1 Samuel 18, 4

וַיִּתְּפֹשֶׁט יְהוֹנָתָן אֶת-הַמָּעִיל אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּתְּנֶהוּ לְדָוִד
וּמִדָּלָיו וְעַד-חֲרָבּוֹ וְעַד-קִשְׁתּוֹ וְעַד-חַגְרֹוֹ:

⁸ Cf. e.g. Gen 15, 7-21.

Și și-a dezbrăcat Ionatan mantia pe care o avea pe el și i-a dat-o lui David, și îmbrăcămintea sa, până și sabia sa, până și arcul său, până și cingătoarea sa.

1688: Și să dezbracă Ionathan de haina cea de deasupra lui, ce era preste el, și o deade pre ea lui David; și îmbrăcămintea și pînă în sabia lui, și pînă în arcul lui, și pînă în brîul lui.

Cornilescu: A scos mantaua pe care o purta, ca s-o dea lui David; și i-a dat hainele sale, chiar sabia, arcul și cingătoarea lui.

BOR: Și și-a dezbrăcat Ionatan haina sa cea de deasupra, pe care o avea pe el, și a dat-o lui David; de asemenea și celelalte haine ale sale, sabia sa, arcul său și brâul său.

NEC: Și s-a dezbrăcat Ionathan de veșmântul pe care-l avea pe el și i l-a dat lui David, împreună cu sumanul său; și [i-a dat] până și sabia lui, și arcul și cingătoarea.

ERCIS: Ionatan și-a scos mantaua pe care o avea pe el și i-a dat-o lui David; i-a dat hainele sale, chiar și sabia, arcul și brâul lui.

Oferirea mantiei nu este ceva neobișnuit; întâlnim acest gest și în viețile unor sfinți, ca Martin de Tours. În unele traduceri, ceea ce urmează este redat prin „armura sa“; după părerea noastră, este inexact. Dar atunci, ce sens are afirmația că Ionatan i-a dat lui David chiar îmbrăcămintea și celelalte? Unii, mai ales în contextul secolului al XIX-lea amintit mai sus, au putut vedea aici o scenă erotică. Însă, chiar dacă traducem prin „îmbrăcămintea“, partea a doua a versetului are termeni din vocabularul militar: sabie, arc, centură (de care se prinde sabia). De altfel, Septuaginta are aici $\mu\alpha\nu\delta\acute{\upsilon}\alpha\varsigma$, care „denumește un veșmânt lung, purtat în 2 Regi (2 Sam) 10, 4 de ambasadorii lui David, iar în 2 Regi (2 Sam) 20, 8, de soldați“⁹. Astfel, episodul ar putea fi interpretat drept o scenă de „depotențare“: Ionatan, fiul regelui, care are dreptul să-i urmeze lui

⁹ *Septuaginta* NEC, vol. 2, nota la 1 Regi (= 1 Sam TM) 17, 38. (După cum se știe, cărțile 1-2 Samuel, 1-2 Regi din TM apar în Septuaginta ca 1-2-3-4 Regi).

Prietenia dintre David și Ionatan. O temă controversată

Saul la tron, îi oferă lui David toate însemnele sale regale. Pare a fi o prevestire, în imagine, a evenimentelor istorice ulterioare, în decursul cărora, în cele din urmă, David este cel care urcă pe tron.

1 Samuel 18, 5

וַיֵּצֵא דָוִד כָּל־אֶשֶׁר יִשְׁלַחֲנוּ שָׂאוּל יִשְׁפֹּיל
וַיִּשְׂמְהוּ שָׂאוּל עַל־אֲנָשֵׁי הַמִּלְחָמָה
וַיֵּיטֵב בְּעֵינָיו כָּל־הָעָם וְגַם בְּעֵינָיו עַבְדֵי שָׂאוּל:

Și ieșea David la toate cele la care îl trimitea pe el Saul, fiind iuscusit. Și l-a pus Saul peste oameni de război și era bun în ochii întregului popor și, de asemenea, în ochii slujitorilor lui Saul.

1688: Și mergea David întru toate câte-l trimitea pre el Saul, conoscînd; și l-au pus pre el Saul preste oamenii războiului și plăcu întru ochii a tot norodul, încă și în ochii robilor lui Saul.

Cornilescu: David se ducea și izbutea oriunde-l trimitea Saul; a fost pus de Saul în fruntea oamenilor de război și era plăcut întregului popor, chiar și slujitorilor lui Saul.

BOR: David însă lucra cu pricepere peste tot, oriunde-l trimetea Saul; și Saul l-a făcut căpetenie peste oșteni; iar aceasta a plăcut la tot poporul și slujitorilor lui Saul.

NEC: David se ducea la toate luptele la care-l trimetea Saul [și] izbândeă; Saul l-a pus în fruntea războinicilor, iar el a fost plăcut în ochii întregului popor și în ochii robilor lui Saul.

ERCIS: David ieșea oriunde îl trimitea Saul și avea succes. Saul l-a pus peste oamenii de luptă, iar el a fost binevăzut și de tot poporul și de toți servitorii lui Saul.

Versetul continuă aluziile militare ale celui precedent. Ionatan îi oferise însemnele militare lui David, care acum este prezentat drept mare războinic. Observația că „era bun în ochii întregului popor“ poate fi o aluzie la faptul că David era potrivit pentru a fi următorul rege.

De remarcat că 1 Sam 18, 1-5 nu apare în Septuaginta „clasică”, ci doar în anumite manuscrise grecești; de fapt există o formă lungă, una scurtă și numeroase forme intermediare ale pasajului. Au fost emise diferite teorii ce încearcă să explice aceste diferențe¹⁰; se poate presupune că forma scurtă a rezultat din dorința de a elimina unele repetiții și contradicții din textul lung. Unor moderni li s-a părut că și această abreviere ar putea „bate la ochi”.

În continuarea narațiunii, lucrurile se complică, iar David are mari probleme cu Saul, care devine tot mai gelos pe popularitatea lui (cf. 18, 6-16). În prima carte a lui Samuel, Saul este prezentat drept un om care și-a încălcat cuvântul, un tip labil, chiar bolnav psihic, care vrea să-l ucidă pe David.

1 Samuel 19, 1

וַיְדַבֵּר שָׂאִיל אֶל־יֹונָתָן בְּנוֹ וְאֶל־כָּל־עֲבָדָיו לְהַמִּית אֶת־דָּוִד
וַיְהִי־וַיִּנָּתֶן בְּוֹשֵׁט בְּדָוִד מְאֹד:

Și a vorbit Saul către Ionatan, fiul său, și către toți slujitorii săi, ca să-l ucidă pe David. Și Ionatan, fiul lui Saul, îl plăcea pe David mult.

1688: Și grăi Saul cătră Ionathan, fiiul lui, și cătră toate slugile lui ca să omoară pre David. Și Ionathan, fiiul lui Saul, iubii pre David foarte.

Cornilescu: Saul a vorbit fiului sau Ionatan și tuturor slujitorilor lui să omoare pe David. Dar Ionatan, fiul lui Saul, [...] iubea mult pe David. BOR: Atunci a zis Saul către Ionatan, fiul său și către toate slugile sale, să ucidă pe David. Ionatan fiul lui Saul însă iubea foarte mult pe David.

NEC: Și Saul a grăit cu fiul său Ionathan și cu toți slujitorii săi, ca să-l omoare pe David. Dar Ionathan, fiul lui Saul, era cu totul de partea lui David.

¹⁰ V. nota la 1 Regi 17 în Septuaginta NEC.

Prietenia dintre David și Ionatan. O temă controversată

ERCIS: Saul le-a vorbit lui Ionatan, fiul său, și tuturor slujitorilor lui că voia să-l omoare pe David. Însă Ionatan ținea foarte mult la David.

Acest verset este textul „clasic” pe această temă: tatăl vrea să-l ucidă pe prietenul fiului său, iar în partea a doua a versetului, introdusă de un „*waw* consecutiv”, se precizează că „Ionatan, fiul lui Saul, îl plăcea pe David mult”. Expresia arată o intensitate în relația acestor doi tineri, care a putut fi văzută de unii drept ambivalentă. E grăitoare alăturarea intenției lui Saul de a ucide de observația că Ionatan îl plăcea „mult” pe David, observație întărită în versetul următor.

1 Samuel 20, 17

וַיֹּסֶף יְהוֹנָתָן לְהַשְׁבִּיעַ אֶת-דָּוִד בְּאַהֲבָתוֹ אֵלָיו
כִּי-אַהֲבַת נַפְשׁוֹ אֵהָבוֹ:

Și iarăși Ionatan l-a pus să jure pe David în iubirea sa față de el, căci [cu] iubirea sufletului (*nefeș*) său îl iubea pe el.

1688: Și au adaos încă Ionathan a să jura lui David, pentru căce îl iubiia pre el, căce iubi sufletul celui ce-l iubiia pre el.

Cornilescu: Ionatan a întărit și mai mult față de David dragostea pe care o avea pentru el, căci îl iubea ca pe sufletul lui.

BOR: Și iarăși s-a jurat Ionatan lui David pe iubirea sa cea către el, căci îl iubea ca pe sufletul său.

NEC: Și Ionathan s-a legat iarăși cu jurământ către David, căci iubea sufletul celui care-l iubea pe el.

ERCIS: Ionatan a continuat jurământul cu David pentru că îl îndrăgea. Căci îl îndrăgea ca pe sufletul său.

Lucrurile se complică și mai mult, iar David trebuie să plece de la curtea lui Saul, din cauza încercărilor repetate ale acestuia de a-l ucide. Ionatan vrea să-și dea seama dacă hotărârea tatălui său e definitivă și se înțelege cu David să-i dea de știre. Cei doi reînnoiesc legământul dintre ei (cf. 18, 3): Ionatan îl va ajuta să scape cu viață,

iar David, dacă va ajunge rege, va fi binevoitor cu cei din casa lui Ionatan.

Aici apare aceeași expresie întâlnită la 18, 1 și 3: „căci [cu] iubirea sufletului (*nefes*) său îl iubea pe el“. Se reia termenul אַהַב [’*ahav*], care, în diferite forme, apare de trei ori. Aceasta arată că era vorba de o relație de o intensitate deosebită, profundă, între cei doi.

După ce Ionatan moare în lupta împotriva filistenilor (1 Sam 31, 2), iar Saul se sinucide (31, 4) (un caz aparte de sinucidere în Vechiul Testament, ținând poate de „morală câmpului de luptă“), în 2 Sam se arată că David se poartă bine cu cei din familia lui Ionatan și îi pedepsește pe cei care, crezând că-i fac un serviciu, îiucid pe unii dintre ei.

1 Samuel 20, 41

הַנְּעָרָא בָּא וְדָוִד קָם מֵאַצֵּל הַנְּגָב
וַיִּפֹּל לְאַפָּיו אַרְצָה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה שְׁלֹשׁ פְּעָמִים
וַיִּשְׁקֹוּ אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ וַיִּבְכּוּ אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ עַד־דְּוֹד הַגְּדִיל:

Tânărul [servitor] a plecat și David s-a sculat de pe marginea de sud și a căzut pe fața la pământ și s-a prosternat de trei ori. Și s-au sărutat unul pe altul (lit. „fiecare pe prietenul/aproapele său“, semitism), și au plâns, unul cu celălalt, până când David a fost copleșit.

1688: Și deaca să duse copilașul, și David s-au sculat de la Piatra Căii și căzu preste fața lui și să închină lui de 3 ori și sărută unul pre alalt și au plîns fieștecarele întru aproapele său, pînă la săvîrșire mare David covîrși.

Cornilescu: După plecarea băiatului, David s-a sculat din partea de miazăzi, apoi s-a aruncat cu fața la pământ și s-a închinat de trei ori. Cei doi prieteni s-au îmbrățișat și au plâns împreună. David mai ales se prăpădea plângând.

Prietenia dintre David și Ionatan. O temă controversată

BOR: După ce s-a dus băiatul, David s-a ridicat din partea de miazăzi a stâncii și s-a închinat de trei ori; apoi s-au sărutat ei unul pe altul și au plâns amândoi, împreună, iar David a plâns mai tare.

NEC: Iar când slujitorul a intrat acolo, David s-a ridicat de la *ergab*, a căzut cu fața la pământ și s-a închinat de trei ori în fața lui; și s-au sărutat unul pe altul și au plâns unul pentru altul vreme îndelungată.

ERCIS: Când slujitorul a plecat, David s-a ridicat din partea de sud, s-a aruncat cu fața la pământ și s-a închinat de trei ori. S-au îmbrățișat unul cu altul și au plâns amândoi până când David nu a mai putut.

Ionatan stabilise cu David un semn pentru a-i comunica starea de spirit a lui Saul. Cum ura acestuia nu mai lăsa loc pentru speranță, Ionatan se întâlnește, pentru un ultim rămas-bun, cu David, care se ascunsese, și are loc scena din acest verset.

Expresia *mē'ēṭel hannegev* (lit. „de pe marginea de sud“) este foarte greu de interpretat. Geografic, *negev* este regiunea de sud a țării, dincolo de Marea Moartă, către Marea Roșie. Nu știm ce înțeles ar avea aici „David s-a sculat de pe marginea de sud“. Există teologi moderni, de pildă Thomas Staubli și Silvia Schroer, care au văzut aici o aluzie la o relație intimă: ei s-ar fi sculat din pat! Interpretarea ține de o fantezie bogată, dar nu are niciun sprijin în textul însuși. Expresia este neclară, ceea ce se vede și din versiunile antice: de exemplu Septuaginta, având probabil în față altă variantă, pe care de altfel traducătorul nu o înțelege, are *ergab*, care ar putea presupune un ebraic *argaz*¹¹, „cutie“, „ladă“. Traducătorii moderni oferă soluții variate încercând să dea un sens (vezi „Piatra căii” din Biblia 1688!)

Dacă lăsăm fantezia să ne călăuzească interpretarea, am putea vedea aici, în tripla prosternare a lui David, o aluzie la Sfânta Treime?!

¹¹ Cf. *A New English Translation of the Septuagint* (NETS) (ed. Albert Pietersma and Benjamin G. Wright), Oxford University Press, 1989, n. ad loc.

Se vede că aici situația crește în intensitate: se spune că cei doi s-au sărutat și au plâns. În Orient, sărutul între bărbați este uzual și astăzi, fără vreo conotație homosexuală. Nici plânsul nu e neobișnuit, dat fiind că și bărbații plâng (poate chiar mai mult decât femeile!). Gestul arată o intensitate a relației, dar trebuie avut în vedere că este vorba de momentul unei despărțiri pe care cei doi o conștientizează ca îndelungată sau chiar definitivă.

1 Samuel 20, 42

וַיֹּאמֶר יְהוֹנָתָן לְדָוִד לֵךְ לְשָׁלוֹם
אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְנוּ שְׁיִינּוּ אֲנַחְנוּ בְּיָשָׁם יְהוָה לְאֹמֶר
יְהוָה יְהִיּהוּ בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין זַרְעֵי וּבֵין זַרְעֶךָ עַד-עוֹלָם:

Și a spus Ionatan lui David: Du-te în pace, deoarece ne-am jurat unul altuia, noi în numele lui YHWH spunând: YHWH să fie între mine și tine și între sămânța mea și sămânța ta, până în veac.

1688: Și zise Ionathan lui David: Pasă în pace, și în ce chip am jurat noi amândoi întru numele Domnului zicând: Domnul va fi martur întru mijlocul meu și al tău, și întru mijlocul semenției mele și întru mijlocul semenției tale, până în veac!

Cornilescu: Și Ionatan a zis lui David: Du-te în pace, acum când am jurat amândoi în Numele Domnului, zicând: Domnul să fie pe vecie între mine și tine, între sămânța mea și sămânța ta!

BOR: Și a zis Ionatan către David: Mergi cu pace! Iar cele pentru care ne-am jurat noi amândoi pe numele Domnului zicând: Domnul să fie între mine și tine și între copiii mei și copiii tăi, aceea să fie pe veci.

NEC: Și Ionathan i-a spus: Mergi în pace și [să fie] cum am jurat noi amândoi în numele Domnului, zicând: Domnul să fie martor între mine și tine, și între seminția mea și seminția ta în veci.

ERCIS: Ionatan i-a zis lui David: Mergi în pace, căci am jurat amândoi în numele Domnului: Domnul să fie între mine și tine, între urmașii mei și urmașii tăi pentru totdeauna!

Prietenia dintre David și Ionatan. O temă controversată

În final, atmosfera devine religioasă. Din punct de vedere uman, este vorba de o relație foarte afectivă, între doi tineri ce trăiesc o situație deosebită: David pe care Saul vrea să-l distrugă și Ionatan care-l apără, Ionatan care-și dă seama de ce se întâmplă. În același timp, însă, aici apare pentru prima dată în seria de texte prezentate Numele revelat al lui Dumnezeu, tetragrama YHWH. Prin frumusețea expresiei „YHWH să fie între mine și tine”, este clar că textul vrea să arate în fond că, dacă David a ajuns ulterior la putere, dezlocuind dinastia lui Saul și devenind personajul atât de important în istorie pentru evrei și pentru creștini, acest lucru intra în planul lui Dumnezeu.

Toate textele din Vechiul și Noul Testament sunt scrise ulterior evenimentelor relatate. Cel care relatează în scris un eveniment, are de obicei și o intenție, încearcă să dea și o explicație. Autorii vor să arate cititorilor că David este cel ales de Dumnezeu. Aceasta ar fi semnificația textelor discutate aici și de aceea păstrarea lor a fost considerată necesară în economia redactării finale a cărților.

În final, un text foarte relevant pentru tema noastră, cântecul de jale, plângerea lui David la moartea lui Saul și a lui Ionatan. El spune despre acesta din urmă:

2 Samuel 1, 26

צָרָה לִּי עֲלֵי אָחִי יְהוֹנָתָן בְּעֵמֶת לִי מְאֹד
בְּפִלְאֵתָהּ אֶהְבֶּתְךָ לִּי מֵאֶהְבֶּת נְשִׁים:

Am [inima] strânsă pentru tine, fratele meu Ionatan. Tu mi-ai fost drag foarte mult. Minunată a fost iubirea ta pentru mine, mai mult decât iubirea femeilor.

1688: Doresc pre tine, fratele meu, Ionathan! Te înfrumusețas mie foarte; să minună dragostea ta mie mai mult decât dragostea muierilor. Cornilescu: Mă doare după tine, frate Ionatane! Tu erai plăcerea mea; dragostea ta pentru mine era minunată: mai presus de dragostea femeiască.

BOR: Frate Ionatane, întristat sunt după tine, căci tu mi-ai fost foarte scump și iubirea ta a fost pentru mine mai presus de iubirea femeiască!

NEC: Sufăr pentru tine, fratele meu, Ionathan; preafrumos erai pentru mine, dragostea ta pentru mine era minunată, mai presus de dragostea femeilor.

ERCIS: Mă doare după tine, fratele meu, Ionatan! Îmi erai foarte drag! Minunată era iubirea ta față de mine, mai mult decât iubirea unei femei!

David părăsise teritoriul lui Israel și petrecuse o vreme printre dușmanii lui Saul, filistenii. Când însă aceștia vor să pornească război împotriva lui Israel, David pleacă de la ei. Are loc o luptă puternică între filistenii și israeliții, Ionatan moare, împreună cu alți doi frați ai săi, Saul se sinucide aruncându-se în sabia slujitorului care refuzase să-l ucidă pe rege la porunca acestuia.

În această compoziție poetică a lui David, este de remarcat pentru tema noastră faptul că în comparația dintre iubirea lui Ionatan și „iubirea femeilor” ebr. *nāšîm* poate fi înțeles atât ca un genitiv subiectiv cât și ca unul obiectiv: dragostea femeilor pentru David sau dragostea lui David pentru femei.

În primul caz, David ar constata că Ionatan a ținut la el mai mult decât au ținut toate femeile din viața lui; în al doilea, s-ar spune că afecțiunea lui David pentru Ionatan a fost mai importantă pentru el decât toate femeile. Aceasta nu constituie însă un argument că ar fi fost vorba de o iubire erotică, ci de o iubire de intensitate deosebită, dar de calitate prieteniei. În paralel, ne-am putea aminti de „ucenicul pe care-l iubea Isus”, despre care se vorbește în Noul Testament.

Robert Alter remarcă aici că este pentru prima dată când David vorbește despre iubirea sa față de „fratele său Ionatan”, și anume la vestea morții acestuia. El mai evidențiază și faptul că, într-o civilizație războinică, legătura de prietenie dintre doi bărbați putea fi lesne mai puternică decât cea dintre un bărbat și o femeie.¹²

¹² *Op. cit.*, nota *ad loc.*

Concluzii

Aceste texte din 1-2 Sam pot avea o semnificație complexă din punct de vedere istoric, dar nu au fost considerate atât de relevante teologic și spiritual pentru a fi folosite în liturgie, nici în cazul Bisericii catolice, nici în cel al Bisericii ortodoxe (unde numărul lecturilor din Vechiul Testament e, de altfel, foarte restrâns). Ele au început să se bucure de o atenție „enormă“ începând din secolul al XIX-lea și până în zilele noastre, într-o interpretare controversată privind natura relației — homosexuale sau nu — dintre David și Ionatan.

Aceste texte au menirea de a explica în primul rând de ce David, cu toate că era legat printr-o prietenie puternică, afectivă, cu Ionatan, avea să devină totuși rege în locul acestuia.

Există astfel de situații și în tradițiile mesopotamiene și în cele grecești. În tradiția mesopotamiană, în *Epopoea lui Ghilgameș* — de mare importanță și pentru studiul episodului cu arca lui Noe din Vechiul Testament — întâlnim o prietenie asemănătoare între fiul regelui, cel care ulterior devine renumitul rege Ghilgameș, și Enkidu. Precum David și Ionatan, cei doi trec prin multe peripeții împreună; Enkidu este ucis de zei din pricina păcatului lui Ghilgameș, iar acesta, încercând, înnebunit de durere, să-l găsească pe Enkidu, ajunge să pună mâna pe planta vieții veșnice, pe care însă nu o poate păstra. În tradiția greacă, îi întâlnim pe Ahile și Patrocle. Aceste două paralele sunt cele clasice în literatură. Prietenii celebre există și în literatura ulterioară: cea dintre regele Arthur și Lancelot, sau cea dintre Hamlet și Horatio etc. Așadar tema nu este specifică Bibliei. S-a putut spune chiar că „Legendarele prietenii ale literaturii, de la cea eroică dintre Ahile și Patrocle, ori de la cea regală dintre Lancelot și Arthur, la cea profundă dintre Horatio și Hamlet ori la cea solară dintre Tom Sawyer și Huck Finn, nu au putut să ne spună mai mult despre rostul prieteniei în viață decât ne spune epopeea aceasta, în rândurile despre Ghilgameș și Enkidu“.¹³

¹³ SEVER VOINESCU, „Prietenul meu cu care ucideam lei“ (EVZ, 2 iunie 2014).

Francisca BĂLTĂCEANU, Monica BROȘTEANU, Michael FIEGER

În concluzie, am putea spune că legătura emoțională puternică dintre acești doi tineri nu este erotică, ci este de calitate prieteniei. De altfel, David, ajuns regele lui Israel, nu avea să uite ce îi datora lui Ionatan.

„Aime et fais ce que tu veux” La conscience de l’amour fraternel chez S. Augustin

Pr. Dr. Lucian DÎNCĂ*

Abstract

The Western Christian tradition refers to St. Augustine as Doctor Amoris due to his theology about Christian love preached by Jesus Christ, by word and deed, in the Gospel. John the Evangelist, “the beloved disciple”, has best understood the message of Christ’s love exactly because at the Last Supper he had rested his head on Christ’s chest and as St. Augustine says there “he could drink love from its very source”. Commenting the First Epistle of St. John, the Bishop of Hippo explains the origin and richness of the Christic message of love. In this paper I will briefly present the augustinian thinking on Christian love starting from the well-known statement “Love and do what you want”. First I will discuss the terminology which Augustine employs when speaking about love, followed by a demonstration that the notion of love lies at the core of Augustine’s thought. Then I will insist on St. John’s definition “God is Love” and I will show how the Bishop of Hippo interprets it. Finally I will apply the exegetical method of Doctor Amoris on several biblical texts with the purpose of highlighting its originality in order to make these texts understandable, by having love as the key of his interpretation.

Keywords: sf. Augustin, amor-dilectio-caritas; God is Love; brotherly love.

* Pr. Lucian DÎNCĂ, docteur en théologie patristique de l’université de Laval, Québec, avec la thèse *Christocentrisme trinitaire chez Athanase d’Alexandrie*, est maître de conférences à la Faculté de Théologie Catholique de l’Université de Bucarest.

Introduction

Saint Augustin d'Hippone (354-430) est connu dans la tradition chrétienne occidentale comme *Doctor gratiae* et *Doctor amoris*¹. En effet, en partant de sa propre expérience spirituelle, S. Augustin arrive à développer une théologie originale et combien profonde de l'amour divin. Dieu tend la main au pécheur pour le relever et lui redonner le statut d'enfant de Dieu. Toute la vie d'Augustin et ses écrits peuvent être lus et interprétés à la lumière de la parabole lucanienne de l'"enfant prodigue"² (cf. *Lc* 15). Cet enfant parti pour dispenser tout le bien de son père n'est autre qu'Augustin, voire chacun de nous, quand nous nous éloignons de la maison du Père pour vivre dans l'illusion de notre péché, et ce Père qui accueille le fils n'est autre que Dieu qui croit que son fils reviendra le redécouvrir par le prisme de l'amour, de la charité qui se donne sans rien demander en retour.

Pour dire l'amour, S. Augustin utilise trois termes en latin: *amor*, *caritas* et *dilectio*³. L'évêque d'Hippone ne fait pas de distinction entre les trois mots: ils peuvent être bons ou mauvais, en fonction de l'objet aimé. A son époque il y avait des auteurs qui faisaient la distinction entre les trois termes: pour les uns *dilectio* aurait un sens positif, tandis que pour d'autres un sens négatif,

J'ai cru devoir m'arrêter sur ces deux mots, parce que plusieurs imaginent une différence entre *dilection* et *charité* ou amour. À leur avis, la dilection se prend en bonne part et l'amour en mauvaise part. Mais il est certain que les auteurs profanes n'ont jamais fait cette distinction, et je laisse aux philosophes le soin de résoudre le

¹ A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1968.

² B. BLUMENKRANZ, « La parabole de l'enfant prodigue chez Saint Augustin et Saint Césaire d'Arles », *Vigiliae Christianae*, vol. 2, nr. 2 (1948), p. 102-105.

³ Voir G. HULTGREN, *Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400*, Paris, Vrin, 1939.

« Aime et fais ce que tu veux ».
La conscience de l'amour fraternel chez S. Augustin

problème. Je remarquerai seulement que, dans leurs livres, ils ne manquent pas de relever l'amour qui a pour objet le bien et Dieu même⁴. Quant à l'Écriture sainte, dont l'autorité surpasse infiniment celle de tous les monuments humains, nulle part elle n'insinue la moindre différence entre l'amour et la dilection ou charité. J'ai déjà prouvé que l'amour y est pris en bonne part; et si l'on s'imagine que l'amour y est pris, à la vérité, en bonne et en mauvaise part, mais que la dilection s'y prend en bonne part exclusivement, il suffit, pour se convaincre du contraire, de se souvenir de ce passage du Psalmiste: „Celui qui chérit (*diligit*) l'iniquité hait son âme” (*Ps* 10, 6), et cet autre de l'apôtre saint Jean: „Celui qui chérit le monde (*si quis dilexerit*), la dilection du Père n'est pas en lui” (1 *Jn* 9, 15). Voilà, dans un même passage, le mot *diligere* pris tour à tour en mauvaise et en bonne part. Et qu'on ne me demande pas si l'amour, que j'ai montré entendu en un sens favorable, peut aussi être pris dans le sens opposé; car il est écrit „Les hommes deviendront amoureux d'eux-mêmes, amoureux de l'argent” (2 *Tim* 3, 2). (*De civitate Deo*, 14, 7)

L'amour est bon et/ou mauvais en fonction de l'homme qui se laisse entraîner par l'objet qu'il veut aimer. L'amour est cette inclination, ce mouvement, cette tension ou cette force de l'âme pour la vie. Nous vivons en fonction de l'amour et l'amour fait que notre vie soit bien ou mal organisée. C'est ce que notre évêque reproche aux manichéens, dans la personne de l'évêque Faustus:

Parmi vous, ceux qui ne sont Manichéens qu'en apparence, sont pervers; et ceux qui le sont véritablement, ne sont remplis que de vanité. Car, quand la foi elle-même est fautive, en user avec dissimulation, c'est être imposteur; la croire vraie, c'est être dupe; une telle foi ne peut être le principe d'une vie vertueuse, parce que tout homme vit bien ou mal, selon la nature de ce qu'il aime. Pour vous, si

⁴ S. Augustin pense ici à Platon et à deux de ses œuvres fondamentales, le *Phèdre* et le *Banquet*, où le philosophe athénien développe sous toutes les facettes le thème de l'amour.

votre cœur, au lieu de s'adonner à la convoitise des purs fantômes corporels, savait s'ouvrir à l'amour des biens spirituels et invisibles, on ne vous verrait pas, pour citer un fait bien connu, adorer ce soleil matériel, comme étant la substance divine, et la splendeur de la sagesse. (*Contra Faustus*, 5, 11)

L'amour découle donc du dynamisme de notre volonté qui se concrétise en fonction de l'objet aimé: „Qu'est-ce que chaque acte d'amour ? N'est-ce pas le désir d'être un avec ce qu'on aime ?” (*De ordine*, 2, 18, 48). L'amour est une vie qui unit, ou essaie d'unir deux réalités: l'aimant et l'aimé,

Or, qu'est-ce que la charité ou l'amour tant loué, tant préconisé par l'Écriture, sinon l'amour du bien? Mais l'amour suppose quelqu'un qui aime, et quelque objet qui est aimé. Voilà donc trois choses: celui qui aime, celui qui est aimé, et l'amour. Qu'est-ce donc que l'amour, sinon une certaine vie qui unit deux objets ou tend à les unir: à savoir un objet aimant et un objet aimé? Il en est ainsi même dans les amours extérieurs et charnels. (*De Trinitate*, 8, 10, 14)

S. Augustin utilise des symboles physiques pour décrire le mouvement spécifique de l'amour: les pieds, le poids, les ailes. Dans ses écrits et/ou dans ses discours nous pouvons rencontrer souvent des expressions comme: „mon poids, c'est mon amour” (*Confessiones*, 13, 9), ou „l'amour de Dieu et l'amour du prochain sont les ailes qui conduisent l'âme vers Dieu” (*Commentaire sur le Psaume* 103). C'est pourquoi, même si tout nous est permis, tout ne nous est pas utile (cf. 1 *Cor* 6, 12). Le vrai amour est ce qui nous introduit dans une relation intime de communion avec Dieu.

« Aime et fais ce que tu veux ».
La conscience de l'amour fraternel chez S. Augustin

1. Vocabulaire augustinien sur la charité

Dans les écrits johanniques nous rencontrons le même terme, *ἀγάπη / agape*⁵, lorsque l'apôtre parle de l'amour de Dieu pour l'homme, de l'amour de l'homme pour Dieu, de l'amour des hommes entre eux. La *Vulgate* de S. Jérôme traduit *ἀγάπη* par *dilectio* et/ou par *charitas*. S. Augustin, dans ses commentaires, utilise les substantifs et les verbes de ce terme: *amor - dilectio - charitas* et *amare - diligere*. Nous allons voir si l'évêque d'Hippone entend la même chose lorsqu'il utilise les trois termes ou bien s'il en distingue des nuances.

Amor est le terme le plus utilisé par S. Augustin et il a le sens le plus étendu et indéterminé. Le terme peut être compris dans un sens positif et/ou négatif. Parfois il exprime même des antithèses absolues. Par exemple, dans la *De civitate Dei* notre évêque oppose les deux amours:

Deux amours ont donc bâti deux cités: l'amour de soi-même jusqu'au mépris de Dieu, celle de la terre, et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi-même, celle du ciel. L'une se glorifie en soi, et l'autre dans le Seigneur; l'une brigue la gloire des hommes, et l'autre ne veut pour toute gloire que le témoignage de sa conscience; l'une marche la tête levée, toute bouffie d'orgueil, et l'autre dit à Dieu: *Tu es ma gloire, et c'est toi qui me fais marcher la tête levée (Ps 3, 4)*; en l'une, les princes sont dominés par la passion de dominer sur leurs sujets, et en l'autre, les princes et les sujets s'assistent mutuellement, ceux-là par leur bon gouvernement, et ceux-ci par leur obéissance; l'une aime sa

⁵ Dans la littérature grecque antique nous trouvons trois degrés de l'amour exprimés par trois termes différents : 1) Ἔρως / *Érôs*, qui décrit l'amour physique; 2) φιλία / *philia*, qui décrit l'amour de l'esprit de l'autre, l'affection pour l'autre, est un amour altruiste; 3) ἀγάπη / *agape*, pour dire l'amour divin, inconditionnel. C'est l'amour désintéressé, sans aucune recherche d'enrichissement personnel. Bref, c'est l'amour pour l'amour, c'est la charité dans le christianisme vers laquelle tend la foi chrétienne.

propre force en la personne de ses souverains, et l'autre dit à Dieu: *Seigneur, tu es ma vertu, je t'aimerai (Ps 17, 2). (De civitate Dei, 14)*⁶

Ces deux types d'amour s'excluent, sont incompatibles l'un avec l'autre:

Quomodo poterimus amare Deum, si amamus mundum ? / Comment pouvons-nous aimer Dieu, si nous aimons le monde ?... Il y a deux amours, celui du monde et celui de Dieu; si l'amour du monde habite en nous, il n'y a plus de place pour l'amour de Dieu; que celui du monde s'éloigne de notre cœur, que celui de Dieu y habite; donnons-y place au meilleur des deux; dès lors que tu auras retiré ton âme du milieu des affections terrestres, tu puiseras à la source de l'amour divin, et alors habitera en toi la charité qui ne peut aucunement engendrer le mal. (In epistolam Ioannis 2, 8)

Cependant, S. Augustin ne positionne pas sur le même plan les deux amours comme s'ils étaient deux facettes rivales, autonomes. Lorsque l'amour du monde, de la créature est dérégulé, il est la face perverse de l'amour. L'amour vrai est celui qui tient l'âme toujours orientée vers Dieu. L'homme qui préfère la créature à Dieu est comparable à une fiancée qui préfère ou qui se contente de l'anneau de fiançailles à la place des fiançailles mêmes. Un tel amour, S. Augustin le qualifie adultérin: "Si un mari donne une bague à son épouse, et que celle-ci préfère la bague donnée en cadeau au mari qui lui en a fait présent, n'affiche-t-elle pas, à l'égard de ce présent, des sentiments adultères"⁷. Les choses créées peuvent être aimées, et

⁶ On retrouve également les mêmes antithèses dans les commentaires de S. Augustin à la *Première épître de Saint Jean* où l'auteur oppose *amor Dei et amor mundi* (2, 8); *amor terrenus et amor divinus* (2, 8); *amare ista (creata) et amare Creatorem* (2, 11); *amare mundum et amare fratrem* (5, 9); *amare avaritiam, honorem et amare Deum* (10, 4).

⁷ S. AUGUSTIN, *In epistolam Ioannis*, 2, 11: « Si... neglexeris Creatorem et amaveris mundum, nonne tuus amor adulterinus deputabitur? ».

« Aime et fais ce que tu veux ».
La conscience de l'amour fraternel chez S. Augustin

il est même légitime de les aimer, car c'est Dieu qui les a faites. Cependant l'amour ne doit pas rester sur la créature, mais il doit nous conduire à l'amour de Dieu, le Bien suprême, qui mérite tout notre amour.

Dilectio, pour S. Augustin, signifie l'amour pour les choses spirituelles: „le mot *dilectio* se dit d'ordinaire dans les meilleures occasions; on l'emploie pour signifier les plus nobles sentiments”⁸. *Dilectio* désigne un amour bon qui a comme inspireur l'Esprit Saint⁹ et le même *dilectio* a comme objet de l'amour des personnes et/ou Dieu¹⁰. *Dilectio* s'oppose à la cupidité / *cupiditas*. Ainsi, l'évêque d'Hippone utilise *dilectio* et *diligere* pour nommer à la fois notre amour pour Dieu et pour le prochain, mais aussi pour dire l'amour que Dieu a pour nous ou même l'amour qui est lui-même: „*Deus dilectio est*”¹¹. Dans *De civitate Dei*, S. Augustin souligne que certains auteurs considèrent que *dilectio* est utilisé dans un sens positif, et *amor* dans un sens négatif¹². Mais notre évêque n'est pas parmi ceux-ci, car il voit dans l'Écriture que les deux termes sont utilisés: parfois *amor* a un sens positif, tandis que *diligere* un sens négatif. C'est pourquoi, S. Augustin préfère utiliser les antithèses du terme *diligere* pour dire son sens négatif: *diligere mundi et diligere Dei; diligere terram et diligere Deum; diligere aurum et diligere Deum; dilectio carnalis*¹³.

Charitas est un terme que S. Augustin identifie souvent avec *dilectio*. Les deux termes traduisent le terme grec *ἀγάπη*. Chez S. Augustin, *charitas* pourrait désigner la vertu théologale, la charité ou l'amour. Ainsi il arrive à faire la distinction entre charité divine et charité humaine, laquelle, à son tour, est licite et illicite. Lorsqu'il

⁸ S. AUGUSTIN, *In epistolam Ioannis* 8, 5.

⁹ Cf. S. AUGUSTIN, *In epistolam Ioannis*, 7, 5.

¹⁰ Cf. S. AUGUSTIN, *In epistolam Ioannis*, 6, 1.

¹¹ S. AUGUSTIN, *In epistolam Ioannis*, 7, 4 ; 9, 10.

¹² Cf. S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, 14, 7.

¹³ S. AUGUSTIN, *In epistolam Ioannis*, 2, 14 ; 2, 14 ; 10, 4 ; 8, 5.

parle de charité illicite, notre évêque préfère utiliser le terme *amor*. Également, S. Augustin oppose *dilectio meretricis* à *divina charitas*. Il n'utilise jamais le terme *charitas* pour exprimer un sentiment coupable, mais il utilise sans réserve ce terme lorsqu'il parle de l'amour licite des hommes les uns envers les autres. Le modèle par excellence de cet amour/charité est Dieu lui-même, parce que „Dieu est charité” (1 Jn 4, 8). Ainsi, la vraie charité est gratuite, désintéressée, elle n'attend rien en retour.

Après cette trop brève incursion sémantique concernant ces trois termes utilisés par S. Augustin dans ses œuvres, nous pouvons conclure qu'il désire éliminer les nuances de sens auxquelles nous avait habitué la tradition patristique. Pourquoi ? Parce que, dans son opinion, l'Écriture ne fait pas de distinction entre ces termes¹⁴:

Quant à l'Écriture sainte, dont l'autorité surpasse infiniment celle de tous les monuments humains, nulle part elle n'insinue la moindre différence entre l'amour et la dilection ou charité. J'ai déjà prouvé que l'amour y est pris en bonne part; et si l'on s'imagine que l'amour y est pris, à la vérité, en bonne et en mauvaise part, mais que la dilection s'y prend en bonne part exclusivement, il suffit, pour se convaincre du contraire, de se souvenir de ce passage du Psalmiste: *Celui qui chérit (diligit) l'iniquité hait son âme (Ps 10, 6)*, et cet autre de l'apôtre saint Jean: *Celui qui chérit le monde (si quis dilexerit), la dilection du Père n'est pas en lui (Jn 9, 15)*. Voilà, dans un même passage, le mot *diligere* pris tour à tour en mauvaise et en bonne part. Et qu'on ne me demande pas si l'amour, que j'ai montré entendu en un sens favorable, peut aussi être pris dans le sens opposé; car il est écrit *Les hommes deviendront amoureux d'eux-mêmes, amoureux de l'argent (2 Tim 3, 2)*. (*De civitate Dei*, 14, 7)

¹⁴ Voir A.-M. LA BONNARDIERE, *Saint Augustin et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 51-58.

« Aime et fais ce que tu veux ».
La conscience de l'amour fraternel chez S. Augustin

2. Dieu est Amour: aimer Dieu et le prochain

Pour S. Augustin, dans sa *Première lettre*, S. Jean nous donne l'unique et la vraie définition de Dieu: „Dieu est Amour” (1 Jn 4, 8). Malgré la concision de la définition, le contenu est combien dense, inépuisable. Dieu Amour invite l'homme à la pratique de l'amour fraternel: aimer son prochain, veut dire avoir la charité en soi; la charité avec laquelle nous aimons le prochain est Dieu même; si Dieu est charité, pécher contre la charité, c'est pécher contre Dieu; vivre la charité fraternelle signifie connaître Dieu et demeurer en lui¹⁵. Autrement dit, Dieu nous a plantés, nous et nos communautés humaines, dans un „laboratoire”, pour exercer l'amour sous son double aspect: l'amour de Dieu et l'amour du prochain. L'amour du prochain est vécu par S. Augustin comme un exercice de purification progressive qui nous prépare à voir et à aimer Dieu. En aimant le prochain, nous sommes conduits à connaître, par une expérience intérieure, l'amour avec lequel nous aimons. Attention, l'amour du prochain inclut également l'amour des ennemis, c'est un amour qui vient de Dieu, plus encore, c'est un amour qui vient de Dieu, parce que „Dieu est Amour”: „Qui a l'amour voit Dieu, parce que Dieu est Amour”¹⁶. Par conséquent, qui aime le prochain, en réalité aime Dieu, car „Dieu est Amour”:

Si quelqu'un dit: J'aime Dieu. Quel Dieu ? Pourquoi l'aimons-nous? Parce qu'il a nous a aimés le premier, et qu'il nous a fait la grâce de l'aimer... Aimons-le donc, puisqu'il nous a aimés le premier. Interroge un chacun qu'on te dise si l'on aime Dieu; on crie, on confesse: Je l'aime, il le sait. Il y a un autre moyen de le savoir. Si quelqu'un dit: J'aime Dieu, et qu'il hâisse son frère, c'est un menteur. Comment prouver que c'est un menteur? Écoute: Comment, en effet, celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas?

¹⁵ Nous rencontrons souvent de telles expressions dans les œuvres de S. Augustin, surtout dans *In epistolam Ioannis* et dans *De moribus Ecclesiae*.

¹⁶ S. AUGUSTIN, *In epistolam Ioannis*, 9, 10.

Eh quoi ! Aime-t-on Dieu par cela même qu'on aime son frère? Il est nécessaire d'aimer Dieu, comme aussi la charité elle-même. Peut-on aimer son frère, sans aimer en même temps la charité ? Il faut aimer la charité, ... car Dieu est Amour; alors qui aime l'amour, en réalité il aime Dieu. (*In epistolam Ioannis*, 9, 10)

L'homme désire aimer Dieu, mais il ne peut pas l'aimer s'il n'exerce pas d'abord son amour envers son prochain qu'il voit, avec lequel il partage la vie humaine. L'amour du prochain est la réponse que Dieu attend de nous: en aimant comme Dieu et avec Dieu nous aimons Dieu lui-même dans nos frères humains.

S. Augustin voit deux caractéristiques essentielles de l'amour envers le prochain: l'universalité, selon le modèle du Christ, mort et ressuscité pour tous, les bons et les méchants, et la gratuité, un amour qui va jusqu'à aimer les ennemis sans rien attendre en retour. Un tel amour progresse dans l'homme par une adhésion toujours plus grande à celui qui est la source de l'amour: „Si la charité est Dieu, Dieu n'augmente ni ne diminue; la charité n'est donc censée augmenter en toi que parce que tu fais en elle des progrès”¹⁷. Ce progrès atteint sa perfection lorsque quelqu'un donne sa vie pour ceux qu'il aime: „Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime” (*Jn* 15, 13). Le Christ¹⁸ est donc le modèle par excellence d'un tel amour: son amour est gratuit, il a sacrifié sa vie, alors que nous étions déjà pécheurs, et universel, car il est mort une fois pour toutes afin de détruire le péché à sa racine.

Le progrès de l'amour en nous est visible par des actes extérieurs: donner du pain aux affamés, vêtir celui qui est nu, visiter les malades, rendre la liberté aux opprimés, etc. (cf. *Mt* chap. 25). En prenant un corps semblable au nôtre, le Christ a permis à tout homme d'être guéri de ses maladies, d'être rassasié, d'entendre la

¹⁷ S. AUGUSTIN, *In epistolam Ioannis*, 9, 2.

¹⁸ Cf. G. MADEC, *Le Christ de Saint Augustin. La Patrie et la Voie*, Paris, Desclee, 2001, p. 75-95.

« Aime et fais ce que tu veux ».
La conscience de l'amour fraternel chez S. Augustin

parole qui pardonne, etc. Pour arriver à un tel degré d'amour, nous devons croire d'abord que nous sommes aimés de Dieu inconditionnellement. Ainsi, la pratique et le vécu de l'amour nous conduisent pour arriver à l'état d'aimer Dieu uniquement parce qu'il est Dieu, gratuitement, non pas à cause des punitions et/ou des récompenses, mais seulement pour ne pas le perdre, aimer Dieu parce qu'il est Dieu, rien de plus. Dieu est celui qui purifie notre amour dans la mesure où nous le laissons perfectionner en nous l'amour pour qu'il devienne universel et gratuit.

Oui, mais jusqu'où faut-il aller dans l'amour du prochain ? Pour répondre à une telle demande, S. Augustin fait encore appel à la conviction exprimée par S. Jean dans sa *Première épître*: „Mes petits enfants, n'aimons pas de parole et de langue, mais en action et en vérité” (1 Jn 3, 18). Le même apôtre nous dit dans l'évangile qu'aimer par action et en vérité veut dire aller jusqu'à mourir par amour, venir en aide aux besogneux, selon le modèle du Christ.

À son époque, S. Augustin se confronte avec le schisme donatiste. Parmi ces donatistes il y en a qui pratiquent l'entraide et même donnent leur vie pour leurs frères. Cependant, ceux-ci, dit notre évêque, n'ont pas l'amour fraternel authentique. Pourquoi ? Comment savoir quel est l'amour authentique ? Demande à ton cœur, dit S. Augustin, si là se trouve l'amour fraternel, alors tu n'as pas de quoi avoir crainte¹⁹. L'amour authentique est celui qui se vit dans l'unité de l'Église du Christ. C'est pourquoi tout ce qui est fait en dehors de l'unité de l'Église n'est pas inspiré par l'amour. L'amour est au service de l'unité: „*Qui non habet charitatem, diviserunt unitatem*”²⁰. S'opposer à l'unité, c'est s'opposer à l'Esprit Saint qui est le ferment de l'unité de l'Église. L'amour n'a pas d'autre finalité que celle de garder l'unité, tandis que ceux qui sont contre l'unité n'ont pas l'amour.

¹⁹ Cf. S. AUGUSTIN, *In epistolam Ioannis*, 9, 4.

²⁰ S. AUGUSTIN, *In epistolam Ioannis*, 10, 8.

Enfin, comme nous venons de le voir, S. Augustin voit un *crescendo* pour conscientiser l'amour: pratiquer des œuvres de charité, demander au cœur le sentiment de sécurité en aimant, vivre dans l'unité de l'Église. Autrement, l'amour résonne en nous comme „un cuivre” (1 Co 13, 1):

Je considère la charité comme étant cette perle précieuse que l'Écriture nous montre recherchée par un marchand: *Cet homme, ayant trouvé une perle d'un grand prix, vend tout ce qu'il possède et l'achète* (Mt 13, 46). Cette perle d'un grand prix, c'est bien la charité, sans laquelle rien de ce que tu possèdes ne peut t'être de quelque utilité, et qui te suffirait à elle seule, lors même que tu ne possèderais rien d'autre. Aujourd'hui, tu ne vois Dieu que par la foi; plus tard, tu le verras réellement. Si nous l'aimons, lors même que nous ne pouvons encore le contempler, que sera-ce lorsque nous le verrons de nos yeux ? Mais à quoi devons-nous consacrer tous nos soins? À aimer nos frères. Tu peux me dire: Je n'ai pas vu Dieu; peux-tu me dire: Je ne vois pas l'homme? Aime ton prochain; car si tu aimes le prochain que tu aperçois, tu verras aussi Dieu, parce que tu verras la charité même, et que Dieu habite en ton cœur.

L'amour est le critère de l'authenticité des chrétiens. Sans l'amour rien n'a de valeur, pas même la prière, ou l'aumône, ou l'entraide, ou même le sacrifice de sa vie.

3. La centralité de l'amour

S. Augustin considère trois „choses” dignes d'être aimées: Dieu, le prochain et nous-mêmes. Pour les deux premiers nous avons un commandement: „Aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toute sa force et le prochain comme soi-même” (Dt 6, 5; Mt 22, 37-38), tandis que pour le dernier nous n'avons pas besoin d'un commandement divin, c'est quelque chose de naturel: „Personne ne se hait et ne hait son propre corps” (De doctrina christiana, 1, 23, 22). L'amour est ce que nous pouvons dire de plus profond pour caractériser l'être humain. Seul l'amour peut faire en sorte qu'une

« Aime et fais ce que tu veux ».
La conscience de l'amour fraternel chez S. Augustin

personne soit bonne. La connaissance conduit à l'amour et la connaissance sans l'amour ne peut pas nous sauver:

Parce que nous connaissons ce qui est dès le principe et parce que nous sommes forts et parce que nous connaissons aussi le Père nous devons y trouver un motif puissant d'acquérir cette science divine; mais ne devons-nous pas y trouver encore un motif de charité? Si nous apprenons à connaître, apprenons, de même, à aimer; car la connaissance, sans l'amour, est incapable de nous conduire au salut. La science enfle, la charité édifie. (*In epistolam Ioannis*, 2, 8)

Les démons connaissent Dieu²¹, mais ils ne l'aiment pas, c'est pourquoi ils le craignent, car la où il n'y a pas l'amour, c'est la crainte (cf. 1 Jn 4, 18):

Si vous prétendez confesser de bouche sans aimer, vous ressemblez déjà aux démons. Les démons reconnaissent hautement le Fils de Dieu, et disaient: *Qu'y a-t-il entre toi et nous ?* (Mt 8, 29) Et ils se voyaient repoussés. Confessez-le, et l'affectionnez. Les démons le craignaient en raison de leurs iniquités. Pour vous, aimez-le, car il vous a pardonné vos fautes. (*In epistolam Ioannis*, 2, 8)

Saint Pierre confesse sa foi au Christ: „Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant !” (Mt 16, 16), mais il déclare également publiquement son amour pour lui: „Si, Seigneur, tu sais tout, tu sais que je t'aime” (Jn 21, 15). L'amour nous fait sortir de nous-mêmes, de notre propre „ego” et il nous ouvre vers l'autre, vers la communion. L'amour est le dynamisme de la vie. *Delectatio* est cette puissance d'attraction des réalités extérieures. C'est pourquoi, seul l'amour fait la différence entre les êtres humains et les bêtes, et l'amour est

²¹ L. GIOIA, « La connaissance de Dieu Trinité chez saint Augustin par delà les embarras de l'analogie et de l'anagogie », *Les sources du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 2008, p. 97-139.

également l'origine de la différence entre les actes humains: „une personne est ce qu'elle aime” (*In epistolam Ioannis*, 5, 7).

Les vertus chrétiennes sont pour S. Augustin une forme d'amour: 1) la tempérance, c'est l'amour qui sait comment protéger l'intégrité et qui est orientée complètement vers l'être aimé; 2) la force, c'est l'amour qui sait tout supporter pour l'être aimé; 3) la justice, c'est l'amour qui ne désire pas garder pour soi les belles choses de la vie, mais sait comment les partager équitablement; 4) la prudence, c'est l'amour qui sait discerner entre ce qui est bénéfique pour la vie ou bien ce qui lui est contraire:

Si la vertu est le chemin du bonheur, que peut être la vertu sinon amour souverain pour Dieu ? Quand donc on dit qu'elle est quadruple, je crois qu'on l'entend des divers états de cet amour. Ces quatre vertus, plaise à Dieu que leur efficacité soit dans tous les Cœurs, comme leurs noms sont dans toutes les bouches ! — Voici comment je les définis sans hésiter: la tempérance, c'est l'amour se donnant tout entier à l'objet aimé; la force, c'est l'amour supportant tous les maux à cause de l'objet aimé; la justice, l'amour soumis au seul objet aimé, et par suite régissant sur tout le reste avec droiture; enfin, la prudence, c'est l'amour faisant un choix judicieux de ce qui peut lui être utile à l'exclusion de ce qui peut lui être nuisible. Et cet amour, nous avons dit que ce n'est pas l'amour de n'importe quel objet, mais uniquement l'amour de Dieu, c'est-à-dire l'amour du souverain bien, de la souveraine sagesse, de la concorde souveraine. Je pourrais donc encore définir ces vertus: la tempérance, c'est l'amour de Dieu, se conservant intègre et incorruptible; la force, c'est l'amour supportant facilement tout à cause de Dieu; la justice, c'est l'amour ne servant que Dieu seul et par suite régissant avec droiture tout ce qui est soumis à l'homme; la prudence, c'est l'amour discernant judicieusement ce qui peut nous aider à arriver à Dieu ou ce qui peut nous détourner de lui. (*De moribus Ecclesiae catholicae*, 1, 15, 25)

Même les vertus simples, vécues tous les jours, peuvent être différentes formes de l'amour: la joie, la tranquillité, l'honnêteté,

« Aime et fais ce que tu veux ».
La conscience de l'amour fraternel chez S. Augustin

l'amabilité, la fidélité, la bonne volonté, etc. Personne ne peut être joyeux, honnête, aimable, fidèle, etc. sinon grâce à l'amour²². C'est l'amour qui donne sens à notre vie²³. Également, c'est l'amour qui produit le pardon et qui enlève tout péché. C'est pourquoi, le manque d'amour est cause de péché et accord donné au péché:

Remarquons-le, Jean nous recommande la charité en raison des iniquités dont nous nous souillons à chaque instant; car la charité seule fait disparaître notre culpabilité. Ce qui tue la charité, c'est l'orgueil; elle puise donc sa force dans l'humilité, et elle détruit le péché; l'humilité nous porte à reconnaître que nous sommes pécheurs; quand nous parlons d'humilité, nous n'entendons pas celle qui se bornerait à nous faire faire de bouche cet aveu, pour nous empêcher de paraître arrogants aux yeux du monde, et de lui déplaire en nous disant hommes justes. (*In epistolam Ioannis*, 1, 6)²⁴.

L'amour est une réalité dynamique, elle est au cœur de la foi chrétienne. Aucun signe extérieur ne peut garantir qu'une vie est bonne, mais seulement l'amour. L'histoire de l'humanité, contenue dans la révélation biblique, est écrite avec les lettres de l'amour. Les événements du salut, ce qu'on appelle en théologie „l'économie du salut”, ont au centre l'amour de Dieu pour l'homme créé à son image et ressemblance pour l'unir à lui. En parlant de l'amour qui nous unit à Dieu, S. Augustin dit:

Nous devons donc aimer Dieu, c'est-à-dire une sorte d'unité trine, Père, Fils et Saint-Esprit, dont je ne dirai rien autre chose, si ce n'est qu'elle est l'être lui-même. Car Dieu n'est-il pas le vrai et souverain Être, „lui de qui, par qui et en qui toutes choses existent”, comme le dit saint Paul. Il ajoute: „À lui la gloire” (*Rom* 11, 36). À lui et non pas à eux, car il n'y a qu'un Dieu. À lui la gloire, c'est-à-dire la gloire

²² Voir S. AUGUSTIN, *In evangelium Ioannis* 83, 1.

²³ H. ARENDT, *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris, Payot & Rivages, 1999.

²⁴ Voir également S. AUGUSTIN, *In epistolam Ioannis*, 5, 2.

par excellence, la gloire la plus pure, la plus haute, la plus étendue. En effet plus son nom est proclamé, plus loin il est connu, plus aussi il est aimé et ardemment aimé. En agir ainsi, c'est donc, de la part du genre humain, marcher d'un pas sûr et constant vers la vie parfaite et heureuse. Quand il s'agit de mœurs, à mon avis l'unique question à résoudre, c'est celle du souverain bien de l'homme vers lequel tout doit tendre. Or nous avons prouvé, soit par la raison, du moins autant que nous l'avons pu, soit par l'autorité divine, infiniment supérieure à notre raison, que ce souverain bien de l'homme n'est autre que Dieu lui-même. En effet quel peut être pour l'homme le bien par excellence, en dehors de celui dont la possession produit le souverain bonheur? Et ce bien, c'est Dieu à qui nous ne pouvons nous unir que par la dilection, l'amour, la charité. (*De moribus Ecclesiae catholicae*, 1, 14, 24)

Les écrits des philosophes sont dépassés depuis longtemps par le commandement du double amour laissé par Jésus Christ dans l'Évangile. Moïse et tous les prophètes de l'Ancien Testament n'ont rien fait et rien écrit qu'en vue de cette double loi de l'amour qui trouve son écho le plus parfait dans l'Évangile: „Je vous donne un commandement nouveau: c'est de vous aimer les uns les autres. Comme je vous ai aimés, vous aussi aimez-vous les uns les autres” (*Jn* 13, 34). Un tel commandement a renouvelé les Patriarches, les Prophètes et tous les justes de la première alliance. Également, il a renouvelé les Apôtres et renouvelle, jour après jour, tous les chrétiens. Tous les autres commandements trouvent d'ailleurs leur accomplissement dans l'amour de Dieu et l'amour du prochain:

Mon espérance au nom du Christ n'est point illusion, car je ne crois pas seulement que toute la Loi et les Prophètes ont comme fondement ce double précepte, mais parce que j'ai fait et je fais encore l'expérience qu'aucun mystère ou parole obscure de l'Écriture ne devient claire pour moi sinon lorsque je les mets en lien avec les deux commandements... Mais s'agit-il de décider si l'amour de Dieu et l'amour du prochain, marchant d'un pas égal, arrivent ensemble à la plénitude et à la perfection, ou bien si l'amour de Dieu commence le

« Aime et fais ce que tu veux ».
La conscience de l'amour fraternel chez S. Augustin

premier et si ensuite c'est l'amour du prochain qui se perfectionne avant l'autre, j'avoue que je l'ignore. (*De moribus Ecclesiae catholicae*, 1, 26, 50-51)

Le motif pour lequel le Fils de Dieu s'est incarné n'est autre que de nous révéler l'amour sous son double aspect: amour de Dieu et amour du prochain. Par ailleurs, l'Écriture nous révèle le nom même de Dieu: „Dieu est Amour” (1 *Jn* 4, 8):

Dieu est amour. Est-ce nous qui le disons ? Ah ! Si nous tenions nous-mêmes ce langage, quelqu'un d'entre vous pourrait se scandaliser et dire: Qu'a-t-il dit ? Qu'a-t-il voulu dire par ces mots: „Dieu est amour ?” Dieu nous a communiqué l'amour, Dieu nous a fait don de l'amour. *L'amour vient de Dieu: Dieu est amour.* Mes frères, vous avez entre les mains des Écritures divines; cette épître est canonique; on la lit chez tous les peuples; on la conserve, parce qu'elle s'appuie sur l'autorité de l'univers; elle a fondé le monde chrétien, l'Esprit-Saint vous y parle et vous dit: *Dieu est amour.* (*In epistolam Ioannis*, 7, 5)

L'amour est le commandement le plus important parce qu'il nous unit avec l'objet de notre amour plus que la foi et l'espérance. La foi et l'espérance nécessitent une grande distance entre nous et ce que nous croyons et ce que nous espérons, mais par l'amour notre ressemblance avec Dieu devient plus évidente, sans devenir toutefois ce que Dieu est. Plus notre ressemblance avec Dieu grandit plus grandit également notre amour et notre perception plus juste de Dieu. L'évangéliste Jean nous dit qu'aimer Dieu veut dire l'inhabitation réciproque: nous sommes en Dieu et Dieu est en nous. La différence majeure, nous dit S. Augustin, est que Dieu nous remplit tout entiers de son amour et nous fait participer à sa vie intra-divine. L'amour nous introduit en Dieu et aucun autre don ne peut produire en nous la présence même de Dieu.

La foi et l'espérance, à elles seules, ne nous conduisent pas au salut, car les deux vertus théologiques doivent se concrétiser dans la

troisième, l'amour, qui produit en nous des actes d'amour: la justice, la paix, la joie, la vérité, le pardon, etc.:

L'Apôtre met la charité au-dessus de la foi et de l'espérance; et en effet, plus elle est vive, plus celui qu'elle anime est parfait. Veut-on savoir si quelqu'un est homme de bien? On ne demande pas ce qu'il croit ni ce qu'il espère; on s'informe de ce qu'il aime. La pureté de l'amour entraîne celle de l'espérance et de la foi. Sans l'amour, au contraire, la foi est stérile, quand même elle aurait pour objet la vérité; l'espérance est vaine, lors même qu'on démontrerait que ses aspirations ont pour but le véritable bonheur: il faut que les croyances et les espérances se convertissent en charité, par un don du ciel que la prière peut obtenir. Bien que l'espérance soit inséparable de l'amour, il est possible qu'on n'aime pas les moyens d'atteindre à l'objet même qu'on espère. Par exemple, on peut espérer la vie éternelle, et qui ne l'aimerait sans aimer la justice qui en est la condition première? La charité n'est, comme dit l'Apôtre, que la foi agissant par l'amour; remarque-t-elle des imperfections dans son amour? Elle demande pour recevoir, cherche pour trouver et frappe pour se faire ouvrir (cf. *Mt 7, 7*) car la foi obtient ce que la loi se contente d'ordonner. Sans le don de Dieu, en d'autres termes, sans l'Esprit-Saint, „par qui la charité se répand dans nos cœurs” (*Rm 5, 5*), la loi ne peut Commander, elle est impuissante à aider la volonté, et ne sert qu'à rendre l'homme prévaricateur, en lui enlevant la ressource de son ignorance pour excuse: les convoitises de la chair règnent partout où la charité de Dieu est absente. (*Enchiridion de fide, spe et charitate*, 117)

Par conséquent, l'amour inclut la foi et l'espérance, car rien ne peut manquer là où il y a la charité: personne n'aime sans croire, personne n'aime sans espérer, personne n'aime son prochain s'il n'aime pas Dieu. S. Augustin voit trois motifs pour aimer le prochain, quel qu'il soit: 1) nous partageons la même nature humaine (argument anthropologique); 2) Dieu nous commande cela (argument biblique); 3) Dieu est présent en chaque homme

« Aime et fais ce que tu veux ».
La conscience de l'amour fraternel chez S. Augustin

(argument théologique). C'est ainsi que S. Augustin développe l'idée du „Christ Total”²⁵:

Celui qui aime les enfants de Dieu aime aussi son Fils, comme celui qui aime le Fils, aime aussi le Père; et personne ne peut aimer le Père sans aimer le Fils, comme personne ne peut aimer le Fils de Dieu sans aimer ses enfants. Qui sont les enfants de Dieu? Les membres de son Fils. En aimant, l'on devient un de ses membres; par la charité, l'on entre dans l'ensemble du corps du Christ; et de toutes les parties se forme un seul Christ, qui s'aime lui-même. Lorsque, en effet, tous les membres s'aiment les uns les autres, le corps s'aime lui-même... Lorsque tu aimes les membres du Christ, tu aimes le Christ; lorsque tu aimes le Christ, tu aimes le Fils de Dieu; lorsque tu aimes le Fils, tu aimes aussi le Père. L'amour ne saurait donc se partager. (*In epistolam Ioannis*, 10, 3)

Dans l'œuvre de S. Augustin nous rencontrons trois sortes d'amour: 1) l'amour humain légitime, qui est l'amour entre les époux, l'amour envers les enfants, envers les voisins, envers les parents, etc.; 2) l'amour humain illégitime, qui est l'amour égoïste, possessif, auto-satisfaisant, qui cherche un profit personnel; 3) l'amour divin, qui est le don de l'Esprit Saint en nous, ainsi nous aimons Dieu grâce à l'Esprit Saint qui est Dieu: *amare Deum de Deo*. Mais, pour arriver à ce niveau de l'amour il faut laisser Dieu habiter en nous, allumer en nous la flamme de l'amour et nous motiver pour l'aimer. Ainsi, la seule loi qui gouvernera le fidèle sera celle de l'amour:

Une fois pour toutes, on t'impose un précepte facile: Aime, et fais ce que tu voudras. Soit que tu gardes le silence, garde-le par amour; soit que tu cries, élève la voix par amour; soit que tu corriges autrui, corrige-le par amour; soit que tu uses d'indulgence, sois indulgent par amour; aie dans le cœur la

²⁵ G. MADEC, *Le Christ de saint Augustin. Op. cit.*, p. 149-155.

racine de l'amour, et de cette racine il ne pourra rien sortir que de bon... Aime, et tu ne pourras faire que le bien. (*In epistolam Ioannis*, 7, 8; 10, 7)²⁶

Nous trouvons ici la plus belle expression augustinienne sur l'amour: rien de mauvais ne peut sortir d'un amour authentique. Le paradoxe augustinien est le suivant: seul l'esclave de l'amour est vraiment libre, parce qu'il a été libéré de l'égoïsme, de l'arrogance, des arbitraires, de l'injustice²⁷.

4. L'Écriture s'explique par l'Écriture: la clef c'est l'amour

S. Augustin est bien connu pour sa méthode exégétique lorsqu'il explique les textes sacrés: l'Écriture s'explique par l'Écriture, un texte biblique en éclaire un autre. Parfois, et c'est le cas dans les *Commentaires à la première épître de S. Jean*, l'évêque d'Hippone utilise la méthode de la contradiction, afin de mieux faire ressortir la richesse du texte inspiré. Il oppose un texte à un autre, qui en apparence lui est contradictoire, mais en réalité, faisant recours à la clef d'interprétation qui est „l'amour”, la contradiction n'est qu'apparente. En voici quelques exemples.

Commandement ancien et nouveau. Comment peut-on dire qu'un commandement soit en même temps ancien et nouveau? En effet, S. Jean dit: „Mes bien-aimés, ce n'est pas sur un commandement nouveau que je vous écris, mais un commandement ancien que vous aviez depuis le commencement” (1 *Jn* 2, 7). S.

²⁶ Voir également le même raisonnement exprimé par S. Augustin dans *Expositio epistolae ad Galatas*, 57: *Aime donc, et dis ce que tu voudras ; et ce qui semblerait une injure n'en sera nullement une, si tu te rappelles, si tu te persuades intimement que tu n'es armé du glaive de la parole de Dieu que pour délivrer ton frère des vices qui font assaut sur lui. Si cependant, ce qui n'est pas rare, après avoir entrepris avec amour et après avoir commencé avec un cœur tout pénétré d'affection, cet acte de charité...*

²⁷ Voir S. AUGUSTIN, *In evangelium Ioannis*, 46, 8 et *De vera religione*, 46, 87.

« Aime et fais ce que tu veux ».
La conscience de l'amour fraternel chez S. Augustin

Augustin se demande de quel commandement ancien parle l'apôtre ici ? Et il donne également la réponse dans les *Commentaires à la première épître de S. Jean*²⁸. Le commandement est ancien, car il est connu déjà, il s'agit d'un commandement que les disciples du Christ avaient reçu dès le commencement. Le commandement est en même temps nouveau, non pas parce qu'il s'agit d'un autre, mais parce qu'il conduit l'homme vers la lumière: les ténèbres appartiennent à l'homme ancien, tandis que la lumière est la caractéristique de l'homme nouveau:

Qu'est-ce que l'Apôtre entend par le commandement ancien? *Celui que vous avez reçu dès le commencement*. Il est donc ancien, parce que vous l'avez déjà entendu: autrement, Jean serait en contradiction avec le Christ, car Jésus a dit: *Je vous donne un commandement nouveau, c'est de vous aimer les uns les autres*. Mais pourquoi est-ce un commandement ancien ? Ce n'est point parce qu'il aurait été donné au vieil homme. Pourquoi donc ? *C'est celui que vous avez reçu dès le commencement*. Ce commandement ancien, *c'est la parole que vous avez entendue*. Il est donc ancien, parce que vous l'avez déjà entendu. Et ce même commandement, Jean nous le montre comme nouveau: *Et, néanmoins*, dit-il, *le commandement, dont je vous parle est nouveau*. Je ne parle pas d'un autre, c'est bien à celui qu'il avait appelé ancien, qu'il donne le nom de nouveau. Pourquoi cela? *Ce qui est vrai en Jésus-Christ et en vous*. Vous venez d'entendre le motif pour lequel ce commandement est ancien: c'est que vous le connaissiez déjà. Mais pourquoi est-il nouveau? *Parce que les ténèbres sont passées, et que la vraie lumière luit maintenant*. Voici donc la raison de sa nouveauté. Le vieil homme était plongé dans les ténèbres, mais la lumière s'est faite pour l'homme nouveau. (*In epistolam Ioannis*, 1, 10)

L'homme sans péché et avec péché. Au chapitre troisième de sa *Première lettre* S. Jean dit: „Quiconque est né de Dieu ne commet

²⁸ S. AUGUSTIN, *In evangelium Ioannis*, 1, 10.

pas de péché, car ce qui a été semé par Dieu demeure en lui: il ne peut donc pas pécher, puisqu'il est né de Dieu" (1 *Jn* 3, 9). S. Augustin explique cela en disant que si quelqu'un dit être un pécheur, il craint d'être jugé: il n'est pas né de Dieu, selon le témoignage de S. Jean. Mais, si quelqu'un prétend être sans péché, il risque de tomber sous l'accusation d'être menteur, car le même S. Jean écrit: „Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous égarons nous-mêmes, et la vérité n'est pas en nous" (1 *Jn* 1, 8). Alors, de quel péché s'agit-il? S. Augustin répond en disant qu'il s'agit du péché contre le commandement. Mais quel commandement? „Je vous laisse un commandement nouveau: aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimé" (*Jn* 13, 34). L'amour du Christ pour l'homme a détruit le règne du péché en nous, c'est pourquoi S. Jean peut dire que nous sommes sans péché. Mais si nous ne gardons pas le commandement de l'amour réciproque, alors nous sommes pécheurs, car sans l'amour nous sommes livrés au péché. Ceux qui sont nés de Dieu ne peuvent pas pécher contre le commandement de l'amour, tandis que celui qui ne respecte pas ce commandement est un homme pécheur. Celui qui garde ce commandement ne peut pas en même temps haïr son frère. L'amour pardonne: „L'amour pardonne beaucoup de péchés" (1 *P* 4, 8). S. Jean situe le péché au niveau du commandement de l'amour et S. Augustin souligne que Jésus, au matin de Pâques, ne demande pas autre chose à Pierre sinon „Simon, fils de Jean, m'aimes-tu" (*Jn* 21, 15) et cela par trois fois. L'évêque conclut en disant que l'amour nous fait être nés de Dieu, donc des hommes sans péché, tandis que le manque de l'amour nous fait rester des esclaves du péché:

Mais c'est là, avons-nous dit, mes frères, la charité parfaite: celui qui est né de Dieu, la possède. Que votre charité me prête toute son attention: comprenez bien ce que je dis. L'homme baptisé a reçu le sacrement qui l'a fait naître: il possède ce sacrement; sacrement grand, divin, saint, ineffable. Remarque-le: il est si grand qu'il crée un homme nouveau en lui remettant tous ses péchés. Toutefois,

« Aime et fais ce que tu veux ».
La conscience de l'amour fraternel chez S. Augustin

examinons attentivement notre cœur; voyons si ce qui s'est fait sur notre corps s'est fait parfaitement dans notre âme. La charité y existe-t-elle? Alors, disons: Je suis né de Dieu; si, au contraire, elle n'y existe pas, nous en portons la marque imprimée sur nous, c'est vrai; mais nous avons quitté le bon chemin, nous errons loin de lui. Ayons la charité: autrement, ne nous disons pas enfants de Dieu. (*In epistolam Ioannis*, 5, 7)

L'amour est Dieu et l'amour vient de Dieu. „Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, puisque l'amour vient de Dieu... Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour” (1 *Jn* 4, 7-8). Comment pouvons-nous dire en même temps que Dieu est amour et que l'amour vient de Dieu? L'amour est de Dieu, dit S. Augustin, c'est-à-dire le Fils et l'Esprit Saint sont de Dieu, ils sont Dieu. Ceux qui n'aiment pas Dieu sont loin de Dieu, loin du Christ qui est l'expression de l'amour de Dieu pour le monde, „Car Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique” (*Jn* 3, 16), et loin de l'Esprit Saint qui est l'amour unissant éternellement le Père et le Fils. Les baptisés vivent dans l'amour, qui est Dieu, et vivent de l'amour qui vient de Dieu, autrement personne ne peut prétendre être un vrai disciple du Christ:

Car tous ceux qui n'aiment pas Dieu sont des étrangers, des antéchrists; et quoiqu'ils fréquentent les églises, on ne saurait les ranger au nombre des enfants de Dieu. Un méchant peut être baptisé, il peut même avoir le don de prophétie. Nous voyons que le roi Saül prophétisait; il persécutait le saint homme David, et, à ce moment-là même, il fut rempli de l'esprit de prophétie, et il commença à prophétiser (cf. 1 *R* 19). Un méchant peut aussi recevoir le sacrement du corps et du sang du Seigneur, car c'est de telles gens qu'il est dit: *Celui qui boit et qui mange indignement, boit et mange sa condamnation* (1 *Cor* 11, 29). Il peut encore porter le nom du Christ; c'est-à-dire, s'appeler chrétien; c'est d'eux qu'il est écrit *Ils profanaient le nom de leur Dieu* (*Ez* 36, 20). Quant à tous ces sacrements, un méchant même peut les avoir; mais quant à la charité, il ne l'a pas; c'est chose impossible pour lui. Elle est donc un don

personnel; c'est une source propre à chaque particulier. L'Esprit de Dieu vous exhorte à vous y désaltérer; l'Esprit de Dieu vous engage à l'y puiser lui-même. (*In epistolam Ioannis*, 7, 6)

L'amour fraternel et l'amour des ennemis. S. Augustin voit une apparente contradiction entre ces deux affirmations: selon S. Jean, la perfection de l'amour, c'est l'amour fraternel (cf. 1 *Jn* 4, 17), tandis que selon Jésus, c'est l'amour des ennemis (cf. *Mt* 5, 46). En effet, en aimant les ennemis, nous aimons, en réalité, nos frères. Les ennemis sont nos frères: „lorsque tu l'aimes, tu aimes un frère”. C'est pourquoi, l'amour atteint sa perfection dans l'amour des ennemis, et cette perfection de l'amour fait partie de l'amour fraternel:

Si l'amour, que tu as pour ton ennemi, te porte à désirer qu'il soit ton frère, tu aimes donc un frère en l'aimant. En lui, tu n'affectionnes pas ce qu'il y a, mais ce que tu voudrais y rencontrer... Par conséquent, lorsque tu aimes un ennemi, tu aimes un frère... C'est pourquoi la charité parfaite consiste à aimer ses ennemis; elle est comprise dans la charité fraternelle. Et que personne ne dise qu'à cet égard l'apôtre Jean nous a commandé moins, et que Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a commandé davantage: Jean nous a donné le précepte d'aimer nos frères, et le Christ celui de chérir même nos ennemis (cf. *Mt* 5, 44)... Ton ennemi est aux mains de Dieu comme l'instrument de fer qui doit guérir tes plaies. Si Dieu sait qu'il est avantageux pour toi d'être dépouillé de tes biens, il le laisse te les enlever; s'il reconnaît comme utile pour toi que tu sois frappé, il le laisse te donner des coups; il se sert de lui pour te guérir; désire donc que cet homme soit guéri à son tour. (*In epistolam Ioannis*, 8, 10-11)

Il n'y a pas de crainte dans l'Amour et la crainte de Dieu reste pour l'éternité. Si dans l'Amour il n'y a pas de crainte, ce que dit S. Jean en 1 *Jn* 4, 18, pourquoi le psalmiste affirme-t-il que „la crainte de Dieu reste pour l'éternité” (*Ps* 18, 10)? S. Augustin analyse avec beaucoup de finesse le thème de la crainte de Dieu. Selon lui il y a des gens qui craignent Dieu pour ne pas être jetés au

« *Aime et fais ce que tu veux* ».
La conscience de l'amour fraternel chez S. Augustin

feu de l'enfer, pour ne pas être brûlés avec le diable dans les flammes éternelles. Dans ce cas, si la crainte des punitions nous pousse à aimer Dieu, nous n'avons pas un vrai amour de Dieu, car nous voulons échapper au mal et à la punition éternelle. Lorsque nous commençons à désirer le bien, la crainte, la bonne crainte est en nous et elle est éternelle. Car une chose est celle d'avoir crainte de Dieu pour ne pas être jeté dans le feu de la Géhenne avec le diable, et une autre chose est la crainte que Dieu s'éloigne de nous, de ne jamais voir son visage, de ne jamais vivre la communion avec lui. Cette dernière doit être la vraie crainte qui demeure pour l'éternité. La crainte de Dieu qui a pour cause les punitions n'est pas une crainte sainte, car elle ne s'enracine pas dans l'amour de Dieu, tandis que la crainte que Dieu puisse s'éloigner de nous est une crainte sainte, car elle nous pousse à l'aimer davantage, à faire grandir en nous le désir d'être avec lui pour toujours. Pour expliciter cela, S. Augustin prend l'exemple de deux femmes mariées, une fidèle envers son mari et l'autre infidèle:

Supposé deux femmes mariées. L'une veut commettre l'adultère, se repaître de honteuses jouissances, mais elle craint d'être condamnée par son époux. Elle craint son époux, mais elle le craint parce qu'elle aime encore le mal; loin d'être agréable à une telle personne, la présence de son mari lui est importune; et si, par hasard, elle vit criminellement, elle redoute de le voir revenir. Tels sont ceux qui craignent de voir venir le jour du jugement. L'autre aime son mari; elle lui réserve de chastes baisers; elle ne se souille d'aucune des abominations de l'adultère; elle souhaite voir son époux à côté d'elle. Comment distinguer la crainte de la première de ces deux femmes, d'avec la crainte de la seconde ? Toutes deux éprouvent le sentiment de la crainte. Interroge-les, elles te font une réponse presque identique. Adresse à l'une d'elles cette question: Crains-tu ton époux ? Elle te répond: Oui, je le crains. Fais à l'autre la même question: Crains-tu ton mari ? Elle te fera la même réponse: Oui, je le crains. Mêmes paroles, mais dispositions intérieures bien différentes ! Demande-leur maintenant: Pourquoi craindre ton époux ? La première

répond: Je crains de le voir venir; et l'autre: Je crains de le voir s'éloigner. Celle-là dit: J'ai peur d'être condamnée; et celle-ci: J'ai peur d'être délaissée. Suppose pareille chose dans le cœur des chrétiens, et tu y rencontres soit la crainte que chasse la charité parfaite, soit la crainte pure qui demeure éternellement. (*In epistolam Ioannis*, 9, 6)

Bien que ces textes bibliques, exposés ci-dessus, expriment, à première vue, des sentiments contraires, ils ne font qu'exprimer la même réalité, une vérité unique: sans la charité, qui est la clef d'interprétation de telles textes, nous ne sommes pas fils de Dieu, le péché demeure en nous, les ténèbres nous entourent, nous ne pouvons pas cultiver une vraie crainte de Dieu. L'intelligence humaine dépasse les évidences immédiates, mais pour arriver à un tel résultat il est nécessaire avoir un contact authentique avec la Parole de Dieu, contempler les textes inspirés des Écritures. Le motif même de l'incarnation de la Parole de Dieu n'est autre que l'AMOUR. Celui qui vit dans le schisme et/ou dans l'hérésie vit en dehors de l'amour car il agit contre la charité, qui est ferment d'unité et de communion. L'amour est l'accomplissement parfait de la Loi. Celui qui aime son frère, voire ses ennemis, connaît Dieu et Dieu habite en lui. L'incarnation est la mesure de l'amour de Dieu pour nous. Dieu veut que nous vivions pleinement de son amour, c'est pourquoi il nous donne des frères à aimer, afin de purifier notre amour pour demeurer pour toujours en Dieu.

Conclusions

Le *Doctor amoris*, S. Augustin, en commentant la *Première épître de S. Jean*, expose explicitement et sans ambiguïtés la beauté de la théologie de la charité. À partir de son expérience personnelle de l'amour de Dieu dans sa propre vie, l'évêque d'Hippone présente aux „néophytes”, dans la semaine après Pâques, des catéchèses sur le cœur de la foi chrétienne, l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Bien que dans l'Église ils vont rencontrer des fidèles rancuniers, détestables, haïssables, les nouveaux chrétiens doivent vivre cette

« Aime et fais ce que tu veux ».
La conscience de l'amour fraternel chez S. Augustin

alliance d'amour scellée dans le bain baptismal comme un engagement à vivre dans la communion de Dieu qui est Amour. L'amour pardonne les péchés, invite le fidèle à avoir une crainte sainte et éternelle pour que Dieu ne s'éloigne pas de lui, libère l'âme des ténèbres et prépare l'inhabitation de Dieu, car „Dieu a tellement aimé le monde, qu'il a envoyé son propre Fils, afin que qui croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle” (*Jn* 3, 16).

L'amour qui rend proche celui qui est loin. Les marginaux au centre de l'attention

Florin SILAGHI SJ
Luc DUQUENNE SJ
Marius TALOȘ SJ

The love that draws near those who are afar
Focus on the marginalized

Abstract

Focus on the Marginalized is the title of a media project issued by the Jesuits in Romania and groups four documentaries on social topics with the purpose of drawing attention on social injustice. On the one hand, this media project reacts against the lack of care shown by some social, political and economical structures, whereas on the other hand it intends to make sensitive to social issues a wide range of leaders from both governmental and non-governmental milieu. Starting with the model of St. Alberto Hurtado SJ, who was at the same time spiritual director, social worker and University chaplain, the article explores subsequently four social projects from Romania presented by means of four documentaries, with the stress on joining the social and educative dimension in the effort to bring the marginalized people in the centre of attention.

Keywords: Marginalized, centre, attention, Jesuits, sociale apostolate, education.

Les marginaux au centre de l'attention est le dénominateur commun qui a donné naissance à un projet audiovisuel des jésuites de Roumanie pour sensibiliser à une réalité concrète: l'injustice sociale mêlée à la marginalisation des couches sociales vulnérables ou déjà stigmatisées constituent les conséquences les plus brutales d'un système politique renforcé par la crise économique et par les mesures d'austérité prises par l'administration de l'Etat.

D'une part, ce projet est une forme de réaction face à l'indifférence généralisée et au manque de sensibilité d'institutions socio-politiques et économiques locales et centrales, et d'autre part, c'est une manière d'arriver à toucher un nombre aussi large que possible de leaders du milieu privé, éducatif et gouvernemental dans le but de sensibiliser, éduquer, communiquer et inspirer des actions sociales.

Partant de l'exemple récent d'un saint engagé sur ces deux fronts, celui de l'éducation et celui de l'apostolat social, nous présentons ici la transposition de quatre projets sociaux en autant de films documentaires, censés à la fois sensibiliser à la pauvreté et éduquer cette même sensibilité.

De l'enseignement social au „sens du scandale” éveillé et formé dans les universités: l'exemple de St. Alberto Hurtado

La discrétion du Samaritain du chapitre 10 de l'Évangile de St. Luc nous permet d'observer que le *bon Samaritain* n'a pas donné une conférence, il ne parle qu'une fois, lorsqu'il remet de l'argent à l'aubergiste et lui demande d'avoir soin de l'homme blessé. Nous pouvons penser au Samaritain de l'évangile comme au prototype de tous les travailleurs sociaux: ce qui est important, ce n'est pas seulement tout ce qu'il a fait, mais tout ce qui reste à faire et tout ce qu'il faut encore investir. Comment parler de ces *choses à faire* dans un cadre académique?

L'enseignement social est censé éveiller en nous, avant tout, un bon sens social profond, un non-conformisme en face du mal, ce qu'on pourrait appeler justement le „sens du scandale”, selon l'expression de St. Alberto Hurtado. Dans ce sens il est opportun d'évoquer l'exemple de ce saint, enseignant et conseiller spirituel, un homme qui a réussi à rapprocher sa chaire des périphéries des grandes villes. Son destin nous aide à réaliser que le domaine social répond à l'appel lancé par St. Paul dans la deuxième lettre aux Corinthiens 5,14: *Caritas Christi urget nos* (L'amour du Christ nous

L'amour qui rend proche celui qui est loin

presse). Il s'agit de l'amour de Dieu qui nous pousse parfois dans une mer inconnue.

Luis Alberto Hurtado Cruchaga, connu surtout en milieu chilien comme le Père Hurtado, est né le 22 janvier 1901 à Vina del Mar, au Chili. D'origine basque, il a été prêtre jésuite, avocat, assistant social et écrivain. Entré dans la Compagnie de Jésus le 14 août 1923, il a été ordonné prêtre le 24 août 1933. Il a été professeur et s'est consacré au service des pauvres et des enfants, créant l'oeuvre de charité *Foyer du Christ (Hogar de Cristo)*. Il a construit une maison d'Exercices Spirituels, fondé l'Association Syndicale Chilienne et a lancé, en 1951, la revue *Mensaje (Message)*. Son activité sacerdotale apostolique, éducative, caritative et sociale découlait de son grand amour pour le Christ et pour les pauvres.

Diagnostiqué avec un cancer du pancréas et luttant un certain temps avec la maladie, il meurt le 18 août 1952. Dès avant sa mort, le peuple l'a nommé héros national pour tout le travail infatigable déployé en faveur des nécessiteux. Il a été béatifié par le Pape St Jean-Paul II, en 1994 et élevé au nombre des saints par le Pape Benoît XVI en 2005. Il est ainsi devenu le deuxième saint de son pays d'origine. La Fondation qu'il a créée, *Hogar de Cristo*, fonctionne aujourd'hui encore comme le plus important organisme caritatif du Chili. En son honneur il y a à Santiago une rue et une station de métro, non loin du sanctuaire où il est vénéré. Dans les années '90 a été réalisé aussi un court spectacle de télévision dédié à la vie de Hurtado. Au calendrier de la *Compagnie de Jésus*, il est fêté le 18 août.

Alberto Hurtado nous suggère qu'avant tout nous avons besoin d'un vrai sens social. Dans son ouvrage *Humanisme Social*¹ paru en 1947, il parle d'un sens qui s'ajoute aux sens corporels ou physiologiques, un sens de nature à part: le sens social, il le nomme le bon sens social sans lequel non seulement nous sommes des mal-

¹ HURTADO, A., *Humanismo social*, Editorial Difusión, Santiago, 1947, 320 pp.

éduqués, mais la vie même devient purement et simplement impossible. Nous sommes invités à reconnaître que dans notre sensibilité, tant individuelle que collective, à côté du sens du péché s'est atrophié aussi le sens du scandale. En plus du bon sens social il nous encourage à nourrir un sens du scandale. Bien souvent en face du scandale de la misère, de la mort et des injustices, nous cherchons à protéger notre sensibilité par tous les moyens: idéologiques, personnels, par ignorance, par distraction, par des justifications, etc.

Mais si nous désirons répondre à *l'Amour de Dieu qui nous presse*, nous constatons une double réalité: les besoins sont infiniment plus grands que ce que nous pouvons faire, mais nous sommes tenus de répondre avec le peu dont nous disposons. Dans ce contexte, les paroles de St Alberto Hurtado peuvent nous aider à comprendre ce que signifie être apôtre dans le domaine social de nos jours: „Être un apôtre ne veut pas dire arborer un insigne sur son vêtement; ni parler de vérité, mais la vivre, en s'incarnant en elle, transformé en Christ. Être apôtre ne veut pas dire allumer un cierge, posséder la lumière, mais se faire lumière!”, et on pourrait ajouter: dire *Christ est ressuscité!* ne suffit pas pour être porteurs de lumière, il faut devenir nous-mêmes lumière. Et comme concrétisation de cette initiative, pour être en accord avec le titre proposé, *Les marginaux au centre de l'attention*, nous avons une autre intuition de st. Hurtado qui dit que l'Esprit Saint a coutume d'agir à la manière d'une araignée, il a cette passion pour les marges, commençant à tisser son oeuvre divine, «l'économie», l'oeuvre salvatrice de Dieu, à partir des points les plus éloignés. Nous voyons quel soin a pris l'Évangéliste St Luc à localiser <Bethléem lire:> **Nazareth** pour y découvrir Marie et trouver là le commencement de notre salut. Comme une araignée, Dieu part des choses, des points, des personnes, des situations les plus éloignées pour nous amener à ce milieu, à ce centre où l'homme retrouve le sens de la vie; et, à l'inverse, St Paul, bien qu'il eût beaucoup à faire à Jérusalem, s'en va, selon les Actes des Apôtres, jusqu'aux extrémités de la terre - on

L'amour qui rend proche celui qui est loin

suppose qu'il serait parvenu jusqu'en Espagne. Et pourquoi? Parce que le monde entier doit apprendre ce qui est essentiel.

La tactique de l'Esprit Saint ressemble à celle de l'araignée: il commence par les points les plus éloignés pour terminer au centre. Saint Paul avait beaucoup à faire à Jérusalem mais il va jusqu'en Espagne... Il désirait parcourir tout le monde alors connu pour lui faire connaître l'essentiel. (Alberto Hurtado)

Quatre projets sociaux en quatre documentaires

Quelque peu surprenant par rapport à la tradition missionnaire de la Compagnie de Jésus, connue surtout pour son implication dans le domaine de l'éducation, les jésuites de Roumanie sont présents dans le travail social par quatre projets: à Bucarest par leur soutien au *Service Jésuite pour les Réfugiés (JRS)*, à Satu-Mare par leur soutien aux Roms pour l'éducation et la formation des enfants (*Association Frères*); à Hosman, près de Sibiu, l'*Initiative sociale Elie* (Elijah) du père Georg Sporchill en faveur des Roms, à Sighet le projet socio-éducatif *Quadrifoglio* (Trèfle-à-quatre-feuilles) promu par deux jésuites italiens et la Ligue Missionnaire des étudiants d'Italie en faveur d'orphelins en provenance des anciennes maisons d'enfants et de familles défavorisées. À celles-ci viennent encore s'ajouter deux autres collaborations avec les associations, fondations et projets sociaux: le *Service d'Aide Maltais de Roumanie (SAMR)* et la Fondation *YANA (You Are Not Alone)* créée et soutenue par madame Antonia Frick du Liechtenstein, et bien sûr avec les associations *Caritas* de Roumanie.

Les initiatives que nous présentons ci-après ne portent pas „l'étiquette SJ”, mais se veulent d'humbles expressions du service social dans le cadre ecclésial au sens de l'expression *sentire cum Ecclesia* (être en syntonie avec l'Eglise) proposée par saint Ignace de Loyola à la fin des Exercices Spirituels.

Ces films se veulent un stimulant pour nous sensibiliser les uns les autres, spécialement nous en tant que chrétiens, pour parvenir à

ce qu'avec eux, nous ne regardions plus en termes de centre et de périphérie, mais que nous acquérions un regard neuf en „des temps liquides”: un regard capable de discerner le dynamisme de „vases communicants” entre des réalités perçues, fussent-elles mélangées dans un tout fluide ou séparées de manière rigide...

Quelques mots sur un projet qui a commencé sous une forme embryonnaire il y a environ dix ans: les enfants échappés de ces maisons d'enfants héritées de l'époque communiste, chaque fois qu'ils faisaient quelque chose de mal, apparaissaient en première page des journaux locaux; bien des années plus tard, on pouvait observer que l'image des pauvres ou des marginaux, reflétée tant à la télévision que dans des festivals de films, tant au pays qu'à l'étranger, n'était présentée que du point de vue de la société et quasi jamais de leur point de vue. Aussi, le P. Florin Silaghi et ses collaborateurs en sont venus à penser qu'il valait la peine d'investir du temps et des ressources pour réaliser quelques films documentaires sur les marginalisés, non seulement pour les mettre au centre de l'attention et puis on verra bien ce qu'on peut faire pour eux, mais pour qu'ils soient au centre de notre attention avec ce qu'ils vivent eux, qu'ils nous racontent eux-mêmes comment ils se sentent marginalisés, comment ils vivent leur vie et que de cette manière nous cherchions à changer quelque chose ensemble, eux avec nous et nous avec eux.

Le JRS et „Le filet de pêche”

Le premier film, intitulé „Le filet de pêche”, est consacré aux réfugiés de Roumanie, plus précisément de Bucarest.

Chacun, nous avons notre maison, d'où nous partons et où nous rentrons. Il nous paraît évident et naturel d'avoir un toit, un lieu où nous puissions rester tranquillement quand le vent souffle et quand tombe la pluie, où nous soyons avec ceux qui nous sont chers, où nous nous reposions après une journée de travail. Les réfugiés sont des hommes comme nous, qui avaient eux aussi une maison, une famille, un métier. Et voilà qu'ont éclaté des conflits inter-ethniques

L'amour qui rend proche celui qui est loin

et toutes sortes de persécutions pour des raisons d'appartenance politique, religieuse ou à cause d'autres intérêts des détenteurs du pouvoir. Autour d'eux, certains de leurs proches ont été assassinés, persécutés ou arrêtés. Pour sauver leur vie, pour survivre, beaucoup ont dû en hâte abandonner leur foyer, leur famille, leur métier, leur pays et chercher protection dans un lieu paisible. Ils se sont arrêtés là où ils ont trouvé un lieu accueillant et où ils se sont sentis en sécurité.

Comment en sommes-nous venus à nous occuper de soutenir et servir les réfugiés?

Vers la fin des années '70, après la guerre du Vietnam a commencé dans ce pays une dure persécution contre les immigrés d'origine chinoise et ceux des Vietnamiens qui avaient collaboré avec les Américains. Des dizaines, des centaines de milliers d'entre eux ont fui le pays par tous les moyens, le plus grand nombre par mer, en utilisant des bateaux et barques de toutes sortes, vers tous les pays de l'Asie du Sud-Est. Nombre de ces "*boat-people*" ont péri en route. Ceux qui ont réussi à échapper se sont retrouvés dans des camps improvisés, mais le plus souvent, dans les pays pauvres où ils ont échoué, ils ont été considérés comme un fardeau insupportable. Il fallait trouver une réponse au niveau mondial. Le P. Pedro Arrupe, alors Supérieur Général des Jésuites, ordre répandu dans le monde entier, s'est proposé de mettre ce réseau international ainsi que nos valeurs de référence, comme la disponibilité, l'universalité et le zèle apostolique, au service de ces personnes contraintes par des situations de violence et de guerre à fuir loin de leurs foyers. Le P. Arrupe a envoyé jésuites et volontaires dans ces camps, écouter et assister ces gens, dans leurs besoins les plus immédiats comme aussi en éducation et assistance juridique. C'est ainsi qu'en 1980 a été fondé le *Service jésuite pour les Réfugiés (Jesuit Refugee Service - JRS)*.

Depuis lors, le drame de personnes déracinées et jetées sur les routes de l'exil à travers le monde n'a cessé de croître. Les conflits

ont continué leur croissance exponentielle, le nombre des exilés, qu'il s'agisse de réfugiés en d'autres pays, ou de personnes déplacées dans leur propre pays, en venant aujourd'hui à atteindre des chiffres record. Chaque année, des centaines de milliers se dirigent vers l'Europe, dont quelques centaines et milliers aboutissent même en Roumanie.

C'est ainsi que sont nés des projets de nature sociale, éducative ou juridique, en de nombreux pays du globe, actuellement 52 pays dans les deux hémisphères, où se côtoient des professionnels, des volontaires, des religieux hommes et femmes et des réfugiés, qui apportent leur contribution à un projet ou programme destiné aux personnes déracinées.

Comment arrivent-ils en Roumanie ?

Tantôt par hasard, tantôt parce qu'ils ont entendu dire du bien de ce pays à population chrétienne, accueillante, en dépit de la pauvreté et de problèmes de toute sorte. Après décembre 1989, les autorités roumaines, le gouvernement et le Parlement, ont ratifié la Convention de Genève de 1951, et avec l'aide du Haut Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés (UNHCR), ont assumé progressivement leurs engagements. Dans les premières années, il n'existait qu'un seul Centre d'accueil pour demandeurs du statut de réfugié, où ils étaient logés seulement pour la période de la procédure de détermination du statut.

En Roumanie, depuis plusieurs années déjà, le drame de ces personnes a suscité compassion et solidarité de la part de plusieurs communautés chrétiennes. À ceux qui se sont adressés à nous, nous avons essayé de venir à leur rencontre selon nos moyens. Les premiers ont été quelques jeunes chrétiens du Sud Soudan, persécutés pour des motifs religieux et qui ont cherché à commencer une nouvelle vie en Roumanie.

L'amour qui rend proche celui qui est loin

Comment avons-nous commencé?

Au Soudan, avec la prise de pouvoir, dans les années 1991-92, de Bechir et d'un régime islamiste radical, la „chariah” a été établie et imposée à tous y compris aux chrétiens du sud du pays, où se trouvent aussi de nombreux gisements de pétrole. Une guerre civile d'une extrême violence perdure jusqu'à ce jour, bien que le Soudan du Sud ait obtenu son indépendance voici environ deux ans.

Nombre de ces jeunes cherchant à échapper à la guerre sont arrivés en Roumanie avec un visa d'études.

La présence des jésuites à Bucarest avait recommencé avec l'arrivée du P. Luc Duquenne en 1991, avec la réouverture de l'église française du *Sacré Cœur*, où il a été recteur pendant vingt ans.

En octobre 1991, débarque également à Bucarest le P. jésuite autrichien Georg Sporschill, qui fonde l'Association *Concordia*, pour les enfants des rues. Les catholiques de langue anglaise de Bucarest n'avaient pas de lieu de culte, mais à la demande de plusieurs personnes du Corps diplomatique, le P. Sporschill a accepté de célébrer une messe dominicale en anglais à l'église du Sacré Cœur. Jusqu'alors il n'y avait de culte chrétien en anglais qu'à l'église anglicane, présidée par le P. Chris Newlands. Celui-ci s'était montré extrêmement ouvert pour soutenir les jeunes chrétiens du Soudan, qu'ils fussent anglicans, catholiques ou baptistes. Tant les Soudanais catholiques que d'autres réfugiés, ont fait appel à la solidarité de la paroisse francophone pour subvenir à leurs besoins non couverts par l'État roumain ni par le Haut Commissariat pour les Réfugiés de cette époque.

En mai 1993, huit d'entre les étudiants soudanais ont été convoqués à leur ambassade, où le Consul les a exhortés à retourner au pays y poursuivre leurs études dans les universités islamiques, avec promesse d'exemption de toute taxe académique; en cas de refus ils étaient menacés d'être privés de tout soutien de la part de l'ambassade. Ils ont demandé un moment de prière, et c'est alors

qu'ils ont été attaqués par un groupe de jeunes nordistes musulmans. Dans la bagarre qui a suivi, le feu a pris dans le local où ils se trouvaient; leurs agresseurs ont disparu avant l'arrivée des pompiers et de la police. Tous les huit ont été arrêtés et accusés collectivement d'avoir incendié une résidence diplomatique. Dix-sept mois durant ils sont restés en prison, où ils recevaient fréquemment la visite de leurs amis qui leur fournissaient vivres et vêtements. L'avocate engagée par le prélat anglican a obtenu leur élargissement et qu'ils soient jugés en état de liberté, mais sans droit au travail et avec interdiction de quitter la ville... C'était en septembre 1994.

Leur situation est devenue de plus en plus difficile, Ils n'avaient plus de quoi payer leurs études - si tant est que certains en avaient eu les moyens -, plus de place pour eux non plus dans les homes d'étudiants, si bien qu'ils en sont venus à n'avoir d'autres ressources de survie que l'aide reçue des deux communautés ecclésiales, anglicane et catholique francophone. Celles-ci leur ont permis de louer des chambres et de bénéficier de quelque secours occasionnel en provenance des Associations Caritas et Aidrom.

Durant son congé en Belgique en été 1995, le P. Luc prit contact avec le P. Eddy Jadot sj, Directeur du JRS Europe. Prenant connaissance de la situation évoquée, celui-ci décida une visite en Roumanie pour évaluer la possibilité de créer une antenne du JRS en Roumanie. Ce qui eut lieu en février 1996.

Le procès des 8 Soudanais avait commencé un an plus tôt, en 1995; il suivait son cours, bien qu'il fût apparu clairement assez tôt que l'accusation n'était pas fondée; mais sans doute sous l'effet de pressions de l'ambassade soudanaise, le procès dura plus de 5 ans. Durant tout ce temps les jeunes Soudanais ont continué à être privés de droits jusqu'au moment où s'est trouvée une fondation grâce à laquelle ils ont réussi à terminer leurs études. Le procès s'est achevé sur un non-lieu; après quoi la plupart ont quitté la Roumanie. Deux d'entre eux sont médecins au Royaume-Uni, d'autres ont émigré aux États-Unis. L'un d'entre eux représente son pays en Allemagne.

L'amour qui rend proche celui qui est loin

Au début nous avons travaillé dans un local au sous-sol de la paroisse „française” de Bucarest, avec l'aide consistante des communautés catholiques de langue française et anglaise; mais bientôt l'espace commença à devenir de plus en plus inadap­té pour les milliers de réfugiés qui année après année sollicitaient nos services d'assistance jusqu'à ce qu'en 1999 ce programme d'assistance humanitaire soit reconnu et apprécié par les autorités compétentes de Roumanie. Au fil des jours apparaissaient situations et problèmes sociaux, médicaux, juridiques, de formation et d'intégration des réfugiés, et ainsi les activités du JRS ont dû se développer dans une permanente recherche de solutions fiables et durables pour améliorer la situation des réfugiés et migrants, devenant de plus en plus professionnelles. En 2000 l'Association JRS Romania obtient la personnalité juridique.

Le JRS Romania a continué à répondre aux besoins des réfugiés du Soudan, du Congo, ou d'Irak et à aider la société et les institutions de Roumanie à accepter et à comprendre le drame des réfugiés. Après les Soudanais sont venus quantités de réfugiés du Congo (Brazza) où les guerres civiles continuaient à mettre en péril des centaines de milliers de vies.

Les préoccupations du JRS à Bucarest se sont croisées avec celles d'autres communautés chrétiennes et organisations humanitaires, Des partenariats se sont formés avec d'autres institutions nationales et internationales, étatiques et privées impliquées dans le monde des réfugiés et de la migration. Nous avons conclu un partenariat fructueux avec l'Office National pour les Réfugiés (aujourd'hui ORI). La mission du JRS Roumanie continue aujourd'hui encore: mission de service aux plus vulnérables, aux plus défavorisés et à ceux qui sont les moins aidés parmi les réfugiés.

À partir de la crise du Kosovo, *RENOVABIS*, organisation de l'épiscopat d'Allemagne destiné à aider l'Église en Europe de l'Est, nous a permis d'acquérir deux appartements et l'actuel “Centre Pedro Arrupe”. Ce nouveau lieu d'activité a continué à se

développer, et représente pour beaucoup une oasis d'espérance, un gîte, le début d'une nouvelle étape dans la vie.

Grâce à l'appui de la fondation japonaise *Michiko INUKAI*, le JRS a pu mettre sur pied des programmes de formation pour les réfugiés en vue de leur intégration dans la société roumaine.

Au long de ces 18 ans d'assistance, de soutien et de formation humanitaire à plus de 15 mille réfugiés et migrants, le JRS est parvenu à offrir à ses partenaires assistance juridique en vue d'améliorer les pratiques et la législation nationale, a participé à des études et projets européens, tout en demeurant toujours aux côtés de ces personnes déracinées, les servant et plaidant leur cause, conformément à la devise que nous a léguée son fondateur le P. Pedro Arrupe.

FRERES: France Roumanie en recherche de l'espérance et „10>8”

Fondée par le jésuite français Jean Magnan en 1995 et nommée d'après l'acronyme *FRERES*, c'est-à-dire: *France Roumanie En Recherche de l'Espérance*, cette association marque le retour des jésuites à Satu Mare après environ un demi-siècle d'absence forcée.

Suite au passage du système bien connu des “maisons d'enfants” de la période communiste à celui des “maisons familiales” au milieu des années 90, de plus en plus d'enfants et d'adolescents aboutissaient à la rue. Cette situation est devenue extrêmement fréquente, d'une part parce que ceux qui atteignaient l'âge de la majorité étaient virés du système de protection, d'autre part parce que, selon la nouvelle législation, tous les mineurs ayant de la parenté de grade I ou II étaient renvoyés dans ces familles apparentées. Ni les uns ni les autres, une fois renvoyés à la maison ou dans leur parenté ne réussissaient à s'adapter à leurs nouvelles conditions de vie, lesquelles, bien souvent, étaient plus précaires que dans bon nombre des maisons d'enfants dont ils provenaient. Beaucoup se retrouvaient à la rue, proie de la misère et du trafic d'êtres humains. *FRERES* est né, d'un côté, du désir d'offrir à ces

L'amour qui rend proche celui qui est loin

jeunes l'espoir d'une vie meilleure, et de l'autre, du désir de former des jeunes, Roumains et Français, à un esprit d'amitié, de responsabilité, de réciprocité et de volontariat.

En 2000, l'association avait déjà 5 maisons dans la région avoisinante, avec plus de 20 jeunes venus directement de la rue ou des maisons d'enfants encore en voie de réforme, 5 assistants salariés et plus de 50 volontaires, Roumains et Français qui passaient leurs vacances à organiser des activités éducatives pour ces jeunes. Avec la restructuration des activités de l'association, une des maisons, située dans le proche voisinage des tziganes pauvres confinés à la périphérie du village, a été transformée en un centre de jour pour enfants des familles de tziganes qui restaient à la rue et non scolarisés. À l'heure actuelle plus de 30 enfants tziganes fréquentent presque chaque jour le centre de jour, tant pour y être alphabétisés que pour s'y récréer et bénéficier d'un modeste repas.

Presque tous les tziganes du quartier des pauvres ont un langage approximatif et parlent presque exclusivement le patois magyar de la campagne. Certains parmi les adultes se souviennent encore de phrases et expressions en langue rromani et ne les utilisent que pour ne pas être compris de leurs propres enfants. Les enfants voudraient eux aussi apprendre le rromani, rien que pour comprendre leurs parents ! A l'école du village ils ne peuvent apprendre la langue qui leur est familière depuis l'enfance, dans la rue ou à la maison.

Au centre ils pourraient apprendre le hongrois, le rromani et le roumain, mais leurs préférences vont à la langue qui les aidera à trouver un métier et un emploi. Ici apparaît un des plus importants défis: trouver des leviers de collaboration avec l'inspection scolaire locale pour identifier des solutions fiables pour que ces enfants aussi puissent mener à bien l'enseignement gymnasial et accéder ainsi à l'enseignement lycéal ou à une école professionnelle.

Le titre du film documentaire *10>8* est né d'une question de l'un des enfants: "Est-ce que 10 c'est plus que 8 ?"

“Oui, 10 c’est plus que 8”, ce simple axiome arithmétique semble n’avoir aucun lien avec la découverte d’une vérité, encore moins avec la joie de cet enfant qui l’affirme; mais il nous présente le visage d’un enfant qui, en répondant tout joyeux à la question, découvre un monde d’images tant plus significatives que protectrices. Il nous découvre un monde connu mais incompris, le monde de ceux qui sont à côté de nous, de ceux que nous appelons “tziganes”. Il nous ouvre une perspective où les images ne sont pas associées aux craintes et aux peurs qui nous accompagnent quand nous entrons en interaction avec la périphérie, la marge, les marginalisés, il ouvre un monde qui nous permet de l’aborder plus facilement. On a mis entre les mains d’un petit groupe d’enfants pour 24 heures un appareil de photos à usage unique, et on leur a demandé de se raconter. À l’aide des images qu’ils ont photographiées, ils ont pu décrire ce qu’ils sont ou plutôt qui ils sont. Là où sans doute les mots ne leur auraient pas été d’un grand secours, les photos parlent pour eux. À l’école du village, “la grande école” comme ils l’appellent, ils ne veulent plus aller, ils s’y sentent mis de côté. Ils ne se plaignent pas, ils se réjouissent seulement d’avoir une chance au centre de jour, un lieu où ils apprennent à lire et à parler. Les deux éducateurs qui les accompagnent, avec les volontaires, les traitent en enfants désireux de sortir de la misère, les aident comme des enfants qui sont au centre de leur attention. Les récits des enfants coulent en images et en descriptions faites par eux, comme coulent aussi les comparaisons d’expériences vécues. “Ici au centre c’est beaucoup mieux, là à l’école, ce n’est pas juste, les dames ne se comportent pas bien avec nous, mais ici c’est bien et on veut venir”. Et parmi ces enfants, beaucoup sont comme tous les autres, ils veulent apprendre, ils veulent devenir éducateur, pompier, prêtre, coiffeur ou simple salarié dans une fabrique, et cela parce que, s’ils savent écrire et lire, ils ont une chance. Une chance qu’ils ne veulent pas rater, une chance qui leur est offerte et dont ils profitent.

L'amour qui rend proche celui qui est loin

Oui, 10 c'est plus que 8, mais toujours 10 va contenir 8, toujours ce qui est majoritaire va contenir quelque chose de minoritaire.

Bref c'est leur histoire, l'histoire des enfants de la périphérie d'un village ou de n'importe quelle périphérie du monde, une histoire d'enfants auxquels a été ouverte une perspective de quitter peut-être un beau jour la périphérie.

L'initiative sociale „Elijah” et „La danse des corbeaux”

„Allez là où le besoin est plus grand”. Tel était le conseil qu'écrivait le cardinal Carlo Maria Martini au jésuite Georg Sporschill à l'automne 2010, l'encourageant dans l'œuvre de bienfaisance pour enfants des rues de Moldavie et de Bucarest, ainsi qu'en faveur des familles de Rromi de Transylvanie. Le religieux jésuite a tenu à partager son expérience missionnaire au Pape François, en lui présentant en même temps de nouveaux projets d'assistance sociale. À l'audience générale du 11 mars il était accompagné de don Stefano Stimamiglio - l'auteur de sa biographie - *Qui sauve une vie sauve tout un monde: Vie du Père Sporschill* (Cinisello Balsamo, San Paolo, 2014, 160 pages) - ainsi que d'un ex-enfant de la rue, Cătălin Batu.

Le jésuite autrichien, qui a travaillé longtemps, d'abord à Caritas Vienne puis en Roumanie, à la récupération de toxicodépendants, d'anciens détenus et d'enfants abandonnés, se trouve actuellement à l'origine d'une initiative d'assistance sociale pour enfants rromi dans trois villages près de Sibiu. Le projet s'appelle Elijah (en français „Elie”) et a débuté à l'été 2012, quand le père Sporschill est arrivé en Transylvanie pour soutenir les familles locales de Rromi, avec l'aide d'une poignée de volontaires, parmi lesquels Ruth Zenkert, présente elle aussi place Saint Pierre. La note commune à ces villages est une extrême pauvreté. Dans leurs maisons, ni eau, ni électricité. Les enfants, sales et sous-alimentés, ne vont plus à l'école. Le travail manque également, ce qui fait de chaque jour une lutte pour la survie. Bien souvent les

parents travaillent comme journaliers ou s'embauchent comme bergers dans les parcs à moutons. Les masures où ils habitent sont faites presque uniquement de matériaux de rebut rafistolés tant bien que mal, des fils de fer rouillés aux récipients de plastique, sans autre souci que de ne pas mourir de froid.

L'initiative sociale Elijah se propose de venir en aide à ces familles, en offrant aux enfants une éducation élémentaire, en fournissant des médicaments aux malades, mais aussi en construisant des fours de cuisine et des poêles de chauffage. On a ouvert aussi un petit centre social, grâce auquel des hameaux envahis par les ordures ont été nettoyés par les habitants eux-mêmes.

„De grâce, écoute-nous, Seigneur, nous te rendons grâce!": c'est ainsi que prient, matin et soir - certains même du matin au soir - les enfants aux „visages sombres" du „zigane blanc" Georg Sporschill et de „maman" Ruth Zenkert.

Ce que j'avais vu et entendu voici près de vingt ans à Concordia, j'ai pu le redécouvrir avec mon compagnon Florin peu avant Noël aux environs de Sibiu. Son nouveau film „La danse des Corbeaux" décrit une réalité qui dépasse l'imagination de la plupart d'entre nous!

Le nouveau projet, lancé à l'été 2012 par ces infatigables chercheurs de „trésors cachés" dans les égouts et les quartiers de misère de Roumanie, porte le nom de „Elie-Initiative sociale" et a comme emblème le corbeau qui apporte du pain au prophète pour qu'il puisse reprendre souffle. Ainsi en est-il pour les quelques centaines d'enfants roms de Hosman, Neudorf et Țichindeal: on leur offre le pain et le nécessaire à un niveau de vie à peu près décent, non comme à des parias, mais avec la conviction qu'en chacun d'eux se cache une „voix" prophétique, à même de se faire entendre.

Et une fois entraînée, „la voix" est ensuite cultivée dans les deux écoles de musique ouvertes pour faire sortir ce qu'il y a de plus vivant dans ces êtres, la musique et le rythme: des enfants qui vagabondaient ou restaient vautrés toute la journée à six sur deux lits partagés par toute la famille et pour tous les besoins, reçoivent un

L'amour qui rend proche celui qui est loin

espace et une occupation, où ils puissent se retrouver et grandir, bref, une éducation.

La fondation YANA: you are not alone

En 1995, après 26 ans d'expérience comme président de l'organisation Familienhilfen (Aide aux Familles) Liechtenstein, Madame Antonia Frick vient en Roumanie avec l'idée claire de créer et soutenir des projets d'appui aux familles et aux catégories sociales vulnérables. Elle commence cette activité en cherchant et recrutant des collaborateurs à la Faculté de Théologie Catholique et Assistance Sociale de Bucarest. C'est ici qu'elle fait les premiers „investissements” stratégiques en ce domaine - elle offre des bourses d'étude aux premières générations d'étudiants en assistance sociale. Parmi eux, plusieurs jetteront les bases de programmes sociaux en divers coins du pays. Certains de ces étudiants mettront leur cœur à développer d'une part la Fondation Bucureștii-Noi, fondée en 1997, d'autre part la Fondation YANA Roumanie, filiale de la Fondation YANA Liechtenstein, fondée en 2004 par Madame Antonia Frick.

Inspirée de la même intuition qui est à la base de la Fondation YANA, YANA Roumanie accorde une attention spéciale aux familles nécessiteuses. L'appui offert à celles-ci comporte, selon les cas, aide financière pour des réparations d'urgence, médicaments et interventions chirurgicales, aliments de base, vêtements et fournitures scolaires.

Dans les premières années, le spectre d'une expulsion imminente pour factures impayées sur les utilités (eau, gaz, électricité) chez des familles nombreuses ou appauvries par le chômage et les maladies - était la situation la plus souvent rencontrée. Des centaines de familles de Bucarest et de Bacău, accablées de manques de toute sorte et dans l'impossibilité de mener un train de vie décent, mais fermement décidées à tout faire pour l'éducation de leurs enfants, ont été accompagnées au long de plusieurs années. Aujourd'hui, nombre d'enfants de ces familles ont

une profession en divers domaines: médecine, droit, assistance sociale, administration publique...

You Are Not Alone („Tu N’Es Pas Seul” en français) est un nom qui trouve écho spécialement dans le cœur de personnes âgées écrasées par la solitude et le déclin des forces et de la santé. L’activité de la Fondation s’est focalisée de plus en plus ces dernières années sur les préparatifs pour l’hiver: fournir et préparer le bois pour le chauffage, ramonage des cheminées et des poêles, travaux d’isolation et d’entretien des fenêtres et portes.

Avec l’appui des firmes Sika et Hoval, la Fondation a eu la possibilité d’organiser un camp d’été pour les enfants de familles sans moyens, comme signe d’encouragement et de reconnaissance des efforts déployés par eux durant l’année scolaire. Dans les 10 dernières années, plus de 400 enfants, encadrés par des volontaires et des éducateurs, ont eu l’occasion de passer une semaine de vacances à la montagne ou à la mer, pleine d’activités éducatives et récréatives organisées et animées dans l’esprit du scoutisme.

Avec le temps, on a identifié de plus en plus de situations où des familles, surtout monoparentales, n’ont pas la possibilité d’offrir aux enfants la place et les conditions minimales pour faire leurs devoirs, ou un repas chaud durant la journée, ou quelqu’un qui s’occupe d’eux après l’école.

Tout a commencé par une question adressée par une des bénéficiaires, veuve avec quatre jeunes enfants: „Que puis-je faire? Toute la journée je suis au travail, parfois même je dois travailler après mes heures, jusque tard le soir... j’ai le cœur serré quand je pense à ce que font les enfants seuls à la maison, s’ils ont eu à manger, s’ils font leurs devoirs, s’il ne leur est rien arrivé...” Pareilles questions sont apparues avec le temps de la part d’autres parents uniques. C’est ainsi que YANA s’est sentie provoquée à répondre à ce genre de besoin.

Par la création de centres de jour, YANA est intervenue de manière décisive dans des situations claires où les enfants se trouvaient sur le point d’être retirés à leur famille.

L'amour qui rend proche celui qui est loin

La maison YANA à Nicolae Bălcescu, la maison Heidi à Valea Seacă et la maison Peter à Galbeni, sont des centres dans lesquels plus de quatre-vingts enfants sont accompagnés dans leur formation et leur développement, par des services d'éducation sociale, une nourriture assurée, la promotion de relations sociales et de réintégration communautaire, des conseils sociaux et psychologiques. Dans le but de renforcer l'inclusion sociale d'enfants marginalisés, la fondation travaille à développer un réseau de volontaires parmi les jeunes dans chacune de ces trois communautés.

Le camp international de formation pour jeunes „Lărguța”

En août 2008, suite à un incendie dévastateur, deux vieillards solitaires, l'un veuf et l'autre gravement malade, sont restés pratiquement sans logis. YANA a répondu à cette urgence en organisant un camp de travail d'une semaine avec une équipe composée de travailleurs YANA, de jeunes jésuites et de scouts. C'est alors qu'est devenu manifeste qu'il existe des personnes âgées vivant seules qui se trouvent pareillement en danger en hiver, à cause de leur incapacité à nettoyer leur poêle et ramoner leur cheminée avant l'hiver. De plus, beaucoup d'entre eux vivent dans des habitations délabrées, aux fenêtres et portes qui ferment mal, tandis que le bois de chauffage, pour nombre d'entre eux, coûte trop cher pour leurs revenus.

Le camp de Lărguța est un projet qui rassemble les énergies et l'enthousiasme des jeunes au bénéfice de vieillards isolés et de mères demeurées seules avec enfants. Ainsi, les volontaires YANA, avec des lycéens du Liechtenstein, accompagnés de professeurs, de jeunes jésuites, de l'équipe YANA et de gens de métier, se forment ensemble et se responsabilisent, en apportant leur aide aux différents projets réalisés par la Fondation.

Ils passent ensemble une semaine durant laquelle ils travaillent, mènent une vie simple (nuit sous la tente et cuisine au chaudron), font connaissance, nouent des amitiés, visitent les lieux. Ceux qui viennent au camp de Lărguța entretiennent des liens entre eux,

même à distance, gardant précieusement et partageant à d'autres quelque chose de ce que l'on commence à appeler „l'esprit de Lărguța”.

Toute l'activité de la Fondation est soutenue financièrement et moralement par des bienfaiteurs, sans lesquels il serait extrêmement difficile de rejoindre les masures et les vies de ces personnes seules. La Fondation YANA avec tous ses partenaires, avec la communauté locale et tous ses collaborateurs trouve ressources et énergie de telle sorte que les besoins et la solitude des plus éprouvés soient plus faciles à porter.

Malgré tout, il existe encore des besoins de base qui restent sans réponse: besoin de services appropriés pour les enfants handicapés, besoin de qualification pour les adolescents privés d'un accès aux lycées de la ville, besoin de protection pour les victimes de violence familiale, etc.

Conclusions

Deux conclusions s'imposent au terme de ces présentations, deux conclusions que l'on peut tirer sous la forme d'un double défi.

Avant tout, quelle espèce de „centre” a en vue le projet intitulé „Marginalisés au centre de l'attention”? Nous croyons que tout ce qui a été dit plaide pour que ceux de la périphérie soient situés au centre de l'attention, non seulement comme „lieu géométrique” médiatique, mais plutôt comme „point d'ébullition” au sens d'une sensibilisation et d'une implication sociale croissantes. Et qui a regardé - ne fût-ce qu'une fois - comment se forment dans l'eau ces points d'ébullition comprendra qu'il n'existe d'„ébullition” sans une dose d'„inquiétude”, au sens évangélique du mot:

La première mission de l'université est d'“in-quiéter” le monde, et la première mission de l'universitaire est de ressentir cette “inquiétude”, ce non-conformisme devant un monde devenu esclave. (Alberto Hurtado SJ)

L'amour qui rend proche celui qui est loin

Et en relation avec cette sensibilisation sociale nous avons constamment souligné le lien intrinsèque entre deux types d'exigences: une pratique en justice sociale d'une part et des études chrétiennes sur la problématique sociale d'autre part. Apostolat social ne veut pas dire seulement „travail de terrain”, proximité avec les défavorisés, insertion sociale, mais il présuppose en même temps beaucoup de réflexion, d'étude et, surtout, beaucoup de prière!

L'amour (ré-)apparaît au XII^e siècle ?

Mihaela VOICU*

Does love (re)appear in the 12th century?

Abstract

The paper starts from a paradox: during the first half of the 12th century, soon after the Church had agreed to confer Marriage a sacramental status, there appears - first in the south of France and afterwards throughout all western Europe - a new manner of love fin'amor, the perfect expression of which is the troubadour poetry. Transposing the vassal type relationship into the sentimental register - the Lady is the sovereign and the lover a loyal vassal, which contradicted the real life status of women considered as being inferior to men - this love is therefore incompatible to marriage. Despite the lover's continuous endeavour to improve himself and the sum of qualities he has to possess (serving, generosity, humbleness) fin'amor cannot overlap with caritas, which it seems to resemble at first sight. They are essentially separated by the incapacity of the enamoured poet, mostly preoccupied with his own perfecting, to discover the depth of his beloved Lady, whom he reduces to the status of a mere object of love, a valuable object, but still not the subject.

Keywords: fin'amor, love and marriage, troubadour lyric, court civilization.

Le point de départ de la présente démarche se présente sous la forme d'un double paradoxe: au XII^e siècle, au terme d'une longue évolution et de beaucoup d'hésitations, l'Église se décide d'accepter le mariage parmi les sacrements, fixant ainsi le septennat sacramentaire que nous connaissons aujourd'hui. À la même époque

* Profesor la Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea București.

surgit de «nulle part»¹ une poésie qui chante un autre type d'amour, réservé à une élite et strictement codifié, dont nous traiterons ci-dessous.

Précisions terminologiques

Comment expliquer ce paradoxe ? Quelques précisions terminologiques sont peut-être en mesure de nous aider. Le grec ancien connaissait quatre termes pour désigner la notion de l'amour: *eros*, avec ses deux acceptions, amour passionnel, convoitise des sens, et objet de l'amour; *eunoia*, avec le sens de bienveillance; *philia*, amitié, forte affection, dépourvue toutefois de l'idée de sensualité; *agapé*, au sens d'affection, d'amour fraternel, amour divin et être aimé. De ces quatre termes, le texte de la *Vulgate* n'en retient que deux, traduits par *diligere* et *amare*. Le premier avait un sens noble, désignant en latin classique les sentiments élevés éprouvés pour la patrie ou pour des personnes éminentes, ainsi que le précise Cicéron, et ne pourrait s'appliquer en aucun cas à l'amour sensuel. *Diligere* serait le correspondant d'aimer, *amare*, celui de chérir, impliquant une forte note d'affectivité. Avec la diffusion du christianisme, l'obligation de l'amour fraternel devient universelle, s'étendant à tous les hommes, y compris les ennemis. Ces derniers devaient être aimés comme des «frères» (au sens de *diligere*) mais, naturellement, dans ce cas il ne pouvait être question d'affection sensible (*amare*). Toutefois, assez vite *dilectio* sera substituée par *caritas*.

La conception médiévale sur l'amour doit beaucoup à saint Augustin, nommé à juste titre „*doctor caritatis*”, conception qui

¹ Toutes les tentatives proposées pour expliquer l'origine de cette poésie très élaborée n'ont pas donné satisfaction jusqu'à ce jour. Son caractère très raffiné et sa difficulté technique excluent l'origine folklorique, qui joue dans la plupart des cas pour la poésie lyrique. La théorie de l'origine arabe, en dépit de thèmes, voire de formes strophiques communes, n'est pas entièrement convaincante elle non plus.

L'amour (ré-)apparaît au XIIIe siècle ?

imprègne toute sa spiritualité. Augustin définissait l'amour-*caritas* comme «cette tendance de l'âme de jouir de Dieu pour lui-même et du prochain pour Dieu»². Pour la pensée médiévale, l'amour se confondra donc avec la *caritas*, même si Isidore de Séville utilise encore *dilectio*. L'auteur des *Étymologies* précisait, toutefois, que celle-ci, comme *amor*, peut désigner l'amour «bon et mauvais» à la fois, alors que la première tend uniquement vers le bien: *caritas est dilectio* mais toute *dilectio* n'est pas *caritas*. *Caritas* est donc cette *dilectio* particulière que nous ne pouvons pas avoir à défaut d'aimer et que nous n'aimons pas à défaut de la posséder, comme le précisait Fulgence³.

On peut donc affirmer que l'amour-*caritas* est l'amour le plus profond, qui prend possession totalement de l'homme et qui exige, en premier lieu, la bonne volonté. Étant perfection, *caritas* est la vertu par excellence, prémisses et condition de toute vertu, *forma virtutem* comme l'appellera saint Thomas d'Aquin.

Augustin fait encore une distinction supplémentaire entre *frui*, jouir de Dieu pour lui-même, et *uti*, user des biens qui ne sont que des moyens pour parvenir à Dieu. Aimer quelqu'un pour lui-même ou aimer quelque objet en soi, c'est faire un „dieu” de cette personne ou de cet objet. Ce qui permet à Augustin d'instituer une seconde distinction, entre *caritas*, principe de tout bien, et *cupiditas*, principe de tout mal, les deux étant radicalement séparées. C'est la *caritas*, et elle seule, qui opère une transformation totale de celui qui aime: c'est elle qui «tue en nous ce que nous étions pour nous faire devenir ce que nous n'étions pas; elle fait mourir le vieil homme pour faire croître à sa place l'homme nouveau»⁴.

² « Caritas est motus animi ad fruendum Deo propter ipsum et proximo propter Deum », *De Doctrina Christiana*, lib. 3, 10, 16, BA 11, p. 360.

³ *Sermo de caritate Deo et proximi*, PL 65, c. 346 A.

⁴ *Enarr. In ps 142*, no 12, PL 37, c. 1628.

Une contamination réciproque

Si le haut Moyen Âge est entièrement tributaire à saint Augustin et à saint Grégoire le Grand pour ce qui est de la conception de l'amour, au XII^e siècle semble se produire une mutation dans le discours théologique qui «récupère» d'une certaine manière la *cupiditas*.

Ainsi, Pierre de Blois propose une distinction entre *caritas* et *dilectio*. Alors que la première, animée par la grâce, ne peut conduire que vers le bien, la seconde peut être porteuse de bien et de mal à la fois. La différence résiderait dans la gratuité de la *caritas*, alors que la *dilectio* n'est pas toujours désintéressée, comme le rappelle saint Bernard de Clairvaux: *Natura in se curva est, quia ad se reflectitur*⁵.

Distinction qui s'accroît chez Geoffroy de Poitiers entre la *dilectio voluntaria* et la *dilectio involuntaria*, chacune dédoublée à son tour. Il y a une *dilectio involuntaria* commune aux hommes et aux bêtes, qui nous fait désirer la vie, la santé, et une autre, réservée aux hommes seuls: «naturellement» l'âme désire ce qui est bien et tend vers le bonheur. La *dilectio voluntaria* se divise, à son tour, en amour-désir et amour-bienveillance. Dans le premier cas nous désirons jouir de l'objet de notre amour, nous voulons le posséder; dans le second nous souhaitons le bien de celui que nous aimons. Les deux types d'amour peuvent se transformer en *caritas*. Mais l'amour-désir, n'étant pas désintéressé, est plus loin de la *caritas*, car, selon Gérard d'Auxerre, *amor qui est caritas, sive sit concupiscentia, sive amicitia, gratuitus est ex omni parte*⁶.

Ce que l'on retient ici est une nouvelle conception, plutôt «physique» de l'amour, selon laquelle même la *caritas* pourrait avoir pour objet *finis possidendus*. Mais ce qui est original pour le

⁵ *Serm 24 in Cant*, PL 183, c. 897 («La nature en soi est retorse car elle se tourne vers elle-même»).

⁶ *Summa aurea II*, ch. 4, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, art «Charité», t. II, Beauchesne, Paris 1953, c. 577.

L'amour (ré-)apparaît au XIIIe siècle ?

XII^e siècle, c'est l'élargissement de l'acception d'«objet de l'amour naturel» puisque «tout amour existant ou possible tire sa sève de la tendance innée chez tous les êtres de la nature à chercher leur propre perfection par l'exercice de leurs aptitudes natives»⁷.

Définition de l'amour étonnamment proche de celle qui apparaît dans la littérature profane de l'époque ou dans le *Tractatus de Amore* d'André le Chapelain, ouvrage qui synthétise les conceptions de l'amour telles qu'elles circulaient à la fin du XII^e siècle: «L'amour est une passion naturelle qui naît à la vue de la beauté de l'autre sexe et de la pensée obsédante de cette beauté. On en vient à souhaiter par-dessus tout de posséder les étreintes de l'autre et à désirer que dans ces étreintes soient respectées, par une commune volonté, tous les commandements de l'Amour»⁸.

Bien que correspondant plutôt à l'amour-*cupiditas*, ce type d'amour instaure une harmonie entre l'instinct et la nature, l'antinomie augustinienne entre *caritas et cupiditas* se trouvant de la sorte résolue.

Une nouvelle façon d'aimer

«Amour porté à son plus haut degré de perfection»⁹, cette nouvelle façon d'aimer est un alliage complexe. Elle exprime d'abord un certain idéal de société, la société de cour, où est exigée la noblesse du cœur sinon de naissance, la libéralité, un certain savoir vivre fait de politesse, de distinction, d'élégance, d'aisance dans la conversation.

⁷ PIERRE DE BLOIS, in *Dictionnaire...*, *op. cit.*, c. 530.

⁸ ANDRÉ LE CHAPELAIN, *Traité de l'Amour Courtois*, introduction, traduction et notes par CLAUDE BURIDANT, Klincksieck Paris 1974, p. 47. Il s'agit, bien entendu, de l'amour «littéraire», de cette *fin'amor* de la poésie lyrique dont la doctrine sous-tend le roman chevaleresque également et qui engendre une véritable idéologie de l'amour, codifiée postérieurement par André le Chapelain.

⁹ EMMANUELE BAUMGARTNER, *Histoire de la littérature française. Moyen Âge*, Bordas, Paris 1988, p. 86.

Toutefois il se rattache essentiellement à un art d'aimer, chanté par les troubadours et les trouvères¹⁰.

La grande originalité de cette poésie, connue sous le nom de lyrique courtoise ou grand chant courtois, pour reprendre le syntagme imposé par Paul Zumthor¹¹, c'est la transposition des relations vassaliques dans le registre amoureux: le poète amoureux est le vassal de sa Dame - dont le nom dérive en fait du latin *domina*, maîtresse, mais aussi épouse du seigneur - qui y occupe une place essentielle. Ce qui rend ce type d'amour incompatible avec le mariage, l'adultère étant sa condition «normale»: c'est le paradoxe que nous mentionnions au début, compréhensible toutefois si on se rappelle qu'à l'époque féodale le mariage ne relève pas du libre choix des époux, mais de la décision des familles, dans la haute société notamment. Autrement dit, le mariage est un contrat, il impose des devoirs aux époux, ce qui exclut (presque) toute liberté. Or l'amour chanté par les troubadours est essentiellement *libre*, fondé sur le libre choix de la dame, choix motivé ou au moins favorisé par un ensemble de qualités que l'amoureux doit posséder.

La *fidélité*: tout d'abord, fondement de la relation vassalique. L'amant doit être d'une fidélité à toute épreuve et c'est justement cette qualité qui vaut à cette forme d'amour le nom sous lequel il se fait connaître: *fin' amor*, où *fin* désigne en premier lieu la sincérité, l'authenticité du sentiment¹². Son opposé est *fals amor*, l'amour feint, inauthentique.

¹⁰ Le nom, dérivant du provençal *trobar*, en ancien français *trover*, avec le sens d'«inventer», «créer», exprime la spécificité de cette poésie: l'originalité absolue du poète qui doit «inventer» à la fois *los motz e-l so*, c'est-à-dire les mots et la mélodie, insistant en même temps sur l'indissociabilité des vers et de la musique: cette poésie n'existe que chantée.

¹¹ *Essai de poésie médiévale*, Seuil, Paris 1972, p. 189.

¹² Ce n'est qu'en second lieu que *fin* se rapporte au caractère raffiné du sentiment, réservé en fait à une élite, sociale mais surtout humaine.

L'amour (ré-)apparaît au XIIIe siècle ?

Le *service*: l'amant ne doit pas hésiter à se mettre entièrement à la disposition de sa dame et à la servir loyalement en toutes circonstances.

Un bon vassal doit être *soumis* à son suzerain et lui obéir. Ce sera l'attitude de Lancelot au tournoi de Noauz: deux jours de suite sa dame, la reine, lui transmet l'ordre de combattre *au noauz* (au pire), au risque de compromettre sa renommée. Lancelot se soumet sans murmures car *Molt est qui aime obeissanz*¹³.

L'amour véritable qui a renoncé à soi-même est humble (*humiltat*) et accepte l'épreuve comme une condition de son accomplissement. Épreuves intérieures, imposées par la dame pour vérifier la qualité du sentiment que son soupirant lui voue, dont *l'asag*, sorte d'épreuve de chasteté, est le test suprême. Il convient de rappeler ici que l'amour chanté par les troubadours n'est point platonique, comme une conception «romantique» développée au XIX^e siècle, lorsque cette poésie a été redécouverte, s'est efforcée de le démontrer. La dame n'est pas - et ne doit pas être - inaccessible, mais difficilement accessible, car l'assouvissement de la passion risque d'apaiser le désir, de l'annuler, et il importe qu'il ne le soit pas. Épreuves extérieures également, imposées par l'existence du mari, le *gilos*, mais aussi par l'action malfaisante des *lauzengiers* - médisants, indiscrets. L'amant doit donc faire preuve de patience (la *longue attente*), de discrétion, en faisant attention de ne pas compromettre la réputation de la dame et surtout de *générosité*. Il faut entendre par là le refus de toute forme de possession de l'aimée, la dame étant toujours libre d'accorder ou non son amour. Disponible à l'amour (*joven*)¹⁴, l'amoureux doit faire preuve également

¹³ CHRETIEN DE TROYES, *Le Chevalier de la Charrette*, v. 3698, in *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de DANIEL POIRION, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1994.

¹⁴ Plus qu'une catégorie d'âge, le nom désigne justement cette disponibilité à l'amour mais également une «disponibilité sociale», ainsi que l'a montré GEORGE DUBY, «Dans la France du Nord-Ouest au XII^e siècle: les „jeunes” dans la société aristocratique», *Annales*, vol. 19/1964, p. 835-846. Le *joven* est justement celui qui n'est pas encore «casé»: la bienveillance de la dame peut lui obtenir la faveur

de *mezura*, maîtrise de soi, équilibre entre raison et passion, qui lui permet de passer brusquement du *joy* (le nom est masculin en provençal) au *dolor* sans se perdre.

S'il possède au plus haut degré toutes ces qualités, l'amant *peut* espérer recevoir la *merce* (bienveillance) de la dame et goûter enfin la joie (*joy*), mot dont le sens est beaucoup plus complexe que dans la langue actuelle, désignant l'exaltation de l'énergie vitale. Il pourra alors «faire son salut» et chanter avec le premier troubadour:

Totz lo joys del mund es nos
Dompna, s'amduy nos amam¹⁵.

Amour désintéressé, trouvant en lui-même sa récompense ? C'est ce que cette poésie voudrait nous faire croire. À y regarder de plus près toutefois on ne peut manquer de s'apercevoir que toutes les qualités que l'amant doit cultiver, tous les efforts qu'il fait ne visent pas tant à le rendre digne d'être aimé, que d'aimer. Si la liberté souveraine de la dame d'accorder ou non sa bienveillance enlève à l'amant toute certitude d'obtenir la récompense espérée (*guerredon*) pour son humble service, il est sûr en revanche de voir augmenter son *pretz* et sa *valor*. La dame est donc *objet* et non *sujet* de la *fin'amor*. Faut-il alors s'étonner qu'en regardant sa bien-aimée dans les yeux, Bernard de Ventadour, celui qui est considéré le plus grand des troubadours, ne voit pas «l'âme» de l'aimée, mais s'y mire lui-même, à l'instar de Narcisse:

Miralh, pos me mirèi en te,
M'an mort li sospir de preon,

du seigneur. Pour cette catégorie de chevaliers, recrutés parmi les cadets des familles nobles, il est donc utile de s'attirer la protection de l'épouse du seigneur.

¹⁵ «Toute la joie du monde est à nous, ô Dame, si tous deux nous nous aimons», GUILLAUME IX D'AQUITAINE, *Chanson VII*.

L'amour (ré-)apparaît au XIIIe siècle ?

Qu'aissi'm perdèi com perdèt se
Lo bèlhs Narcisus en la fon.¹⁶

La dame est source de toute valeur et la *fin'amor* est prémisses du progrès de l'amant, de son *melhurar*, comme être humain et comme poète. C'est ce qui permet au même Bernard de Ventadour d'affirmer:

Non es meravilha s'eu chan
Melhs de nul autre chantador,
Que plus me tra'l cors va amor
E melhs sui failhz a so coman.¹⁷

Fin'amor = Caritas ?

Si à première vue la *fin'amor* ressemble à l'Amour infini, «bonté diffusive de soi», qui se répand en son essence partout, les deux n'ont ni le même objet ni, surtout, la même nature, ce qui empêche absolument d'assimiler la *fin'amor* à la *caritas* chrétienne, ainsi que le remarquait à juste titre Étienne Gilson¹⁸.

La *fin'amor* a en dernière instance pour but l'union physique, même si celle-ci est longtemps différée, alors que la *caritas* vise à l'union spirituelle de l'âme avec Dieu. Si généreuse fût-elle, la *fin'amor* envisage la récompense, même si l'amant n'aime pas uniquement en vue d'elle: le fait d'aimer lui est en soi une récompense suffisante parce que, on l'a vu, c'est la condition de son perfectionnement. La *caritas* en échange est toujours désintéressée, la seule souffrance du mystique, c'est de ne pas aimer assez. Surtout la

¹⁶ *Quan vei la lausetta mover...*, Miroir, depuis que je me suis miré en toi,/ Mes soupirs profonds me tuent:/ Et je me suis perdu comme se perdit/ Le beau Narcisse en la fontaine.

¹⁷ *Non es meravilha s'eu chan...*, Il n'est pas étonnant que je chante/ Mieux que nul autre chanteur,/ Car mon cœur m'entraîne plus vers l'amour/ Et je me soumets mieux à ses commandements.

¹⁸ *La théologie mystique de Saint Bernard*, Vrin, Paris 1934.

fin'amor naît toujours chez l'homme d'abord et se dirige vers la femme, objet du désir, alors que dans la *caritas* l'amour va de Dieu vers l'homme. Il serait plus juste d'affirmer que la *fin'amor* constitue en elle-même un système de valeurs indépendant, engendrant une mystique profane¹⁹. Enfin, l'immense jeu qu'est la *fin'amor*²⁰ chante - voire impose - l'amour de l'amour plutôt que l'amour pour une personne réelle, passant donc à côté de sa vocation essentielle: se tourner non pas en premier lieu vers «le bien» de l'être aimé mais vers son «être» même.

Les traits formels de cette poésie le confirment. Pur discours, sous la dépendance d'un „Je” omniprésent qui s'y énonce, le chant courtois semble orienté vers un „Vous” / Ma Dame. Il s'agit toutefois d'un discours unidirectionnel: la Dame en est l'objet, objet du sentiment amoureux, objet et source de toute valeur, objet du discours poétique, jamais Sujet²¹.

On est bien loin de l'hymne à l'amour de Saint Paul:

L'amour prend patience, l'amour rend service, il ne jalouse pas, il ne plastronne pas, il ne s'enfle pas d'orgueil, il ne fait rien de laid, il ne cherche pas son intérêt, il ne s'irrite pas, il n'entretient pas de

¹⁹ É. GILSON rejette ainsi toute possible influence de saint Bernard et du mysticisme cistercien sur les troubadours et, en général, sur la formation de la doctrine de la *fin'amor*: «L'amour cistercien s'est introduit dans la littérature en se substituant à l'amour profane et en le chassant [...]. Saint Bernard peut avoir largement contribué à la décadence de l'idéal courtois, ce n'est pas lui qui l'a inspiré» (*La théologie mystique..., op. cit.*, p. 215)

²⁰ Jeu compensatoire pour une réalité déceptive qui réduit la femme à une condition résolument subalterne.

²¹ Quand elle parlera, sa parole sera «mortelle»: c'est ce qui arrive dans *La Belle Dame sans merci*, d'Alain Chartier (1424), poème en forme de dialogue poursuivi sur cent strophes où la dame devient pour la première fois interlocutrice. Provoquant par son refus la mort de son amant, la belle sans merci dénonce l'utopie fondatrice de la *fin'amor*: l'acquiescement de la dame à la requête d'amour que lui adresse son soupirant.

L'amour (ré-)apparaît au XIIIe siècle ?

rancune, il ne se réjouit pas de l'injustice, mais il trouve sa joie dans la vérité. Il excuse tout, il croit tout, il espère tout, il endure tout. L'amour ne disparaît jamais (I Cor 13, 4-8),

même si la longue patience, l'humilité, la générosité-gratuité, l'endurance dans les épreuves sont communes aux deux formes d'amour.

En somme, la *fin' amor* n'est pas tournée en premier lieu vers l'autre mais vise le perfectionnement de soi lequel, dans le cas de la *caritas* est une conséquence «normale» de l'amour authentique et non pas un but visé en soi, comme ici. Les troubadours n'auront donc pas compris en ce XII^e siècle, époque charnière entre Tradition et Renouveau, qu'aimer c'est «aider l'autre à se situer de telle manière que la lumière se voie en lui, mais en même temps le vrai moi de l'amant s'y dévoile, autrement éclairé et, par là, subtilement changé, un peu plus lui-même qu'auparavant»²².

À la même époque, les mystiques, eux, l'avaient bien compris. Pour saint Bernard

«L'amour est la vie de tout ce qui existe
La seule chose nécessaire;
Toute autre vertu
Sans lui ne progresse pas
Et diminue et périt
Et tout est néant»²³.

Et Richard de Saint-Victor d'ajouter: «Être n'est autre chose qu'aimer»²⁴.

²² DENIS DE ROUGEMONT, *Les Mythes de l'Amour*, Albin Michel, Paris 1961, p. 263.

²³ SAINT BERNARD DE CLAIRVAUX, *De amore divino rythmus* (je traduis).

²⁴ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, in ROBERT JAVELET, «L'amour spirituel face à l'amour courtois», in *Entretiens sur la Renaissance du XII^e siècle*, sous la direction de M. DE GANDILLAC et E. JEAUNEAU, Mouton, Paris 1968, p. 317.

De la cine a învățat Vladimir Ghika să se roage?

Pr. Prof. Dr. Wilhelm DANCĂ*

Abstract

*In this paper I intend to find out from whom did Prince Vladimir Ghika learn to pray in his youth, as his connection with the Greek-Orthodox Church in which he had been baptised was rather inconsistent, and the spiritual life of the Calvinist community, which during his highschool days he used to frequent together with his au pair, did not suit his taste. Starting from the influence, which two Dominican friars, both professors of Theology at the St. Thomas College in Rome at the beginning of the 19th century – Alberto Lepidi and René Garrigou-Lagrange – had on his mind and heart, while drawing a parallel between the teaching of St Thomas and the thoughts of Blessed Vladimir Ghika on prayer, we claim that Prince Ghika was attracted and fashioned by the spirit of Thomist prayer: *contemplata aliis tradere* – to entrust others with that which one had contemplated. We intend to trace and describe the similarities and dissimilarities between St. Thomas and Blessed Vladimir Ghika by answering several questions: What is prayer? How one ought to pray? Which is the perfect prayer? Of how many types can prayer be? Which are the effects of prayer? In conclusion we systematically present the similarities and dissimilarities between St. Thomas Aquinas and Vladimir Ghika on the question of prayer, pleading for prayer as means of going beyond oneself and of courage.*

Keywords: Blessed Vladimir Ghika, prayer, St. Thomas, Dominican influence

* Universitatea din București.

Drumul rugăciunii la fericitul Vladimir Ghika nu a fost ușor. După o perioadă de căutări dramatice în tinerețe, cu rupturi la nivelul relațiilor cu familia, a ajuns în cele din urmă să învețe ce este rugăciunea, de ce trebuie să se roage și cum trebuie să se roage. A avut parte de niște maeștri foarte buni, fiindcă a devenit un faimos om al rugăciunii sau un expert al rugăciunii și, în această calitate, a compus modele de rugăciuni. Se poate spune despre dânsul că trăia în rugăciune ca peștele în apă. S-a rugat singur și împreună cu alții. Cerea mereu rugăciuni pentru sine și diferite cauze nobile, pentru ca „Dumnezeu să fie în câștig”¹. Era convins că Dumnezeu așteaptă de la noi înaintea de orice altceva rugăciune, iar universul ar fi mult mai sărac fără rugăciune. A avut curajul să se roage neîntrerupt și i-a îndemnat și pe alții să se roage. Unul dintre fiii săi spirituali, Jean Dajjat, spunea că numai dacă l-am fi văzut și l-am fi auzit am putea să înțelegem „în ce măsură acest om răspândea în jurul său rugăciune, în ce măsură era complet rugăciune în gesturile, în comportamentele, în cuvintele și, mai ales, în tăcerile sale; făcea lumea să se roage, era aproape imposibil să fii în prezența sa sau să-l auzi și să nu te rogi”².

Dar pentru a te ruga ai nevoie nu doar de dorință și de curaj, ci și de exemple vii și de o anumită știință sau artă. Mă întreb cine oare i-a insuflat gustul pentru rugăciune? Oare mama sa, prințesa Alexandrina, care era de confesiune ortodoxă? Oare guvernanta sa

¹ Cf. Yvonne Estienne, *O flacără în vitraliu. Amintiri despre Monseniorul Ghika*, trad. Mihaela Voicu, Note de Luc Verly și Emanuel Cosmovici, Editura ARCB, București 2013, p. 89.

² Jean Dajjat, *L'Apôtre du XX^e Siècle. Monseigneur Ghika*, Nouvelles Editions Latines, Paris 1956, p. 85.

De la cine a învățat Vladimir Ghika să se roage?

franceză de confesiune protestantă? Michel de Galzain a scris în 1961 o carte în care afirmă că prințul Vladimir Ghika nu a moștenit spiritul de rugăciune de la mama sau de la familia ortodoxă în care s-a născut³ și că nu a fost influențat de guvernanta sau de credincioșii protestanți în mijlocul cărora a trăit în timpul studiilor sale din Franța⁴. La aceeași concluzie a ajuns și Yvonne Estienne potrivit căreia, lui Vladimir Ghika, „atât de profund religios”, modul religios de a fi al părinților săi nu i-a fost de vreun folos spiritual.

În viața sa spirituală, prințul Vladimir a marcat un moment de cotitură în anii tinereții, când se afla împreună cu fratele său Dimitrie la Roma. Aici a descoperit un lucru pe care nu l-a întâlnit nicăieri, și anume un spirit de rugăciune și de respect față de Dumnezeu prezent în unele biserici catolice din Roma⁵, dar mai ales în viața a doi profesori de teologie de la Colegiul Sfântul Toma din Roma pe care l-a frecventat între 1902 și 1906. Primul era părintele dominican Alberto Lepidi⁶, maestrul Sfântului Palat, cum se numea atunci, astăzi i se spune teologul Casei Pontificale, a cărui misiune

³ Elisabeth de Miribel preia cuvintele prințului Vladimir despre mama sa care, deși iubea foarte mult biserica ortodoxă, „avea o mentalitate fundamental catolică. Citea în mod asiduu cărți catolice printre care, la loc de cinste, figurau *Élévations* (Elevații) și *Méditations* (Meditații) de Bossuet, precum și *Imitation de Jésus-Christ* (Imitațiunea lui Cristos), asimilându-le esența. Cu această trăire interioară m-a crescut și pe mine, încă din fragedă copilărie” (Cf. Elisabeth de Miribel, *Memoria tăcerilor. Vladimir Ghika 1873-1954*, trad. Stela Ciungan, ARCB, București 2004, pp. 15-16).

⁴ Cf. Michel de Galzain, *Une âme de feu. Monseigneur Vladimir Ghika*, Beauchesne, Paris 1961, pp. 19-20.

⁵ Cf. Estienne, *O flacără în vitraliu*, pp. 27-29.

⁶ Cf. Francisca Băltăceanu / Andrei Brezianu / Monica Broșteanu / Emanuel Cosmovici / Luc Verly, *Vladimir Ghika. Profesor de speranță*, ARCB, București 2013, n. 72, p. 91.

era aceea de a da *imprimatur*-ul pentru cărțile ce se tipăreau la Roma și prezida Colegiul Teologilor. De asemenea, părintele Lepidi i-a fost profesor de teologie la Colegiul Sf. Toma (Universitatea Angelicum) din Roma, unde a predat până în 1922, când a trecut la cele veșnice. În fața acestui părinte prințul Vladimir Ghika a făcut profesiunea de credință catolică la 15 aprilie 1902, la Roma, la biserica Sf. Sabina. Al doilea a fost părintele dominican René Garrigou-Lagrange⁷, sub îndrumarea căruia a făcut studiile doctorale în teologie pe care le-a încheiat cu titlul de doctor al aceluiași Colegiu Sf. Toma din Roma (Universitatea Angelicum) în 1906. Pornind de la rolul jucat de acești doi părinți profesori de teologie în viața lui, și în special de la orientarea pe care i-a oferit-o părintele R. Garrigou-Lagrange în calitate de coordonator științific în teologie și duhovnic⁸, susțin teza că viața spirituală a mons. Ghika a avut o amprentă în mod substanțial dominicană. Lucrul acesta nu înseamnă că n-a fost influențat și de alte carisme, pentru că, după cum se știe, a fost terțiar dominican, oblat benedictin, terțiar franciscan și foarte apropiat de ordinul carmelitan⁹. Dar nu despre aceste aspecte spirituale care se întretaie așa vrea să tratez în continuare, ci despre dominanta dominicană din viața spirituală a fericitului Vladimir

⁷ Băltăceanu / Brezianu / Broșteanu / Cosmovici / Verly, *Vladimir Ghika*, p. 95.

⁸ Prințul Vladimir Ghika a avut ocazia să-l întâlnească deseori, fie direct la Roma, fie în cadrul săptămânilor de reculegere pe care le conducea părintele R. Garrigou-Lagrange la invitația lui Jacques Maritain pentru membrii cercului de studii tomiste. Într-o notă de jurnal din 24 februarie 1922, J. Maritain scrie: „Putem să-i cerem Părintelui Garrigou-Lagrange să țină exercițiile spirituale anuale. Diplomația prințului Ghika a ajutat mult”. Jacques Maritain, *Carnet de notes*, Desclée de Brouwer, Paris 1965, p. 196.

⁹ Cf. Daujat, *L'Apôtre du XX^e Siècle*, pp. 38-39.

De la cine a învățat Vladimir Ghika să se roage?

Ghika. Voi pune în paralel teologia rugăciunii la sfântul Toma și la fericitul Vladimir pentru a vedea punctele comune, dar și pașii înainte pe care i-a făcut mons. Ghika.

Ce este rugăciunea ?

În spiritul tradiției teologiei tomiste¹⁰, pentru a cunoaște un lucru, trebuie să știm care este definiția lui. Astfel, pentru părinții dominicani, rugăciunea este actul de înălțare a minții la Dumnezeu¹¹. Dar, în cazul de față, „înălțarea minții” nu înseamnă activitate speculativă sau intuitivă, ci practică. Sfântul Toma de Aquino face deosebire între rațiunea speculativă, care doar percepe realitatea și numai atât, și rațiunea practică, care percepe realitatea și introduce în ea o putere de cauzalitate. Pornind de la definiția etimologică a rugăciunii din limba latină („oratio” – „oris ratio”, „rațiune vorbită”) pe care a dat-o Cassiodor¹², Toma spune că „o ființă poate să aibă rolul de cauză în două feluri. Într-un mod perfect, printr-o acțiune necesară, și lucrul acesta se produce atunci când efectul este total supus puterii cauzei. Sau, într-un mod imperfect, creând o dispoziție, și atunci efectul nu este supus total puterii cauzei. Astfel rațiunea (vorbită) poate avea rolul de cauză în două feluri. Mai întâi acțiunea sa poate fi constrângătoare. În felul acesta poate să comande puterilor inferioare și membrilor corpului și poate să-și exercite domnia nu doar asupra lor, ci și asupra oamenilor care ne sunt

¹⁰ Cf. Battista Mondin, „Preghiera”, în: Battista Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d’Aquino*, ESD, Bologna 1991, pp. 488-490.

¹¹ „Oratio est ascensus mentis in Deum”. Cf. Toma de Aquino, *In Epistola ad Colosenses*, c. 1, lect. 3, nr. 18.

¹² Cf. Cassiodorus, *Expos. in Ps. 38, 13*, PL 70, 285.

supuși. Aceasta este cauzalitatea comenzii. În al doilea rând influența rațiunii (vorbite) se poate mărgini să angajeze și să dea dispoziție pentru a acționa. În felul acesta rațiunea (vorbită) cere împlinirea unui lucru de la cei care nu-i sunt supuși, ci egali sau superiori. Aceste două modalități de a acționa, comanda și cererea (rugăciunea) comportă stabilirea unei ordini, în sensul că se dă dispoziție ca un lucru să fie făcut de altcineva. Dar această lucrare are de-a face cu rațiunea, căci ei îi aparține puterea de a face ordine. Acesta este sensul textului lui Aristotel: «Rațiunea conduce la binele perfect când asumă forma rugăciunii», și în acest sens vorbim aici de *oratio*, adică de implorare, de cerere, potrivit definiției lui Augustin: «Rugăciunea este o cerere» sau a lui Ioan Damaschin: «(Rugăciunea) este cererea adresată lui Dumnezeu pentru ceea ce avem nevoie». Deci rugăciunea despre care vorbim este un act al rațiunii”¹³.

Așadar rațiunea practică este sediul prudenței, al legii și al rugăciunii. Rugămintea sau cererea pe care o adresează rațiunea practică ființelor egale cu sine sau superioare unește inteligența și voința, dar primatul îi revine inteligenței. Toma plasează rugăciunea deasupra sentimentului și caută să o salvgardeze de atracțiile voluntarismului, legalismului sau ale intelectualismului. Rugăciunea este un act al omului întreg, pentru că implică și angajează sentimentele, mintea, inima și voința omului. Neîndoielnic, rugăciunea este legată de sentiment, dar participarea afectivă este în funcție de felul rugăciunii, care poate fi de laudă, de mulțumire, de ajutor, de iertare etc. În fine, potrivit sfântului Toma rugăciunea ține

¹³ Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 83, a. 1.

De la cine a învățat Vladimir Ghika să se roage?

de *virtutea religiei*, care îl face pe om să-i aducă lui Dumnezeu respectul și onoarea ce i se cuvin; parțial, lucrul acesta se îndeplinește prin rugăciune. Prin rugăciune îl adorăm și-l venerăm pe Dumnezeu, adică ne supunem lui și îi mărturisim că avem nevoie de el, fiindcă el este binefăcătorul nostru din toate punctele de vedere¹⁴.

Mons. Ghika considera că expresia „înălțarea minții” ar fi insuficientă pentru a exprima forța și complexitatea rugăciunii. Dacă rugăciunea mentală este deasupra celei vocale, rugăciunea totală ca act al omului întreg (inimă, minte, voință, sentimente) este deasupra rugăciunii mentale¹⁵. Spre deosebire de perspectiva tomistă, care i se pare că pune accentul pe rugăciune ca lucrare a intelectului practic, definiția rugăciunii la Vl. Ghika are accente personaliste. Astfel, în *Convorbiri spirituale*, a spus că rugăciunile sunt „fiicele inimii noastre și ale lui Dumnezeu”¹⁶. Această perspectivă personalistă, integrală face diferența între rugăciunea din definiția lui Toma și cea din concepția lui Ghika.

Dar termenul rugăciune la Vladimir Ghika are un sens larg, cuprinzând multe feluri de activități spirituale: cerere adresată lui Dumnezeu sau aproapelui, devoțiune, adorație, venerație, consimțământ liber al unui suflet la un har, primirea conștientă a unui cuvânt al lui Dumnezeu, prezența activă a lui Dumnezeu într-un

¹⁴ Cf. *Ibidem*, q. 83, a. 3.

¹⁵ Cf. Vladimir Ghika, *Scriseri spirituale. Fragmente postume*, texte inedite din Arhiva Institutului „Vladimir Ghika”, trad. Doina Cornea, Editura Ecua Transilvan, Cluj-Napoca 2013, p. 388.

¹⁶ Ghika, *Scriseri spirituale. Convorbiri spirituale. Suferința*, trad. Gheorghe Lascu și Viorica Lascu, p. 214.

suflet, iertare etc. Prin rugăciune omul se conectează la activitatea divină și, în același timp, dă sens libertății sale intervenind asupra mersului lumii¹⁷. Fără îndoială că Dumnezeu nu se schimbă, dar, în lumea noastră schimbătoare, Domnul poate să consimtă, atunci când crede de cuviință, ca rugăciunile omului să schimbe totul. Din această perspectivă a intercederii pentru schimbarea în bine a lumii, rugăciunea este definită de Vl. Ghika drept „singura limbă pe care întreg universul o poate înțelege”¹⁸. El este atras de forța extraordinară a rugăciunii, de viteza ei de mișcare și de pătrundere, care e caracterul esențial al acestei activități spirituale; în comparație cu lumina, rugăciunea ajunge mult mai repede în toate colțurile universului. De asemenea, rugăciunea fiind o sinteză a intimității persoanei noastre, oare ce altceva mai așteaptă Dumnezeu de la noi în afară de o rugăciune conștientă, se întreba mons. Ghika. Rugăciunile se deosebesc după natura lor, adică sunt rugăciuni de cerere, de natură spirituală sau temporală, de devoțiune, dar ceea ce îl interesează pe Ghika este harul de a răspunde cât mai bine la iubirea lui Dumnezeu printr-o rugăciune bună¹⁹.

Cum să ne rugăm ?

La sfântul Toma rugăciunea bună trebuie să satisfacă următoarele condiții: să se ceară mai întâi bunuri spirituale și abia după aceea și bunuri materiale; să fie făcută în mod statornic; împreună cu alții; cu afecțiune filială; cu umilință; cu încredere,

¹⁷ Cf. Ghika, *Scrieri spirituale. Convorbiri spirituale. Ora sfântă*, trad. Gheorghe Lascu și Viorica Lascu, p. 216.

¹⁸ Ghika, *Scrieri spirituale. Ultimele mărturii*, trad. Doina Cornea, p. 532.

¹⁹ Cf. Ghika, *Scrieri spirituale. Ultimele mărturii*, pp. 532-535.

De la cine a învățat Vladimir Ghika să se roage?

chiar dacă nu primim harul cerut; să ne rugăm și pentru noi înșine, nu doar pentru alții²⁰.

La mons. Ghika rugăciunea trebuie făcută cu ardoare, cu pasiune, cu toată ființa. Unul dintre fiii săi spirituali spunea că monseniorul „nu se ruga, el *era* rugăciune, cu totul, absolut”. Se ruga „încontinuu”, când nu avea alte activități de îndeplinit²¹. Intensitatea rugăciunii îi atingea nu doar pe ceilalți, dar avea efecte benefice și asupra propriei lui persoane. Rugăciunea avea un caracter discret, după cum era și omul Vladimir Ghika; deși prinț, el știa să se ascundă de ochii lumii; tot la fel și rugăciunea sa, care era într-un anumit fel ascunsă, dar prezentă și puternică peste tot, ca sângele într-un organism viu²². Totodată rugăciunea sa era expresia trăirilor sale umane și religioase. Pentru că este o expresie a trăirilor interioare, rugăciunea trebuie făcută cu atenție interioară, fără distracții, față de persoana sfântă sau divină căreia i te adresezi. Este cunoscută istoria primului rozariu pe care l-a spus imediat după convertire (15 aprilie 1902); s-a rugat o treime din noapte, reluând rugăciunea „Ave, Maria” ori de câte ori i se părea că a spus-o doar cu buzele. Din acest punct de vedere considera că suferința este rugăciunea fără distracții, fiindcă durerea are privilegiul de a ne atrage mereu atenția²³. A căutat mereu să se roage bine și a spus că rugăciunea este bună atunci când acțiunea se transformă în rugăciune și rugăciunea conduce la acțiune²⁴. De

²⁰ Cf. Toma de Aquino, *In Ioannem* 16, lect. 6.

²¹ Cf. Claudia Stan (coord.), *Fericit! Dialoguri cu viața propuse de Claudia Stan*, Editura ARCB, București 2015, p. 29; 194.

²² Cf. De Galzain, *Une âme de feu*, p. 88

²³ Cf. Estienne, *O flacără în vitraliu*, p. 211.

²⁴ Cf. De Galzain, *Une âme de feu*, p. 28.

asemenea, mons. Ghika a insistat pe rugăciunea în comun și, în special, pe rugăciunea făcută împreună cu săracii din punct de vedere material, pe care ar trebui să-i ajutăm să se roage pentru săracii din punct de vedere spiritual²⁵. A constituit deseori grupuri de rugăciune pentru diferite cauze nobile, cum ar fi convertirea necredincioșilor, a celor care nu au auzit de Evanghelie, a celor care au auzit de Evanghelie și, cu toate acestea, nu cred, a celor care suferă cu trupul sau cu sufletul etc²⁶. A pledat pentru rugăciunea continuă, spunând că aceasta pornește de la sentimentul simplei prezențe a lui Dumnezeu și ajunge la contopirea în el²⁷ sau că, prin această rugăciune, viața de pe pământ devine început al vieții eterne²⁸. S-a rugat pentru alții și a cerut de la alții rugăciune pentru sine, mai ales în momentele de încercare²⁹. Îndemna mereu la schimbul de rugăciuni, pentru că astfel vom fi mereu împreună cu alții sau vom putea scăpa de singurătate³⁰.

Care este rugăciunea perfectă ?

Rugăciunea *Tatăl nostru* sau rugăciunea domnească este rugăciunea perfectă pentru că, spune Toma de Aquino, prin ea nu doar cerem ceea ce putem să dorim în mod drept, ci și în ordinea în care ar trebui să ni le dorim. Se începe cu scopul dorinței noastre, care este Dumnezeu, se continuă cu lucrurile care ne conduc la el și apoi cu lucrurile care ne îndepărtează de el³¹.

²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 39; Estienne, *O flacără în vitraliu*, p. 155.

²⁶ Cf. De Galzain, *Une âme de feu*, pp. 66-67.

²⁷ Cf. Estienne, *O flacără în vitraliu*, p. 132.

²⁸ Cf. Daujat, *L'Apôtre du XX^e Siècle*, p. 83.

²⁹ Cf. Estienne, *O flacără în vitraliu*, pp. 244-245.

³⁰ Cf. Ghika, *Scrieri spirituale. Fragmente postume*, p. 389.

³¹ Cf. Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 83, a. 9.

De la cine a învățat Vladimir Ghika să se roage?

Mons. Ghika considera rugăciunea *Tatăl nostru* ca un fel de oglindă a vieții noastre spirituale. În funcție de starea noastră sufletească adaptăm mai mult sau mai puțin conștient cuvintele rugăciunii divine și le denaturăm. Astfel în loc de «Tatăl nostru care ești în Ceruri», se poate întâmpla să spunem «Judecătorul Nostru care ești la Tribunal», «Furnizorul Nostru care ești la Teighea», «Creditorul Nostru care prea des ne bați la ușă», «Cauza noastră primă al cărei efect pierdut în depărtări suntem», «Stăpânul nostru Suprem în fața căruia nu suntem decât pulbere», «Camaradul nostru cu care tratăm liber» etc. Din păcate, constata Vladimir Ghika, „nu mai spunem în adevărul lor tocmai cuvintele pe care Dumnezeu ne-a învățat să le rostim când ne rugăm. *Tatăl Nostru ... și care ești în Ceruri*”³².

Importanța acordată rugăciunii *Tatăl nostru* la Vladimir Ghika rezultă și din parafrizarea și adaptarea ei pentru a sublinia legătura pe care o mijlocește Sfânta Fecioară Maria între noi și Dumnezeu. I s-a adresat Maicii Domnului, spunând: „*Maica noastră* care ești în ceruri, sfințească-se numele Fiului tău. Fă-ți aici locaș pentru Împărăția Dumnezeului celui viu. Facă-se nu doar Voia lui, ci să se împlinească cele Plăcute lui, iar pământul să pară mai puțin departe de cer. Fii binecuvântată pentru Pâinea Vieții pe care, datorită Ție, fiii tăi adoptivi, repetând Jertfa lui Isus, o primesc și ne-o dăruiesc aici, în fiecare zi. Ajută-ne să ne facem mai buni și să ne iubim unii pe alții. Păzește-ne de noi înșine, și faptul că tu nu ai cunoscut nici un rău să mijlocească mai ușor pentru mizeria mult prea reală a greșelilor noastre. Amin!”³³.

³² Ghika, *Scrieri spirituale. Gânduri pentru zilele ce vin*, trad. Doina Cornea, pp.112-113.

³³ Apud Estienne, *O flacără în vitraliu*, pp. 226-227.

În fine mons. Ghika a compus rugăciuni multe și frumoase, și lungi, și scurte. Iată un exemplu de rugăciune scurtă pe care o numea S.O.S. spiritual ce trebuia rostit în timpul zilei: „O, Dumnezeule, Tu ești pretutindeni: fă să te gădesc pretutindeni! Tu ești întotdeauna; fă să te am întotdeauna! Tu ești infinit; fă să pătrund mereu și tot mai mult în tine! Tu mă privești cu iubire de Tată; fă să te privesc cu dragoste de fiu! Prin Isus Cristos, Domnul Nostru. Amin!”³⁴.

De câte feluri este rugăciunea ?

Există diferite forme de rugăciune, cum ar fi rugăciunea publică sau comună și rugăciunea particulară sau individuală, rugăciunea mentală și rugăciunea vocală. Despre rugăciunea publică, sfântul Toma afirmă că aceasta „este făcută de miniștrii consacrați ai Bisericii și este oferită lui Dumnezeu în numele întregului popor credincios. Dar această rugăciune trebuie să fie cunoscută de întregul popor pentru care este oferită. Lucrul acesta nu ar fi posibil dacă nu ar fi vocală. De aceea s-a stabilit în mod just că aceste rugăciuni trebuie rostite cu voce tare, ca să fie cunoscute de toți. Rugăciunea este individuală (particulară) când este oferită de fiecare în parte, fie pentru sine, fie pentru alții. Această rugăciune nu trebuie să fie vocală”³⁵. Totuși sfântul Toma descoperă patru rațiuni pentru care rugăciunea particulară ar trebui însoțită și cu vocea: „pentru ca omul să se provoace prin cuvinte să se roage cu devoțiune; pentru a se proteja de distracții, fiindcă rămâne mai concentrat dacă la propriile sentimente adaugă cuvinte; impulsul devoțiunii apare în mod natural

³⁴ Apud Estienne, *O flacără în vitraliu*, p. 228.

³⁵ Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 83, a. 12.

De la cine a învățat Vladimir Ghika să se roage?

în cuvânt, pentru că mișcarea potențelor superioare se revarsă asupra celor inferioare când este foarte puternică și, de aceea, când mintea rugătorului este aprinsă de devoțiune se manifestă prin gemete, suspine, exultări de bucurie și fel de fel de strigăte; pentru a satisface datoria noastră de dreptate față de Dumnezeu, de vreme ce lui îi datorăm nu doar respect cu mintea noastră, ci și a lucra pentru el prin corpul nostru”³⁶.

Rugăciunii publice mons. Ghika i-a acordat o atenție deosebită. Punctul culminant al acestui fel de rugăciune era sfânta liturghie. Nu s-a îndoit niciodată de eficacitatea infinită a liturghiei, a fost convins mereu de superioritatea ei asupra oricăror forme de acțiune pentru mântuirea sufletelor”³⁷. Numeroase mărturii ni-l prezintă pe preotul Vladimir Ghika contopit cu jertfa lui Cristos pe care o reactualiza sacramental, dar și în propria lui ființă pentru că puteai să-l vezi într-un anumit fel răstignit și murind împreună cu Cristos. „Participanții la liturghie erau bulversați, astfel încât Henri Ghéon o asimila celei a Parohului din Ars: *Se spune despre un preot bun că celebrează bine liturghia sa, despre un preot fervent că o trăiește; despre Parohul din Ars că murea în ea*. De la un capăt la altul, părintele Ghika era o agonie în cadrul căreia retrăia toată suferința lui Cristos de pe cruce, foc de nestins al unei vieți interioare care iradia în jur”³⁸. Yvonne Estienne comentează acest aspect spiritual și spune: „Era de ajuns să-l vezi celebrând Sfânta Liturghie ca să știi că primise în întregime moștenirea de pe Calvar, în urma Mamei Îndurerate și a Apostolului

³⁶ Toma de Aquino, *IV Sent.*, d. 15, q. 4, a. 2, sol. 1.

³⁷ Estienne, *O flacără în vitraliu*, pp. 36-37.

³⁸ De Galzain, *Une âme de feu*, p. 77.

mult iubit [...]. Liturghia zilnică, pe care i-a fost dat s-o celebreze începând cu anul 1923, era într-adevăr un act de unire totală cu Isus Cristos, ale cărui suferințe, agonie și moarte le retrăia, nu într-o atmosferă de tragism aparent, ci într-o stare de reculegere atât de puternică, încât pătrundea asistența. Venea la altar cu trupul împovărat de pocăințe, cu mâinile încărcate de izbânzi și cu sufletul pregătit pentru a răspunde strigătului Stăpânului său, Preotul în veac, așa cum l-a tradus el însuși în *Pensées pour la suite des jours*: «O, preotul meu, cum ai îndrăznit să mă jertfești cu adevărat și cu totul, dacă nu te-ai jertfit pe tine însuși mai întâi cu adevărat și cu totul?»³⁹. Pentru Vl. Ghika și predica era un fel de rugăciune în public. După cum se știe, părintele Ghika nu avea talent oratoric, dar reușea să comunice foarte bine pentru că vorbea simplu, direct, convingător, folosind exemple și imagini concrete. Astfel transmitea învățătura sfântă, dar mai ales îi făcea pe ascultătorii săi să se roage și-i conducea în prezența lui Dumnezeu⁴⁰. „A predica, oricât de rău aș face-o, înseamnă să mă rog în public”, spunea el. „Îi vorbesc lui Dumnezeu din voi și-l ascult în voi după ce am încercat să-l ascult în mine”⁴¹.

Alte rugăciuni publice, dar în sens larg, erau devoțiunile pe care le-a practicat mons. Ghika în libertate sau în închisoare, cum ar fi cultul relicvei sfântului Spin, „rugăciunile cântate” la orgă, rozariul, calea sfintei cruci sau ora sfântă. Prin extensie se poate spune că și gravurile și scrierile sale sunt un fel de rugăciune publică⁴². Iată un

³⁹ Estienne, *O flacără în vitraliu*, pp. 220-221.

⁴⁰ Dăruirea totală lui Dumnezeu prezent în aproapele era numită de mons. Vladimir Ghika *liturgia aproapei*. Cf. De Glazain, *Une âme de feu*, p. 77.

⁴¹ Cf. Daujat, *L'Apôtre du XX^e Siècle*, p. 178.

⁴² Cf. Estienne, *O flacără în vitraliu*, p. 263.

De la cine a învățat Vladimir Ghika să se roage?

moment de rugăciune cu relicva sfântului Spin la căpătâiul unui bolnav în spital povestit de Suzanne Marie: „În picioare, lângă pat, ținând în mână relicva sfântului Spin pe care o poartă mereu cu el (această relicvă îi fusese dată de arhiepiscopul de Paris), se roagă, iar această rugăciune este atât de intensă încât trăsăturile feței devin ca de piatră, dacă mă pot exprima așa. Rămâne un lung moment în această atitudine hieratică: o rugăciune devenită om. Apoi își revine, întredeschide ochii și, calm, ridică mâna deasupra pacientei pentru a o binecuvânta. În fine, pleacă”⁴³. În închisoare se roagă des împreună cu alți deținuți rozariul, calea crucii, iar duminica, după ce rostea un oficiu liturgic adaptat situației date, improviza o scurtă predică⁴⁴. Cât despre rugăciunile „cântate” la orgă, Hieronymus Menges a spus că prin anii 1950, mons. Ghika „nu mai predica, dar după lectura Breviarului, se așeza la orgă și improviza o rugăciune de laudă, de mulțumire sau de cerere, trăită atât de profund încât toată lumea rămânea să-l asculte. O studentă la matematică m-a asigurat că acea jumătate de oră a mons. Ghika la orgă era pentru dânsa, ca pentru multe alte persoane, o hrană spirituală pentru o săptămână întreagă, o înălțare a sufletului și o încurajare”⁴⁵. Ora sfântă sau ora de adorație se face în tăcere, în genunchi, în public sau în particular. Părintele Ghika s-a rugat multe Ore sfinte în public sau în particular. Astfel în prezența a doi pastori protestanți, la Paris, într-o capelă, după ce a expus Sfântul Sacrament, mons. Ghika le-a spus celor prezenți:

⁴³ Apud E. de Miribel, *Memoria tăcerilor. Vladimir Ghika 1873-1954*, trad. Stela Ciungan, ARCB, București 2004, p. 56.

⁴⁴ Cf. De Miribel, *Memoria tăcerilor*, p. 133-134.

⁴⁵ Apud Francisca Baltaceanu-Monica Brosteanu, *Vladimir Ghika. Professeur d'espérance*, Cerf, Paris 2013, p. 369.

„Pentru că timp de o oră îl avem aici pe însuși Isus Cristos, Cuvântul lui Dumnezeu, cu adevărat prezent în fața noastră, cel mai bun lucru pe care îl putem face este să tăcem și să petrecem această oră privindu-l, ascultându-l înlăuntrul nostru și iubindu-l”. Apoi a îngenuncheat și a început să se roage în tăcere. La sfârșitul orei sfinte, pastorii au venit la mons. Ghika și i-au cerut să fie primiți în rândurile Bisericii catolice⁴⁶.

Rugăciunea particulară a mons. Ghika era foarte intensă, așa cum au remarcat fiii săi spirituali. Uneori rugăciunea lui se transforma într-un strigăt puternic către Dumnezeu, motiv pentru care a fost supranumit potrivit Sfintelor Scripturi „om de dorință”, plin de devotament și îndrăzneală în fața Domnului⁴⁷. Între 1920 și 1939, mons. Ghika a locuit la benedictinii din Paris; aici putea fi văzut deseori „îngenuncheat înaintea Sfântului Sacrament sau la altarul Fecioarei, absorbit în lungi rugăciuni”⁴⁸. Acest mare rugător a compus rugăciuni pentru a veni în ajutorul celor care nu știu să se roage. Iată, de pildă, o rugăciune către Sfântul Duh: „O, Dumnezeu al iubirii, Dumnezeu care nu ești decât Iubire și care mergi de la Tatăl la Fiul, și de la Fiul la Tatăl prin noi, vreau să-ți strig bucuria mea de a afla în mine singurul lucru care nu trece, care nu trebuie să înceteze nicicând, substanța însăși a veșniciei mele într-a ta, Iubire născută mai înainte de toți vecii, vie în ceasul acesta și făcută pentru a exista pentru totdeauna. O salut și o păstrez în mine și știu că o am, pe ea din care cerul este făcut. Și, pentru a o regăsi și a o simți fără amestec, asemenea Sfântului Ioan îmi sprijin fruntea și inima pe inima

⁴⁶ Cf. De Miribel, *Memoria tăcerilor*, pp. 91-92.

⁴⁷ Cf. Estienne, *O flacără în vitraliu*, p. 146.

⁴⁸ Estienne, *O flacără în vitraliu*, p. 35.

De la cine a învățat Vladimir Ghika să se roage?

omenească a Dumnezeului nostru. Duhule Sfinte, care cobori din ceruri cu flăcări și lacrimi, fă să urce la tine lacrimile noastre, și flăcărilor râvnei noastre care de la tine au ieșit. Amin!”⁴⁹.

Între rugăciunea comună și rugăciunea particulară pe de o parte, apoi, între rugăciunea cu voce tare și rugăciunea în tăcere, mons. Ghika recomandă rugăciunea în comun și cu voce tare: „O practică dintre cele mai necesare este cea a rugăciunii în comun, împreună cu săracii, acasă la aceștia. Rugați-vă împreună cu ei, cu voce tare, pentru o nevoie pe care n-o puteți satisface”⁵⁰. Și explică de ce o recomandă: „Dacă vă rugați astfel, Dumnezeu va asculta ruga voastră mai bine chiar decât pe cea a nefericiților singuri, pentru că este mult mai despuiată de egoism (chiar legitimă fiind) și pentru că, luați aminte, de câte ori vă veți ruga astfel, îl veți avea prezent în mijlocul vostru, mai aproape ca oricând, gata să vă atingă, pe Isus, care a promis să fie printre cei ce se adună în numele Lui”⁵¹. Rugăciunea comună și cu voce tare este mângâietoare, bună, puternică, dar rugăciunea mentală este superioară rugăciunii vocale. În fine, cea mai înaltă formă de rugăciune este rugăciunea totală⁵², adică rugăciunea ca act al omului integral în Cristos, cu Cristos și prin Cristos. Potrivit teologiei tomiste, rugăciunea completă cuprinde următoarele elemente: *rostirea* cuvintelor cu înălțarea minții la Dumnezeu; *mulțumirea* pentru binefacerile din trecut; *intenția* sau dorința cu privire la binefacerile viitoare; *cererea* făcută prin Isus Cristos Domnul nostru⁵³.

⁴⁹ Apud Estienne, *O flacără în vitraliu*, p. 226.

⁵⁰ Ghika, *Scrieri spirituale. Convorbiri spirituale*, p. 241.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Ghika, *Scrieri spirituale. Fragmente postume*, p. 388.

⁵³ Cf. Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 87, a. 17.

Care sunt efectele rugăciunii ?

La sfântul Toma efectele rugăciunii rostite cu voce tare sunt trei: „primul, comun tuturor acțiunilor concepute din iubire, adică meritul. Și, pentru acest efect, nu se cere în mod necesar ca la rugăciune să fie prezentă întreaga atenție, ci imboldul intenției prime prin care ajunge cineva la rugăciune [...]. Al doilea efect al rugăciunii este specific ei, adică a obține ceva. Chiar și pentru acest efect este de ajuns intenția primă, la care Dumnezeu este atent în primul rând. Dacă lipsește, însă, intenția primă, rugăciunea nu este nici meritorie, nici în stare să obțină ceva [...]. Iar al treilea efect al rugăciunii este cel pe care-l împlinește în persoană, adică o anumită refacere spirituală a minții. Și pentru aceasta se cere în mod necesar atenție la rugăciune”⁵⁴. Dar atenția care se cere pentru rugăciunea rostită cu voce tare este de trei feluri: „Una prin care se ia seama la cuvinte, să nu se încurce în ele cineva. A doua, care privește sensul cuvintelor. A treia, prin care se ia seama la scopul rugăciunii, adică la Dumnezeu și la lucrul pentru care se roagă, care este, într-adevăr, cea mai necesară. Și pe aceasta chiar cei simpli o pot avea. Și uneori în așa măsură se revarsă această atenție prin care mintea este purtată spre Dumnezeu, încât mintea uită chiar de toate celelalte, după cum spune Hugo de Saint-Victor”⁵⁵.

Caracteristicile principale ale rugăciunii la mons. Ghika sunt continuitatea, omniprezența, intensitatea și discreția. Era disperat când cineva îi vorbea despre rugăciunea de dimineață și rugăciunea de seară⁵⁶. Primul efect al rugăciunii este familiaritatea cu Isus Cristos, cu Maica Domnului, cu Dumnezeu, cu sfinții, dar această familiaritate este

⁵⁴ *Ibidem*, q. 83, a. 13.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Cf. Daujat, *L'Apôtre du XX^e Siècle*, p. 81.

De la cine a învățat Vladimir Ghika să se roage?

însoțită de profundul respect al Transcendenței divine. Spune la un moment dat: „Adevărata unire cu Dumnezeu se înfăptuiește în ziua când ajungi să-l tutuiești”⁵⁷. Al doilea efect izvorăște din primul, și anume „pretutindeni ești cu Dumnezeu”, niciodată și nicăieri nu ești singur. Al treilea efect e că „totul devine cu putință, miracolul precum și supunerea smerită față de legile rânduite de Creator”⁵⁸. Un alt efect se simte pe chipul lumii. Obișnuia să spună că „înfațișarea” lumii noastre este „produsul greșelilor și al rugăciunilor”⁵⁹. Mai mult decât atât, toate lucrurile din univers sunt pătrunse de o „sevă de rugăciuni”: „*Timpul se roagă și Eternitatea laudă*”⁶⁰. În viața spirituală omul va ști că progresează în momentul în care tăcerile lui se vor deschide și vor începe să se roage⁶¹. Pe scurt, efectele rugăciunii se simt în ființa umană, atât la nivelul minții cât și al voinței: rugăciunea îl învață pe om să gândească îndrăzneț și să voiască în mod ferm⁶².

Rugăciunea ca ieșire din sine

Cu referire la tema rugăciunii, între sfântul Toma de Aquino și fericitul Vladimir Ghika există puncte convergente și puncte divergente. Îi unesc insistența pe faptul ca rugăciunea să fie expresia omului întreg, însă Toma are accente realiste și sistematice, pe când Ghika subliniază dimensiunea personalistă, estetică și metafizică. La Toma viața interioară pare un punct de sosire, la Ghika este un punct

⁵⁷ Estienne, *O flacără în vitraliu*, p. 215.

⁵⁸ Estienne, *O flacără în vitraliu*, pp. 215-216.

⁵⁹ Ghika, *Scrieri spirituale. Gânduri pentru zilele ce vin*, p. 21.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 31.

⁶¹ Cf. *Ibidem*, p. 43.

⁶² Cf. *Ibidem*, p. 93.

de pornire. Toma caută să susțină importanța rugăciunii prin argumente de bun simț, logice și de autoritate, Ghika prin trăire personală și direcțiune spirituală. De asemenea, îi unește pledoaria pentru rugăciunea în comun și cu voce tare, însă Toma subliniază dimensiunea ierarhică și oficială a rugăciunii, pe când Ghika insistă pe rugăciunea în comun cu săracii și pentru săracii de toate felurile. Ambii sunt convinși de forța rugăciunii, care pătrunde cerurile și universul întreg; la Ghika omul care se roagă are în mâini ceva din puterea cerească, iar la Toma omul rugător anticipează într-un anumit fel condiția viitoare de fericit. În sfârșit și Toma și Vladimir au considerat rugăciunea *Tatăl nostru* drept rugăciunea perfectă, pentru că Domnul însuși ne învață cum se ne rugăm. Toma este atent la prioritatea spiritualului asupra materialului, pe când Vladimir caută să ne atenționeze asupra posibilelor denaturări ale rugăciunii prin înțelegerea greșită a raportului dintre Tată și fiii săi.

Sfântul Toma de Aquino și fericitul Vladimir Ghika au vorbit foarte frumos despre Dumnezeu pentru că mai întâi ei înșiși au vorbit cu Dumnezeu, prin rugăciune. În forma ei cea mai înaltă rugăciunea devine acțiune, mai exact actul contemplării lui Dumnezeu în ființa sa și în aproapele. Dacă rugăciunea înseamnă ieșire din sine, părăsire a eului, cum spun Toma și Vladimir, atunci se înțelege de ce, mai ales în zilele noastre, sunt puțini cei care se roagă. Într-adevăr comoditatea indusă de societatea de consum, lenea spirituală și frica de celălalt diminuează atracția și practica rugăciunii. Învățăturile și exemplele de rugăciune pe care ni le-au lăsat sfântul Toma de Aquino și fericitul Vladimir Ghika să ne vindece neputința sufletească și să ne inspire curajul de a ne ruga mereu prin cuvinte și fapte!

Paul Claudel și Panait Istrati, doi intelectuali din lumea Monseniorului Vladimir Ghika

Iulia COJOCARIU*

Abstract

The first part of the article presents the interaction between Vladimir Ghika and Paul Claudel over a period that covers the years 1915/16-1938, our main attention focussing on their written correspondence. We also emphasise the Monsignor's activity in favour of the lepers in the Malta Pavilion in Paris. In the second part we analyse the figure of Panait Istrati from during the short period in which Vladimir Ghika used to visit him (1934). The paper presents excerpts taken from the letters written by Vladimir Ghika to Panait Istrati, but also to his sister-in-law, Elisabeta Ghika, as well as from the letters which Panait Istrati's wife sent to Mgr. Vladimir Ghika.

Keywords: Paul Claudel, Panait Istrati, apostolate, lepers, Japan, mission.

Activitatea intelectuală desfășurată de Vladimir Ghika de-a lungul vieții a fost marcată și de diferitele relații de prietenie și / sau epistolare pe care le-a stabilit cu numeroase personalități din Franța, dar și din România. Două dintre numele importante de intelectuali pe care Monseniorul i-a cunoscut în Franța și în România au fost alese pentru a fi evidențiate în cele ce urmează: Paul Claudel și Panait Istrati.

* Prezentul articol este extras, într-o formă extinsă, dintr-un subcapitol al tezei de doctorat *Vladimir Ghika. Misterul evanghelic ca instrument de apostolat*, programate a fi susținută la Facultatea de Teologie Romano-Catolică din cadrul Universității București în anul 2016.

Paul Claudel

Din articolul scris de Louis Chaigne despre Vladimir Ghika cu titlul *Le prince dépossédé par le Christ*¹ aflăm că întâlnirea între Monseniorul și Paul Claudel s-a produs în perioada 1914-1918, pe când Vladimir Ghika se afla la Roma². Mai precis, despre sejurul lui Paul Claudel în capitala Italiei, aflăm dintr-o altă sursă în care se precizează că s-a aflat acolo din septembrie 1915 până în noiembrie 1916, cu o misiune diplomatică având drept scop cercetarea la fața locului pentru a vedea posibilitatea creării unei uniuni vamale și economice între Franța și Italia³. Se pare că cei doi s-au cunoscut fie spre sfârșitul anului 1915, după sosirea lui Claudel la Roma, fie, mai probabil, la începutul anului 1916, prima scrisoare cunoscută schimbată între cei doi datând din 29 ianuarie 1916. Din această scrisoare adresată de Claudel lui Vladimir Ghika aflăm că cei doi se întâlniseră cu o zi înainte, că au discutat despre *Cetatea lui Dumnezeu* din care Vladimir Ghika menționase un pasaj care îl impresionase pe Claudel, drept pentru care îi scrie Monseniorului pentru a-l ruga să-i copieze pasajul respectiv și să i-l trimită⁴. Despre impactul pe care l-a avut întâlnirea dintre cei doi, Claudel îi va scrie lui Louis Massignon:

Prințul Vladimir Ghika e o figură foarte interesantă. Convertit, doctor în teologie, este laic cu voturi depuse pentru a răspunde dorințelor Papei care s-a gândit că în acest fel misiunea sa ar putea fi mai largă și mai ușoară. [...] Prințul Ghika a scris și câteva mici lucrări de o mistică înaltă

¹ Acesta este titlul pe care i-l dă Francis Jammes în prefața pe care o scrie la *Pensées pour la suite des jours*.

² Louis Chaigne, „Le prince dépossédé par le Christ”, în *La Croix*, 23-24.01.1955, 1.

³ Luca Barbieri, „Claudel et l’Italie”, în <http://www.paul-claudel.net/oeuvre/italie>, accesat la 15.01.2016..

⁴ Scrisoare Paul Claudel către Vladimir Ghika, 29.01.1916, Arhiva Ghika - ARCB.

*Paul Claudel și Panait Istrati,
doi intelectuali din lumea Monseniorului Ghika*

care îmi amintesc puțin de stilul Pr. Faber; una dintre ele, despre suferință, m-a impresionat mult⁵.

Correspondența dintre cei doi va continua și în anii următori. Ea acoperă perioada de până în anul 1938. În afară de Italia, cei doi s-au vizitat și când se aflau amândoi în Franța sau în Belgia. Despre vizitele de la Bruxelles (din anii 1934-1935) își amintește una din fiicele lui Paul Claudel într-o scrisoare pe care i-o trimite lui Pierre Hayet în 7 august 1988⁶. De asemenea, și în agenda din anul 1934 sunt menționate diverse întâlniri cu Paul Claudel.

În corespondența dintre Vladimir Ghika și Paul Claudel găsim abordate următoarele teme: diverse scrieri ale celor doi; constituirea unei biblioteci cu scrieri importante pentru un pavilion de leproși; încercarea de cooptare a lui Paul Claudel pentru asociația „Charles Péguy”; recomandarea (din partea lui Claudel) a unor persoane pentru îndrumare spirituală și nu numai.

În privința scrierilor găsim în corespondență ecouri cu privire la lucrări ale lui Vladimir Ghika precum: „La Souffrance”, „La femme adultère”, „La visite des pauvres”. Paul Claudel, la rândul său, îl informează pe Vladimir Ghika în privința reeditării sau publicării unora dintre scrierile sale, pentru care îi solicită - pentru unele dintre ele - ilustrații. Despre acest din urmă lucru dă mărturie și Louis Chaigne în articolul său despre Vladimir Ghika: „a desenat pe frontispiciul unora din lucrările sale imagini simbolice semnate cu inițialele sale”⁷.

În scrisoarea din 12 iulie 1916, Paul Claudel îi spune lui Vladimir Ghika faptul că piesa sa de teatru *L'annonce faite à Marie* urmează să fie retipărită și îl roagă următoarele:

⁵ Scrisoare Paul Claudel către Louis Massignon, 31.05.1916, xerocopie, Arhiva Ghika - ARCB.

⁶ Scrisoare Renée Claudel Nantet către Pierre Hayet, 7.08.1988, xerocopie, Arhiva Ghika - ARCB.

⁷ Louis Chaigne, „Le prince dépossédé par le Christ”, în *La Croix*, 23-24.01.1955, 1.

Iulia COJOCARIU

Pentru a marca sfârșitul tipăririi și a caracteriza noul tiraj, aș avea nevoie de un mic desen ca o emblemă, de tipul celor pe care știți să le faceți atât de bine. Ați voi să-l realizați pentru mine, așa cum ați avut marea amabilitate să îmi propuneți? Aș dori ceva care să indice fie Roma, fie armata și războiul, fie Violaine ținând copilul înviat la pieptul ei, fie orice vreți! Mi-ar face mare plăcere!⁸

Într-o altă scrisoare, datată ianuarie 1922⁹ (transcrisă de Pr. Georges Schorung), Paul Claudel îi mulțumește lui Vladimir Ghika pentru niște cărți trimise și apoi îi dă mai multe sfaturi legate de volumul intitulat „La Visite des Pauvres”. Mai întâi îi spune că e preferabil să imprime această lucrare separat și nu împreună cu „L’Heure Sainte”. Spune el: „E mai bine o carte decât o antologie”. Îl sfătuiește să publice acest volum singur și pentru că lucrările mici constituiau specialitatea editorului Rouault. Apoi îi mai spune că ar fi mai bine să schimbe titlul, pe care îl consideră „prea încărcat și care nu corespunde la nimic în privința publicului francez¹⁰”. Îi sugerează titlul simplu „La visite des Pauvres”. De asemenea, îi mai sugerează să introducă „mici viniete preluate din cărți vechi și reprezentând faptele de milostenie”. Paul Claudel este de părere că o astfel de carte ar trebui să fie în așa fel încât să poată fi purtată și citită cu ușurință și să poată fi dăruită. Iar cartea să aibă un singur titlu. Toate aceste recomandări au fost luate în considerație de Vladimir Ghika, iar în anul 1923, era proiectat să apară un mic volum care conținea desene

⁸ Scrisoare Paul Claudel către Vladimir Ghika, 12 iulie 1916, Arhiva Ghika - ARCB.

⁹ Scrisoare Paul Claudel către Vladimir Ghika, ianuarie 1922, transcriere de Georges Schorung, în *Caiete Schorung*, III, 25, Arhiva Ghika - ARCB.

¹⁰ Vladimir Ghika se gândise la mai multe variante de titlu pentru broșura cu desene care până la urmă a păstrat titlul „La visite des pauvres”: „Cum trebuie să-i găsim pe săracii lui Dumnezeu”; „Despre vizitarea săracilor. V. I. Ghika”; „Fratele nostru care ești pe pământ, numele tău să fie preamărit”; „Cartea pentru o pomană bună”.

*Paul Claudel și Panait Istrati,
doi intelectuali din lumea Monseniorului Ghika*

reprezentând faptele de milostenie și alte câteva ilustrații, iar faptele de milostenie sufletească și trupească erau grupate și dezvoltate cu ajutorul câtorva „gânduri” ale Monseniorului. Din diversele variante pentru titluri rămăsese la titlul simplu, așa cum apare pe manuscrisul păstrat pentru această scriere, nepublicată se pare.

Alte sugestii legate de publicarea volumului *La visite des Pauvres* se găsesc pe o foaie sub titlul *Observații*, aflată în original în Arhiva Ghika. Acestea sunt structurate în patru puncte:

1. Prefața mi se pare inutilă.
2. Este total indispensabil, cel puțin în subtitlu, și pentru ca cititorul să știe unde se află și ca să poată situa textele, să se mențină indicația: conferințe etc. Sunt de părere să se păstreze informația: doctor în teologie, care e o garanție și face plăcere. În această privință mă alătur nu punctului dumneavoastră de vedere, ci celui al cititorului, care pentru dumneavoastră este cel principal.
3. Pentru miniaturi trebuie menținută nota de la Conferința a cincea, pentru care se face mențiunea și în text.
4. Trebuie neapărat imprimată la sfârșit rugăciunea care este foarte frumoasă; mi-am permis să vă propun unele modificări care mi se pare că o fac mai simplă, mai conformă cu modelul ei și mai epigrafică¹¹.

Într-o scrisoare pe care i-o adresează d-nei de Préval, Vladimir Ghika îi spune acesteia că s-a întâlnit cu Paul Claudel și a obținut de la el „opera completă” pentru biblioteca leproșilor. În scrisoarea sa, mai menționează și faptul că nu a apucat să discute cu el și despre asociația Péguy, dar că i-a scris în această privință și așteaptă un răspuns, speră el favorabil¹². Despre această asociație găsim câteva informații în „Memoriile”¹³ lui Jean Daujat. El prezintă în cartea sa o asociație a

¹¹ Paul Claudel, *Remarques*, Arhiva Vladimir Ghika - ARCB.

¹² Scrisoare Vladimir Ghika adresată vicontesei de Préval, Arhiva Ghika - ARCB.

¹³ Jean Daujat, *Mémoires*, t. 2 „1930-1998”, relus et présentés par Claude Paulot, Ed. Pierre Téqui, Paris, 2014.

artiștilor denumită „Fra Angelico” din care făcea parte și soția sa, Sonia Hansen, și al cărei capelan era Vladimir Ghika. Jean Daujat spune în cartea sa că se încerca crearea unei asociații similare în rândul scriitorilor, sub numele „Charles Péguy” în fruntea căreia se dorea să fie Paul Claudel. Inițiativa acestor asociații aparținea unei domnișoare numite Madeleine Crevel. Pentru asociația artiștilor, ea se ocupa de ajutorarea acestora procurându-le alimente, haine, medicamente, punându-le la dispoziție un doctor, găsindu-le comenzi și de lucru, uneori procurându-le chiar și o locuință. Pe lângă acest ajutor material, artiștii beneficiau și de unul spiritual, de care se ocupa soția lui Jean Daujat, organizând pentru ei reculegeri spirituale, oferindu-le ocazia de a intra în contact cu preoți înțelegători, ca Monseniorul Ghika, Pr. Couturier și Pr. Régamey. Președintele acestei asociații a fost pictorul Georges Desvallières¹⁴. Probabil că pentru asociația scriitorilor, la a cărei președinție se dorea să se afle Paul Claudel, Madeleine Crevel ar fi acționat în același spirit, oferindu-le scriitorilor tot sprijinul material de care aveau nevoie. Din câte spune Jean Daujat, Paul Claudel nu și-a asumat acest rol în asociație, cu toate că într-o scrisoare pe care Claudel i-o trimite lui Vladimir Ghika în 22 februarie 1938 îi spune acestuia că acceptă președinția asociației „Péguy”, „pentru că îmi cereți acest lucru, dar fără prea mult entuziasm, cea mai mare parte a scriitorilor de care e vorba fiind probabil niște ratați fără pic de talent”. Poate acesta este și motivul pentru care nu s-a implicat în această asociație, el exprimându-și în aceeași scrisoare cererea ca această președinție a asociației să nu presupună din partea lui vreun efort sau vreo grijă. Tot din această scrisoare aflăm că i-a trimis anterior niște cărți pentru leproși, și tot pentru ei trimite acum un poem¹⁵. Tot legat de leproși și de implicarea lui Claudel în dotarea bibliotecii Pavilionului de Malta, aflăm unele informații dintr-o scrisoare pe care Elisabeta Ghika i-o trimite pr. Georges Schorung în anul 1964, cerându-i

¹⁴ Jean Daujat, *Mémoires*, t. 2, 264-265.

¹⁵ Scrisoare Paul Claudel către Vladimir Ghika, 22.02.1938, transcrisă de Pr. G. Schorung, c. V, 64, Arhiva Ghika - ARCB.

*Paul Claudel și Panait Istrati,
doi intelectuali din lumea Monseniorului Ghika*

detalii suplimentare despre această activitate a Monseniorului în slujba leproșilor. Totodată ea își amintește despre aceasta astfel:

Sunt foarte dornică să am câteva detalii, dacă este posibil, despre amintirile despre care îmi vorbiți lăsate de cumnatul meu la Pavilionul de Malta. Ne vorbea des de vizitele sale la acești sărmani leproși și despre biblioteca pe care reușise să o doteze cu cărți, beneficiind și de colaborarea lui Paul Claudel, care le trimisese toate operele sale, însoțite de o odă, compusă special pentru ei. Unul dintre bolnavi își exprimase mulțumirea în versuri claudeliene! Sper că copiii lui Claudel au păstrat acest poem¹⁶.

Poemul despre care e vorba în această scrisoare are următoarea dedicație „Domnului Paul Claudel din partea a douăzeci și cinci de dezrădăcinați din cele patru colțuri ale pământului, prinos de recunoștință vie” și este semnat „Bolnavii din Pavilionul de Malta”¹⁷. Acest pavilion al leproșilor se găsea în spitalul Saint-Louis din Paris și fusese construit în anul 1928 cu sprijinul Ordinului de Malta, de unde îi provine numele. În anul 1981, când a început construirea noului spital Saint-Louis, acest pavilion a fost dărâmat, dar au fost păstrate toate pietrele din vechea construcție, inclusiv cea dintâi piatră¹⁸.

Despre activitatea de apostolat desfășurată în rândul leproșilor de la pavilionul de Malta, Monseniorul îi scrie cumnatei sale, Elisabeta Ghika, în 1939. Pe atunci se informa în privința formalităților necesare și a demersurilor care trebuie făcute în vederea deschiderii unei leprozerii în România¹⁹. Acest proiect al

¹⁶ Scrisoare Elisabeta Ghika adresată lui Georges Schorung, 6.01.1964, Arhiva Ghika - ARCB.

¹⁷ A se vedea în Anexă textul acestei poezii.

¹⁸ Cf. Pierre Faure, „L’Histoire de l’hôpital Saint-Louis à travers l’histoire de ses bâtiments”, în *Revue de l’histoire de la pharmacie*, 1999, vol. 87, nr. 324, 443-448, aici 447.

¹⁹ Jean Daujat în cartea sa despre Vladimir Ghika, *L’Apôtre du XX^e siècle*, scrie despre inspirația care îl atrăgea pe Monseniorul Ghika spre cei mai nenorociți și

său nu s-a concretizat. Elisabetei Ghika îi scrie astfel: „Sunt în continuare omul lor și continui în același timp în rândul lor apostolatul și formarea mea tehnică. Le recomand de asemenea intențiile mele cele mai dragi, sprijinite, de altfel, [...] pe chiar misiunea mea în mijlocul lor”.

Despre această perioadă în care frecvența pavilionul de Malta²⁰ scrie Elisabeta Ghika într-o scrisoare adresată lui Georges Schorung în 1957 și în care face mai multe observații cu privire la unele texte redactate până la acea dată despre viața și activitatea lui Vladimir Ghika. Astfel pornind de la un articol al părintelui Gherman despre cumnatul ei, Elisabeta Ghika face următoarele precizări legate de activitatea acestuia în rândul leproșilor și de pregătirea sa la spitalul Saint-Louis: aici erau 1500 de leproși; mai întâi i-a vizitat, apoi le-a procurat lecturi când a văzut dotarea slabă din punct de vedere cantitativ și calitativ a bibliotecii de acolo; „le-a procurat operele principalilor autori - îi cunoștea aproape pe toți în Franța -, în special cele ale lui Claudel, care le-a trimis opera sa completă, cu un poem compus special pentru ei, căruia i-au răspuns doi dintre ei cu

mai părăsiți, vorbind mai întâi despre apostolatul său la Villejuif și apoi despre slujirea sa în rândul leproșilor din ultimii ani dinainte celui de-al Doilea Război Mondial. Vladimir Ghika avea chiar în proiect să se dedice cu totul slujirii lor. Și nu doar atât. Jean Daujat spune că din anumite aluzii a dedus că dorea, dacă era voința lui Dumnezeu, să capete lepra fiind în slujba leproșilor „pentru a realiza o ofrandă totală a vieții sale din iubire”. Iar Jean Daujat concluzionează: „Dumnezeu l-a chemat la un alt dar total, neprevăzut de el” (Jean Daujat, *L'Apôtre du XX^e siècle*, Nouvelles Editions Latines, Paris, 1962, 44-46), căci a murit într-o închisoare, în România, la Jilava, ca martir al credinței din cauza prigoanei comuniste.

²⁰ În perioada 1938-1939 aceste vizite au fost foarte frecvente. În agendele sale a notat simplu: „Malte” sau „Pa[villon] de Malte” (prima dintre ele a avut loc la 9.02.1938), persoanele cu care s-a întâlnit acolo, dacă a dus cărți sau micile surprize pe care le făcea leproșilor (de două ori a notat: „salată de piersici” și „salată de fructe”) (Cf. Agendele Monseniorului Ghika 1938 și 1939 - documente electronice, Arhiva Ghika - ARCB).

*Paul Claudel și Panait Istrati,
doi intelectuali din lumea Monseniorului Ghika*

mulțumiri «în versuri claudeliene»»; au mai trimis cărți editorii Bernard Grasset și Beauchesne²¹.

Pentru biblioteca pavilionului de Malta, Vladimir Ghika a întreprins mai multe demersuri pentru a obține cărți de la diverși autori. Cu unii a luat legătura personal (cum ar fi Jacques Maritain, Paul Claudel), pentru alții l-a rugat pe Jacques Maritain să intervină. În acest sens îi scrie acestuia în 17 martie 1938:

Sper că nu ați uitat cu totul de leproșii mei. Trimiteți-mi cărțile dumneavoastră cele mai accesibile. Vorbiți cu Van der Meer și Fumet pentru Desclée (am deja o parte din cărți date, și altele promise de la Beauchesne). Trimiteți vă rog și scrisoarea inclusă către Ghéon, ale cărui piese îi vor bucura pe acești captivi; [...] Nu uitați să cereți autorilor scrisoarea dedicatoare. Pentru Claudel, care în loc de această scrisoare, a compus un poem de trei pagini, special pentru „clienții noștri”, aceștia au răspuns printr-un poem foarte emoționat pe care i-l voi duce în una din aceste zile. Acest poem de răspuns este foarte bine redactat (patru sau cinci bolnavi sunt foarte talentați ca scriitori).²²

Din aceeași scrisoare aflăm și cum se desfășura apostolatul lui Vladimir Ghika în rândul leproșilor și cât de mult însemna pentru el să petreacă timp împreună cu ei:

Dimineața mă duc să-i vizitez pe fiecare în parte. Marțea după-amiaza, între trei și cinci, țin o scurtă conferință și-mi aduc sacul cu surprize (cărți, distracții &c.).[...] Îmi revin, pe lângă acești oameni de treabă, după toate urâteniiile, după toate ororile ceasului de acum... și cel mai desfigurat îmi pare frumos pe lângă acestea²³.

²¹ Scrisoare Elisabeta Ghika către Georges Schorung, 26.08.1957, copie dactilografiată făcută de Georges Schorung, Arhiva Ghika - ARCB.

²² Scrisoare Vladimir Ghika către Jacques Maritain, 17.03.1938, xerocopie, Arhiva Ghika - ARCB.

²³ Scrisoare Vladimir Ghika către Jacques Maritain, 17.03.1938, xerocopie, Arhiva Ghika - ARCB, apud Francisca Băltăceanu, Andrei Brezianu, Monica Broșteanu,

Puțin după Paști în același an îi scrie lui Jacques Maritain că a dus cărțile primite de la el „clienților” săi, care sunt „din ce în ce mai bine dispuși, și mereu tot mai dornici de lectură”. După ce își reînnoiește vechile solicitări de cărți legate de Ghéon și de Van der Meer și spune că în general solicitările lui au primit răspuns favorabil, îl informează că adesea marțea „și-a golit [...] valiza «cu surprize»”, pentru că atât editorii cât și autorii au contribuit în acest sens. Iar despre vizitele sale la leproși spune: „Sunt din ce în ce mai mult «prins» acolo: și cu suflete de tot felul, și mai bune și mai rele, toate, în rest, mergând de acum spre mai bine”²⁴.

Această preocupare pentru apostolatul în rândul leproșilor se datora în parte vizitelor pe care Vladimir Ghika le-a făcut în Japonia, în două rânduri, în 1933 și în 1936-1937. Cu acele ocazii a vizitat leprozeria din Koyama, unde a celebrat liturghia²⁵. Japonia era un alt lucru care îi unea pe Vladimir Ghika și Paul Claudel. Paul Claudel fusese în Japonia înaintea lui Vladimir Ghika în calitate de ambasador. Misiunea lui acolo a durat în perioada cuprinsă între anii 1921 și 1926²⁶. Prima călătorie a lui Vladimir Ghika în Japonia i se datorează în mod indirect lui Paul Claudel. Acesta, pe când se întorcea din Indochina, a întâlnit pe vapor două călugărițe carmelitane, cărora le-a sugerat să înființeze un Carmel în Japonia²⁷.

Emanuel Cosmovici, Luc Verly, *Vladimir Ghika, profesor de speranță*, Editura ARCB, București 2013, 255-256.

²⁴ Scrisoare Vladimir Ghika adresată lui Jacques Maritain, 1938, transcriere de Georges Schorung, Arhiva Ghika - ARCB.

²⁵ În scrisoarea ei către Georges Schorung din 26.08.1957, Elisabeta Ghika amintea aceste vizite în Japonia și cele trei liturghii celebrate în noaptea de Crăciun la leprozerie, „unde fiecare bolnav, creștin sau nu, îi ceruse binecuvântarea. Știa să binecuvânteze în japoneză și să spună *Tatăl nostru*. Toți bolnavii care mai aveau puțină voce, au voit să cânte în timpul liturghiei”.

²⁶ Cf. <http://www.paul-claudel.net/homme/chronologie1>, accesat la 15.01.2016.

²⁷ Louis Chaigne, „Une rencontre de Paul Claudel” in *France Catholique*, 24.02.1961.

*Paul Claudel și Panait Istrati,
doi intelectuali din lumea Monseniorului Ghika*

Acest proiect s-a concretizat în 1933 când Vladimir Ghika a însoțit câteva călugărițe carmelitane care mergeau în Japonia pentru fondarea unui Carmel.

În agenda Monseniorului Ghika pe anul 1939 găsim la data de 3 decembrie următoarea notiță: „Conferință despre raporturile mele cu Paul Claudel²⁸”. Vladimir Ghika a mai notat că în acea zi s-a întâlnit cu episcopul greco-catolic Valeriu Traian Frențiu înainte de conferință, iar la acea conferință au participat vreo 40 de persoane. Pe atunci se afla în România, sosit de câteva luni²⁹. Despre conferința respectivă s-a păstrat un articol intitulat „Conferințele Monseniorului. Principe Vladimir Ghika”³⁰. Articolul tratează pe larg subiectul conferinței ținute de Monseniorul Ghika. Aflăm, de asemenea, că au existat mai multe conferințe ținute de Vladimir Ghika la Părinții Asumpționiști și la Capela St Vincent de Paul și că subiectul lor îl constituiau „doi mai scriitori creștini”: Jacques Maritain³¹ și Paul Claudel. Mai aflăm din articol că Monseniorul a vorbit despre întâlnirea lui Claudel cu niște călugărițe carmelitane pe când era ambasador și se întorcea cu vaporul în Franța; despre apostolatul lui Vladimir Ghika în rândul leproșilor; despre colaborarea lui Paul Claudel la alcătuirea bibliotecii pavilionului de Malta; despre cele două poezii schimbate între Claudel și leproși care au fost citite de conferențiar.

²⁸ Agenda Monseniorului Ghika pe anul 1939, Arhiva Florin și Carmen Murgescu, București, în format electronic în Arhiva Ghika - ARCB.

²⁹ Sosise pe 5 august (cf. Agenda Monseniorului Ghika pe anul 1939, Arhiva Florin și Carmen Murgescu, București, în format electronic în Arhiva Ghika - ARCB).

³⁰ B.B.B., „Conferințele Monseniorului. Principe Vladimir Ghika” în *Decalogul*, anul IV, nr. 105-106, 25.12.1939.

³¹ Conferința despre Maritain fusese ținută pe 29 octombrie, când Monseniorul a notat în agendă că participaseră între 60 și 80 de persoane (cf. Agenda Monseniorului Ghika pe anul 1939, Arhiva Florin și Carmen Murgescu, București, în format electronic în Arhiva Ghika - ARCB).

Ultima întâlnire între Paul Claudel și Vladimir Ghika a avut loc în anul 1938. Și corespondența încetează cam tot atunci. Stabilirea lui Vladimir Ghika în România în anul 1939, cel de-al Doilea Război Mondial, începutul prigoanei comuniste au împiedicat probabil păstrarea legăturii între cei doi.

Panait Istrati

Intermedierea între Vladimir Ghika și Panait Istrati a făcut-o Flore Many³², care l-a cunoscut pe scriitorul român în urma scrisorilor deschise dintre Panait Istrati și François Mauriac, care au determinat-o să reacționeze. I-a scris lui Panait Istrati și apoi i-a vorbit Monseniorului Ghika despre el (în timpul călătoriilor sale la Bruxelles, unde fratele său se afla la acea vreme) și l-a rugat să-l viziteze atunci când a aflat despre o viitoare călătorie a sa la București. Cei doi se vor întâlni la București în vara anului 1934, când Monseniorul l-a vizitat pe P. Istrati de câteva ori, după ce schimbaseră câteva scrisori între ei mai înainte. Soția lui Panait Istrati va păstra o amintire frumoasă despre aceste vizite pe care le va evoca în anul următor, al morții scriitorului român, în două scrisori pe care i le adresează Monseniorului ca răspuns la solicitarea acestuia de a-i oferi unele informații despre soțul ei pentru un articol pe care îl pregătea despre Panait Istrati.

Flore Many relatează într-un articol publicat sub pseudonimul Irène Aubier³³ felul în care s-a legat cunoștința între Vladimir Ghika și Panait Istrati:

Când l-am întreat mai târziu cum a făcut cunoștință cu acest vagabond genial, Mgr Ghika mi-a răspuns înroșindu-se: „Păi... iată... știți în ce fel

³² Flore Many (1893-1970) a colaborat la cotidienele belgiene *La Libre Belgique* și *La Libre Féminine* sub pseudonimul Irène Aubier. A fost fiică spirituală a Monseniorului Vladimir Ghika. Corespondența între ei acoperă perioada 1933-1948, cu unele întreruperi.

³³ Irène Aubier, „Pour nous, simples brebis...” în *Libre Belgique*, 16.04.1946.

*Paul Claudel și Panait Istrati,
doi intelectuali din lumea Monseniorului Ghika*

Istrati îi înfățișa pe haiduci în cărțile sale! Or, se face că, din întâmplare, despre strămoșii mei nu spune nimic de rău... Și atunci i-am mulțumit pentru modul în care a vorbit despre strămoșii mei”.

Deducem din această relatare că Vladimir Ghika citise măcar o parte din opera lui Panait Istrati³⁴. Scriitorul român, la rândul său, a citit poate *Pensées pour la suite des jours*, volum despre care se știe că era în posesia sa, și care se găsește astăzi în Casa memorială din Brăila, purtând și o dedicație din partea Monseniorului Ghika: „Lui Panait Istrati cu speranța că «succesiunea zilelor» care îl va apropia de mine îl va apropia de Dumnezeu - Paris, 19 iunie 1934”³⁵. Iar soția lui Panait Istrati scrie în scrisoarea ei din 5 noiembrie 1935 că Istrati îi citea pasaje din acea carte și că „aprecia mult talentul dumneavoastră”.

În anul în care s-au întâlnit cei doi, la București, Panait Istrati împlinea 50 de ani. Era născut la 10 august 1884. Pentru această ocazie, era un proiect de sărbătorire la Iași, eveniment care ar fi trebuit să aibă loc pe 11 august. Despre acest lucru aflăm și dintr-o scrisoare a lui Vladimir Ghika adresată lui Panait Istrati. Cei doi ar fi trebuit să se întâlnească în iulie³⁶, dar Monseniorului i-a luat mai

³⁴ Panait Istrati a debutat ca scriitor în anul 1924, la insistențele lui Romain Rolland. Până în 1934 fusese publicată o mare parte din opera sa, care include 17 titluri, în Franța și în România, în franceză și în română, unele în traducere proprie (cf. Gabriela-Maria Pinte, *Panait Istrati*, Ed. Cartea Românească, București, 1975, 8-15).

³⁵ „Ghika” în *Cahiers Panait Istrati*, 1996, n° 13, 158-166, aici 160.

³⁶ Din agenda lui Vladimir Ghika pe anul 1934 aflăm că acesta plecase în 17 iulie spre România, trebuind să sosească pe 19 la București, când programase și o întâlnire cu Panait Istrati. Dar a fost nevoit să meargă mai întâi la Roman, poate din cauza inundațiilor din Polonia cu care se confruntase pe 18 iulie. După o nouă plecare amânată, care ar fi trebuit să-l aducă pe 6 august la București, sosește aici pe 12 august, iar cu Panait Istrati se întâlnește în zilele de 13, 14 și 15 august. 14 august era o zi de marți. Vladimir Ghika a notat în agendă că în acea zi a făcut o vizită la Catedrala „Sf. Iosif”, împreună cu Panait Istrati și cu familia. În scrisoarea adresată Elisabetei Ghika din 18 august îi spune acesteia că Panait Istrati a cerut să meargă la catedrală la devoțiunea către Sfântul Anton. În aceeași

mult călătoria către București, și din cauza unor inundații din Polonia și din cauza programului său care l-a condus mai întâi în Moldova³⁷. O variantă ar fi fost ca cei doi să se fi întâlnit la Iași, dar Vladimir Ghika trebuia să se întoarcă înainte la București³⁸. Până la urmă nici Panait Istrati nu ar fi putut participa, simțindu-se prea slăbit pentru a vorbi și a citi³⁹, căci pregătise un text pe care i-l va trimite lui Mihail Sadoveanu cu următoarea rugămintă: „Mihai, eu n-am să pot veni la Iași, nu pot vorbi, nici măcar citi ceva. Așa că am să te rog pe tine să citești în locul meu paginile acestea, care îmi par a fi potrivite momentului”. Însă evenimentul nu a mai avut loc. Textul pregătit de Panait Istrati pentru această ocazie a constituit subiectul corespondenței dintre cei doi și poate și al discuțiilor, căci Panait Istrati i-l trimisese lui Vladimir Ghika înainte de sosirea acestuia⁴⁰.

În aceeași scrisoare din 1 august 1934, Monseniorul își exprimă mai întâi entuziasmul pentru evenimentul proiectat, spunând că în felul acesta i s-ar fi făcut lui Panait Istrati „o oarecare dreptate umană (chiar dacă într-un mod exterior, dar în orice caz lăudabil și compensator)”. Totodată îl asigură de rugăciunea sa „pentru ca alocuțiunea de care îmi vorbiți și despre care spuneți că este de natură să nu placă multora, să fie de natură să placă Aceluia care singur contează”.

scrisoare Vladimir Ghika descrie astfel întâlnirile cu scriitorul român: „Au urmat mai multe întâlniri, extrem de interesante, toate foarte lungi, și întretăiate de cel puțin o rugăciune în comun, mai ales *Tatăl nostru*”.

³⁷ Scrisoarea lui Vladimir Ghika adresată lui Panait Istrati, 20 iulie 1934, în *Cahiers Panait Istrati*, 1996, n° 13, 158-166, aici 162-163.

³⁸ Scrisoarea lui Vladimir Ghika adresată lui Panait Istrati, 1 august 1934, în *ibidem*, aici 163.

³⁹ Panait Istrati, „Împlinesc cincizeci de ani! Aleluia!...”, în Panait Istrati, *Cum am devenit scriitor*, vol. II, Ed. Florile Dalbe, București, 1998, 219-230, aici 219.

⁴⁰ Scrisoarea lui Vladimir Ghika adresată Elisabetei Ghika, 18 august 1934, Arhiva Ghika - ARCB.

*Paul Claudel și Panait Istrati,
doi intelectuali din lumea Monseniorului Ghika*

În scrisoarea din 18 august 1934, adresată cumnatei sale, Elisabeta Ghika, Monseniorul îi relatează acesteia despre manuscrisul alocuțiunii primit de la Panait Istrati, care se pare că a rămas în original la el:

Încă de la sosirea mea la București, un mesager de la Panait Istrati îmi aduce textul alocuțiunii pentru aniversarea a cincizeci de ani, destul de impresionant la bază, ca respingere a vechilor rătăciri, ca așteptare a „unui alt lucru”, fără a spune ce este acest „alt lucru” și ce va fi în curând pentru el, dar lăsând să se bănuiască: nimic de condamnat în această critică deziluzionată, capitol dintr-un Ecleziast care speră să aibă Noul său Testament. Pentru că voiam să păstrez textul dactilografiat, pe care mi l-a transmis, mi-a spus că ar prefera să îmi dea textul original, cu prima redactare și corecturi, ceea ce a făcut adăugând următoarea dedicație: „Monseniorului Vladimir Ghika a cărui apariție în existența mea actuală a adus sufletului meu tulburat o ușurare care nu vine din această lume - Cu recunoștință, Panait Istrati...”

Acest text a fost în cele din urmă publicat sub titlul *Pagini de carnet intim* în ziarul *Credința* (24 decembrie 1934)⁴¹. Panait Istrati, după ce amintește la început că în acel an aniversa nu doar 50 de ani de viață, ci se împlineau și 10 ani de când publicase prima carte, *Chira Chiralina*, și 3 ani de când se confrunța cu boala care îl țintuia la pat, vorbește despre dorința de a trăi pe care a avut-o în ciuda bolii⁴². El numește această alocuțiune spovedanie sau profesiune de credință. Iar despre această credință spune că nu este credința în Dumnezeu, „[pe care] am pierdut-o încă din copilărie”, ci „o lumină nouă, a Frumosului și a Binelui”⁴³. În continuare, își exprimă opinia cu privire la ceea ce ar trebui să fie misiunea artei și a artistului. Pentru el artistul trebuie să fie „omul visurilor de dreptate universală, și, în acest caz, nu-i este îngăduit

⁴¹ Republicat apoi în diverse ediții ale operei scriitorului.

⁴² Panait Istrati, „Împlinesc cincizeci de ani! Aleluia!...” , 220.

⁴³ *Ibidem*, 221-222.

să ia calea ușoară a revendicărilor personale”⁴⁴. De asemenea, mai afirmă faptul că sublimul artei este mai presus de orice. Prezintă două tipuri de artist, un artist revoluționar și un artist al turnului de fildeș⁴⁵. Deplânge faptul că arta s-a redus numai la a spune frumos lucrurile⁴⁶, că „scriitorul de profesie, ca și cititorul asemenea lui, bălăcesc astăzi amândoi în aceeași mocirlă a artei fără umanitate, chiar atunci când o nuvelă, un roman sau o piesă de teatru sunt în stare să smulgă lacrimi fierbinți”⁴⁷. Panait Istrati consideră că adevărata menire a artei este aceea de a-i face pe oameni mai buni⁴⁸. După ce se întreabă „care trebuie să fie datoria noastră, a acelor care au simțire și darul de a se exprima”, socotește că această datorie este aceea de a nu închide ochii, de a vorbi tare și nu încet, de a răsturna prejudecățile și egoismul, de a fi solidari cu cei învinși, și chiar de a fi învinși, și în acest sens, artistul trebuie să fie „în fruntea învinșilor și să facă din arta lui o armă, din succesul său o înfrângere și din bucuria sa o suferință”. El consideră că „nu există o artă mai mare decât aceea care luptă să întroneze dreptatea pe pământ, să facă pe oameni mai buni, să șteargă lacrimile celor care plâng, să dea pâine celor flămânzi și adăpost celor care dorm pe afară”⁴⁹. Și folosindu-se de un limbaj militar sintetizează astfel rolul literaturii și al scriitorului: „Literatura este războiul spiritual al unui popor. Fiecare scriitor este un soldat în lupta pentru o lume mai bună”⁵⁰. După ce își descrie traseul parcurs de-a lungul vieții cu eșecurile pe care le-a cunoscut, încheie în această notă deznădăjduită: „Acum către cine să-mi îndrept privirile? Nimic nu mă mai poate întoarce la credința mamei mele, dar și lipsit de orice credință mă simt incapabil de-a lupta cu moartea sufletului meu, care băjbâie într-un

⁴⁴ *Ibidem*, 224.

⁴⁵ *Ibidem*, 224-225.

⁴⁶ *Ibidem*, 226.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ *Ibidem*, 227.

⁵⁰ *Idem*.

*Paul Claudel și Panait Istrati,
doi intelectuali din lumea Monseniorului Ghika*

întuneric de nepătruns...”⁵¹ Această băjbăire, această căutare continuă se vede și în răspunsul pe care i-l adresează lui François Mauriac, în urma unei scrisori primite de la acesta ca reacție la articolul lui Panait Istrati, „L’homme qui n’adhère à rien”, publicat în revista *Les Nouvelles Littéraires*⁵².

Margareta Istrati, soția scriitorului român, îi scrie lui Vladimir Ghika în 21 septembrie 1935, ca răspuns la o scrisoare a lui Vladimir Ghika din 22 august⁵³. În scrisoarea ei, Margareta Istrati evocă vizitele Monseniorului și ce au însemnat ele pentru Panait Istrati și dorința ei de a-l revedea și de a primi răspuns la întrebările ei:

Aștept cu emoția, pe care a avut-o și Panait anul trecut, sosirea Dumneavoastră aici, când am să vă rog să-mi acordați permisiunea să vă văd, căci am mare nevoie de cuvintele blânde ale Dumneavoastră, care ar putea să mă mai însenineze. Tot atunci am să vă vorbesc pe larg despre tragicul sfârșit al lui Panait, acum mi-e peste putință să-l evoc. De cinci luni trăiesc într-un permanent coșmar, de la Dumneavoastră cred că o să-mi vie o rază de speranță și de îndemn la viață, acum când această viață îmi pare atât de tristă și inutilă. Eu până acum am trăit numai pentru Panait, îmi făcusem din el scopul existenței mele, dar el a plecat și eu m-am prăbușit din slavă. Sunt singură și împrejurul meu nu văd decât suflete uscate, sterpe, de aceea aștept sosirea Dumneavoastră ca o mare binefacere, numai Dumneavoastră mă veți putea lămuri și îmi veți răspunde la atâtea întrebări, care se nasc în mine și cărora eu nu le găsesc răspuns⁵⁴.

⁵¹ *Ibidem*, 230.

⁵² Panait Istrati, „L’homme qui n’adhère à rien”, în *Les Nouvelles littéraires, artistiques et scientifiques*, 8.04.1933, 1, 4. Tot în *Les Nouvelles littéraires* ar fi trebuit să apară și articolul pe care intenționa să-l scrie Vladimir Ghika despre Panait Istrati, așa cum aflăm din una din scrisorile Margaretei Istrati. Publicat sub titlul „Omul care nu aderă la nimic” în Panait Istrati, *Cum am devenit scriitor*, 250-261.

⁵³ Panait Istrati murise în 16 aprilie 1935.

⁵⁴ Scrisoare Margareta Istrati către Vladimir Ghika, 22.09.1935, Arhiva Vladimir Ghika - ARCB.

În scrisoarea din 5 noiembrie, același an, aflăm că Vladimir Ghika pregătea un articol pentru revista *Les Nouvelles Littéraires* și că Margareta Istrati avea certitudinea că el va ști să-l înfățișeze pe Panait Istrati așa cum l-a cunoscut:

Așa că de azi încolo vă stau la dispoziție și așa fi mulțumită dacă v-aș putea fi de vreun folos în ceea ce privește biografia lui Panait. El a avut mulți prieteni, dar puțini sunt aceia, care au putut ca Dumneavoastră să-l înțeleagă și să pătrundă adânc în sufletul lui complex. De aceea, sunt sigură, că veți reuși să-l redați în adevărata lui înfățișare. El aprecia mult talentul Dumneavoastră și adesea îmi citea pasagii din cartea pe care i-ați oferit-o.

Sunt nerăbdătoare să citesc studiul pe care-l veți publica în „Nouvelles Littéraires”, o revistă unde el a colaborat de multe ori și unde avea un foarte bun prieten, pe Dl Frédéric Lefèvre, redactorul-șef⁵⁵.

Dacă Vladimir Ghika a scris acest articol și dacă el a fost publicat, nu se știe cu certitudine. Însă adesea a evocat figura scriitorului român⁵⁶. Corespondența sa cu Flore Many din anul 1934 era centrată pe Panait Istrati. Și numeroși alți corespondenți l-au amintit în scrisorile lor sau au dorit să afle informații despre el. Din agendele Monseniorului Ghika aflăm că în anul 1938, pe 3 decembrie, a ținut o conferință despre Panait Istrati, la București (la

⁵⁵ Scrisoare Margareta Istrati către Vladimir Ghika, 5.11.1935, Arhiva Vladimir Ghika - ARCB.

⁵⁶ Sunt diverse mărturii în acest sens, unele dintre ele cu caracter oarecum legendar, mai ales în privința convertirii scriitorului român, însă dincolo de tot ce s-a spus în acest sens rămâne relatarea lui Alexandru Talex de la înmormântarea lui Panait Istrati când menționează faptul că era de față și unchiul acestuia, Moș Dumitru, care a strigat: „Unde-i popa? N-o să-mi îngropați nepotul ca pe un păgân!”. În testamentul său Panait Istrati își exprimase dorința de a fi îngropat lângă mama lui „fără dric și fără nicio ceremonie religioasă” (Cf. „Ultimul drum”, în Panait Istrati, *Cum am devenit scriitor*, 319-333, aici 327, 331).

*Paul Claudel și Panait Istrati,
doi intelectuali din lumea Monseniorului Ghika*

care au participat vreo 30 de persoane)⁵⁷. Tot personalitatea lui Panait Istrati a fost subiectul ultimei conferințe ținute în cadrul reuniunilor ASTRU, din 11 aprilie 1943⁵⁸ (când au participat aproximativ 50 de persoane). Se pare că Monseniorul Ghika nu a pierdut legătura de-a lungul timpului cu Margareta Istrati, pentru că în agenda din anul 1952, la data de 30 martie, figurează numele ei (însoțită de câteva persoane), semn că s-au întâlnit⁵⁹. Vladimir Ghika și Panait Istrati s-au reunit cu siguranță după moarte, iar un semn al acestei reîntâlniri între cei doi a fost pentru o vreme (timp de aproximativ 45 de ani) vecinătatea de care au avut parte în cimitirul Bellu ortodox⁶⁰, mormintele celor doi situându-se pe aceeași alee.

⁵⁷ Agenda lui Vladimir Ghika pe anul 1938, Arhiva Murgescu, în format electronic la Arhiva Ghika - ARCB.

⁵⁸ Agenda lui Vladimir Ghika pe anul 1943, Arhiva Murgescu, în format electronic la Arhiva Ghika - ARCB.

⁵⁹ Cf. Agenda lui Vladimir Ghika pe anul 1952 transcrisă de pr. Georges Schorung, Arhiva Ghika - ARCB.

⁶⁰ Vladimir Ghika a fost înmormântat mai întâi în cimitirul comunei Jilava, de unde a fost deshumat în decembrie 1968 și reînhumat în mormântul familiei din cimitirul Bellu ortodox. În anul 2013, ca etapă pregătitoare în vederea beatificării din 31 august, a fost deshumat din nou. Osemintele sale se găsesc acum în Catedrala „Sfântul Iosif”, la altarul lateral din stânga.

Iulia COJOCARIU

Anexă

À Monsieur Paul Claudel⁶¹

De vingt cinq déracinés des quatre coins de la terre
hommage de reconnaissance émue

Ils se sont mis en marche des quatre coins de la terre
Aucun n'était de là
C'était il y a des mois et des mois
Qu'ils étaient partis, chacun portant son ulcère
Chacun abandonnait quelque chose, qui le palétuvier natal
Qui les rapides de l'Orénoque, qui les monazites, qui le riz au poulet
du Sénégal
Et tous leur père et leur mère comme s'ils entraient au couvent
ou au régiment
Une étoile leur montrait la route
Et ils étaient seuls à la voir.
Elle brillait bien faiblement sans doute
Mais plus fort que toutes les autres dans le noir
Et ils ne la montraient à personne
Par pudeur. Ce sont des choses qu'il faut cacher
Toujours tremblant qu'on ne les soupçonne
Si leur bouche avait exhalé le parfum de l'innocence, ils auraient dit:
„Nous allons à la charité”
Ô Charité notre Mère
Nous accourons vers ton Sein !
Sucre notre douleur amère
Baigne nos yeux de romarin
N'est-ce pas nous que tu préfères

⁶¹ Poemul se găsește în Arhiva Ghika în formă dactilografiată, fiind transcris de Pierre Hayet la Biblioteca Națională a Franței, Fonds P. Claudel, la 9.01.1990.

*Paul Claudel și Panait Istrati,
doi intelectuali din lumea Monseniorului Ghika*

Depuis la prédication du Jourdain ?
Voir notre conscience en jachère
Et nos mains qui ne peuvent rien
Sans toi la vie serait l'enfer
Rend nous de malsains, sain et saint !
Mais pas innocents pour un sou, ce fut moins ces mots-là que le goût
de la sépulture qu'ils avaient entre les dents
Ils portaient en eux une tristesse qu'il fallait taire
Trop persuadés que le monde n'est peuplé que d'indifférents
Ces vingt-cinq qui sont venus ainsi des quatre coins de la terre
Acceptant ce monde tel qu'il est
C'est plus tard qu'ils ont supposé qu'il y avait quelque chose à y
changer
L'aigreur
La rancœur
Pour ne pas perdre l'habitude c'est toujours eux les victimes de la
contagion
Que le cœur s'afflige
Quand le corps s'attige;
L'âme se néglige,
Sèche sur sa tige,
Rien ne la dirige,
Tout est en litige,
Fastidieux vertige !
Et les déracinés qui avaient remis plusieurs fois leur montre à
l'heure
Et ceux qui ont grimpé aux échelons de la latitude
Vivaient ici chacun dans sa solitude
Solitude de l'âme, solitude de tout. Incurable ulcère du cœur
Mais prenant peur tout à coup de cette décadence dans un
scepticisme scientifique de vieille commère
Ils se sont dits [sic]:
Il faut re-croire aux quatre coins de la terre !

Iulia COJOCARIU

Le monde nous paraissait plus beau quand nous ne connaissions pas
la géographie
Et voici qu'ouvrant un œil ingénu
Il leur semble que tout de même
Paris ruisselle d'inconnus
Qui les protègent et les aiment.
Ceux qui sont réunis là venus des quatre coins de la terre
Lorsqu'ils ont eu fait leur poème, et léché comme ils ont pu, l'ont
relu
Alors ils se sont regardés avec une stupéfaction glaciale et sombre,
une sombre et froide (consternation)
Et se sont dit: C'est trop indigent, Monsieur Claudel ne voudra pas
l'agréer, non, non...
Mais comme nous ne saurions pas mieux accommoder notre
hommage
Et que Monsieur Claudel saisit à demi-mot les sauvages
Ce papier quand il sera lu et déposé sur le coin de sa table puisse-t-il
alors
Exhaler des paroles insonores, inénarrables, soyeuses et douces
comme des âmes soulagées de leur corps⁶².

Les Malades du Pavillon de Malte

⁶² Textul păstrează punctuația documentului transcris de Pierre Hayet.

*Paul Claudel și Panait Istrati,
doi intelectuali din lumea Monseniorului Ghika*

[Traducere:]

Domnului Paul Claudel

Din partea a douăzeci și cinci de dezrădăcinați
din cele patru colțuri ale pământului, prinos de recunoștință vie

S-au pornit la drum din cele patru colțuri ale pământului.
Niciunul nu era de acolo.
Acum luni și luni.
Au plecat fiecare purtându-și boala.
Fiecare abandona ceva, unul arborii natali,
Altul undele rapide din Orinoco, altul monazitele, altul orezul cu pui
din Senegal.
Și cu toții pe tatăl și pe mama lor ca și cum ar fi intrat la mănăstire
sau ar fi mers la armată.
O stea le arăta drumul.
Și erau singurii care o vedeau.
Strălucea slab fără îndoială.
Dar mai puternic decât toate celelalte în beznă.
Și nu o arătau nimănui.
Din sfială. Unele lucruri trebuie ascunse.
Mereu tremurând să nu fie bănușiți.
Dacă gura lor ar fi produs parfumul nevinovăției, ar fi spus: „Ne
ducem către caritate” .
O, caritate, Mama noastră
Alergăm la pieptul tău !
Îndulcește durerea noastră amară.
Scaldă-ne ochii cu rozmarin.
Nu-i așa că pe noi ne preferi
Încă de la propovăduirea de la Iordan ?
Privește conștiința noastră în repaos
Și mâinile noastre care nu pot nimic.
Fără de tine viața ar fi un iad.

Iulia COJOCARIU

Fă-ne din contagioși sănătoși și sfinți !
Dar nu nevinovați degeaba, cuvinte pe care le rumegau mai puțin
decât gustul îngropării.
Duceau cu ei o tristețe care trebuie ținută sub tăcere.
Fiind prea convinși că lumea este populată doar de indiferenți.
Acești douăzeci și cinci care au venit din cele patru colțuri ale
pământului
Acceptând această lume așa cum e.
Mai târziu au presupus că ar fi ceva de schimbat:
Amărăciunea,
Ranchiuna.
Pentru a nu pierde obișnuința, tot ei sunt victimele contagiunii.
Când inima se întristează,
Când trupul e rănit,
Sufletul se neglijează,
Secătuieste pe axul său,
Nimic nu-l îndrumă,
Totul este în conflict.
Amețeală insuportabilă !
Și dezrădăcinații care de mai multe ori și-au potrivit ora la ceas
Și cei care au urcat mai multe trepte de latitudine
Trăiau aici fiecare în singurătatea sa,
Singurătate a sufletului, singurătate în toate.
Rană incurabilă a inimii.
Dar făcându-li-se teamă dintr-o dată de această decădere de un
scepticism științific de cumătră bătrână
Și-au zis:
Trebuie să credem din nou în cele patru colțuri ale pământului!
Lumea ni se părea mai frumoasă atunci când nu știam geografie.
Și iată că deschizând un ochi neștiutor
Li se pare că totuși
Parisul abundă de necunoscuți
Care îi protejează și îi iubește,

*Paul Claudel și Panait Istrati,
doi intelectuali din lumea Monseniorului Ghika*

Cei care sunt adunați acolo veniți din cele patru colțuri ale
pământului

Atunci când au compus poemul lor, l-au cizelat cum au putut și l-au
recitat.

Atunci s-au privit cu o consternare sumbră și rece

Și și-au zis: E mult prea mediocru, Domnului Claudel n-o să-i placă,
nu, nu...

Dar pentru că nu știam cum altfel să ne formulăm recunoștința

Și pentru că Domnul Claudel înțelege aluziile unor sălbatici

Din această hârtie, după ce va fi citită și așezată pe colțul mesei sale,
să răsunе atunci cuvinte insonore, de nerostit, strălucite și dulci
precum sufletele ușurate de trupurile lor.

Bolnavii din Pavilionul de Malta

Simone Weil: le cheminement de l'intelligence vers le mystère

Anca MANOLESCU*

Simone Weil: the Road of Intelligence Towards Mysticism

Abstract

Considering the relation between intelligence and faith, Simone Weil's religious thinking demonstrates a special rigor and insight. Her paper focuses on the mode in which the philosopher lives and thinks this relation, as with her the existential and the philosophic course both nourish each other, being tied by an indissoluble bond. Then we refer to the criteria of the supra-natural, which Simone Weil has been unceasingly seeking, propose, and test. Finally we assess her mystic itinerary, so as to understand which are the duties that according to her would be assigned to intelligence during a unitive experience

Keywords: intelligence, faith, mystic love, philosophy.

„Les Raisons de l'amour”, tel est le titre de la série des conférences auxquelles l'Institut théologique romano-catholique de Bucarest a eu la bienveillance de m'inviter à intervenir. Et il est vrai que l'interrogation sur ce thème s'impose aujourd'hui. Car articuler les droits de la raison et l'élan de l'amour et de la foi pose souvent problème pour l'homme de la modernité tardive. À notre époque, la religion prend des allures individualistes en Occident. On l'apprécie surtout pour ce qu'elle peut offrir à l'individu comme sentiment de sécurité, de chaleur humaine, de confort intérieur. On y cherche de la consolation, du vécu intimiste, en assignant à la doctrine un rôle second. À l'autre bout, fondamentaliste, celui des religions, c'est

* Chercheur indépendant en anthropologie religieuse.

toujours le sentiment qui prédomine. Bien que la doctrine y soit présentée comme essentielle, on l'interprète de manière simpliste, littérale, dure, précisément parce qu'elle déclenche des attitudes émotionnelles fortes et violentes. La relation de la raison et de la foi semble perdre aujourd'hui de son ancienne importance. Ce n'est pas en vain que les Papes Jean-Paul II et Benoît XVI y ont tous les deux insisté, qu'ils ont mis en évidence la foi en tant que voie de vérité.

Or, à cet égard, la pensée religieuse de Simone Weil (1909-1943) - inspirée par la révélation christique - offre un cas de créativité à part. C'est d'une manière intense, courageuse, non conformiste qu'elle engage l'intellect dans l'expérience spirituelle, ce qui s'accompagne chez elle d'une réflexion rigoureuse et presque obsessionnelle concernant le rapport de l'intelligence et de la foi.

Mon exposé aura trois moments. Je me propose de cerner d'abord la manière dont Simone Weil vit et de pense ce rapport, tout en indiquant ce que cette manière peut avoir de hautement expressif pour l'homme contemporain. Je rappellerai à cette fin quelques éléments biographiques, car vraiment chez elle trajet existentiel et trajet philosophique se nourrissent l'un de l'autre, se trouvent en contexture. Dans un deuxième moment je ferai référence aux „critères du surnaturel” que Simone Weil ne cesse de chercher, de proposer, de mettre à l'épreuve dans sa philosophie religieuse. Enfin, je me tournerai vers son cheminement mystique, pour voir quelles sont les tâches qui, selon elle, reviennent à l'intelligence dans l'expérience unitive.

On peut dire que Simone Weil a proprement brûlé une vie qui s'achève à trente quatre ans. Membre d'une famille de juifs parisiens assimilés, sans attachement profond à la tradition religieuse juive, elle grandit dans une atmosphère extrêmement cultivée, mais agnostique, auprès de son frère, André Weil qui sera une des grandes figures des mathématiques du XX^e siècle. Elle fait des études au lycée Henry IV à Paris, où elle est marquée par le rationalisme alerte de son professeur, le philosophe Alain, pour suivre ensuite avec éclat et fronde de gauche l'École Normale Supérieure de la rue

Simone Weil: le cheminement de l'intelligence vers le mystère

d'Ulm. Dès l'adolescence, une exigence éthique absolue l'habite, en la faisant tendre de manière platonicienne vers le Bien absolu. Près de la fin de sa vie, au printemps 1942, elle s'embarque à Marseille pour l'Amérique d'où elle espère revenir en Europe pour rejoindre la France Libre et participer à la Résistance. Avec la voix d'un grand départ, elle adresse au Père dominicain Perrin une longue lettre: c'est son *Autobiographie spirituelle*. Elle y affirme qu'à quatorze ans l'unique sens de la vie qui s'imposait à sa conscience consistait dans le désir de „ce royaume transcendant où les hommes authentiquement grands sont seuls à entrer et où habite la vérité”¹. La conviction qu'elle n'a pas les aptitudes propres à y accéder l'a conduite au désespoir et jusqu'au seuil du suicide. Crise terrible, qu'elle dépasse au moment où, dans son âme, perce non pas la conviction, mais „la certitude” que tout être humain peut se rapporter à ce Bien pur par l'attention amoureuse et que cet effort reçoit infailliblement réponse et assistance. On voit déjà qu'il s'agit d'un tempérament éthique et intellectuel radical, consommé par la soif de l'absolu. On pourrait à bon droit le qualifier d'excessif du fait qu'il dépasse avec une impétuosité téméraire les limites des conceptions communes, qu'il juge toutes choses ayant comme repère ce que Simone Weil appelait, en termes platoniciens, „l'autre côté du ciel”.²

Toute aussi radicale est la manière dont elle conçoit la probité intellectuelle. C'est cette probité, qu'elle voudrait absolue, qui lui interdit longtemps de se poser „le problème de Dieu” puisque la pensée humaine ne trouve, dans ce monde-ci, aucun élément direct, certain, incontestable à partir duquel scruter et développer ce thème, en juger. Il y a, toujours à l'affut en elle, une peur intellectuelle des possibilités de confusion, d'erreur, d'illusion concernant le problème

¹ Simone WEIL, *Œuvres*, édition établie sous la direction de Florence de LUSSY, Paris, Gallimard 1999, p. 769 (volume cité dorénavant *Œuvres*).

² „Formes de l'Amour implicite de Dieu”, *Œuvres*, p. 755.

du transcendant.³ Il y a en Simone Weil une répugnance intellectuelle envers les faux dieux, produits par les conceptions humaines, envers le divin sociomorphique. Voilà la raison pour laquelle elle garde une distance délibérée, tendue, active par rapport à cette question.

En échange, elle affirme avoir eu depuis toujours à l'égard des choses d'ici bas une attitude rigoureusement chrétienne, mais implicite, naturelle, innée, ne découlant pas de l'assentiment à la doctrine chrétienne. L'esprit de pauvreté, la compassion envers les exclus, les opprimés, les malheureux, l'amour pour l'ordre du monde, l'extinction de l'ego sont, pour elle, objets d'attention, de désir, de responsabilité ardue: tant au sens moral, qu'au sens métaphysique. Car, je dois répéter, chez Simone Weil conduite de la vie et réflexion sur les principes s'articulent intimement. Entre ces deux termes, le dialogue est si intense que l'on pourrait dire que, chez elle, l'existence n'a de sens qu'en tant que support pour dégager et expérimenter des principes métaphysiques et pour appliquer, en retour, ceux-ci dans le concret du monde.

À cet égard, un détail vaut la peine d'être mentionné. Raymond Aron, dont la femme avait été camarade de lycée de Simone Weil, rencontre celle-ci, un beau jour ensoleillé, dans le Jardin du Luxembourg. En contraste avec le charme paisible du jardin, Simone Weil montre un visage dévasté. Elle est torturée par l'information qu'à l'autre bout du monde, à Shanghai, l'armée a tiré sur des grévistes. Je crois, dit Aron, qu'elle „devait aspirer à la sainteté; prendre sur soi toutes les souffrances du monde n'a de sens que pour un croyant...”⁴

Il y a en effet, chez Simone Weil, une sensibilité au malheur et une sensibilité à l'universel, également aiguës, voire exaspérées. Elle a la structure d'un croyant d'avant les religions instituées, celle d'un

³ „Autobiographie spirituelle”, *Œuvres*, p. 767.

⁴ R. ARON, *Mémoires*, Julliard, 1983, pp. 78-79, apud *Œuvres*, p. 1249.

Simone Weil: le cheminement de l'intelligence vers le mystère

esprit religieux qui tend à embrasser tout le réel, pour se confronter seul à Seul avec Dieu. Elle a la structure d'un intellectuel moderne, qui, misant sur la dignité de l'intellect humain, entend frayer sa propre quête de la vérité, en interrogeant librement les traditions spirituelles du monde. C'est toujours Raymond Aron qui remarque à quel point sa manière de penser était tranchante, catégorique, autoritaire.⁵ Selon elle, la raison humaine, à condition d'être conduite avec une probité extrême, peut obtenir des résultats infailibles, définitifs, des „théorèmes” en quelque domaine que ce soit. Elle n'hésitait pas à raisonner ainsi, de manière tout aussi „mathématique” qu'originale, sans se soucier de la résistance que la matière polymorphe, ambiguë, fuyante du monde peut opposer à une telle démarche. La projection abrupte des principes ultimes sur le relatif fait la pureté verticale, mais également la rigidité de sa pensée et de son comportement - rigides même dans leur dévouement aux êtres humains et à la vérité. Il existe en elle, disait son ami, le philosophe Gustave Thibon, une „dureté de fruit vert.”⁶ Toutefois il faut dire que l'articulation - parfois forcée, le plus souvent plus que lumineuse - du contingent et de l'absolu a constitué l'enjeu de ce que j'appellerais sa „pensée-vie”.⁷

Son *Autobiographie* décrit trois événements intérieurs qui ont changé, pour elle, les données du „problème de Dieu”. J'en rappellerai deux. En 1937, visitant Assise, elle est pénétrée par la

⁵ *Idem.*

⁶ J.-M. PERRIN et G. THIBON, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, La Colombe, 1952, apud *Œuvres*, p.1257.

⁷ Lorsqu'elle bataille dans le mouvement syndical, lorsqu'elle s'engage comme ouvrière aux usines Renault ou aux vendanges à Saint-Julien-de-Peyrolas, lorsqu'elle participe pour un moment à la guerre d'Espagne, on a l'impression qu'elle veut assumer jusque dans sa propre fibre biologique la condition du travailleur, du malheureux, du sans-voix-sociale. En se fondant sur cette connaissance vécue, intime, déchirante, elle avance dans sa réflexion métaphysique qui oppose l'amour surnaturel à la loi de la force.

beauté très pure de la chapelle Santa Maria degli Angeli du XII^e siècle. Soudain, „quelque chose de plus fort” qu’elle l’oblige, pour la première fois de sa vie, „à se mettre à genoux”.⁸ Une année plus tard, elle passe la Semaine Sainte à l’abbaye bénédictine de Solesmes, où on avait redonné vie au chant grégorien. Depuis bien des années elle souffre de migraines intenses. Pendant les offices, chaque son suscite dans sa tête l’affrontement d’une douleur aiguë et d’„un extrême effort d’attention”. Chaque coup sonore sépare violemment „la chair misérable” et „la joie pure et parfaite” que lui offre „la beauté inouïe du chant et des paroles”. Chaque coup sépare ces deux termes, mais n’atténue ni le poids du premier ni l’élan du second. On trouve dans cet épisode – à l’état du vécu – la structure qui fait lever, tel un froment, la pensée spirituelle de Simone Weil, à savoir la tension entre des termes extrêmes.

À sa fine pointe métaphysique, la coprésence paradoxale des opposés thématise la vie interne de Dieu, qui inclut le destin du monde. C’est la vision philosophique qu’elle expose dans *L’Amour de Dieu et le malheur* (1942).⁹

Pour le moment, à Solesmes, elle éprouve la concomitance disjointe de la douleur et de l’attention, qui relève d’une expérience spirituelle encore sans marque religieuse. Mais dès ce moment, la Passion du Christ s’impose à elle comme thème intellectuel, comme sujet de médiation. Toujours à Solesmes, un jeune Anglais lui fait

⁸ *Œuvres*, p. 771.

⁹ „Avant tout Dieu s’aime lui-même. Cet amour, cette amitié en Dieu, c’est la Trinité. Entre les termes unis par cette relation d’amour divin, il y a plus que proximité; il y a proximité infinie, identité. Mais par la Création, l’Incarnation, la Passion, il y a aussi distance infinie. La totalité de l’espace, la totalité du temps interposent leur épaisseur, mettent une distance infinie entre Dieu et Dieu... à l’infinie vertu unificatrice de cet amour correspond l’infinie séparation dont elle triomphe, qui est toute la création, étalée à travers la totalité de l’espace et du temps, faite de matière mécaniquement brutale, interposée entre le Christ et son Père” („L’Amour de Dieu et le malheur”, *Œuvres*, pp. 698-699).

Simone Weil: le cheminement de l'intelligence vers le mystère

connaître les poètes métaphysiques du XVII^e siècle. En récitant le poème *Love* de George Herbert, en le récitant comme un poème de cristalline beauté, en le récitant avec une attention intense, celui-ci acquiert - sans qu'elle y soit pour rien - la qualité d'une prière. C'est le moment où, „le Christ lui-même est descendu et m'a prise”¹⁰, dit Simone Weil qui emploie sans hésitation une expression nuptiale, érotique.

Qu'est-ce qu'on doit retenir de ces passages autobiographiques? D'abord, la description nette des événements intérieurs, l'effort d'en comprendre la qualité, le niveau, de les situer lucidement. Philosophe de type antique, Simone Weil pratique la philosophie comme mode de vie, comme exercice spirituel, comme travail du soi.¹¹ Une telle discipline exige que les moments d'intuition illuminative soient accompagnés d'une prise de conscience méthodique, d'une réflexion qui en extraie la sève, d'une démarche spéculative, d'une clarification qui se vérifie dans le langage. „L'expression correcte d'une pensée” dit-elle, „produit toujours un changement dans l'âme”.¹² C'est pourquoi elle s'efforce de discerner de manière fine et objective les étapes qualitatives de son contact avec le surnaturel.¹³ À Assise, il y a la perception d'une instance trans-humaine qui se manifeste dans une ambiance religieuse, mais qui n'a pas encore pour elle un caractère proprement religieux. À Solesmes, elle fait l'expérience d'une coprésence intérieure

¹⁰ „Autobiographie spirituelle”, *Œuvres*, p. 771.

¹¹ Je fais bien sûr signe à l'admirable ouvrage de Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Institut d'Études augustiniennes, 1993.

¹² „Cahier II”, *Oeuvres complètes*, édités sous la direction d'André DEVAUX et Florence de LUSSY, Paris, Gallimard, tome VI, 2, 1997, p. 429.

¹³ Lorsqu'elle évoque le trajet spirituel de son amie, Simone PÉTREMENT (*La vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1973, pp. 208-210) insiste justement sur l'objectivité avec laquelle Simone Weil vit et analyse ce parcours. Le niveau individuel, subjectif de l'être y semble dominé, sinon dépassé. „Un saint”, dit Simone Pétrement, „est quelqu'un qui sait résister à soi-même et à son imagination”.

antinomique (douleur vs attention); elle y assimile intellectuellement la Passion du Christ; elle voit sa récitation se transformer en prière, ce qui aboutit au contact mystique, sans que - insiste-t-elle - dans cet événement, la volonté humaine, le psychisme individuel, la culture religieuse aient une influence quelconque.

Je n'avais jamais lu les mystiques, parce que je n'avais jamais rien senti qui m'ordonnât de les lire... Dieu m'avait miséricordieusement empêchée de lire les mystiques, afin qu'il me fût évident que je n'avais pas fabriqué ce contact absolument inattendu.¹⁴

Elle est, et sera toujours, méfiante envers l'inclination qu'a l'humain de s'illusionner en matière de Dieu, de réduire celui-ci à des catégories naturelles, à l'autorité de l'institution religieuse. Lorsqu'elle décrit „son” événement mystique, on voit qu'elle tient à souligner l'intervention exclusive, pure, secrète, imprévisible, „objective” du Christ sur son âme et qu'elle veut en donner les preuves. On voit avec quelle persévérance elle s'efforce de discerner le passage précis du naturel au surnaturel, d'établir les conditions dans lesquelles ce dernier peut opérer.

„Dans mes raisonnements sur l'insolubilité du problème de Dieu, je n'avais pas prévu la possibilité de cela, d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu”.¹⁵

J'affirmais au début qu'articuler le contingent et le transcendent, l'humain et le divin constitue le thème dominant de Simone Weil. Or, les étapes biographiques évoquées mettent en avant le mouvement inverse: discerner le naturel et le surnaturel, séparer Dieu de ses succédanés, de ses visages „fabriqués” par la piété, l'intelligence ou les conventions. C'est uniquement le contact trans-individuel, imprévisible, où le Christ lui-même s'empare de son être

¹⁴ „Autobiographie spirituelle”, *Œuvres*, p. 772.

¹⁵ *Idem*, p. 771.

Simone Weil: le cheminement de l'intelligence vers le mystère

qui peut fonder, pour elle, l'intellection concernant la communication intime des deux registres.

Ce contact, quelle lumière jette-t-il sur monde, sur les traditions spirituelles, sur l'idée de Dieu en fin de compte?

„C'est après cela que j'ai senti que Platon est un mystique, que toute l'*Illiade* est baignée de lumière chrétienne”, que la *Bhagavad-Gîta* a „un son tellement chrétien”.¹⁶

Pour elle, le contact mystique révèle l'universalité du Christ, sa présence non conditionnée et non limitée par les formes religieuses. Il révèle le Logos incarné qui est perpétuellement présent - au présent - dans la *religio vera*, dont parlait Saint Augustin et dont le christianisme est, dans l'histoire, la manifestation explicite.¹⁷ Simone Weil appartient à ce type de spirituel assez rare qui ne s'encadre pas dans une tradition institutionnellement définie, qui refuse même tout encadrement. Il est vrai que sa foi et son travail intellectuel se développent dans l'horizon chrétien. L'incarnation du Verbe et la croix seront dorénavant ses thèmes de prédilection, creusés et médités sans cesse, illuminés par l'expérience spirituelle. Mais cela ne se passe pas à l'intérieur de la théologie traditionnelle de l'Église et sous l'autorité de celle-ci. Il s'agit d'un effort personnel, uniquement attentif à l'influence directe de l'Esprit sur son intellect et son âme. Mystique de la lucidité, elle monte la garde autour de son indépendance, refusant toute médiation, toute immixtion entre son être et Dieu.¹⁸

¹⁶ *Œuvres*, p. 772.

¹⁷ Saint AUGUSTIN, *Révisions*, I, 12, 3: „... ce qui se nomme aujourd'hui religion chrétienne existait dans l'antiquité et dès l'origine du genre humain jusqu'à ce que le Christ s'incarnât, et c'est de lui que la vraie religion qui existait déjà, commença à s'appeler chrétienne” (traduction Henry de Riancey).

¹⁸ Miklos Vetö, parmi bien d'autres, remarque que si la révélation chrétienne constitue pour Simone Weil le thème religieux par excellence, elle traite celui-ci à partir de sa formation philosophique, surtout platonicienne, et de sa propre expérience mystique. „La théologie chrétienne qu'elle n'avait connue que très

Lorsqu'à Marseille, dans les années 1941-1942, le Père dominicain Marie-Joseph Perrin l'invite, l'exhorte même à recevoir le baptême, elle invoque l'événement spirituel qui l'a déjà unie au Christ. Joindre l'Église visible est un problème qu'elle pose, pour le creuser, devant le Christ-Vérité et sa propre conscience. Elle en fait non pas une question à décider, mais un vaste chantier de réflexion concernant le rapport révélation - religion historique, foi implicite - affiliation religieuse, universalité du Christ - universalité de l'Église. C'est cette méditation qui déclenche la vague de ses textes proprement spirituels.¹⁹ En quelques mois, sa philosophie religieuse jaillit avec une vigueur tout aussi mystique que métaphysique. Florence de Lussy, éditeur des *Œuvres* de Simone Weil, considère même que, mettant en attente/ suspension le geste du baptême, elle „libéra son génie religieux. Elle laissa fuser sa pensée qui s'écoula comme un torrent”.²⁰

Si son adhésion au Christ est totale, il y a dans la doctrine et la conduite historique du christianisme deux aspects qui lui imposent de rester à la frontière de l'Église. Il y a d'abord la non catholicité *de facto* du catholicisme, du fait que celui-ci rejette ou diminue ou ignore des civilisations et des âmes où l'amour surnaturel de Dieu est à l'œuvre. L'autre aspect concerne „un malaise de l'intelligence”

superficiellement, l'avait bien moins influencée que ses propres expériences du Christ, ses lectures de l'Évangile et de quelques mystiques” (Miklos VETÖ, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 1971, p. 148).

¹⁹ „Sur la question religieuse”, dit Stanislas BRETON („Simone Weil l'admirable”, *Esprit*, no. 211, mai 1995, p. 45), on peut observer cette double dimension d'une quête qu'elle souhaitait à la fois docile à la grâce et intrépide dans ses questions”.

²⁰ Florence de LUSSY, «L'autre Simone», [*actes du colloque*] *Déplacements, dérangements, bouleversement : Artistes et intellectuels déplacés en zone sud (1940-1944)*, Bibliothèque de l'Alcazar, Marseille, 3-4 juin 2005 organisé par l'Université de Provence, l'Université de Sheffield, la bibliothèque de l'Alcazar (Marseille). Textes réunis par Pascal MERCIER et Claude PÉREZ. Url : <http://revues.univ-provence.fr/lodel/ddb/document.php?id=89> [article consulté le 19 avril 2016].

Simone Weil: le cheminement de l'intelligence vers le mystère

dans le christianisme²¹, provoqué par la tendance de soumettre la pensée et la conscience de la personne à l'autorité de l'institution. Objections assurément à prendre en compte, mais auxquelles elle donne une tonalité sans nuances, de verdict absolu. Le fait est qu'elle s'applique sur les textes religieux en abusant de l'esprit de géométrie et en l'absence des règles herméneutiques qu'une culture chrétienne et juive pourrait lui fournir. Pour n'en donner qu'un exemple, elle absolutise la conception de Saint Thomas d'Aquin, selon laquelle *tous* les dogmes de l'Église, quelque soit leur niveau, font système, ce qui impose au fidèle de les accepter *tous* sous peine d'être menacé de *l'anathema sit*. Or, à son avis, l'Église est la gardienne des sacrements et des dogmes, qui, eux sont objets de compréhension spirituelle et de contemplation amoureuse pour la personne humaine. En faire des moyens de soumission à la force de l'Église, en tant que collectivité socio-religieuse, est illégitime.

Simone Weil croit savoir que, par la manière dont Il opère en son âme, Dieu lui donne une mission singulière. En restant „sur le seuil” de l'Église, elle entend témoigner de l'universalité du Christ, de Sa présence qui pénètre tout le réel et qui exige qu'on la découvre non seulement dans le christianisme visible, mais également dans les textes des autres traditions spirituelles, dans les valeurs de la haute culture, dans les plis secrets de l'âme humaine. Si le christianisme historique s'est donné une *universalité d'expansion*, le christianisme actuel a le devoir de professer, selon elle, une *universalité de compréhension*.

Dans le catholicisme actuel, et surtout à partir du Concile Vatican II, la liberté de la conscience et l'ouverture aux autres traditions religieuses constituent des thèmes importants, qui ont fait la preuve de leur fertilité théologique. Certains théologiens actuels - Claude Geffré, David Tracy, Raymundo Pannikar entre autres - ont avancé même l'idée de *christianité*, d'inspiration christique, qui est à l'œuvre de manière implicite dans les autres religions.

²¹ *Œuvres*, pp. 776-777.

Je n'insisterai pas sur la lecture abrupte et parfois impropre que Simone Weil fait de la Bible et du christianisme.²² La confiance illimitée dans l'intelligence humaine et l'ignorance des codes de la littérature religieuse ont ici leur part de brutalité. Mais l'élan pur vers Dieu, les intuitions contemplatives, la rigueur métaphysique donnent à sa pensée une haute et singulière limpidité. Pendant les derniers mois de sa vie, elle ne cessera pas de couvrir frénétiquement de nombreux cahiers: elle y déverse ses méditations, ce qui est un moyen d'élucidation spirituelle, elle y consigne des pensées qui, formulées de manière adéquate, peuvent transformer l'âme.

Quelques années après sa mort, le philosophe Gustave Thibon et le Père Marie-Joseph Perrin publieront des recueils de ses pensées. Ce seront *La pesanteur et la grâce* (1947) et *Attente de Dieu* (1950). En 1949, Albert Camus publie chez Gallimard, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Dans le monde désagrégé de l'après guerre, l'intensité cristalline de ces textes déclencheront presque un culte de la philosophe. Depuis quelques décennies, plusieurs chercheurs, de Miklos Vetö à Emmanuel Gabellieri étudient méthodiquement la philosophie religieuse de Simone Weil, ils en dégagent la complexité, l'audace et l'unité profondes.

Les critères du surnaturel

Dans le domaine de la foi, l'intelligence a une mission fondamentale. Celle d'*identifier* le mystère. Non de l'*atteindre*. Le

²² Voir en ce sens Emmanuel GABELLIERI, „«Simone Weil contre la Bible?»”, *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, volume collectif sous la direction de Christian BERNER et Jean-Jacques WUNENBURGER, Paris, PUF, 2002, pp. 33-52. Elle fait „une lecture directe et «sacrée» du texte [de l'Ancien Testament], ignorant tout de la critique historique comme des différents genres littéraires de l'Écriture...” Elle „se donne un accès direct aux textes, sans voir la complexité propre à l'historicité et aux multiples sens de l'Écriture tels que les médite la tradition, de l'exégèse patristique à l'herméneutique moderne” (*art.cit.*, pp. 41, 47).

Simone Weil: le cheminement de l'intelligence vers le mystère

contact, en cette matière - si l'on peut dire - revient à l'amour surnaturel, une faculté de l'être à laquelle l'intelligence doit se reconnaître subordonnée. Mais l'intelligence peut et doit vérifier si on est en présence d'un mystère réel ou d'un simulacre, elle peut et doit tester la „qualité” du surnaturel, son authenticité. J'ai allongé l'exposé biographique justement pour montrer de quelles réserves et de quelles précautions Simone Weil entoure l'analyse ses événements intérieurs, avec quelle minutieuse objectivité elle les regarde afin d'en déceler la qualité.

„La raison ne doit exercer sa fonction que pour parvenir aux vrais mystères, aux vrais indémontrables qui sont le réel. L'incompris cache l'incompréhensible, et pour ce motif doit être éliminé.”²³

L'intelligence a donc le devoir d'identifier le vrai but et d'en libérer l'accès. Et pour cela, elle a besoin de critères. Le premier est **la présence du vide**. Qu'est-ce que cela signifie? À l'instar des philosophes antiques, Simone Weil conduit sa recherche à partir de situations concrètes, de phénomènes de mécanique physique et sociale. Transposés verticalement, ils deviennent des éléments d'une „science métaphysique”. C'est ainsi qu'elle cite un passage de Thucydide, où les Athéniens formulent „la loi de la force” devant les Méliens vaincus.

Nous croyons par tradition au sujet des dieux, et nous voyons par expérience au sujet des hommes que toujours, par une nécessité de nature, tout être exerce tout le pouvoir dont il dispose (Thucydide).²⁴

Comme du gaz, continue-t-elle, l'âme tend à occuper la totalité de l'espace qui lui est accordé. Un gaz qui se rétracterait et laisserait du vide, ce serait contraire à la loi d'entropie. Il n'en est pas ainsi du Dieu des chrétiens. C'est un Dieu *surnaturel*...²⁵

²³ *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1947, chap. „L'intelligence et la grâce”.

²⁴ *La guerre péloponésiaque*, V, 105.

²⁵ *La pesanteur et la grâce*..., chap. „Accepter le vide”.

Il y a, implantée dans notre nature, l'inclination de déployer l'ego jusqu'à la limite de ses possibilités. En régime naturel, nous représentons le réel comme une sphère dont le centre est l'ego et que celui-ci tend à couvrir intégralement: par son action, sa pensée, son imagination, et parfois au prix de l'auto illusion. Sortir de ce régime revient à provoquer - délibérément - dans sa propre manière d'agir, d'imaginer, de penser un retrait, une contraction, à y laisser un vide. Ce geste imite le geste de Dieu. Selon des conceptions propres aux traditions monothéistes, le monde est possible grâce à l'autolimitation volontaire de Dieu. La kénose du Christ, les 70 000 de voiles d'ombres et de lumières que, selon un *hadith*, Allah met entre lui et sa créature pour que celle-ci ne soit pas consommée par la splendeur de l'Un, l'idée de la „contraction divine” (*zimzoum*) dans la Kabbale lurianique, ce sont des stratégies de Dieu pour laisser être un autre que Lui-même, pour donner place au différent.

En accord avec ces conceptions - mais sans en avoir connaissance - Simone Weil conçoit l'acte de la création comme un „repli” de Dieu, qui restreint sa toute puissance, ou mieux sa „toute présence”, afin de ménager un „lieu”, un „vide” où le monde soit. Dans ce vide, Dieu est présent en mode caché, sacrificiel. Il y a laissé la trace de sa présence qui s'est retirée. Il remplit le monde de son absence. Et Il attend, Lui, que l'homme abdique de son egoïté expansive, qu'il crée en son soi profond un vide, afin que Dieu retrouve sa plénitude à travers lui.

„Ne pas exercer tout le pouvoir dont on dispose, c'est supporter le vide. Cela est contraire à toutes les lois de la nature: la grâce seule le peut.”²⁶

De la mécanique physique, sociale et psychique, on monte donc à la hauteur d'une métaphysique du vide et d'une mystique qui lui

²⁶ *Idem.*

Simone Weil: le cheminement de l'intelligence vers le mystère

est associée.²⁷ Et de ce pôle transcendant, la pensée de Simone Weil s'applique abruptement sur le concret humain; de sa métaphysique, elle fait découler une éthique, et plus que cela, une discipline spirituelle. C'est toujours à partir d'exemples banals qu'elle procède:

En parlant d'un ami: „je lui ai écrit. Impossible qu'il ne me réponde pas ce que je me suis dit en son nom. Les hommes nous doivent ce que nous nous imaginons qu'ils nous donneront. Leur remettre cette dette. Accepter qu'ils soient autres que les créatures de notre imagination, c'est imiter le renoncement de Dieu”.²⁸

Limiter le mouvement expansionniste du „moi”, laisser l'autre exister dans son altérité, ne pas lui substituer notre propre image sur lui signifie laisser un vide dans la représentation que l'on a du monde. L'imagination renonce à se comporter selon la loi de la force. Elle s'exerce à se libérer du „régime du naturel”. C'est très simple et très difficile. À mon avis, la démocratie libérale peut avoir en ce sens une utilité spirituelle. Elle impose, dans l'espace public, un tel exercice. Chacun doit admettre que son opinion ou son intérêt ne sont pas partagés par toute la société, qu'il faut, par principe, laisser de la place au différent, que celui-ci soit individu ou bien commun.

Une autre hypostase du vide apparaît dans le rapport de l'effort et de la récompense. Si un effort quelconque obtient le résultat attendu, s'il reçoit sa rétribution immédiate - que ceux-ci soient réels ou imaginaires - alors le moi est satisfait, fortifié, il peut continuer son élan. Telle est la loi naturelle. On fait une bonne action et elle est reconnue. L'énergie naturelle d'y persévérer se trouve alors

²⁷ Miklos VETÖ, *La métaphysique religieuse de Simone Weil...*, p. 13: „Les dons de Simone Weil pour observer et analyser les motifs secrets des actions humaines l'avait rendue comparable aux plus grands moralistes de tous les temps, et pourtant, après un chef-d'oeuvre de description psychologique elle avait l'habitude de conclure par des remarques purement métaphysiques ou théologiques”.

²⁸ *La pesanteur et la grâce...*, chap. „Vide et compensation”.

amplifiée. Ou on se risque dans un projet, dans une aventure. S'ils ont du succès - effectif, espéré ou imaginaire -, alors on a l'énergie d'y avancer. Simone Weil donne l'exemple des combattants espagnols qui „s'inventaient des victoires pour supporter de mourir”.²⁹ Le régime naturel de l'être exige de tels résultats, de telles réponses, de telles „compensations”.

Se situer dans le régime surnaturel revient à devenir capable d'un effort sans récompense, d'une démarche sans but de niveau individuel, que le moi pourrait établir, imaginer, définir. „Les efforts sans fin sont seuls purs, mais ils sont humainement impossibles.”³⁰ C'est justement ce type de régime surnaturel que le Christ enseigne dans l'évangile (cf. Matthieu 6, 3-6): la miséricorde, tout comme la prière, ne doivent pas viser des résultats particuliers, profitables, naturellement définis.

Enfin, le malheur se situe également dans un régime naturel lorsqu'on cherche une compensation pour l'effort de l'endurer. La religion aussi peut être pratiquée en régime naturel - et on la pratique de telle manière - lorsqu'on en attend de la consolation face aux difficultés, aux injustices, aux horreurs d'ici-bas, lorsqu'on imagine le monde à venir comme la contrepartie compensatoire de ce monde-ci. Or, selon la rigueur métaphysique de Simone Weil, de tels usages enlèvent son utilité spirituelle au malheur. Ils gaspillent la capacité de celui-ci de créer du vide et d'y attirer le transcendant. „Il ne faut pas avoir de consolation. Aucune consolation représentable. (La consolation ineffable descend alors.)”³¹ L'effort sans but, le malheur sans consolation - s'ils se greffent sur l'amour de Dieu - font un „désert” au plus profond de l'être humain. Ils y libèrent un espace où l'influence verticale „doit” descendre. Simone Weil cite en ce sens Job.³² En lui, Dieu crée brutalement un vide. Les

²⁹ *La pesanteur et la grâce...*, chap. „L'imagination combleuse”.

³⁰ „Cahier VI”, *Œuvres*, p. 819.

³¹ *Idem*, p. 830.

³² *Idem*, p. 884.

Simone Weil: le cheminement de l'intelligence vers le mystère

amis de Job s'efforcent de résorber ce vide par des explications et des motifs „horizontaux” du type erreur-punition. Job, quant à lui, ne se laisse pas apaiser en régime naturel, il s'acharne contre le vide. Mais il en fait le sujet d'un cri vertical, d'un appel ardent à Dieu, non un objet de mécanique naturelle. Et, finalement, le silence ultime lui répond et l'inonde de son infinité pleine de sens.

Le thème du vide apparaît d'ailleurs dans toute philosophie contemplative qui atteint des cimes métaphysiques. Philon d'Alexandrie parle de *xeniteia* (la condition de l'étranger), de celui qui émigre „en fuyant sans retour maison et patrie, proches et amis”, de la „marche dans le vide” comme moyen de rompre avec le régime naturel: c'est la voie même du contemplatif (*De praemiis*, 17-19, *De vita contemplativa*, 18). Maître Eckhart, Nicolas de Cues, tout comme les contemplatifs de l'Orient chrétien élancent leur voie au-dessus de toute image, de toute représentation de Dieu, vers la ténèbre divine hyper-lumineuse.³³

Simone Weil, quant à elle, identifie des symboles et des analogies du vide dans les domaines les plus divers. En mathématiques par exemple, où l'*impossibilité* est la marque du vide ultime. Quelque soit son type, un triangle n'aura *jamais* la somme des angles différente de 180 degrés. Ce „jamais” indique, selon elle, le royaume de l'inconditionné, il fait signe vers l'ordre transcendant. „Toujours” relève du temps, de son développement indéfini. „Jamais” déchire le temps, arrache l'être à succession temporelle, le dirige vers l'éternité. La même signification du „jamais”, elle la retrouve dans l'interdiction religieuse, le tabou, mais également dans les contes où apparaît la porte ou la chambre interdite: ce sont des symboles d'un état où l'ego, l'aspect conditionné de l'être n'a pas

³³ Voir à ce sujet H.-Ch. PUECH, „La Ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite”, *En quête de la gnose*, vol. I, Paris, Gallimard, 1978, pp. 119 - 142. Pour la présence universelle du thème, voir la revue *Hermès*, 6, 1969, dont le thème est: „Le Vide. L'expérience spirituelle en Occident et en Orient”. Ce sont de simples indications; la bibliographie de la question est vaste.

d'accès, n'aura *jamais* un accès réel. Il s'agit d'un état inaccessible que toutefois l'âme doit intensément désirer.³⁴ Le poème *La porte*, que Simone Weil écrit en octobre 1941, le dit avec une ardente pureté:

„La porte est devant nous; que nous sert-il de vouloir/... Nous n'entrerons jamais. Nous sommes las de la voir.../ La porte en s'ouvrant laissa passer tant de silence...”³⁵

Très nombreux et très divers sont les domaines - dépourvus de caractère religieux - où elle sait découvrir la matière de ce que j'appellerais une „métaphysique expérimentale”. C'est, certes, de sa sensibilité aigue pour l'universel que relève cette capacité.

Un autre critère, corrélatif du premier, est **la présence de la contradiction**. Le surnaturel appose son signe, son chiffre, son sceau là où il y a paradoxe, contradiction irréductible, là où l'effort méthodique de la raison n'arrive pas à concilier les contraires ni à renoncer à aucun d'eux.

La notion de mystère est légitime quand l'usage le plus logique, le plus rigoureux de l'intelligence mène à une impasse, à une contradiction qu'on ne peut éviter, en ce sens que la suppression d'un terme rend l'autre vide de sens, que poser un terme contraint à poser l'autre.³⁶

Exemple de Simone Weil: „Dieu est l'auteur du tout; Dieu n'est que l'auteur du bien, on ne peut pas se tirer de là”³⁷

Contemplée avec attention intense, avec amour, la contradiction constitue en même temps une borne et un vecteur. Borne, car l'intelligence se confronte là à ses propres limites, en mesurant ainsi l'étendue de l'intelligible. Vecteur, car la tension du paradoxe

³⁴ „Cahier III”, *Œuvres*, pp. 923-924.

³⁵ „La Porte”, *Œuvres*, p. 805.

³⁶ „Cahier III”, *Œuvres*, p. 928.

³⁷ „Cahier VI”, *Œuvres*, p. 825.

Simone Weil: le cheminement de l'intelligence vers le mystère

propulse la pensée au-delà du domaine de l'intelligible, dans le royaume du mystère. L'antinomie, si la pensée la scrute calmement, longuement, offrent un „gué” entre les deux mers, celle du rationnel et celle du noétique pur. Concernant la contradiction et sa vertu, Simone Weil parle de „levier qui transporte la pensée de l'autre côté de la porte impossible à ouvrir autrement”. Cette double métaphore contient, en conjonction, l'idée de *frontière* infranchissable pour la raison et l'idée d'une *dynamique* transcendante, d'une lancée de l'intellect au-delà de lui-même, sur un autre niveau de réalité. Mais la contradiction possède cette qualité seulement si l'intelligence a accompli sans faille son chemin, si, en scrutant le paradoxe, elle a „épuisé” vraiment son domaine propre. Alors, en se tenant ferme dans la contemplation du paradoxe, l'intellect sera emporté... „Autrement on n'est pas au-delà, mais en deçà”.³⁸

De tels trajets rigoureux se trouvent, selon Simone Weil, chez Platon, comme chez saint Jean de la Croix. Le philosophe signifie le cheminement précis de la pensée par „la forme argumentative”, tandis que le saint décrit sa montée mystique à travers „la forme classificatrice”, minutieusement échelonnée.³⁹ Chez l'un comme chez l'autre, la lucidité analytique accompagne et „vérifie” l'élan noétique. On comprend alors mieux pourquoi Simone Weil a si attentivement, si rigoureusement décrit les étapes de son autobiographie spirituelle. Et on comprend également son amour de l'hymnographie liturgique, où les paradoxes de Dieu se trouvent célébrés, exaltés, offerts à la contemplation.

³⁸ „Cahier III”, *Œuvres*, p. 928. Sur le rôle que Simone Weil donne à la contradiction: André A. DEVAUX, „On the right use of contradiction according to Simone Weil”, *Simone Weil's Philosophy of Culture*, edited and introduced by R. H. BELL, Cambridge University Press, 1993, pp. 150-157; Miklos VETÖ, *La métaphysique religieuse de Simone Weil...*, chap „L'attention et le désir”.

³⁹ *Idem*.

Le rôle de l'intelligence dans l'expérience du mystère

Au bout de son trajet réflexif, l'intelligence identifie donc le mystère, dont le „chiffre” est le *vide* ou le *paradoxe*. Avec les moyens qui lui sont propres, elle reconnaît qu'elle se trouve devant une réalité plus forte, plus dense que ce qu'elle peut comprendre, une réalité plus vaste, „incompréhensible”. Elle reconnaît également - ce qui est essentiel - qu'il existe dans l'être humain une faculté qui lui est supérieure, celle qui peut conduire la pensée au-delà d'elle-même, à savoir l'amour surnaturel. Qu'est-ce qui lui reste encore à faire, une fois que, arrivée devant le mystère, elle se reconnaît en position subordonnée par rapport à l'amour unitif? L'intelligence doit-elle se retirer en ce moment? Ou y a-t-il encore pour elle quelque chose à accomplir? Il lui reste à accomplir son acte suprême. Elle doit se transformer en *attention* qui contemple l'incompréhensible. Tendue, mais sans objet, sans but qu'elle puisse embrasser. Persévérante, inébranlable, vide, réceptivité pure, elle devient, selon Simone Weil, un *état* où, dans l'être humain, seul l'amour surnaturel est opérant. L'intelligence devient *attente de Dieu*. Ce que l'âme reçoit alors comme influence directe de Dieu illumine toutes les facultés de l'âme, et d'abord l'intelligence, dont la limpidité se trouve accrue.

On arrive ainsi à la mission „descendante” de l'intelligence. Quel rôle a-t-elle „après” le moment unitif, après le contact de l'amour surnaturel avec le mystère? Revenue à son régime propre, celui du discernement et de l'argumentation, l'intelligence a à vérifier si l'influence divine se reflète sur tous les niveaux de l'être humain, si celui-ci a été transformé par la fulgurance surnaturelle. Mais l'intelligence n'a pas accès au contact nuptial de l'âme avec Dieu. Elle travaille avec des „choses constatables”. Elle peut uniquement se rendre compte si la lumière spirituelle reçue par l'âme se projette sur les choses d'ici-bas, sur la conception du réel qu'un être exprime à travers ses actions et ses paroles. Simone Weil insiste sur cette preuve indirecte, qui manifeste l'ineffable dans le concret de l'existence. Parmi les nombreuses analogies qu'elle

Simone Weil: le cheminement de l'intelligence vers le mystère

propose, se trouve celle de la nourriture passée sur le feu. Ce n'est pas l'éclat de la flamme, mais le goût des pommes de terre qui prouve qu'elles sont bien cuites. De manière analogue, ce n'est pas le discours qu'un homme tient sur Dieu, mais l'attitude que cet homme a envers les choses d'ici-bas qui prouve que son âme „a séjourné dans le feu de l'amour de Dieu.”⁴⁰

Quelle sorte d'attitude? En régime naturel, l'homme conçoit les choses en mode „perspectival”. Il les considère selon la perspective ayant son ego pour centre; il les ordonne selon un point de vue *particulier*, son point de vue. Lorsqu'elle est illuminée par le contact surnaturel, l'âme accède à un regard de type „trans-perspectival”, inspiré par le regard intégrateur de Dieu. Simone Weil cite, en ce sens, le regard que l'*Illiade* pose sur le monde ensanglanté de la guerre.

„Il est impossible de comprendre et d'aimer à la fois les vainqueurs et les vaincus, comme le fait l'*Illiade*, sinon du lieu, situé hors du monde, où siège la Sagesse de Dieu.”⁴¹

Le regard „trans-perspectival” peut couvrir tous les versants du monde, ce qui prouve qu'il se situe plus haut que le sommet de celui-ci. Ce regard perçoit lucidement la misère humaine, sans perdre sa tendresse pour l'humain, ni sa propre sérénité verticale. Il perçoit avec la même intensité „la loi de la force” qui domine ici bas et „la beauté de monde”. Et il est capable de transposer la terrible tension entre les deux en complémentarité. Car à travers la loi de la force - et sans en oublier la pesanteur aveugle - il contemple la nécessité universelle. Beauté et nécessité se révèlent alors comme les deux faces - l'une de grâce, l'autre de rigueur - de l'obéissance de l'univers à la Sagesse divine.⁴² En pénétrant jusque dans leurs

⁴⁰ „Cahier III”, *Œuvres*, pp. 941-942.

⁴¹ „Cahier III”, *Œuvres*, p. 945. Voir surtout „L'Illiade ou le poème de la force”, *Œuvres*, pp. 527-552.

⁴² Voir pour ce thème „L'amour de Dieu et le malheur”, *Œuvres*, pp. 691-716.

entrailles les contradictions du monde, le regard „trans-perspectival” les conduit à leur mystère zénithal. Pour Simone Weil, le Christ et sa croix constituent le modèle de ce regard. Ils sont regard trans-perspectival en acte, de suprême et universelle efficacité.

Quelle serait donc, pour résumer, le rôle de l’intelligence dans le métabolisme de la foi ? Dans les termes de Simone Weil, „l’intelligence ne peut contrôler [ni pénétrer] le mystère lui-même, mais elle est parfaitement en possession du pouvoir de contrôle sur les chemins qui conduisent au mystère, qui y montent, et sur les chemins qui en redescendent”.⁴³ „Elle peut et peut seule rendre compte de la convenance des mots qui expriment le mystère. Pour cet usage, elle doit être plus aigue, plus perçante, plus précise, plus rigoureuse et plus exigeante que pour toute autre.”⁴⁴ Elle doit avoir „une précision plus que mathématique”.⁴⁵

Dans le métabolisme de la foi, l’intelligence est efficace si elle adopte elle-même un régime paradoxal: tendue vers le transcendent et consciente en même temps qu’elle n’a pas la capacité de l’atteindre; tranchante, active, implacable lorsqu’elle discerne la voie du mystère; obéissante, malléable, pure réceptivité face à l’amour surnaturel qui fait contact avec le but.

⁴³ „Cahier III”, *Œuvres*, pp. 928-929.

⁴⁴ *La pesanteur et la grâce...*, chap. „L’intelligence et la grâce”.

⁴⁵ „Cahier VI”, *Œuvres*, p. 859.

La “Dignitatis humanae”: Rottura o Riforma e Rinnovamento nella continuità dell’unico soggetto Chiesa?

✠ Agostino MARCHETTO

Abstract

The author revisits a theme at length debated in his former book Religious Freedom Between State and Church. In this paper, he emphasises the proper hermeneutic interpretation of the Vatican Council II, while the question with which he opens his paper - The Council as event or as case? - has the role of making the reader become interested in learning the just interpretation of the great event of the Catholic Church. Reforming in continuity the one subject, the Church is the fundamental theme of the paper, an attempt to bring about a balance between the historical presentation of the Vatican Council II and the controversial declaration Dignitatis humanae, one of the most weighty documents of the Council. The dignity of the human person is emphasised throughout the whole declaration. Today nearly any social, ethnical or technical claim is qualified in terms of fundamental rights and is referred to as a human right. We speak about terms which have deep ideological roots, affirmed in unjustified manners as fundamental rights, and which even tend to question the universality of human rights. Such universality cannot be founded but on respect and on the defence of fundamental human dignity.

Keywords: event, case, pan-orthodox synod, religious freedom, reforming in continuity.

1. Introduzione. La corretta ermeneutica conciliare: il Concilio come evento o come avvenimento?

Riforma nella continuità dell’unico soggetto Chiesa: è un’espressione ormai nota che ha la sua fonte più autorevole nel magistero di Benedetto XVI. È anche impegno mio il tentare di bilanciare anzitutto quella che è la presentazione storica corrente del

Concilio Vaticano II. In questo senso va il mio libro intitolato “*Contrappunto per la sua storia*”, laddove “contrappunto” può essere correttamente inteso secondo l’uso che se ne fa in ambito musicale.

Personalmente, fino al 1990 mi ero occupato della storia del Medioevo, la mia grande passione, il mio grande amore storico, potrei dire, e questo perché del Medioevo si sa poco e spesso è una conoscenza distorta; ad esempio, non abbiamo ancora capito davvero l’importanza di questo periodo riguardo a vari aspetti, come l’influsso che ha avuto nella cultura e nel contribuire a formarla, nonché in molti aspetti della vita, come l’agricoltura, di quelle scoperte straordinarie, magari senza rendercene conto, ancora oggi noi usufruiamo! Nel 1990, poi, il mio Professore mi dice: «basta Medioevo! C’è bisogno di studio del “contemporaneo”»... è stato un fulmine a ciel sereno per me, tuttavia io fui obbediente. Certamente non ero il primo a fare un tale salto dall’antichità al contemporaneo; la cosa, quindi, non era irragionevole. Fu così, dunque, che dal 1990 ho iniziato ad occuparmi del Concilio Ecumenico Vaticano II al quale mi sono dedicato con ancora maggiori energie specialmente a partire dagli ultimi cinque anni, quando, cioè, lasciai per raggiunti limiti di età, l’ufficio di Segretario del Pontificio Consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti.

Credo si possa convenire nell’asserire che il Concilio Ecumenico Vaticano II è il più grande avvenimento ecclesiale del secolo scorso. Dico *avvenimento*, non dico *evento*. Dicendo *evento*, infatti, si avrebbe un equivoco storico di sottofondo che rimarrebbe non chiarito e che, invece, lo dovrebbe essere perché, a metà del secolo scorso, la storiografia ha preso una svolta, passando dalla storia vista nella continuità del lungo periodo (pensiamo ai famosi *Annales* in Francia, per esempio), all’evento visto come rottura, novità, rivoluzione,... quale oggetto principale della storia, tralasciando così quella prospettiva della continuità che aveva, invece, caratterizzato lo studio della storia fino ad allora. Pertanto io evito di parlare di evento proprio perché c’è tutta una corrente

*La “Dignitatis humanae”: Rottura o Riforma e Rinnovamento
nella continuità dell'unico soggetto Chiesa?*

storica che utilizza tale termine, rifacendosi alla visione appena descritta, entro la quale è insita una interpretazione previa dell'avvenimento, cosa che non può esimerci, quindi, dall'aver una riserva circa l'uso di questa parola quando si parla di storia, specialmente di storia del Concilio Vaticano II.

L'Assise Ecumenica, per De Gaulle, comunque era il più grande avvenimento della storia *tout court*, e questo non solo in relazione alla Chiesa, ma, secondo lui, per il mondo intero addirittura. Certamente questa posizione è figlia di uno slancio entusiasta di De Gaulle. Tuttavia, a distanza di anni, possiamo riconoscere che, in fondo, egli aveva una parte di ragione nel sostenere questa sua idea.

Mi pare, altresì, che si debbano citare due teologi “di punta” del Vaticano II che hanno dato un significativo apporto anche alla stesura dei documenti del Concilio stesso, pur non essendo padri conciliari. D'altra parte, è importantissima l'opera dei teologi nel Concilio, tant'è che oggi giorno si dice che difficilmente si potrebbe avere un nuovo Concilio, un “Vaticano III” magari, proprio per una certa carenza di teologi. La stessa cosa mi è stata detta a Mosca, quando vi sono stato qualche anno fa, per quel che riguarda il Sinodo Panortodosso: lì, infatti, riconoscevano che una delle difficoltà principali nel preparare un tale incontro era costituita dal non avere un certo numero di teologi adeguati. Questi teologi “di punta” che desidero citare in merito al Concilio Vaticano II sono Yves Congar e Karl Rahner. Il primo sosteneva che avremo bisogno di cento anni per una corretta ricezione del Concilio Ecumenico Vaticano II. Karl Rahner, poi, parlando in un'aula universitaria affrescata con un ciclo raffigurante le “fatiche d'Ercole”, diceva che saranno “fatiche d'Ercole” quelle che ci impegneranno perché ci sia una corretta ricezione del Concilio Vaticano II.

Se teniamo presente i due discorsi di Papa Francesco all'arrivo negli Stati Uniti e al Congresso, nonché il suo magnifico discorso del 25/IX/2015 all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, credo che ne abbiamo conferma, certamente per quel che concerne la

libertà religiosa. Mi limito a citarne un brano di quello della mattina del 23 settembre per la cerimonia ufficiale di benvenuto:

“Signor Presidente, assieme ai loro concittadini, i cattolici americani sono impegnati a costruire una società che sia veramente tollerante e inclusiva, a difendere i diritti degli individui e delle comunità e a respingere qualsiasi forma di ingiusta discriminazione. Essi si attendono che gli sforzi [in tal senso] rispettino i loro diritti inerenti alla libertà religiosa. Questa libertà rimane come una delle conquiste più preziose dell’America. E, come i miei fratelli Vescovi degli Stati Uniti ci hanno ricordato, tutti sono chiamati alla vigilanza proprio in quanto buoni cittadini, per preservare e difendere tale libertà da qualsiasi cosa che la possa mettere in pericolo o compromettere” (O. R. del 25/IX/2015).

È significativo, mi pare, dire queste cose negli U.S.A ad indicare la situazione che stiamo vivendo a 50 anni dalla “Dignitatis humanae”.

Comunque, ora, appunto a circa cinquant’anni dall’Assise ecumenica, con piacere possiamo constatare che stiamo riscontrando finalmente, un po’alla volta, una maggiore attenzione ai testi del Concilio stesso. Quindi, non più solo e soprattutto allo “spirito” del Vaticano II, ottica rischiosa perché ciascuno vede “il suo spirito”, cioè dà la sua personale interpretazione, ma ai testi del Vaticano II, frutto del «martirio di Paolo VI», per usare un’espressione del Cardinale König, martirio dovuto alla fatica sostenuta per trovare un consenso così largo sui testi da parte dei Padri Conciliari. Purtroppo, dopo il Concilio, molti si sono mossi prendendo e propugnando il loro apporto o la loro idea del Vaticano II, sia nell’uno che nell’altro senso, che io non chiamo conservatori o progressisti o tradizionali, tradizionalisti o modernisti, ma maggioranza e minoranza (che al Concilio ci fossero è un dato di fatto), senza ulteriori qualificativi. Nei loro estremi sussistevano però difficoltà nel trovare una “comunione” nei testi ma che, alla fine, si è riusciti a raggiungere. Tuttavia, già durante il Concilio, e ancor più dopo, vi furono estremi che non accettarono questa mediazione perseguita per ottenere un

*La “Dignitatis humanae”: Rottura o Riforma e Rinnovamento
nella continuità dell'unico soggetto Chiesa?*

risultato quanto più possibilmente condiviso circa i testi. In questo senso, alcuni parlano di “compromesso”, mentre altri respingono l'uso di questa espressione perché si connoterebbe di una accezione negativa. Tuttavia, in questo caso, “compromesso” non deve suonare male, perché esso significa il tentativo di cercare di mettere insieme, di unire, ovvero realizzare ciò che la Chiesa Cattolica è. Essa, infatti, è un mettere insieme, un tenere unito, un “*et...et*” e non un “*o...o*”. Questa è la grandezza della Chiesa Cattolica. Cullmann, teologo luterano, scriveva durante il Concilio che anche essi, protestanti, dovrebbero tentare di non perdere di vista il “genio cattolico” (così scrive Cullmann), quello - appunto - di mettere, di tenere insieme.

Riforma nella continuità, quindi, è tema di questa conferenza. San Giovanni XXIII parlava anche di *aggiornamento*: riforma, infatti, è pure questo, benché egli, specialmente nella fase iniziale, lo riferiva all'annunciato aggiornamento-revisione del Codice di Diritto Canonico; in seguito, comunque, questa espressione è passata ad indicare altresì il Concilio. Possiamo parlare anche di *rinnovamento*. Aggiungendo però, sempre, l'espressione “*nella continuità*”, secondo quella formulazione finalmente fondamentale nell'interpretazione del Concilio Vaticano II espressa da Papa Benedetto XVI nel suo discorso alla Curia Romana per gli auguri natalizi, il 22 dicembre 2005. Quindi, con Benedetto XVI, non parliamo del Concilio come di una «rottura nella discontinuità», ma di una «riforma, rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto Chiesa». Il Papa emerito, poi, non è il primo Pontefice a dare l'indirizzo della corretta ermeneutica conciliare: infatti, già Paolo VI, durante il Concilio medesimo, aveva dato questa direzione e, così, anche San Giovanni Paolo II si è posto sempre in questa linea. C'è quindi una importante, costante continuità anche nell'insegnamento, nel magistero dei Papi circa tale questione. Benedetto XVI, comunque, durante tutto il suo Pontificato ha insistito su questo punto. Basti pensare che, se il discorso citato è del 2005, anno della sua elezione, nel febbraio 2013, a pochi giorni da che si rendesse effettiva la sua annunciata rinuncia al ministero

Agostino MARCHETTO

petrino, egli parlò al Clero di Roma, come di consueto all'inizio della Quaresima (è l'evoluzione dell'antica udienza che il Papa dava ai Penitenzieri romani), facendo un discorso di oltre 45 minuti, tutto a braccio, pronunciato *ex plenitudine cordis et ex plenitudine temporis*, facendo la storia del Concilio, dicendo finalmente che «c'è stato un Concilio della stampa ed un Concilio dei Padri». Questa espressione è davvero indovinata. D'altra parte, corriamo lo stesso rischio con Papa Francesco: c'è il filtro della stampa, infatti, che passa quello che vuole ed ormai i *mass media* ci condizionano sempre di più e sono in grado di raggiungere chiunque, ovunque. Ad esempio, Papa Francesco all'inizio del Sinodo dei Vescovi sulla famiglia nell'ottobre 2014 ha fatto uno straordinario discorso, che però ha avuto scarsissimo rilievo appunto nella stampa. La sua allocuzione presentava una profondità ed esattezza teologiche non frequenti oggi, specialmente per quanto riguarda la distinzione tra ciò che è di istituzione divina nella Chiesa quanto alla sua struttura (il Successore di Pietro e il Vescovo nella sua Diocesi) e ciò che, invece, è di istituzione umana (ad esempio, il Sinodo dei Vescovi); aggiungendo che si deve essere rassicurati dalla presenza in sinodo del Successore di Pietro. Ecco, questo non l'ho mai visto ripreso sulla stampa, mentre ci fu e c'è un gran dire su tutt'altri argomenti di ben minore rilievo.

* * *

Per trattare il nostro tema¹ mi sono molto ispirato al volume “Vatican II. La liberté religieuse (sotto la direzione di J. Hamer e Y. Congar), delle Editions du Cerf, N. 60 della Collana *Unam Sanctam* (Paris 1966), specialmente per gli ottimi commenti, fra gli altri, di

¹ Questo tema è stato già da me affrontato nell'opera Agostino Marchetto e Daniele Trabucco, *Libertà religiosa tra Stato e Chiesa*, con una postfazione di Massimo Introvigne, Solfanelli, Chieti 2014.

La “Dignitatis humanae”: Rottura o Riforma e Rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto Chiesa?

Monsignor P. Pavan e J. Courtney Murray esponenti della linea, la definirei giuridica, (v. p. 92s., 96s. e 103ss.) che è al fine prevalsa nel testo conciliare in parola, per la considerazione della diversità del liberalismo americano (non ideologico, di contrasto con la Chiesa, se così mi posso esprimere) e quello europeo laicista che invece sostiene la giustizia nel parlare nostro di una continuità nell'insegnamento ecclesiale, nei termini espressi dal discorso alla Curia Romana di Benedetto XVI, il 22/XII/05. E qui già c'è la risposta alla domanda posta nel titolo del nostro intervento.

2. Evoluzione omogenea della dottrina pontificia

Come premessa si potrebbe leggere con frutto il contributo, nel volume citato, di Y. Congar dal titolo: “Que faut-il entendre pour déclaration?”² e percorrere la storia del suo testo, offertaci da J. Hamer³, a partire dal “documento di Friburgo”, passando poi a

² AA. VV., *Vatican II. La liberté religieuse*, Paris 1966, p. 47.

³ J. HAMER, *ibidem*, p. 53-110. Per la storia del testo si potrà consultare anche S. SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione “Dignitatis humanae” sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna 2003, avvertendo la ideologica tendenza ispiratrice, che caratterizza la “Scuola di Bologna”. Se ne avverte la presenza anche in “*Per leggere il Concilio*”, *La libertà religiosa e diritti dell'uomo* (a cura di S. SCATENA e M. RONCONI), Milano 2010. Cfr. pure R. TOMMASI, *La dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa “Dignitatis Humanae”*. Storia, testo, prospettive, in *R.D. Vic. 1* (2012), p. 133-171; P. DORIA, “*Dignitatis Humanae*” e “*Nostra aetate*”: intervista al Card. Georges Cottier, OP, in *Notes et documents* (Institut International J. Maritain) 22/23 (2012), p. 10-18; LEO DECLERCK, *Mgr. Emiel Jozef De Smedt et le concile Vatican II*, *ibidem*, p. 58-64. Per gli interventi di Mons. Wojtyła e dell'episcopato polacco in Concilio, a proposito della libertà religiosa, v. G. RICHI ALBERTI, *Karol Wojtyła, uno stile conciliare*, Venezia 2012, p. 175-235. V. inoltre il discorso a braccio di Benedetto XVI al Clero Romano pubblicato su *L'O. R.*, del 16/2/13, oltre al testo di quello alla Curia Romana del 22/XII/05, con ampio riferimento alla discussione conciliare sulla libertà religiosa. Ai sacerdoti di Roma Benedetto XVI ha lodato “Paolo VI [che] ha avuto la fermezza e la decisione, la pazienza di portare il testo al IV periodo per trovare una maturazione ed un consenso abbastanza completi tra

quello del pendolo preparatorio e alle successive 6 redazioni (il numero è significativo delle difficoltà incontrate). Particolare attenzione merita da parte nostra altresì il contenuto del sottotitolo “L’*évolution homogène de la doctrine pontificale*” (p. 65-69 e poi 79, 91, 99s.), ma su questo argomento, importante, ci facciamo guidare da un nocchiero esperto e decisivo per la sorte della libertà religiosa in Concilio, John Courtney Murray, in un contributo dal titolo *Vers une intelligence du développement de la doctrine de l’Eglise sur la liberté religieuse*⁴.

3. Nuovo *status quaestionis*

In effetti la dichiarazione ha rappresentato uno sviluppo della dottrina, “un passo avanti nel progresso della civiltà”⁵, un progresso nella dottrina cattolica ma nella linea di non contraddizione, si affretta a dire l’A. Di fatto, per citare Pio IX e il suo *Syllabus*, la nozione di libertà di coscienza derivava dalla prima premessa del nazionalismo naturalista così delineato proprio nel *Syllabus*: “La ragione umana, considerata senza alcun rapporto a Dio, è l’unico arbitro del vero e del falso, del bene e del male; essa è legge a sé stessa, è sufficiente con le forze naturali per procurare il bene degli esseri umani e dei popoli”. Affermare che la coscienza è libera era dunque attestare che non c’è ordine morale trascendente l’uomo, i cui imperativi obbligano in coscienza. È la teoria della “coscienza

i Padri del Concilio”. Riguardo alla libertà religiosa in Concilio cfr. la mia critica alla ricostruzione di G. Miccoli, pubblicata nell’opera della Scuola di Bologna, in *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano 2005, p. 138s. e 142. V. anche *Dignitatis humanae. La libertà religiosa in Paolo VI* (a cura di R. PAPETTI e R. ROSSI), Brescia, Ist. Paolo VI - Roma, Ed. Studium, 2007 e B. CARNIAUX, *La déclaration “Dignitatis Humanae” sur la liberté religieuse*, in *N.R.T.* n. 4 (2012), p. 590-605.

⁴ J. COURTNEY MURRAY, *Vers une intelligence du développement de la doctrine de l’Église sur la liberté religieuse*, in Vatican II, op. cit., p. 111-147 ; cfr. pure L. JANSSENS, *Liberté de conscience et liberté religieuse*, Paris 1964.

⁵ P. PAVAN, *Libertà religiosa e pubblici poteri*, Milano 1965, p. 164.

*La “Dignitatis humanae”: Rottura o Riforma e Rinnovamento
nella continuità dell'unico soggetto Chiesa?*

senza legge” condannata più tardi da Leone XIII. Quanto alla nozione di libertà di culto nella società, essa derivava dal concetto di governo descritto nel *Syllabus* nel modo seguente: “Lo Stato, come origine e fonte di tutti i diritti, gode di un diritto che non è circoscritto da alcun limite. Mettendo la libertà di culto come istituzione legale nella società, lo Stato affermava, allo stesso tempo, la sua propria onnipotenza giuridica, il suo potere fondamentale d'autorizzare positivamente l'esistenza e l'esercizio di tutte le religioni nella società su un piede di uguaglianza legale”⁶.

Ho indugiato su questa citazione perché mi pare molto chiara nell'indicare che i pronunciamenti pontifici sono legati alla *Sitz im Leben*, e concretamente alla differenza tra il liberalismo ideologico direi europeo e quello invece chiamiamolo americano.

Ma andiamo alla conclusione dell'intervento del gesuita americano in parola che riassume bene quanto egli analizza prima ampiamente⁷, anche per il periodo del Pontificato di Leone XIII, sul cui pensiero Courtney Murray giunge ad affermare: “se consideriamo la dottrina di Leone XIII è giusto dire che quella essenziale della Dichiarazione del Vaticano II [sulla libertà religiosa] è contenuta implicitamente, anche se ancora abbastanza oscuramente nell'opera di Leone XIII”⁸. Dopo aver compiuto anche un'analisi del pensiero di Pio XII e di Giovanni XXIII (con l'inclusione della libertà, accanto ai valori “tradizionali di verità, giustizia e carità”), ecco, nella costruzione della pace, la conclusione dell'intervento: “La dottrina della *Dignitatis humanae* è pienamente tradizionale. Essa è però anche nuova, nel senso che la tradizione è sempre una tradizione di crescita e progresso”. Affermazioni del diritto alla libertà religiosa ci sono state dunque da parte dei Papi precedenti il Vaticano II. Leone XIII l'aveva affermato nel senso

⁶ J. COURTNEY MURRAY, *Vers une intelligence*, op. cit., p. 112-147.

⁷ *Ibidem*, p. 113-145.

⁸ *Ibidem*, p. 126.

seguinte: “L’uomo ha nello Stato il diritto di seguire, secondo la coscienza del suo dovere, la volontà di Dio e compiere i suoi precetti senza che nessuno glielo possa impedire. Questa libertà, la vera, quella degna dei figli di Dio, che protegge così gloriosamente la dignità della persona umana, è al di sopra di ogni violenza e oppressione, essa ha fatto sempre oggetto del voto della Chiesa e del suo particolare affetto”⁹. “Pio XI a sua volta dichiarava: il credente ha il diritto inalienabile di professare la sua fede, e di praticarla nelle forme che gli son proprie. Ogni legge che opprime o impedisca la professione o la pratica di questa fede è in contraddizione con il diritto naturale”. Pio XII, stendendo una lista di diritti fondamentali della persona, incluse poi il diritto al culto di Dio, privato e pubblico, compresa l’azione caritativa e Giovanni XXIII affermò: ‘ciascuno ha il diritto di onorare Dio seguendo la sua coscienza retta e di professare la sua religione nella vita privata e pubblica’¹⁰.

Queste affermazioni quindi sembrerebbero chiare, ma esse lasciano ancora planare sulla questione un dubbio, residuo del violento conflitto del XIX secolo tra Chiesa e liberalismo settario, direi europeo. E questo dubbio si insinuò - scrive Courtney Murray - nei dibattiti conciliari, come per esempio con la domanda di come sia possibile che un uomo possa avere il diritto di rendere a Dio un culto che non sia, o non lo sia pienamente, in accordo con la legge divina.

Orbene il testo della Dichiarazione rispose a questa e altre simili domande accettando un nuovo *status quaestionis*, frutto della storia, situandosi in una nuova prospettiva e facendo le dovute distinzioni, che non si erano operate in precedenza. Si compiva così un progresso, uno sviluppo dottrinale, che fu il problema fondamentale soggiacente anche a tutti gli altri trattati in Concilio. È apparso infatti evidente il fatto che la Chiesa non pecca di arcaismo, di

⁹ *Ibidem*, p. 145s.

¹⁰ *Ibidem*, p. 146.

*La “Dignitatis humanae”: Rottura o Riforma e Rinnovamento
nella continuità dell’unico soggetto Chiesa?*

arresto a un certo stadio nell’evoluzione legittima del pensiero (patristico, medievale, moderno o contemporaneo), e non rifiuta lo sviluppo teologico o finanche del dogma, purché omogeneo. Ne è esempio principe la *Dignitatis humanae* e per questo essa ha forse incontrato opposizione più di altri Documenti. “Tale dichiarazione è infatti segno della crescita della coscienza storica della Chiesa della coscienza umana della dignità dell’uomo, della coscienza ecumenica del suo ministero di riconciliazione e soprattutto della coscienza evangelica che essa ha di sé e della Parola che le è stata affidata da Dio, Parola non solo di verità, ma anche, ed è cosa identica, Parola di libertà. In fin dei conti la Dichiarazione è uno dei maggiori testi del Concilio, come sottolineato da Paolo VI, perché - e l’A. tenta di dimostrarlo nella II parte del suo testo - essa è un prolungamento temporale del ‘messaggio di liberazione’ annunciato da Paolo ad Antiochia”¹¹.

4. Elementi essenziali del diritto alla libertà religiosa

Con l’aiuto del nostro (è di Treviso) Mons. Pietro Pavan, uno degli artefici della Dichiarazione per quanto riguarda l’*acceptio rerum* - come dico io -, esaminiamo ora alcuni punti del suo testo (gli elementi cioè essenziali del diritto alla libertà religiosa) partendo dalla natura, dell’oggetto e dai soggetti del diritto¹².

Il N. 2 del Documento comincia con le parole “Questo Concilio Vaticano dichiara che la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa”. Si tratta della più importante e solenne affermazione, direi dichiarazione, del testo, quella che gli dà un’importanza veramente storica, sia nella vita della Chiesa che in quella della famiglia umana”.

Ma qual è la natura di questo diritto che la Chiesa ha proclamato? Chiaramente è un diritto naturale e non positivo nel

¹¹ *Ibidem*, p. 146s.

¹² P. PAVAN, *Le droit à la liberté religieuse en ses éléments essentiels*, in “Vatican II. La liberté religieuse”, *op. cit.*, p. 149-158.

senso che il potere civile lo conceda. In effetti “oggi è convinzione universale che i diritti non hanno come soggetti, immediatamente e formalmente, dei valori spirituali come la verità, il bene morale o la giustizia poiché i soggetti del diritto sono le persone e solamente le persone, fisiche o morali. Di conseguenza i rapporti tra persone e valori spirituali non sono giuridici”¹³. Implicita comunque in questa concezione si trovano certe esigenze di verità valide in ogni tempo. Peraltro è sulla natura della persona che è fondato il diritto alla libertà religiosa il cui esercizio non può essere impedito salvo che per ragione di un ordine pubblico giusto (cfr. *D.H.* 2).

Dunque la maggioranza dei Padri era orientata verso il concetto di libertà religiosa come diritto naturale, o diritto fondamentale della persona, e diventò alla fine una quasi unanimità. “Questo diritto della persona umana ... nell’ordine giuridico della società dev’essere riconosciuto e sancito in modo tale che costituisca un diritto civile” (*D.H.* 2).

L’oggetto di tale diritto comunque non è costituito dal contenuto delle varie credenze religiose. Inoltre l’oggetto del diritto in questione presenta un contenuto “negativo”: è l’immunità dalla coercizione, un non agire, una interdizione di far uso di mezzi coercitivi. Trattasi poi di *realtà sociale e civile*, due aggettivi aggiunti al momento di redigere il V schema in cammino verso il Documento finale.

L’immunità dalla coercizione è inoltre un oggetto onesto, pienamente conforme alla dignità propria agli esseri umani in quanto persona: esseri intelligenti e liberi per natura e dunque naturalmente portati ad agire con responsabilità. A questo punto non posso non segnalare che a proposito dell’aggettivazione “giusto”, dell’ordine pubblico, e il richiamo alla responsabilità, sono stati introdotti nel testo su proposta dell’episcopato polacco, mediatore Mons. Wojtyła. “L’immunità riguardo alla coercizione ha peraltro un duplice senso,

¹³ *Ibidem*, p. 150s.

*La “Dignitatis humanae”: Rottura o Riforma e Rinnovamento
nella continuità dell'unico soggetto Chiesa?*

e cioè quello di non essere costretti ad agire contro la propria coscienza e, l'altro, di non essere impediti, nei limiti richiesti, d'agire in conformità con essa. Nel primo senso questa immunità, almeno sul piano dottrinale, è sempre stata ammessa in campo cattolico; e ciò soprattutto in considerazione della dottrina relativa alla libertà propria dell'atto di fede. Intesa nel secondo senso, invece, questa immunità dalla coercizione come diritto della persona non è stata ammessa che in epoca moderna¹⁴. L'immunità poi concerne la coercizione da parte di individui, gruppi sociali e poteri pubblici. Per quanto riguarda inoltre lo “spazio” di tali libertà rimando al N. 2, in cui si dice che detto diritto regola tutta la vita, mentre rimane l'obbligo morale di cercare la verità.

Il N. 4 in ogni caso indica lo “spazio” di cui sopra, e cioè 1) la vita religiosa propriamente detta, 2) la comunicazione e la diffusione della fede religiosa e 3) l'animazione religiosa delle attività e istituzioni a contenuto temporale.

Dunque “libertà di riunione o di costituire associazioni educative, culturali, caritative e sociali” (*D.H.* 4). Tutti sono soggetti altresì della libertà in parola, credenti e non credenti, e le collettività religiose, soggetti immediati di diritti e doveri, distinti nella personalità giuridica da quella propria dei loro rispettivi membri, le cui famiglie hanno anche il diritto di scegliere quale educazione religiosa dare ai figli (*D.H.* 5), pur riconoscendosi poi che ad essi i genitori non possono imporre la fede religiosa. Infatti essa deve diventare convinzione personale.

Ma ritorniamo al fondamento del diritto che è la dignità della persona umana, considerata sotto un triplice aspetto, cioè come si manifesta nella storia, “oggetto di una coscienza sempre più viva” (*D.H.* 1), come si ripercuote nell'ordine giuridico delle comunità politiche (un diritto civile perciò) e come esercizio di responsabilità. Tale dignità è pure considerata nelle stesse sue radici, negli elementi

¹⁴ *Ibidem*, p. 151s.

costitutivi degli esseri umani stessi, intelligenti e liberi, con *responsabilità*, vale a dire *coscienza* (cfr. *D.H.* 2), che significa pure *rettezza* morale, anche se i problemi relativi alla coscienza vera o erronea non son presi in considerazione nel nostro Documento, essendo problemi di natura morale e non giuridica, concernenti i rapporti tra le persone e la verità e non quelli tra persone.

Questo aspetto della dignità degli esseri umani è presente, come un filo rosso, in tutta la Dichiarazione (v. Numeri 1, 2, 3, 7, 8, 11 e 15). Il Documento rileva tale dignità altresì dal rapporto di connaturalità con la verità, come valore a cui la persona aderisce liberamente senza pressioni. “Momenti e atti che sono la conoscenza e più ancora l’amore e l’agire ... [con] responsabilità o come dovere e amore verso la verità nell’animo stesso, postula la libertà come diritto nei rapporti della vita sociale, cioè come immunità dalla costrizione esteriore da parte d’individui, gruppi sociali e poteri pubblici”¹⁵. Il campo religioso è in effetti quello nel quale gli esseri umani impegnano la loro responsabilità al livello più elevato, al riparo da ogni pressione ingiusta esercitata su di essi dall’ambiente sociale (cfr. *D.H.* 2). Si tratta “della dignità suprema della persona umana” (v. II schema).

Ma fu nel III schema che si pose la questione in termini nuovi, che rimangono sostanzialmente nel Documento finale. Qui si mette come punto di partenza la costituzione di un fatto: la coscienza crescente che gli esseri umani di oggi hanno acquisito della propria dignità di persone e tale coscienza ha un valore universale, ed altresì poiché corrisponde meglio alla psicologia dell’uomo contemporaneo ed è quindi più accessibile. Ad ogni modo questa dignità che ogni essere umano trae dalla sua vocazione divina è ugualmente presente nel Documento finale. “La verità - esso dichiara comunque - va cercata e ad essa si deve aderire fermamente” (*D.H.* 3), coscientemente, liberamente e in modo responsabile. Ma gli esseri

¹⁵ *Ibidem*, p. 161.

*La “Dignitatis humanae”: Rottura o Riforma e Rinnovamento
nella continuità dell'unico soggetto Chiesa?*

umani sono intrinsecamente sociali e dunque per natura “forzati” a testimoniare la loro fede religiosa.

5. Rapporto tra libertà religiosa e poteri pubblici

L'ulteriore gradino del nostro procedere è il rapporto tra libertà religiosa e potere pubblici. Mons. Pavan inizia la sua analisi¹⁶ con la presentazione, a partire dalla *Pacem in terris*, dello Stato costituzionale, democratico e sociale, oggetto d'aspirazione delle comunità politiche.

Orbene i loro poteri pubblici sono tenuti, così come gli individui e i gruppi sociali, a riconoscere e rispettare negli esseri umani, cittadini o meno, il diritto alla libertà nel dominio religioso (v. *D.H.6*).

E tale zona “riservata” appare alla luce dei seguenti principi: di sussidiarietà (cfr. *D.H. 7*), di interiorità degli atti religiosi (cfr. *D.H. 3*), della loro trascendenza (cfr. *D.H. 3*), della responsabilità personale negli atti religiosi (cfr. *D.H. 2*), del diritto divino positivo (cfr. *D.H. 11*), del diritto umano positivo (cfr. *D.H. 1, 2, 13 e 15*)¹⁷, che sempre più solennemente proclama la libertà religiosa come un diritto dell'uomo, e ciò risulta altresì dai documenti internazionali (v. *D.H. 15*).

Monsignor Pavan prosegue con l'analisi della ‘protezione giuridica del diritto’ dell'organizzazione giuridica dei poteri pubblici e relativo richiamo ai N. 1, 2, 3, 6, 7, 13 e 15 della nostra Dichiarazione¹⁸. Lo studio continua con la “promozione del diritto”, da parte dei poteri pubblici (*D.H. 6*), senza discriminazioni, nonostante si possa dare il caso che, a ragione delle “circostanze particolari di certi popoli, un riconoscimento civile speciale sia accordato nell'ordine giuridico a una data comunità religiosa” (*D.H.*

¹⁶ *Ibidem*, p. 165-167.

¹⁷ *Ibidem*, p. 167-181.

¹⁸ *Ibidem*, p. 181-187.

6), per giungere alla “limitazione del diritto” a causa del suo esercizio nei limiti indispensabili a una vita sociale ordinata, degna e feconda, in una parola al bene comune (cfr. *D.H.* 7).

A questo proposito ai Padri conciliari si presentarono due scilii opposti, entrambi da evitare, quello di individui che, col pretesto della libertà religiosa, commettono impunemente atti pregiudizievoli ai cittadini o alle società, o l'altro, dei poteri pubblici, che, col pretesto di esigenze presenti di giustizia, limitano arbitrariamente il diritto in parola. Che criterio dunque adottare per evitare i due sopraddetti scilii? Orbene nel corso di un lungo processo di elaborazione del Documento il primo criterio proposto fu appunto il bene comune, sostituendolo poi col fine *obiettivo* della società, che peraltro risultò ai Padri cosa fluida, per cui ripiegarono, allora, sull'ordine pubblico, al fine adottato, ma con certe precisioni importanti, quali i seguenti suoi elementi essenziali, e cioè: la salvaguardia dei diritti dei cittadini, il mantenimento della pace pubblica fondata sulla vera giustizia e la protezione della pubblica moralità (conforme all'ordine morale obiettivo).

6. Educazione all'esercizio della libertà

Tenuto presente quanto precede si potrà concludere che “il modello di Stato al quale il nostro Documento si riferisce non è certamente laicista o neutralista, ma uno Stato costituzionale, democratico e sociale, dunque uno Stato che stima suo diritto e dovere di condurre un'azione *positiva* nei confronti della credenza religiosa, ma in modo confacente alla sua natura”¹⁹.

Una parola infine sull'educazione all'esercizio della libertà che alcuni Padri vollero fosse incoraggiata dalla Dichiarazione. L'auspicio fu accolto nel IV schema *reemendatus*, al N. 14, trasferito poi al N. 8 di *D.H.*, esercizio reso difficile da vari fattori (conoscenze matematiche, scientifiche e tecniche e relativa

¹⁹ *Ibidem*, p. 187.

*La “Dignitatis humanae”: Rottura o Riforma e Rinnovamento
nella continuità dell'unico soggetto Chiesa?*

mentalità, intensificazione delle comunicazioni e socializzazione): al giorno d'oggi l'uomo è esposto a ogni sorta di pressione e corre il pericolo d'essere frustato del suo libero giudizio personale e al tempo stesso corre il rischio di non fare caso all'indispensabile obbedienza (cfr. D.H. 8). Ma come sempre c'è il rovescio positivo della medaglia per cui “Questo Concilio Vaticano esorta tutti, ma soprattutto coloro che sono impegnati in compiti educativi, ad adoperarsi per formare esseri umani i quali, nel pieno riconoscimento dell'ordine morale, sappiano obbedire alla legittima autorità e siano amanti della genuina libertà, esseri umani cioè che siano capaci di emettere giudizi personali nella luce della verità, di svolgere le proprie attività con senso di responsabilità, e che si impegnano a perseguire tutto ciò che è vero e buono, generosamente disposti a collaborare a tale scopo con gli altri.” (D.H. 8).

7. Alla luce della Rivelazione

Entriamo ora brevemente sul tema della libertà religiosa alla luce della Rivelazione²⁰ che fa l'oggetto della II parte della Dichiarazione. Saremo molto schematici al riguardo per il fatto che tale libertà non è enunciata esplicitamente, formalmente, direttamente nella Rivelazione anche se essa vi trova le sue radici per cui tanto più dai cristiani va rispettato con sacro impegno (cfr. D.H. 9). In effetti il fondamento di tale libertà è la dignità della persona umana, dignità che non è conosciuta in tutta la sua ampiezza che alla luce della Rivelazione. Il discorso conciliare si sviluppa a partire dai caratteri del rapporto fra gli esseri umani e Dio nell'insegnamento del Signore, proponendo poi il modo di agire di Cristo (v. D.H. 11 e 9), degli Apostoli (v. D.H. 11).

Partendo dal fondamentale comando “Date a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio” (*Mt.* 22, 21; cfr. D.H. 11), si può

²⁰ *Ibidem*, p. 192-203 e P. BENOIT, *La liberté religieuse à la lumière de la Révélation*, in « Vatican II », *op. cit.*, p. 205-213.

pensare che giustamente e storicamente tale distinzione è stata determinante per l'emergenza della coscienza e dell'esigenza della libertà come diritto in materia religiosa.

In effetti la Chiesa nel corso dei secoli ha riconosciuto, almeno in dottrina, il diritto a non essere costretti per forza ad aderire alla religione cristiana perché l'atto di fede non può realizzarsi che liberamente.

Ma per trovare una soluzione, alla fine proclamata dal Vaticano II, bisognava che lo Stato costituzionale si staccasse dalle correnti di pensiero da cui sono nati il razionalismo, il positivismo, l'agnosticismo, lo storicismo, poiché tale Stato è pienamente conciliabile con la visione cristiana. Ora queste evoluzioni sono giunte al termine solo nell'epoca moderna.

In questo contesto la Chiesa rivendica la libertà, a titolo di autorità spirituale, per mandato, di predicare il Vangelo (v. D.H. 13) e tale libertà "è principio fondamentale nelle relazioni tra la Chiesa e le potestà pubbliche e di tutto l'ordinamento giuridico delle Società civili". "Nello stesso tempo i cristiani, come gli altri esseri umani, godono del diritto civile di non essere impediti di vivere secondo la propria coscienza" (D.H. 13). "Vi è quindi concordia tra la libertà della Chiesa e la libertà religiosa che dev'essere riconosciuta come un diritto di tutti gli esseri umani e a tutte le comunità e che deve essere sancita nell'ordinamento giuridico delle società civili" (*ib.*, 13)²¹.

²¹ Cfr. PAOLO VI, alla fine del suo discorso all'ONU per il 25° di fondazione, v. *O.R.* 5-6/10/70; C. CORRAL *La liberté religieuse dans les constitutions des Etats*, in *Concilium* N. 58, p. 119; P. DE LUCA, *Il diritto di libertà religiosa nel pensiero costituzionale ed ecclesiale contemporaneo*, recensione in *Civ. Catt.* q. 2883-2884 p. 303; TEOBALDO FILESI, *Islam e libertà religiosa nelle costituzioni dei Paesi dell'Africa del nord*, in *O.R.* del 17/9/72; AA. VV., *Teoria e prassi della libertà di religione*, Bologna 1975, recensione in *Civ. Catt.* q. 3036, p. 597; S. MAZZA, *La libertà religiosa diventi priorità della diplomazia U.E.*, in *Avvenire* 10/2/13 p. 5.;

*La “Dignitatis humanae”: Rottura o Riforma e Rinnovamento
nella continuità dell’unico soggetto Chiesa?*

8. Cenno alle sequele della *Dignitatis humanae*

Giunti a questo punto credo non ci resti molto tempo per le sequele della D.H., ma potremo almeno ricordare²² che Paolo VI si sforzò di lottare contro il totalitarismo ateo grazie anche all’universalità dei principi proclamati da D.H. reclamandone l’applicazione in tutti i Paesi, fra cui l’URSS. Con Giovanni Paolo II la riflessione, poi, andò verso la proposta di una gerarchia dei diritti fondamentali e la libertà religiosa ne diventò la misura, la loro pietra angolare, un elemento essenziale della coabitazione pacifica, la ragion d’essere delle altre libertà²³. Benedetto XVI ha posto, invece, la questione dell’origine cristiana della razionalità occidentale²⁴ che incontra peraltro le difficoltà poste dalle altre religioni e la non ricezione contemporaneamente del concetto classico di legge naturale e del suo contenuto.

Punti critici dunque e nuovi sviluppi²⁵ possono coagularsi attorno ai seguenti temi: nuova evangelizzazione e Cortile dei Gentili (ragione e fede non visti come due atteggiamenti contrapposti se non opposti, ma come atti costitutivi dell’umano esistere); il rapporto verità-storia (la “riserva escatologica”), la correlazione verità-libertà (“esistenza cristiana” e indisgiungibile

F. SCOPPOLA, *Se credere è reato*, in *O.R.* 20/2/13 p. 4 e J. FERNANDEZ DIAZ, *Religione e spazio pubblico*, in *O.R.* 4-5/3/13, p. 4.

²² Cfr. B. CARNIAUX, *La déclaration Dignitatis Humanae sur la liberté religieuse*, in *N.R.T.* (2012) N. 4 p. 602ss.

²³ cfr. M. INTROVIGNE, *Il viaggio di Papa Benedetto XVI in Libano e l’esortazione apostolica Ecclesia in Medio Oriente*, in *Cristianità* 366 (2012), specialmente p. 16-18.

²⁴ Problematici e critici sono l’articolo di P. HUENERMANN, *Verso una nuova tolleranza*, in “Libertà religiosa e diritti umani” (collana “Per rileggere il Vaticano II”), Milano 2010, p. 57-75, e quello di N. COLAIANNI, *L’avventura della libertà*, ibidem, p. 77-95.

²⁵ R. TOMMASI, *La Dichiarazione conciliare ...*, op. cit., p. 158-171.

“esistenza ecclesiale”) per la questione della laicità (rapporto della Chiesa con l’etica, la scienza e la politica)²⁶.

Un altro abbozzo mi sia permesso, seguendo il pensiero di Mons. De Smedt²⁷, sulle conseguenze pastorali della Dichiarazione, all’interno della Chiesa cattolica (il cristiano rispetta e fa rispettare la propria libertà religiosa), con rispetto di quella dell’altro, pur tenendo presente la testimonianza, l’apostolato e l’evangelizzazione²⁸. De Smedt procede su libertà religiosa (che non è soggettivismo o indifferentismo) e dovere morale, libertà psicologica e morale, libertà religiosa e autorità ecclesiastica, e legge positiva.

Non ci sono solo però conseguenze all’interno della Chiesa cattolica ma anche sull’educazione dei cittadini e delle autorità civili alla libertà religiosa. Questo settore è articolato nei seguenti punti:

- 1) assicurare il rispetto della persona umana;
- 2) educazione in seno alla famiglia;
- 3) apprendimento della libertà religiosa a scuola;
- 4) nei gruppi sociali;
- 5) rispetto all’opinione pubblica (che gioca un ruolo determinante nella società moderna);
- 6) doveri della società civile e dei poteri civili (con i seguenti sottotitoli: un clima favorevole, riconoscenza giuridica della libertà religiosa, essa dev’essere sottratta all’arbitrio, interventi limitativi).

Rimando inoltre all’articolo di Mons. J. Willebrands²⁹ sulla libertà religiosa e l’ecumenismo, aspetto quest’ultimo che influì

²⁶ cfr. J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Etica, religione e stato liberale*, Brescia 2005.

²⁷ Vedasi E. - J. DE SMEDT, *Les conséquences pastorales de la déclaration*, in « Vatican II », *op. cit.*, p. 215-235.

²⁸ Vedasi A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica*, Città del Vaticano 2012, p. 351-363.

²⁹ J. WILLEBRANDS, *La liberté religieuse et l’oecumenisme*, in « Vatican II », *op. cit.*, p. 237-251.

*La “Dignitatis humanae”: Rottura o Riforma e Rinnovamento
nella continuità dell'unico soggetto Chiesa?*

positivamente sull'inizio e il proseguimento della stesura della Dichiarazione.

Inoltre segnalo, assai più vicino a noi nel tempo, una pubblicazione del Card. Angelo Scola (“Non dimenticatevi di Dio. Libertà di fedi, di culture e politica”. Milano 2013, Ed. Rizzoli) per il quale

non convince la presunta neutralità di concezioni e scelte politiche che escludono ogni riferimento religioso dallo spazio pubblico; l'esito di questo orientamento, infatti, non è un pensiero pratico comune, bensì un minimo comune denominatore rispetto al quale le differenze culturali subiscono una privatizzazione estraniante.: se l'obbiettivo del politico è un pensiero pratico comune, anche i cittadini credenti debbono poter dire la loro, a condizione naturalmente di non trasformare il politico nell'etico o nel religioso e di impegnarsi con il loro protagonismo sociale³⁰.

Sempre per il Card. Scola

È necessario uno Stato che, senza far propria una specifica visione, non interpreti la sua aconfessionalità come distacco, come una impossibile neutralizzazione delle mondovisione che si esprimono nella società civile, ma apra spazi in cui ciascun soggetto personale e sociale possa portare il proprio contributo all'edificazione del bene comune.

Quanto ai cristiani, il loro dovere di testimonianza non deve essere mai la ricerca di egemonia, ma sempre una ‘confessione’ che ha in sé l'elemento del martirio. Come ha detto Benedetto XVI, la

³⁰ A. CARD. SCOLA, *La pretesa cristiana di condividere la libertà*, in *Avvenire* del 2/4/13, p. 19; cfr. A. CAZZULLO, *Il peccato d'origine della laicità*. Secondo Scola la neutralità dello Stato rischia di indebolire la libertà religiosa, in *Corsera* del 2/4/13, p. 33. Sull'argomento v. la “lectio magistralis” del Card. C. RUINI dal titolo: *Quale ruolo della fede in Dio nello spazio pubblico?*, in *Il Foglio* del 7/5/13, p. 3.

Agostino MARCHETTO

testimonianza 'non è solo cosa del cuore e della bocca, ma anche dell'intelligenza, deve essere pensata e così, come pensata e intelligentemente concepita, tocca l'altro'³¹.

* * *

Non voglio mancare, a conclusione, di segnalare come il giudizio sull'attuale situazione della libertà religiosa nel mondo si sta facendo sempre più serio e preoccupato. Basterebbe prendere conoscenza dell'intervento dell'Arcivescovo Paul Richard Gallagher, Segretario per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato di Sua Santità, pubblicato su L'Osservatore Romano del 13 marzo u.s., che così inizia:

Con grande inquietudine, da qualche anno a questa parte, assistiamo a un crescendo esponenziale dei casi di intolleranza, discriminazione, estremismo, fondamentalismo, rischi per le libertà individuali, soprattutto per quanto concerne la libertà religiosa e di espressione. Non dimentichiamo poi gli attacchi e le minacce continue del terrorismo di varia matrice. Queste sfide alle quali siamo quotidianamente esposti, richiedono un'azione energica e di concertazione tra gli Stati al fine di salvaguardare i diritti umani, l'intero sistema democratico dei singoli Paesi e la sicurezza internazionale...Papa Francesco ha denunciato -continuava il Presule- il silenzio 'complice e vergognoso di tutti' di fronte alle 'atroci, disumane ed inspiegabili persecuzioni, ancor oggi presenti in tante parti del mondo' (Omelia nella solennità di san Pietro e Paolo, 29 giugno 2015). [Ma] purtroppo bisogna ammettere che per anni la questione della violenza contro i cristiani non è stata presa in seria considerazione". L'Arcivescovo Gallagher così concludeva, con attenzione all'Europa: "Sebbene non si possa parlare di persecuzione, tuttavia anche nel vecchio continente non è da

³¹ A. CAZZULLO, *ibidem*, p. 33.

*La "Dignitatis humanae": Rottura o Riforma e Rinnovamento
nella continuità dell'unico soggetto Chiesa?*

sottovalutare il fenomeno abbastanza inquietante dell'intolleranza di carattere religioso.

Per terminare segnalo una pubblicazione di valore che varrebbe analizzare in profondità, cosa che non ci è dato qui di poter fare. Essa porta il titolo: "Diritti umani, speranza e delusione", edita a cura di José T. Martín de Agar, della Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Diritto Canonico, nella collana *Subsidia Canonica*, Roma 2015, p.104.

Vi hanno contribuito, oltre al curatore, - che tratta di "Diritti umani contro diritti umani: Fine della relazionalità e della solidarietà nei rapporti intersoggettivi" - Carlo Cardia, dissertando su "La metamorfosi dei diritti umani, dal nuovo Sinai di Hannah Arendt alla nuova torre di Babele", Vincenzo Buonomo, illustrando "Proliferazione e soggettivismo nei diritti umani negli ultimi decenni" e Giuseppe Dalla Torre, concludendo su "La libertà religiosa: Dalla *Westfalia* europea alla *Westfalia* mondiale".

La sintesi del volume è così tratteggiata sul piano di copertina, che penso valga la pena di leggere, ma lo faremo se ci resta tempo senza oltrepassare il limite stabilito.

A partire dalla seconda metà del secolo scorso, il tramonto della stagione degli opposti totalitarismi ha visto il crescente affermarsi dei diritti umani come linguaggio universale e comune fondamento etico delle relazioni internazionali. Questo processo di affermazione è culminato nella Dichiarazione Universale del 1948. Come affermava Benedetto XVI nel suo Discorso alle Nazioni Unite del 2008, questi diritti «sono basati sulla legge naturale iscritta nel cuore dell'uomo e presente nelle diverse culture e civiltà. Rimuovere i diritti umani da questo contesto significherebbe restringere il loro ambito» e mettere in discussione la loro universalità che «verrebbe negata in nome di contesti culturali, politici, sociali e persino religiosi differenti».

Al giorno d'oggi quasi ogni rivendicazione sociale, etnica o tecnica è qualificata in termini di diritto fondamentale e viene

invocata come diritto umano. Ne sono esempi i “diritti riproduttivi” e il “diritto a non nascere”, ormai universalmente e mediaticamente sostenuti.

Si tratta di istanze che hanno una radice profondamente ideologica, indebitamente affermate come diritto fondamentale e che finiscono per mettere in discussione l’universalità stessa dei diritti umani. Siffatta universalità, invece, non può che fondarsi sul rispetto e sulla salvaguardia della dignità fondamentale della persona e delle sue convinzioni prima, durante e dopo la sua vita. Il recupero della dignità dei diritti non potrà quindi che venire da un libero confronto di idee e di esperienze, uniche in grado di rendere veramente umani questi diritti.

Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Note sul pensiero rivelativo di Origene

Fr. Emmanuel ALBANO OP

From Eternity to History: The Unique Revelation of the Logos in Its
Manifestations. Notes on the Thinking of Origen

Abstract

The article aims to cast a light on the understanding of revelation in Origen's thought. Focused mainly on the essential function of the sacred text, the reflection on Origen's revelation must first confront those cultural movements in which it is historically placed. Certainly of the most crucial one of all is Gnosticism. In dialogue with this it receives certain assumptions, such as the doctrine of double creation and of epinoiai the Son. In relation to them and its consequences this article tries to highlight how the revelation begins from inside the spiritual creation and afterwards its 'fall' into the sensible world, which constitutes a real limitation. From it the author draws conclusions concerning the revelation of God in the person of Christ, in His saints and the Holy Scripture.

Keywords: Origen, Revelation, Holy Scripture, The Son of God, *epinoiai*

Introduzione

Parlare di rivelazione in Origene non è affatto compito facile. Certamente per la vastità dell'opera di questo autore, ma allo stesso tempo anche per la profondità e complessità del suo pensiero. Varrebbe però la pena tentare una forma di sintesi, che, se anche necessariamente dovrà semplificare e ridurre, si propone allo stesso tempo di fornire quelle linee guida che - alla luce di alcune nuove acquisizioni sul pensiero del nostro autore - risultano essere fondanti della sua dottrina.

Il primo elemento da mettere in luce per affrontare il nostro tema è certamente il contesto culturale nel quale Origene nasce e si muove. Esso non è costituito semplicemente dal continuo e persistente dialogo con la filosofia greca, della cui cultura era impregnata Alessandria d'Egitto e che la rese effettivamente luogo geografico privilegiato del dialogo tra Atene e Gerusalemme¹, ma anche - e forse soprattutto - come *tensione dialettica* nei confronti dello gnosticismo, che enfatizza la stessa struttura rivelativa cristiana come superamento della religione giudaica². Il pensiero di Origene dunque non si oppone *tout court* allo gnosticismo, ma ne entra in dialogo, accettandone alcuni presupposti, e allontanandone vigorosamente altri insieme alle conseguenti conclusioni³.

¹ «L'atteggiamento di indifferenza dei dotti ben presto mutò, dopo che il genio di Origene che ebbe impartito una lezione a Celso ed elevato improvvisamente il cristianesimo a grande potenza scientifica. Gli ambienti pagani più influenti cominciarono ad avvertire la minaccia. Prese avvio una riforma radicale. Ai provvedimenti statali degli imperatori (persecuzioni e divieti) si associò un movimento filosofico restaurativo di portata ed impegno crescenti. Gli spiriti dell'antichità, scossi dal cristianesimo, serrarono le fila a difesa. Un quadro inconsueto si offre a chi conosce l'ellenismo solo nella prospettiva classicistica. Soltanto adesso l'antichità sembra comprendere se stessa. Istruita dal cristianesimo estatico, si riallaccia ai più alti, irrazionali valori delle origini, e cerca di contrapporli alla poderosa cospirazione cristiana, che dalla clandestinità esce alla luce del giorno» (H. Ball, *Cristianesimo bizantino*, Adelphi 2015, 80).

² «Sarebbe semplice riportare quest'esigenza alla comune influenza dell'ontologia platonizzante, che oppone la superficie sensibile alla profondità intellegibile. Ma, in realtà, è soprattutto la stessa struttura rivelativa cristiana (che proclama il nuovo nel vecchio, lo spirito nella lettera, la grazia nella legge, la libertà nell'ordine, il progresso nella tradizione, la rivelazione nel rivelato, il dono nel dato, l'intimità nella scissione) a risultare determinante nel caratterizzare gnosticismo e origenismo come sistemi teologici del superamento» (G. Lettieri, *Il nous mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel Commento a Giovanni*, in E. Prinziavalli (cur.), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*. Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina, Ed Pazzini 2005, 180).

³ «Ciò significa che il rapporto tra Origene e gli gnostici non va visto affatto (come nel caso di Ireneo, dello Pseudo-Ippolito o di Tertulliano) dal punto di vista

Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Note sul pensiero rivelativo di Origene

1. La Scrittura Sacra testimone privilegiato della rivelazione

La grande rivoluzione che l'alessandrino compie in continuità con Clemente⁴, ma allo stesso tempo in netto superamento di lui, è totalmente compresa nella centralità del testo sacro. In primo luogo egli compie una dilatazione dell'esegesi cristiana «quanto all'oggetto e quanto alla forma»⁵. Quanto all'oggetto in quanto egli amplia l'utilizzo dell'intera Scrittura sacra come testimonianza di Cristo - e della sua rivelazione divina - ridimensionando di conseguenza l'importanza che la tradizione prima di lui aveva dato ai *Testimonia* biblici. Non soltanto alcuni passi scelti dunque

della mera contrapposizione, di un confronto estrinseco con l'errore diabolico esterno da respingere, ma dal punto di vista della tensione dialettica» (G. Lettieri, *Il nous mistico*, 183).

⁴ «Il sistema origeniano si pone, pertanto - in continuità con la pionieristica sintesi teologica di Clemente d'Alessandria -, come dialettica gnosi cattolica, al tempo stesso come *metacattolicesimo* - come recupero della fede nella tradizione, ma a partire da una comprensione più profonda e spirituale del suo portato dogmatico - e come *gnosi della gnosi* - cioè come fluidificazione, risoluzione monistica e mistica del suo dualismo teologico e ontologico -» (G. Lettieri, *Il nous mistico*, 181-82).

⁵ «Avvicinandoci alla sua opera esegetica a partire dai dati più esteriori, rileviamo subito due caratteri fondamentali, che distinguono nettamente l'esegesi origeniana da quella dei suoi predecessori, anche di Alessandria. In primo luogo Origene ha dilatato l'ambito dell'esegesi cristiana della Scrittura quanto all'oggetto e alla forma. Quanto all'oggetto, perché prima di lui l'interesse prevalente degli esegeti e dei teologi si era concentrato di preferenza su alcuni libri (Genesi Esodo Salmi Isaia, e poco più) per il VT, e in modo sistematico, come abbiamo visto in Ippolito, solo su parti di essi; e quanto al NT, erano oggetto di studio quasi soltanto Matteo, qualche lettera di Paolo, e in ambienti millenaristi l'Apocalissi. Invece Origene ha inteso lo studio della Scrittura come studio di tutta la Scrittura: per primo ha attirato l'attenzione in modo sistematico su certi libri sapienziali (Ecclesiaste Giobbe), e la sua esegesi di Giosué e Giudici è rimasta quasi un *unicum* nella letteratura esegetica antica. Quanto alla forma, perché - a quanto ci consta - nessuno prima di lui aveva commentato in modo sistematico un libro intero sia del VT sia del NT» (M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, IPA 1985, 73-74).

potevano parlare di Cristo, ma tutta la Scrittura. Quanto alla forma, in quanto egli introduce - primo tra i cattolici - quell'esegesi sistematica dell'intero libro biblico che fino a quel momento era prerogativa dei soli esegeti gnostici.

Oltre a questo, l'innovazione origeniana è in quell'apporto filologico che aveva dato spazio alla fissazione del testo biblico - sia veterotestamentario che neotestamentario - mediante la composizione di opere, quali per esempio le *Hesapla*, specificamente dedicate alla sinossi e al confronto tra le versioni esistenti della Sacra Scrittura⁶.

Infine, l'opera del nostro autore si preoccupa di fissare quei principi ermeneutici necessari per interpretare correttamente il testo sacro. Così, il quarto libro del *De principiis* è la composizione di un vero e proprio trattato ermeneutico - primo nella storia della cristianità - che si occupa di spiegare come *tutto* il testo sacro debba essere interpretato allegoricamente per comprenderne il *nous* di Cristo. Ed è tanto forte questa identificazione che il testo sacro stesso viene più volte predicato dal nostro autore come una forma di incarnazione analogica a quella di Cristo. L'evidenza di questo fatto

⁶ «L'altro carattere dell'esegesi origeniana su cui richiamo qui in apertura l'attenzione e che ha fatto fare all'esegesi cristiana un incalcolabile salto di qualità portandola ai livelli della più scaltrita esegesi greca e forse anche più avanti, è l'approccio filologico al testo biblico. Origene è consapevole dei contrasti che nascono, nelle discussioni con i giudei, per divergenze fra il testo biblico in uso rispettivamente presso l'uno e l'altro contendente; non gli sfugge neppure che gli gnostici a volte modificano il testo sacro per farlo quadrare meglio con le loro dottrine; soprattutto sente l'esigenza di fondare l'interpretazione della Scrittura, che è parola di Dio, su una ricerca preliminare tesa a fissare l'esattezza di tale parola. Da questa esigenza sono nati gli *Hexapla*, un'armonia del testo ebraico e delle traduzioni greche del VT, la cui utilizzazione da sola ha avuto l'effetto di rivoluzionare *ab imis* i caratteri dell'esegesi scritturistica cristiana. E anche nell'ambito del testo greco del NT Origene ha cura di mettere a confronto più esemplari per rilevarne le eventuali divergenze e discuterle» (M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 76-77).

Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Note sul pensiero rivelativo di Origene

ha portato la quasi totalità dei commentatori origeniani a postulare - non sempre a ragione - una sorta di equivalenza tra Cristo e la Sacra Scrittura⁷.

Appare dunque chiaro che per comprendere la dimensione rivelativa che il nostro autore assume dovremo seguire la sua interpretazione del testo sacro. Solo a partire da essa - riconoscendone le influenze filosofiche e tradizionali - potremo riuscire ad avvicinarci a quanto il nostro autore pensava circa la rivelazione divina.

2. L' ἀπαρχή delle Scritture: la rivelazione del Figlio e delle sue epinoiai

La prima fase del pensiero origeniano è testimoniata dalla sua attività di maestro ad Alessandria d'Egitto, soprattutto nel secondo livello del suo *Didaskaleion*, ove le sue lezioni, unitamente alla risposta degli studenti, sono diventate le opere che noi conosciamo⁸.

⁷ Per uno *status quaestionis* su questo punto, che costituisce uno dei punti più delicati del pensiero origeniano si veda il nostro contributo: E Albano, *I silenzi delle Sacre Scritture*, SEA 2014, 37-48.

⁸ Sulla metodologia scolastica adottata dal nostro autore e sulla ricaduta di tale metodologia sulla composizione delle opere a noi rimaste si veda: G. Bardy, *La littérature patristique des 'Quaestiones et Responsiones' sur l'Écriture Sainte*, in RB 41 (1932); P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982; B. Neuschäfer, *Origenes als Pilologe*, Basel 1987; A. Monaci Castagno, *Origene predicatore ed il suo pubblico*, Milano 1987; L. Perrone, *Sulla preistoria delle quaestiones nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.* in *Annali di storia dell'esegesi* 8 (1991), 485-505; Id., *La parrhêsia di Mosè. L'argomentazione di Origene nel Trattato sul libero arbitrio e il metodo delle "quaestiones et responsiones"*, in *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, Genova 1992, 31-64; J. N. Guinot, *Alessandria o la "Scuola dei padri". L'eredità culturale e spirituale di Alessandria in rapporto con i Padri della Chiesa*, in *La Chiesa nel tempo. Rivista di vita e di cultura* 1 (1994), 7-25; L. Perrone, *"Quaestiones et responsiones" in Origene: Prospettive di un'analisi formale dell'argomentazione esegetico-teologica*, in *Cristianesimo nella storia* 15

In modo particolare appartengono a questo periodo il *Commento a Giovanni* e il *De Principiis*. Tra i due scritti il primo assume una particolare valenza ai fini della nostra indagine. E non soltanto perché esso è definito dal nostro autore come «primizia di tutta la mia attività»⁹, ma anche perché tra i vangeli - che sono «primizia della Scrittura» - quello di Giovanni ne costituisce l'autentica primizia¹⁰. Il cuore dunque di tutta la rivelazione si ritrova, per il nostro autore, in questa scrittura che egli commenta all'inizio della sua attività di *didaskalos*.

Proprio commentando il prologo del *Vangelo di Giovanni*, Origene fa emergere quello che considera il cuore della dimensione rivelativa cristiana: le relazioni intradivine nelle loro funzioni *ad intra* e *ad extra*. In una dimensione che è precedente all'incarnazione - e che dunque si colloca nell'eternità - la persona del Figlio è postulata come unico canale di rivelazione per le creature razionali. Se infatti il Padre è *Dio-in-sé* ed è il fine della

(1994), 1-50; A. Bastit-Kalinowska, *Conception du Commentaire et Tradition exégétique dans les In Matthaeum d'Origène et d'Hilaire de Poitiers*, in *Origeniana Sexta*, Leuven 1995, 675-692; Id., *L'interprétation de l'Évangile comme récit dans le Commentaire sur Matthieu d'Origène*, in AA.VV., *La narrativa cristiana antica*, Roma 1995, 267-282; G. Bendinelli, *Il Commentario a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica dell'antichità*, Roma 1997; Id., *Il Commento a Giovanni e la tradizione scolastica dell'antichità*, in ed. Prinziavalli E., *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti. Atti dell'VIII Convegno di studi del Gruppo Italiano di ricerca su Origene e la Tradizione alessandrina*, Villa Verrucchio 2005, 133-156; Id., *Il didaskalos origeniano, tra amore delle lettere e ricerca del Logos. Teoria e prassi di un ministero ecclesiale*, in edd. L.F. Pizzolato - M. Rizzi, *Origene maestro di vita spirituale*, Milano 2001, 187-209; L. Perrone, *Le Commentaire biblique d'Origène entre philologie, herméneutique et reception*, in *Des Alexandries II: Les métamorphoses du Lecteur*, ed. Ch. Jacob, Paris 2003, 271-284; M. Simonetti, *Omellie e commentari patristici*, in Id., *Origene esegeta e la sua tradizione*, 71-89; E. R. Heine, *Origen scholarship in the service of the Church*, Oxford 2010.

⁹ Cio 1,13.

¹⁰ Cf. Cio 1,12-13; 1,20-21; 1,23.

Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Note sul pensiero rivelativo di Origene

contemplazione, esso può essere partecipato soltanto dal Figlio, che è il *primogenito di ogni creatura* e ministro di divinizzazione per le altre creature razionali:

Dio è “Dio in sé” e per questo anche il Salvatore nella sua preghiera al Padre dice: «Che conoscano te, unico vero Dio» (Gv 17,3). All'infuori del “Dio in sé”, tutti quelli fatti Dio per partecipazione alla divinità di lui si devono chiamare più propriamente “dio” e non “il Dio”. Tra questi di gran lunga il più augusto è il primogenito di ogni creatura (cfr. Col 1,15), in quanto, in virtù dell'essere presso Dio, per primo trasse a sé la divinità divenuto poi ministro di divinizzazione per gli altri dèi che sono dopo di lui - e dei quali Dio è Dio, secondo quanto dice la Scrittura: *Il Dio degli dèi parlò e convocò la terra* (Sal 49,1) - attingendo da Dio e comunicando loro abbondantemente, secondo la sua bontà, perché fossero divinizzati¹¹.

Senza soffermarci sulla concezione cosmologica e antropologica del nostro autore ci limitiamo a sottolineare che questi è il primo nella tradizione cattolica a porre la differenza - sulla base del dettato giovanneo - tra il Padre - o *theos* - ed il Figlio, *theos*, primogenito degli altri *theoi* chiamati alla contemplazione divina. La preminenza del Figlio si esprime inizialmente nella vicinanza al Padre - il suo essere «presso Dio» - che lo rende nel sistema origeniano «ministro di divinizzazione di altri dèi». Queste due prime notazioni identificano di fatto i più importanti aspetti della persona del Figlio, descritti, sempre dal prologo giovanneo mediante i predicamenti - le *epinoiai*¹² - di Sapienza e Logos.

¹¹ Cio. II, 2,17.

¹² Sulla natura e differenziazione delle *epinoiai* il nostro autore tiene molto, tanto da soffermarvisi spesso nella sua opera: «La molteplicità delle *epinoiai*, quindi, è concepita come dispiegamento della molteplicità (biblicamente dedotta!) degli atti eterni e delle modalità rivelative del Figlio, inerente all'unica ipostasi dell'Unigenito, del Principio da cui prende le mosse il *Prologo* nell'interpretazione origeniana. Ciò significa che l'ipostasi o l'oujsiva del Figlio

Cristo però è creatore, inteso come principio, in quanto è Sapienza; e si chiama principio proprio per il fatto che è Sapienza. Dice infatti la Sapienza nei Proverbi di Salomone: *Dio mi creò principio delle sue vie, in vista delle sue opere* (Prov 8,22). Cioè il Logos era nel principio, cioè nella Sapienza, intendendo per Sapienza il sussistere della contemplazione relativa a tutte le cose e dei concetti; per Logos, invece, la comunicazione agli esseri dotati di Logos di ciò che è contemplato. Nessuna meraviglia, quindi, se nel Salvatore, che come si è visto in precedenza, è molti beni, ve ne sono di quelli che, secondo l'aspetto, vengono in primo, in secondo e in terzo luogo¹³.

Utilizzando la citazione di Prov 8,22¹⁴ il nostro autore collega il predicamento di *Principio* con quello di *Sapienza*, postulando per il

non è frantumata dalla molteplicità delle *epinoiai*, ma si dilata dinamicamente, attraverso di esse '*diviene molte cose e forse tutte le cose*'. Pur se inferiore all'assoluta unità, identità, semplicità, incommutabilità del Padre, grazie alla potenza dinamica della sua ipostasi, il Figlio come *Unigenito*, assoluto e necessario, può, infatti, divenire il Figlio come *Primogenito dai morti*, può cioè contenere in sé la totalità dell'alterità, della contingenza, della molteplicità, quindi il movimento defettivo delle creature, sino all'accidente estremo dell'alienazione da Dio e della morte; le *epinoiai*, chiamate a designare la paradossale natura dialettica del Figlio, si distinguono così in quelle appunto assolute e necessarie e quelle sopravvenute, contingenti» (Lettieri G., *Il nous mistico*, 213-214).

Per un primo approfondimento su questo tema si veda: F. Bertand, *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris, 1951, 15-46; J. Letellier, *Le Logos chez Origène* in *Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques* 75, Paris, 1991, 587-611; M. Fédoù, *La sagesse et le monde: essai sur la christologie d'Origène*, Paris, 1995, 233-269; A. Pasquier, *La doctrine des dénominations de Dieu dans le valentinisme: comparaison avec Origène* in *Origeniana Octava*, Leuven, 2003, 355-365; F.-É. El Khoury, *Une ténèbre dans la lumière de Dieu: le Père et son Fils d'après le commentaire d'Origène sur saint Jean*, Lyon, 2008, p43-68; J. O'Leary, *Christianisme et philosophie chez Origène*, Paris, 2011, 137-176.

¹³ Cio I,19,111-112.

¹⁴ Cf. M. Simonetti, *Sull'interpretazione patristica di Prov 8,22*, in *Studi sull'Arianesimo*, Studium 1970, 20ss.

Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Note sul pensiero rivelativo di Origene

Figlio due aspetti - *epinoiai* - fondanti: *Sapienza* e *Logos*. Il primo¹⁵ rivolto alla contemplazione del Padre ed il secondo rivolto alla creazione nella partecipazione dei *contemplata* da lui ricevuti. Si comprende ora meglio come la dimensione rivelativa passi *interamente* per la persona del Figlio. Le *epinoiai* esprimono dunque le funzioni di Lui in relazione alle attività che è chiamato a svolgere.

Esse non sono altro che il modo origeniano per accogliere e superare nelle sue difficoltà la riflessione gnostica, chiaramente alla base di tale interpretazione del prologo giovanneo. Abbiamo già avuto modo di affermare che l'opera di Origene può essere compresa in *tensione dialettica* - più che in contrasto - con lo gnosticismo. Proprio in relazione al nostro oggetto di ricerca è evidente che Origene condivide una fondamentale intuizione con lo gnosticismo: la concezione della storia sacra come espressione della rivelazione di Cristo¹⁶. Tale condivisione è però corretta in chiave trinitaria: laddove lo gnosticismo si perdeva nella moltiplicazione dei miti delle sigizie, egli unifica tutte le *epinoiai* nella persona del Figlio, secondo una precisa scalarità.

Anche se un po' lungo, vale la pena di prendere in considerazione nella sua interezza la prosecuzione del brano citato in precedenza (presente nell'*handout* a voi consegnato). Esso mostra come esistano delle *epinoai* che il Figlio ha per se stesso ed altre che egli assume per la salvezza dell'uomo. I tre momenti della riflessione origeniana mostrano infatti in primo luogo l'opposizione

¹⁵ Mediante l'uso della suddetta citazione biblica «Origene può concludere per l'anteriorità di Cristo Sapienza rispetto a Cristo Logos: egli non ha mai tentato una sistemazione organica e progressiva delle varie *epinoiai* del Cristo: l'unico punto ben fermo e variamente ripetuto è soltanto quello dell'anteriorità della Sapienza rispetto al Logos» (M. Simonetti, *Sull'interpretazione patristica di Prov 8,22, 21*).

¹⁶ «Ma qual'è questa intuizione fondante condivisa? La verità del cristianesimo è un mistero nascosto nello stesso divenire di Dio, ovvero la conoscenza della profondità del mistero teogonico rappresenta l'autentica comprensione della rivelazione di Cristo, *Deus patiens*» (G. Lettieri, *Il nous mistico*, 186).

tra l'unità di Dio Padre e la molteplicità del Figlio. Tale molteplicità è spiegata dal suo essere *primogenito di ogni creatura*: significa che «ha bisogno di lui ogni creatura che può essere liberata» (Rm 8,21). Per questo motivo egli diviene molte cose per venire incontro alle esigenze delle creature cadute nel peccato.

Conseguenza di tale riflessione è la seconda parte del brano nelle sue esemplificazioni che in fondo mostrano sempre il medesimo pensiero: è possibile dunque che se l'uomo non avesse peccato il Figlio non avrebbe assunto alcune *epinoiai*, che dunque risulterebbero certamente non necessarie. E' assai importante questo punto confrontare queste *epinoiai* con le due principali che abbiamo letto nel primo brano che costituiscono gli aspetti essenziali della persona del Figlio. Senza addentrarci troppo nella speculazione cristologica origeniana abbiamo qui bisogno di osservare che - in piena continuità con l'andamento del brano - la terza parte di esso si chiede per caso se in quanto Sapienza - ovvero contemplazione diretta del Padre - egli «non riservi a sé alcuni di questi teoremi, che non possono essere accolti dalla natura creata che viene “dopo” di lui».

In definitiva - anche se ricostruito in modo estremamente sommario - è evidente che il pensiero del nostro autore postuli una molteplicità di aspetti per la persona del Figlio. Alcuni dei quali essenziali e costitutivi della sua persona - tra i quali certamente Sapienza, Logos, Vita e Verità¹⁷ - altri invece assunti solo come conseguenza della caduta dell'uomo. Tra i primi Origene fa notare che non tutti sono comunicabili alle creature razionali, a causa della loro limitatezza. Detto in altri termini, la rivelazione che il Figlio compie in quanto Logos non è la totale rivelazione del Padre: non tutto ciò che egli contempla come Sapienza viene partecipato agli

¹⁷ E' interessante notare come gli aspetti essenziali del Figlio siano per il nostro autore quelli che l'evangelista Giovanni nomina nel suo prologo: Principio (Sapienza), Logos, Vita e Verità.

Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Note sul pensiero rivelativo di Origene

altri *theoi*. Questo è giustificato con la limitatezza della natura creata, incapace di accogliere ciò che supera le proprie possibilità.

3. Dalle epinoiai del Figlio alle incarnazioni del Verbo: la rivelazione in Cristo e nella Scrittura

L'incarnazione fa entrare la rivelazione divina nella storia. Anche se quest'ultima è conseguenza per il nostro autore del peccato e dunque di una caduta nella materialità, essa comunque non limita la completezza dell'«accoglienza» della persona del Figlio nell'uomo Gesù. Il sesto capitolo del II libro del *De Principiis* è tutto dedicato all'incarnazione ed esprime *ante litteram* una vera e propria dottrina della *comunicatio idiomatum*.

Pertanto grazie alla funzione intermediaria di questa anima fra Dio e la carne (infatti non era possibile che la natura di Dio si unisse al corpo senza alcun intermediario) è nato, come abbiamo detto, l'uomo-Dio. Infatti per quella sostanza intermedia non era contro natura assumere un corpo; e neppure era per lei contro natura, in quanto sostanza razionale, accogliere Dio, dal quale, come abbiamo detto sopra, si è fatta tutta pervadere, come da parola sapienza e verità. Così poiché essa è tutta nel Figlio di Dio e accoglie in sé tutto il Figlio di Dio, a ragione anche lei con la carne che ha assunto è chiamata Figlio di Dio, virtù di Dio, Cristo, sapienza di Dio. E reciprocamente il Figlio di Dio, *per mezzo del quale sono state create tutte le cose* (Col. 1,16), è chiamato Gesù Cristo e Figlio dell'uomo. Diciamo infatti che il Figlio di Dio è morto in virtù di quella natura che poteva accogliere la morte, e chiamiamo Figlio dell'uomo egli che *verrà con gli angeli nella gloria di Dio padre* (Mt. 16,27). Per tal motivo in tutta la scrittura la natura divina è designata con appellativi umani, e la natura umana è fatta oggetto dell'onore di appellativi divini¹⁸.

Se c'è un elemento che colpisce immediatamente nel dettato origeniano è la sottolineatura della funzione dell'anima di Cristo

¹⁸ Prin 2,6,3.

nell'incarnazione. Senza tale «intermediario» non sarebbe stata possibile quella che a tutti gli effetti è una forma di mediazione rivelativa. L'incarnazione è infatti per il nostro autore quel modo con cui la rivelazione soprannaturale - che è di ordine spirituale - può comunicarsi all'uomo che è caduto nella materialità. La corporeità è dunque allo stesso tempo condizione di possibilità e limite nella rivelazione divina all'uomo. Condizione di possibilità in quanto senza di essa l'uomo non potrebbe accedere direttamente ai contenuti spirituali avendo perso la condizione originaria di creatura *prevalentemente* spirituale¹⁹. Limite in quanto proprio la stessa corporeità limita l'atto della conoscenza dei misteri spirituali e più in generale l'atto della conoscenza in se stesso. Quest'ultimo infatti nel pensiero origeniano diviene sempre più difficile proporzionalmente alla 'sottigliezza'²⁰ del suo oggetto²¹.

¹⁹ E' bene ricordare che «la nozione di corporeità è posta da Origene a diversi livelli, perché per lui tutti gli esseri creati partecipano di essa, comprese le creature razionali, le quali “solo in teoria e col pensiero” (Princ II, 2, 2) possono essere separate dal sostrato corporeo, di cui necessariamente si servono, per il fatto che tale sostrato costituisce la condizione della loro diversità o della loro individuazione. Ciò ovviamente non significa che Origene riduca tutto a corpo, come nella nozione stoica o come in Tertulliano, ma semplicemente che tutte le creature, anche quelle essenzialmente incorporee, partecipano in qualche modo della corporeità, la quale rappresenta anche il segno della loro accidentalità rispetto alla sostanzialità del Creatore, l'unica realtà che nel suo mistero della Trinità, è assolutamente incorporea. A tal riguardo però Origene distingue la corporeità aerea e sottile, che appartiene alle anime degli angeli e dei demoni, dalla corporeità pesante, densa, visibile, solida e palpabile che caratterizza l'uomo terreno» (Di Paquale Barbanti M., *Origene di Alessandria tra platonismo e Sacra Scrittura*. Teologia e antropologia del *De Principiis*, CUECM, Catania, 2003, 206-07).

²⁰ Dove *sottile* - ὀξύς o *subtilis* - per l'alessandrino è sinonimo di spirituale. Cfr HomIs VI, 6; HomIs VI, 5; CMt X,1; HomEx X, 4.

²¹ Per un approfondimento più ampio del problema si veda il paragrafo § 1.2.1 *Il limite umano della corporeità* nel già citato nostro lavoro: E. Albano, *I silenzi delle Sacre Scritture*, 416ss.

Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Note sul pensiero rivelativo di Origene

In altri termini la funzione dell'incarnazione è - esattamente sulla linea di Clemente di Alessandria che la definisce il trasferimento dell'uomo «da un mondo a un mondo»²² - quella di essere *ponte* tra la realtà materiale e quella spirituale, ovvero tra quella sensibile e quella intellegibile, ovvero tra quella visibile e quella invisibile, ovvero ancora tra quella corporea e quella incorporea.

Le cose visibili hanno stretta parentela con le cose invisibili, al punto che l'apostolo dice: le opere invisibili di Dio dalla creazione del mondo *si lasciano afferrare dall'intelletto, grazie alle cose create* (Rm 1,20). Come dunque c'è una parentela tra le cose visibili e le cose invisibili, la terra e il cielo, l'anima e la carne, il corpo e lo spirito, e questo mondo consta dei loro legami, così dobbiamo credere che anche la Sacra Scrittura consta di elementi visibili e invisibili: per così dire come di un corpo, cioè la lettera che si vede; di un'anima, il senso che si coglie all'interno della lettera; e di uno spirito, dal momento che essa contiene in sé realtà celesti²³.

²² «Il carattere tipico delle Scritture è parabolico, perché anche il Signore, che non è del mondo (ὄκ ὄν κοσμικός), venne fra gli uomini come se fosse del mondo (ὄς κοσμικός). Infatti rivestì tutte le virtù e doveva tramite la gnosi trasferire l'uomo allevato nel mondo alle vere realtà intellegibili: da un mondo a un mondo (ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ κύρια διὰ τῆς γνώσεως ἀνάγειν ἐκ κόσμου εἰς κόσμον). Così era traslata (μεταφορικῇ) anche la Scrittura a cui fece ricorso: infatti la parabola è una sorta di discorso che conduce colui che lo comprende a qualcosa di non proprio; oppure, come anche si definisce, un tipo di dizione che presenta con efficacia, mediante termini diversi, ciò che viene detto in modo proprio» (*Strom.* 6,126,3-4).

²³ «Negli ultimi giorni (At 2,17) il Verbo di Dio, rivestito di carne tramite Maria, uscì in questo mondo, e altro era quello che in lui si vedeva, altro quello che si comprendeva - giacché la vista della carne in lui si manifestava a tutti, ma a pochi eletti era concesso il riconoscimento della divinità -; così anche il Verbo di Dio quando è proferito agli uomini mediante i profeti o il legislatore, non è proferito senza vesti convenienti. E come là è ricoperto il velo della carne (2Cor 3,14), lo è qui dal velo della lettera, di modo che si scorge la lettera come la carne, ma si percepisce nascosto al di dentro il senso spirituale come la divinità. [...] Beati gli occhi che vedono lo Spirito di Dio nascosto nel velo della lettera» (HomLev V, 1).

Non sorprende, dopo quanto affermato a monte di questo intervento, che una siffatta riflessione coinvolga non solo la forma principale dell'incarnazione - quella della persona di Cristo - ma in maniera analogica anche il testo sacro. Questo costituisce per il nostro autore a tutti gli effetti una forma di incarnazione ove le parole prendono il posto delle carni, da interpretare - le une come le altre - in senso spirituale «di modo che si scorge la lettera come la carne, ma si percepisce nascosto al di dentro il senso spirituale come la divinità»²⁴.

Tale pensiero, esplicitato in maniera più semplice dal nostro autore nelle omelie, che costituiscono la seconda fase della sua produzione letteraria - si trova chiaramente anche nelle prime opere da lui composte e negli scritti della sua ultima produzione teologica²⁵. In modo particolare - abbiamo già avuto modo di esprimerlo - il IV libro del *De Principiis* è dedicato a fondare l'interpretazione spirituale sulla base dell'ispirazione. Quest'ultima è spiegata nel ricorso al parallelo con l'incarnazione. Per questo non è strano leggere che «come infatti l'uomo è formato da corpo anima e spirito, lo stesso dobbiamo pensare della scrittura che Dio ha stabilito di dare per salvezza degli uomini»²⁶. Corpo anima e spirito

²⁴ HomLev I, 1.

²⁵ In modo particolare nel *Commento a Matteo* il nostro autore ripropone questa analogia in termini di vesti (CMt XII, 38; CMtS/2 128) e tempio (CMtS/1 18,34). Su quest'ultima analogia De Lubac scrive: «Il tempio della gloria di Dio è la Scrittura divinamente ispirata, l'oro è il senso depresso in essa, e “conviene credere che le Sacre Scritture non hanno alcun segno che sia vuoto della Sapienza di Dio (e tutto) esala la pienezza per coloro che hanno occhi che vedono le realtà della pienezza, orecchi che ascoltano la realtà della pienezza e un odorato che esala il buon odore di ciò che viene dalla pienezza [cfr. pienezza della divinità Col 1,x] (Phil 1,28): il profumo del Verbo effuso per l'Incarnazione si sprigiona dai testi sacri offrendosi alla percezione degli uomini, come “una sola parola, un solo Spirito, un solo senso”» (H. De Lubac, *Storia e spirito*, 328)».

²⁶ «Ecco quel che a noi sembra il criterio secondo il quale ci si deve dedicare alle scritture e comprenderne il significato, un criterio ricavato dalle stesse parole della

Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Note sul pensiero rivelativo di Origene

sono dunque tre livelli interpretativi che riguardano la parola sacra nel suo essere *mediazione*, ovvero nel suo esprimere in linguaggio umano una dimensione divina che diversamente resterebbe inespriabile. Anche nel *Commento a Giovanni*²⁷ emerge che la vera difficoltà dell'interpretazione sta nel comprendere la rivelazione divina - che è spirituale - in parole umane, che sono materiali. Ecco perché Origene vede l'interpretazione come una vera e propria *anagoghé*, ovvero come una *risalita* del senso, che da un significato materiale si innalza al senso autentico che è del tutto spirituale: un processo che è chiamato a «trasformare il vangelo sensibile in spirituale»²⁸.

Detto con le parole di un filosofo contemporaneo, il processo di *anagoghé* serve ad identificare l'autentica «cosa del testo, cioè il

scrittura. Nei Proverbi di Salomone troviamo questo precetto sui pensieri divini affidati allo scritto: *Nota questi concetti tre volte nel tuo animo e nella tua mente, per rispondere parole di verità a quelli che ti pongono questioni* (Prov., 22, 20 seg.). Perciò tre volte bisogna notare nella propria anima i concetti delle sacre scritture: così il semplice trova edificazione, per così dire, nella carne della scrittura — indichiamo così il senso che è più alla mano —; colui che ha un poco progredito trova edificazione nell'anima della scrittura; il perfetto e chi è simile a quelli di cui l'apostolo dice: *Parliamo della sapienza fra i perfetti, la sapienza non di questo mondo né dei principi di questo mondo destinati alla distruzione, ma parliamo della sapienza di Dio nascosta nel mistero, che Dio ha prestabilito prima dei secoli per nostra gloria* (I Cor., 2, 6 seg.), trovano edificazione nella legge spirituale, che contiene l'ombra dei beni futuri (Rom., 7, 14; Hebr., io, i). Come infatti l'uomo è formato da corpo anima e spirito, lo stesso dobbiamo pensare della scrittura che Dio ha stabilito di dare per salvezza degli uomini» (Prin IV, 2, 4).

²⁷ «In corrispondenza col fatto che egli è Dio Unigenito e Figlio, è stata usata qui l'espressione *seno del Padre*. Tutto ciò che riguarda la divinità (τὰ περὶ τῆς θεότητος πάντα) è infatti ineffabile (ἀκατονόμαστα) e deve essere significato (δηλοῦται) a noi, che siamo uomini (ἄνθρωποι οὐσι), con espressioni di carattere umano (διὰ λέξεων ἀνθρωπίνων): è affatto naturale pertanto che l'evangelista per esprimere l'intimità [del Figlio] col Padre abbia scritto: *egli che è nel seno del Padre* (Gv 1,18)» (Cio Frammento XIV).

²⁸ Cio I, 45.

tipo di mondo che in qualche modo l'opera dispiega davanti al testo»²⁹. Essa non sarà costituita dal mondo umano a cui le parole *normalmente* fanno riferimento, ma da dal mondo divino che è rivelato da Dio mediante parole umane. L'incarnazione, come già suggeriva Clemente, è dunque un passaggio «da un mondo a un mondo», mediante delle realtà umane.

4. Il principio interpretativo della rivelazione: la luce nascosta nell'ombra

Il processo che il nostro autore rinviene nella rivelazione ha come fondamento certamente quella del testo sacro, letto però secondo una particolare interpretazione. Possiamo dire per Origene - come già per Clemente - che è la *natura* della rivelazione a richiederne una particolare comprensione e trasmissione. Entrambe le azioni, nella forma e nei contenuti, esprimono l'atto di Dio di rivelarsi all'uomo. Indicativo a tal riguardo che per Origene il primo scopo della rivelazione - e dunque del testo sacro stesso - non è tanto quello di rivelare all'uomo i misteri divini, ma quello di rivelare all'uomo se stesso³⁰. Non sarebbe possibile però fare questo senza prima accedere a una «conoscenza profonda ed esatta di Dio

²⁹ P. Ricoeur, *Spiegare e comprendere*, in Id., *Dal testo all'azione*, Milano 1989, 161.

³⁰ «Stando così le cose, bisogna fissare quelli che a noi sembrano i caratteri dell'interpretazione delle scritture. E per prima cosa bisogna mettere in evidenza che lo scopo cui mirava lo Spirito quando illuminava, per volere della provvidenza divina e per opera della parola che era in principio presso Dio, i ministri della verità i profeti e gli apostoli, riguardava propriamente gli ineffabili misteri della condizione umana (ora dico uomini le anime che si servono dei corpi). <Tali misteri profeti e apostoli descrivevano simbolicamente sotto forma sia di imprese di uomini sia di prescrizioni e norme legali, [...]> affinché colui che fosse in condizioni di ricevere l'insegnamento, esaminando e applicandosi alle profondità (1Cor 2,10) del senso delle parole, potesse diventar partecipe di tutto l'insegnamento riguardante la volontà divina» (Prin 4,2,7).

Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Note sul pensiero rivelativo di Origene

(πλουσίας καὶ σοφῆς περὶ θεοῦ ἀληθείας)»³¹. Quest'ultima è dunque non soltanto l'obiettivo più alto che si propone la rivelazione, ma anche quel *metro* che permette di comprendere l'atto rivelativo in quanto tale. Detto in altri termini non è possibile accogliere la rivelazione senza comprendere che essa si esprime secondo la *natura* di Dio. Quest'ultima è spirituale.

Il postulato dunque che regge l'accoglienza - e dunque la retta interpretazione - della rivelazione che si manifesta nell'incarnazione è che tutta la realtà divina va compresa in senso soltanto «spirituale, cioè intelligibile: o, come dicono le scritture, invisibile, e come dicono i Greci, incorporea»³². Origene ha bisogno di specificare

³¹ «In considerazione del fatto che le anime non possono attingere la perfezione se non hanno conoscenza profonda ed esatta di Dio (πλουσίας καὶ σοφῆς περὶ θεοῦ ἀληθείας), in primo luogo è stata disposta (προηγούμενα) come essenziale (ἀναγκαίως) la conoscenza di Dio e del suo unigenito: di quale natura egli è e in che modo è Figlio di Dio; quali sono le cause per cui egli si sia abbassato fino alla carne umana ed ha assunto integralmente l'uomo; qual è il suo effetto, per chi e quando si è manifestato. Conseguentemente, in quanto si tratta di realtà affini, dobbiamo ricevere gl'insegnamenti divini sugli altri esseri intellettuali, sia quelli più divini sia quelli decaduti dalla beatitudine, e sulle cause di questa caduta; dobbiamo imparare a conoscere le differenze fra le anime e di dove queste differenze derivino, che cosa sia il mondo e perché sia stato creato, e ancora di dove derivi tutto questo male che sta sulla terra e se esso non sia limitato solo alla terra ma si trovi anche altrove» (Prin 4,2,7).

³² «Poiché molti hanno espresso molte opinioni intorno a Dio e alla sua essenza, affermando alcuni che egli è di essenza corporea sottile e aereiforme, altri invece incorporea, altri ancora che è di essenza per dignità e potenza al di sopra di quelle, è giusto che anche noi vediamo se abbiamo spunto dalla Scrittura per dire qualcosa sulla essenza di Dio. ¹²⁴ Qui è detto come se lo spirito sia essenza di Dio: «Spirito infatti è Dio» (Gv 4,24); e nella Legge è definito fuoco; infatti è scritto: «Il Dio nostro è fuoco che consuma» (Dt 4,24); e da Giovanni luce: «Dio — dice infatti — è luce e in lui non c'è alcuna tenebra» (1Gv 1,5). ¹²⁵ Se consideriamo queste espressioni un po' troppo superficialmente, non occupandoci se non del senso letterale, è per noi questa l'occasione di dire che Dio è corpo, in quanto non è dei più scorgere quali incongruenze derivano se noi diciamo così. [...]

questo proprio in virtù delle caratteristiche della rivelazione temporale che procede per incarnazione, differente - evidentemente - da quella rivelazione eterna che egli postula, sempre mediante il Logos.

Io credo proprio, in base a questo contesto, che il campo sia la Scrittura piantata nelle apparenze dei testi storici, della legge, dei profeti e degli altri concetti (τοῖς φανεροῖς τῶν ῥητῶν τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν λοιπῶν νοημάτων): grande e varia è la piantagione delle parole di tutta la Scrittura; il tesoro nascosto nel campo sono invece i sensi nascosti e soggiacenti a quelli apparenti, sensi della sapienza nascosta nel mistero (1Cor 2,7) e nel Cristo, nel quale sono nascosti i tesori della sapienza e della conoscenza (Col 2,3). [...] Le realtà celesti e il regno dei cieli sono iscritti come in immagine nelle Scritture (ὥσπερ ἐν εἰκόνι γέγραπται ταῖς γραφαῖς): queste sono il regno dei cieli, oppure lo stesso Cristo, re dei secoli (1Tm 1,17)³³.

E per prima cosa bisogna dire questo: quando troviamo riferiti a Dio occhi palpebre orecchi, e mani braccia piedi, e anche ali, interpretiamo allegoricamente queste espressioni, disprezzando coloro i quali attribuiscono a Dio una forma simile a quella degli uomini, e facciamo bene così; in maniera analoga dobbiamo comportarci a proposito dei nomi suddetti, seguendo il modo d'interpretazione che ci sembrerà più efficace. Dio è luce — secondo Giovanni — e in lui non è alcuna tenebra.¹³² Osserviamo nella maniera più acconcia possibile in che senso si debba interpretare che Dio è luce. In due sensi infatti s'intende la luce, corporea e spirituale, cioè intelligibile: o, come dicono le scritture, invisibile, e come dicono i Greci, incorporea.¹³³ Esempio di luce corporea, accettato da quanti considerano il senso letterale, è questo: «Per tutti i figli d'Israele c'era luce nei luoghi nei quali si trovavano» (Es 10,23). Esempio di luce intelligibile e spirituale in uno dei dodici (profeti): «Seminate per voi a giustizia, vendemmiate a frutto di vita, illuminatevi con luce di cono-scienza» (Os. 10,12).¹³⁴ Analogamente anche la tenebra è nominata con doppio senso. Come esempio del senso più comune: «E Dio chiamò la luce giorno e la tenebra notte» (Gn 1,5); e del senso intelligibile: «Il popolo che sedeva nella tenebra... e all'ombra della morte, per loro sorse la luce» (Is 9,2)» (Cio XIII, 123-125.131-134).

³³ CMt X, 5.

Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Note sul pensiero rivelativo di Origene

Non sorprende ormai il costante parallelo tra l'incarnazione di Cristo e quella della Scrittura. Colpisce invece la modalità rivelativa che, in entrambi i casi, il nostro autore rinviene. Come un tesoro nascosto nel campo, così le realtà celesti sono iscritte in Cristo e iscritte ὡσπερ ἐν εἰκότι nelle Scritture. Chi non dovesse intendere questo rischierebbe di interpretare alla lettera la rivelazione, deformando di fatto il messaggio divino in pericolose speculazioni precristiane, eretiche o grottesche³⁴. Per cui risulta evidente che «il motivo per cui tutti costoro che abbiamo ricordato hanno concezioni sbagliate empie e volgari sulla divinità non deriva da altro che da incapacità di interpretare spiritualmente la scrittura, che viene accolta soltanto secondo il senso letterale»³⁵.

5. La Scrittura denuncia i limiti rivelativi umani

Siffatto criterio spinge il credente a cercare attivamente nel testo sacro quanto Dio intende rivelargli, superando, mediante la fatica della ricerca³⁶ quelle oscurità interpretative che lo Spirito ha introdotto volontariamente nel testo sacro per proteggere il mistero divino³⁷. Ma chi facesse questo con diligenza e costanza si accorgerebbe ben presto che la parola divina incarnata nel testo sacro ha dei limiti evidenti che essa stessa attesta per sé!

³⁴ Su questo si veda l'esposizione principale di tale argomento in Prin IV, 2,1-2.

³⁵ Prin IV, 2,2.

³⁶ Su questo tema si veda per esempio il brano seguente: «Asseriremo che, alcune di quelle cose che, a mezzo di molta indagine e ricerca (ἐκ πολλῆς βασάνου καὶ ζητήσεως) ci sembra di scoprire, sia per grazia di Dio sia per virtù del nostro intelletto, non osiamo consegnarle allo scritto (γράμμασι); mentre altre le proporremo in qualche misura, per esercitazione (γυμνασίᾳς) nostra e dei lettori» (CMt XIV,12).

³⁷ Per approfondire questo aspetto si veda il paragrafo § 2.2 *Il silenzio del disvelamento* nella trasmissione scritta: il *silenzio dello Spirito* nel già citato volume: E. Albano, *I silenzi delle Sacre Scritture*, 476ss.

Fin dalle sue prime opere Origene mostra infatti di riflettere - seppur in maniera molto discreta - sul limite rivelativo del testo sacro. Anche se in maniera del tutto minoritaria rispetto allo stragrande numero di occorrenze ove postula l'analogia Cristo-Scrittura, il nostro autore riconosce chiaramente l'attestazione multipla da parte del testo sacro del proprio limite rivelativo.

Già nel *Commento a Giovanni* il teologo alessandrino, prendendo spunto da diversi testi biblici - sia veterotestamentari che neotestamentari - esprime in maniera estremamente decisa il limite rivelativo del testo sacro.

Riflettiamo ancora se da questo si possa dimostrare quanto differiscano tra loro il beneficio ottenuto da coloro che avranno un rapporto diretto e intimo con la verità stessa e quello che noi crediamo di ottenere dalle Scritture, sia pure comprese esattamente. La Scrittura infatti non contiene tra i più importanti e divini misteri di Dio; altri poi non possono neppure essere contenuti da parole umane (almeno, nelle loro accezioni comuni) né da linguaggio umano. Infatti *ci sono ancora molte altre cose fatte da Gesù, che se fossero scritte una per una, il mondo stesso non basterebbe, penso, a contenere i libri che se ne scriverebbero* (Gv 21,25). E Giovanni nel momento in cui si accinge a scrivere le parole pronunziate dai sette tuoni, ne è impedito (Ap 10,4). Paolo afferma poi di aver udito parole ineffabili che non era possibile ad alcun [uomo] proferire (2Cor 12,4): infatti era possibile ad angeli proferirle, ma non agli uomini, perché *tutto è lecito ma non tutto giova!* (1Cor 6,12). Ora, egli dice, le parole ineffabili che egli udì non è lecito all'uomo neppure pronunziarle. Le Scritture nel loro complesso, per quanto comprese esattamente a fondo non costituiscono, penso, se non i primissimi elementi (στοιχεῖά τινα ἐλάχιστα) e un'introduzione affatto sommaria (βραχυτάτας εἰσαγωγῆς) rispetto alla totalità della conoscenza³⁸.

³⁸ C1o XIII, 26-30.

Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Note sul pensiero rivelativo di Origene

Il testo mostra una scalarità importante - rapporto diretto col maestro, parola e scrittura - che ci aiuterà in seguito ad approfondire il nostro argomento di discussione. Per il momento osserviamo che il nostro autore utilizza una serie di citazioni bibliche che lo conducono ad affermare che «la Scrittura infatti non contiene tra i più importanti e divini misteri di Dio» in quanto esse «nel loro complesso, per quanto comprese esattamente a fondo non costituiscono, penso, se non i primissimi elementi e un'introduzione affatto sommaria rispetto alla totalità della conoscenza». Non siamo più sul piano di una scorretta interpretazione della rivelazione, ma all'interno di una «esatta comprensione», dunque spirituale della parola ispirata.

Pur essendo questo «l'unico punto nell'ambito degli scritti di Origene giunti a noi, in cui la conoscenza e lo studio, anche accurato, della Scrittura vengano tanto depressi»³⁹, il nostro autore mostra di continuare a riflettere su questo argomento nella sua opera in tutte le fasi del suo pensiero. Oltre al *Commento a Giovanni* e al *De Principiis* - entrambi appartenenti al primo insegnamento alessandrino - Origene esprime tale argomento anche nelle omelie, negli ultimi commenti sistematici al testo sacro - come il *Commento a Matteo* e il *Commento al Cantico dei Cantici* - e fin'anche nel *Contro Celso*. Anche se in un'ampia differenziazione di coniugazioni - della quale in questa sede non è possibile dare ragione⁴⁰ - il nostro autore fonda questa sua riflessione su un versetto particolare della scrittura, presente nel vangelo di Giovanni: «ci sono ancora molte altre cose fatte da Gesù, che se fossero scritte una per una, il mondo stesso non basterebbe, penso, a contenere i libri che se ne scriverebbero» (Gv 21,25).

³⁹ M. Simonetti, *Il pozzo di Giacobbe*, in Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, 231.

⁴⁰ Per approfondire questo tema si veda il primo capitolo della III parte del nostro più volte citato lavoro: E. Albano, *I silenzi delle Sacre Scritture*, 377ss.

Non sorprende, dopo quanto espresso sulla stima di Origene in questa testimonianza rivelativa, scorgere proprio in tale frase la base ispirata per la sua differenziazione della rivelazione. Questo versetto mostra infatti che il limite della Scrittura ha la sua origine nel limite del linguaggio scritto, più volte superato - proprio secondo l'attestazione evangelica - dalla predicazione orale di Gesù che non sempre è stata riportata in quanto «al di sopra del loro scritto (ὕπερ γραφῆν)»⁴¹. Tale limite, sembra però estendersi anche oltre la parola orale laddove - come abbiamo potuto leggere dal brano letto ad inizio paragrafo - la scrittura sacra stessa testimonia «parole ineffabili che non era possibile ad alcun [uomo] proferire» (2Cor 12,4). Nel *Commento al Cantico dei Cantici* Origene - sempre utilizzando la citazione di Gv 21,25 - si sbilancia ed esprime addirittura una valutazione affermando che nella Gerusalemme celeste il credente contemplerà misteri nuovi accorgendosi che «neppure la metà era ciò che aveva udito su questa terra»⁴².

⁴¹ Così un brano del Commento a Matteo ove non compare la suddetta citazione: «Quali cose insegnasse parlando nella loro sinagoga, gli evangelisti non l'hanno riferito (οὐκ ἀναγεγράφασιν), ma dicono che erano tante e tali (τηλικαῦτα καὶ τοιαῦτα), che tutti restavano meravigliati; ed è probabile che ciò che si diceva (τὰ εἰρημμένα) fosse al di sopra del loro scritto (ὕπερ γραφῆν). Ad ogni modo, insegnava nella loro sinagoga: né si dissociava da essa né la rigettava» (CMt X, 16).

La citazione di Giovanni compare però in un brano analogo sempre del medesimo scritto: «Così bisogna pensare generalmente di qualsiasi parabola, la cui interpretazione non è stata riportata dagli evangelisti, che *Gesù spiegava ogni cosa ai propri discepoli in disparte* (Mc 4,34), e i redattori dei Vangeli tennero nascosta la chiara spiegazione delle parabole per questa ragione, perché le cose significate da esse superavano la natura delle parole, e ciascuna spiegazione e chiarificazione di tali parabole era tale che neppure il mondo avrebbe potuto contenere i libri scritti riguardo a queste parabole (Gv 21,25). Ma si potrebbe trovare anche un cuore idoneo e capace, per la sua purezza, dell'intelligenza letterale della spiegazione in parabole, in modo che venga scritta in essa nello Spirito di Dio vivente (2Cor 3,3)» (CMt XIV, 12).

⁴² «In realtà, infatti, allorché questa donna nera e bella sarà giunta nella Gerusalemme celeste (Eb 12,22) e sarà entrata nella visione della pace, vedrà cose molto più numerose e meravigliose (*multo plura et magnificentiora*) di quelle che

Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Note sul pensiero rivelativo di Origene

Una valutazione così netta - seppur velata e minoritaria nella vastità dell'opera a noi pervenuta dell'alessandrino - ha origine *anche* nell'esperienza espressa dagli agiografi. Non si tratta di prendere in considerazione soltanto le eminenti parole di Cristo, ma anche di quei personaggi la cui testimonianza era ormai considerata parola ispirata. Tra questi Giovanni Battista⁴³, gli apostoli e su tutti Paolo. La figura dell'Apostolo delle genti è particolarmente importante per Origene. Ne è testimonianza l'ampissimo uso che egli ne fa per fondare la sua esegesi allegorica. Ma diviene particolarmente importante quando egli lo commenta - nell'ultima parte della sua vita - e ne scorge i segreti rivelativi. Come per Giovanni, anche in questo caso c'è un testo paolino che ha un'importanza particolare per esprimere il limite rivelativo presente negli agiografi: 1Cor 13,12.

le sono state annunziate ora (*quam nunc "ei sunt annuntiata"*). Infatti ora vede come attraverso uno specchio e per enigmi; allora invece vedrà faccia a faccia (1Cor 13,12), allorché conseguirà ciò che occhio non ha visto né orecchio ha ascoltato e che non è salito al cuore dell'uomo (1Cor 2,9). Allora si accorgerà che neppure la metà (1Re 10,7) era ciò che aveva udito in questa terra (*"nec medietas est" eorum quae "audivit" in hac sua "terra" posita*)» (CCt I, 1, 5).

⁴³ «Chi insegna il Vangelo annunzia non una ma molte verità. Questo vuole intendere la Scrittura dicendo: *e molte altre cose predicava* (Lc 3,18). Giovanni, cioè, annunziava al popolo molte altre verità che non sono state scritte. [...] Ma, oltre a ciò che è scritto, egli ha annunziato anche altre cose che non sono state affidate alla Scrittura, come dimostrano queste parole: *e molte altre cose predicava*. E come, nel Vangelo secondo Giovanni, è riferito di Cristo che ha detto molte altre cose *che non sono state riportate in questo libro* (Gv 20,30), tanto che, *se fossero state scritte, credo che neppure tutta la terra potrebbe contenere i libri che si sarebbero dovuti scrivere* (Gv 21,25); analogamente c'è da pensare a proposito di questo passo. Siccome Giovanni Battista annunciava certe verità troppo elevate per poter essere affidate ad uno scritto, Luca ha probabilmente rinunciato a riportarle espressamente e si è limitato a dire che esse furono dette; ed è perciò che scrive *e molte altre cose ancora predicava al popolo istruendo*» (HomLc XXVII, 1-2).

«Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto». E' questo un testo, usato dal nostro autore in chiave rivelativa fin dal *Commento a Giovanni*, ma che si ritrova anche nelle omelie⁴⁴, e che chiaramente compare con maggior frequenza nell'ultima fase del pensiero del nostro autore, quando egli commenta sistematicamente la *Lettera ai Romani*⁴⁵. Mediante questo il nostro autore coniuga il limite rivelativo non solo per Paolo e per la sua 'confessione profetica'⁴⁶, ma anche per tutti i profeti - e gli interpreti del testo sacro⁴⁷ - i quali non possiedono ancora la visione chiara di Dio, ma solo una conoscenza parziale e imperfetta⁴⁸.

⁴⁴ Cf. per esempio HomLev VII, 2, o anche HomGer VIII, 7.

⁴⁵ Cf. a titolo esemplificativo CRm III, 2, 933 B; V, I, 1008-1009; X, 11.

⁴⁶ «In questo modo dunque, come ho detto, mi sembra si comporti anche l'apostolo Paolo in questi passi, e non solo perché egli stesso dice che parzialmente sa e parzialmente conosce (*ex parte sciat et ex parte cognoscat*), ma anche per riguardo a noi che non possiamo percepire nemmeno ciò che egli parzialmente sa (*quae ex parte scit capere possumus*), mi sembra che egli misuri le parole (*temperare sermonem*) e accenni appena alla camera chiusa a chiave di ciascun mistero e la lasci trasparire (*subaperire*) con una o al massimo due espressioni per volta: e che ora entrato da una parte esca da un'altra, ora entrato dall'altra giunga ad un'altra stanza chiusa a chiave, così che, se lo cerchi da quella parte da cui è entrato, non lo trovi poiché ne è uscito» (CRm V, I, 1009).

⁴⁷ Cf. per esempio HomLev VII, 2.

⁴⁸ «Riguardo a questo stesso passo, Eracleone dice che "la Samaritana [con queste parole], ammette ciò che egli le ha detto, senza per altro abdicare alla propria dignità: solo ad un profeta infatti, dice, è possibile veder tutto" (προφήτου γὰρ μόνου, φησί, ἐστὶν εἰδέναι τὰ πάντα). Egli però sbaglia doppiamente: infatti le cose di questo genere le sanno gli angeli (οἱ ἄγγελοι τὰ τοιαῦτα δύνανται εἰδέναι), mentre il profeta non le sa tutte quante (ὁ προφήτης οὐ πάντα οἶδεν). Infatti anche se profetizziamo e conosciamo, *conosciamo imperfettamente e imperfettamente profetizziamo* (1Cor 13,9)» (Cio XIII, 91).

Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Note sul pensiero rivelativo di Origene

6. La Scrittura attesta più livelli di rivelazione

Da quanto espresso è chiaro che la Scrittura denunci più livelli rivelativi all'interno della dimensione creaturale di caduta nel peccato, e dunque nella materialità pesante. La mediazione rivelativa esemplare è chiaramente quella di Cristo, nel quale secondo la testimonianza ispirata «abita tutta la pienezza della divinità» (Col 2,10). Abbiamo osservato come Origene postuli la totalità dell'incarnazione del Figlio in Cristo. Il problema rivelativo si pone dunque - in relazione a Cristo stesso - in termini di possibilità di comunicazione di tale pienezza. A tal riguardo appare chiaro che esistono dei livelli ben precisi di questa possibilità comunicativa che cercheremo di individuare nel pensiero origeniano a partire dal confronto tra Cristo e i medesimi. In primo luogo la Scrittura:

Chi sulla base di questi beni, pur innumerevoli, che sono scritti (ἀπὸ τούτων τῶν γεγραμμένων), mette in evidenza come Gesù possa essere una moltitudine di beni (πλήθος ἀγαθῶν), potrà congetturare quelli che esistono bensì in lui, *nel quale piacque a Dio di far abitare...tutta la pienezza della divinità in forma corporea* (ἅπαν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος κατοικῆσαι σωματικῶς) (Col 2,9), ma non sono contenuti in alcun libro (οὐ μὴν ὑπὸ γραμμάτων κεχωρημένων). Ma a che parlare di "libri", quando Giovanni riferendosi addirittura al mondo intero, dice: *il mondo stesso non basterebbe, penso, a contenere i libri che se ne scriverebbero* (Οὐδὲ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία)? (Gv 21,25)⁴⁹.

Se ci fosse stato bisogno di conferma qui non v'è dubbio che il nostro autore consideri le due forme di rivelazione - quella di Cristo e quella della Scrittura ispirata - come analogiche, ma non identiche. Lo stesso accade quando egli mette a confronto la persona di Gesù con le parole da lui pronunciate:

⁴⁹ Cio I, 60-61.

Gesù però, insegnando nel tesoro, non pronunziò tutte le parole che possedeva (οὐ πάντα ἃ εἶχεν ῥήματα ἐλάλησεν), ma solo quelle che quel luogo poteva accogliere (τοσαῦτα ὅσα ἐχώρει τὸ γαζοφυλάκιον), perché neppure il mondo (τὸν κόσμον), io penso, potrebbe contenere la parola di Dio nella sua totalità (τὸν ὅλον τοῦ θεοῦ λόγον) (Gv 21,25)⁵⁰.

Una concezione analogica della Parola di Dio, permette al nostro autore di postulare il Logos unico incarnato in Cristo Gesù, che mediante diverse mediazioni scalarmente ben ordinate - parole ineffabili, predicazione orale, scrittura - comunica i misteri divini alle altre creature razionali⁵¹. E' questa una concezione dalla quale emerge chiaramente il limite della comunicazione umana mediante il linguaggio umano.

Non ci soffermeremo su questo punto, importantissimo per il nostro autore, ma non centrale nella nostra analisi. Il vero problema che soggiace invece alla differenza tra le diverse forme di incarnazione - e dunque di rivelazione - è la teoria delle *epinoiai* del Figlio.

7. *L'unica rivelazione del Logos nell'eternità e nella storia*

In tale teoria emerge la concezione di rivelazione del nostro autore. Essa si manifesta unicamente nel Logos ma secondo diverse sue mediazioni. Prima e somma rivelazione del Logos è quella che si realizza nell'eternità. Coeterne col Logos e col Padre⁵² le creature

⁵⁰ CIO XIX, 59 p. 579.

⁵¹ «E parimenti, molte essendo le parole di Dio - che non ci sono soltanto quelle scritte, ma anche quelle ineffabili *che non è possibile a un uomo proferire* (2Cor 12,4) e tutte quelle altre di cui Giovanni dice: *Il mondo stesso non basterebbe, penso, a contenere i libri che se descriverebbero* (Gv 21,25), - forse deriva già da Dio chiunque ne ascolta una qualsiasi» (CIO XX, 34, 304).

⁵² «Un aspetto essenziale di questa dottrina è che il mondo dei Logikoi è coeterno al Logos. Questo è uno dei punti in cui la teologia di Origène è più inserita nella cosmologia. Per alcuni dei suoi predecessori, come Tertulliano o Ippolito, i

Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Note sul pensiero rivelativo di Origene

razionali ricevono nella prima creazione - quella spirituale - la rivelazione del Logos che ha una forma non mediata. Abbiamo osservato che quanto il Figlio comunica in questa condizione mediante la sua *epinoia* del Logos non è il frutto dell'intera sua attività contemplativa - che egli esercita mediante la sua *epinoia* di Sapienza - ma solo una parte di essa. Quella che può essere compatibile col limite creaturale dei *theoi*.

Con la 'seconda creazione', conseguenza della caduta nella materialità da parte dell'uomo a causa del suo peccato, la rivelazione prosegue. Sempre mediante il Logos, ovvero mediante le *epinoiai* del Figlio, ma con una particolarità. Essa ha bisogno di una mediazione che prima non esisteva. La comunicazione alle creature spirituali, imprigionate nella materialità, deve essere effettuata mediante le '*incarnazioni*'. La rivelazione entra dunque nella storia e continua a farlo mediante il Logos. Anche prima dell'incarnazione nella persona di Cristo Gesù:

Logikoi non sono eterni, ma non lo è neppure il Logos. Egli è apparso con la creazione. Origene reagisce giustamente contro questa concezione. Per lui, non esiste tempo in cui il Logos non sia stato. E ci si potrà servire di lui, su questo punto, nella controversia anti-ariana. Ma poiché egli conserva la relazione dal Logos ai Logikoi, sono allora i Logikoi a diventare eterni. Questo appare a proposito della questione: Se il mondo è incominciato nel tempo, che faceva Dio prima dell'inizio del mondo? Origene risponde: 'Dio non ha incominciato ad agire quando ha fatto questo mondo visibile, ma come, dopo la concezione di questo mondo, ve ne sarà un altro, così, prima di questo, crediamo che ne siano esistiti altri' (De Principiis, III,5,3). Più precisamente un testo, che è citato da Giustiniano, deduce la coeternità dei Logikoi al Logos dal titolo divino di Pantocrator: 'Non sarebbe assurdo che Dio, non avendo alcuna delle cose che gli si addicono, venga a prenderle? Se non c'è stato momento in cui non sia stato onnipotente, bisogna che ci siano sempre degli esseri per i quali egli sia Onnipotente. Ci sono dunque sempre stati degli esseri governati da Lui che lo hanno avuto per capo' (De Principiis I,2,10)» (J. Danielou, Origene, 306-307). Per un primo *status quaestionis* su questo argomento si legga: M. Di Pasquale Barbanti, *Origene di Alessandria tra platonismo e Sacra Scrittura*, CUECM 2003, 159-161.

Parole di Cristo diciamo non soltanto quelle con cui egli ha insegnato quando si è incarnato e si è fatto uomo: infatti anche prima di Cristo la parola di Dio era in Mosè e nei profeti. Come infatti essi senza parola di Dio potevano profetare di Cristo?⁵³.

In chiave antimarcionita e antignostica Origene ribadisce chiaramente l'unica rivelazione dell'AT e del NT e lo fa affermando di fatto la stessa presenza di Cristo rivelatore al tempo di Mosè e dei profeti!⁵⁴ E non potrebbe essere diversamente dal momento che l'atto rivelativo non può che procedere dal Figlio nella sua funzione rivelativa. Il Logos rimane dunque sempre uno e sempre presso il Padre, mai limitato dalla sua corporeità, nonostante le diverse mediazioni che egli compie all'interno della storia⁵⁵.

⁵³ Princ, Praef. 1.

⁵⁴ «Potrei dire che il Cristo è venuto a Mosè, a Geremia, a Isaia, a ciascuno dei giusti e che la parola detta da lui ai discepoli: ecco io sono con voi tutti i giorni fino alla consumazione del secolo (Mt 28,20), si compiva perfettamente e si realizzava anche prima del suo ingresso tra gli uomini: era infatti con Mosè e con Isaia e con ciascuno dei santi: come avrebbero quelli aver parlato la Parola di Dio se non fosse entrato in loro? è necessario che si sappiano queste cose soprattutto da noi uomini di Chiesa che asseriamo come *il Dio della Legge e del Vangelo sia il medesimo, medesimo il Cristo* e un tempo e ora e per tutti i secoli» (HomIer IX, 1).

⁵⁵ «Colui che dice ai discepoli: “Ecco io sono con voi sino alla fine del mondo” (Mt 28,20) e inoltre “dove due o tre sono radunati nel mio nome io sono in mezzo a loro, eccetera; colui che sta anche in mezzo a coloro che non lo conoscono, è l'Unigenito Figlio di Dio, Dio Verbo, Sapienza, Giustizia, Verità, non circoscritto in ambito corporeo. Rispetto a questa natura la sua divinità non si allontana; si allontana invece secondo l'economia del corpo assunto [...]. Affermando ciò noi non dissociamo l'uomo dal corpo assunto, dal momento che in Giovanni sta scritto: “ogni spirito che scioglie Gesù non è da Dio” (1Gv 4,3), ma ad ogni soggetto conserviamo la sua proprietà. [...] Non è infatti l'uomo che è presente ovunque due o tre siano riuniti nel suo nome, né è l'uomo che è con noi tutti i giorni, sino alla fine del mondo, né è l'uomo ad essere presente ovunque i discepoli si trovino riuniti, ma è la potenza divina che era in Gesù» (CMtS/1 65).

Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Note sul pensiero rivelativo di Origene

Tuttavia le incarnazioni che si verificano nella storia hanno per Origene una diversa qualità, che è direttamente proporzionale alla qualità del mediatore umano e alla modalità di mediazione. Quest'ultima - caratterizzata dall'opposizione platonica tra oralità-scrittura e visione-ascolto⁵⁶ - è tanto qualitativamente superiore quanto, allontanandosi dalla forma scritta, si avvicina alla testimonianza diretta della più alta delle incarnazioni: la persona di Cristo. A partire da essa si succede nel pensiero origeniano una scalarità che dalla presenza del *didascalo* divino vede comparire la testimonianza della parola orale e del testo ispirato scritto. Ecco perché Origene può postulare una ordine crescente tra le parole di Dio stesse: quelle del Nuovo Testamento rispetto all'Antico Testamento⁵⁷ e quelle del vangelo eterno rispetto a quelle del vangelo temporale⁵⁸.

Il nostro autore vede dunque nella rivelazione storica una vera e propria progressione che conduce nuovamente l'uomo a quella

⁵⁶ Entrambe le opposizioni caratterizzano trasversalmente tutta la produzione origeniana. Abbiamo avuto modo di nominare in questo contributo solo la prima. Per la seconda si possono con profitto leggere i seguenti brani origeniani: CIO XIII, 352; CMtS/2 138; CMtS/2 139. Per una comprensione più ampia del problema rimandiamo nuovamente al nostro contributo: E. Albano, *I silenzi delle Sacre Scritture*, SEA 2014.

⁵⁷ «Chi dunque è senza peccato e non ha bisogno dei sacrifici prescritti dalla Legge, essendo stato reso perfetto ha superato forse anche la Legge spirituale (cfr. Rm 7,14) e ha raggiunto quella Parola, che è al di sopra della Legge, Parola che si è fatta carne (Gv 1, 14) per coloro che vivono nella carne (Gal 2,20; Fil 1,22), ma per quelli che non militano assolutamente più secondo la carne, è la Parola come era all'inizio presso Dio, Parola che è Dio, contempla e rivela il Padre (cf. Gv 1,2)» (CMt XII, 4).

⁵⁸ Su questa progressione M. Harl scrive: «la seconde alliance, qui est appelée parfaite lorsqu'elle s'oppose à la première, comporte cependant, elle aussi, une progression interne: on ne reçoit pas l'Evangile tout d'un cop, entièrement, ans une clarté parfaite. L'evangile veritable est eschatologique» (Harl M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958, 226).

rivelazione eterna - spirituale - che egli aveva perso con il peccato e la conseguente caduta nella materialità⁵⁹.

C'è una legge che comprende *solo l'ombra dei beni futuri* (Eb 10,1), che sono manifestati da quella legge [quando è] bandita secondo verità, così anche il vangelo, che pure è ritenuto essere alla portata di chiunque vi si applica, ci insegna soltanto un'ombra dei misteri di Cristo. Invece quel vangelo che Giovanni chiama *vangelo eterno* (Ap 14,6), che propriamente si chiamerà vangelo "spirituale", presenta chiaramente e "in modo piano" (σαφῶς) a quelli che lo intendono, tutte le cose relative al Figlio di Dio in se stesso e, insieme, i misteri contenuti nelle sue parole e le realtà di cui erano simboli le azioni da lui compiute⁶⁰.

Leggendo questo brano ci accorgiamo ancora una volta che se la rivelazione può avvenire solo per mezzo del Logos, allora la differenza tra le forme di rivelazione sta nelle *epinoai* che il Logos partecipa alle creature⁶¹. Come lo stesso Origene afferma nel

⁵⁹ Per un primo approfondimento della tematica del vangelo eterno si può leggere: H. U. Von Balthasar, *Parola e mistero in Origene*, Milano, 1983; H. De Lubac, *Storia e spirito*, 320-335; H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Paris, 1961, 335-359; E. Corsini in Origene, *Commento a Giovanni*, Roma, 1969, nota 14, 128-129; M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, 139-156; D. Pazzini, *Che cos'è l'evangelo? Considerazioni origeniane sull'evento in Adamantius 2*, 1996, 66-70, spec. 69; S.W.J. Keough, *The eternal Gospel: Origen's eschatological exegesis in The reception and Interpretation of the Bible in The Late Antiquity*, Leiden, 2008, 193-226.

⁶⁰ Cio 1,40.

⁶¹ Per un primo essenziale *status quaestionis* sulle diverse interpretazioni sulla natura e differenziazione delle *epinoai* origeniane riportiamo un breve brano di Lettieri: «E' quindi opportuno precisare che l'ordine e la gerarchia interna tra le *epinoiai* (come Orbe, Rius-Camps e Strutwolf hanno dimostrato e contrariamente a quanto afferma la Harl) - malgrado zetetiche oscillazioni e tradizionali semplificazioni - ubbidiscono ad una ben precisa logica e mantengono una sostanziale coerenza. Esse sono raggruppate all'interno di due meta-categorie: Orbe distingue tra perfezioni del Figlio «teológicas o trascendentales» e

Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Note sul pensiero rivelativo di Origene

Commento a Giovanni, il vangelo sensibile si distingue da quello intellegibile e spirituale τῆ ἐπινοία⁶². E' qui chiaro che l'*epinoia* che li distingue riguarda due aspetti dei misteri partecipati: il contenuto e la forma.

In quanto alla forma, ovvero al modo di comunicazione, il nostro autore ne fa subito menzione: il vangelo eterno «presenta chiaramente e “in modo piano” (σαφῶς)» quello che invece abbiamo osservato il vangelo temporale esprime «come in immagine (ὡσπερ ἐν εἰκότι)»⁶³. La rivelazione storica procede dunque in modo oscuro in quanto descritta «simbolicamente (*figuraliter*) sotto forma sia di imprese di uomini sia di prescrizioni e norme legali»⁶⁴. Essa deve

«soteriológicas» (A. Orbe, *La Epinoia*, Roma, 1955, 23; e M. Simonetti, *Sulla teologia trinitaria di Origene*, 123-127); Rius-Camps preferisce distinguere tra «títulos personales... y... títulos esencialmente relativos», pur precisando che, in quest'ultimo ambito, «poner esta distinción dentro de la denominación Logos, por ejemplo, o Vida es un poco artificioso (J. Rius-Camps, *El dinamismo trinitario...*, 122-123). Nel suo disordinato, ondivago procedere per accumulazione di argomentazioni, Origene fornisce in effetti un criterio fondamentale di distinzione delle *epinoiai*: uso assoluto ed uso relativo alle creature. Ciò significa che il Figlio è assolutamente qualcosa per sé, mentre diviene anche qualcosa soltanto per le creature, cui giunge a comunicare anche qualcosa che possiede assolutamente per sé» (G. Lettieri, *Il nous mistico*, 214-215).

⁶² Cio I, 44.

⁶³ CMt X, 5.

⁶⁴ «Lo scopo cui mirava lo spirito quando illuminava, per volere della provvidenza divina e per opera della parola che era in principio presso Dio, i ministri della verità i profeti e gli apostoli, riguardava propriamente gli ineffabili misteri della condizione umana (ora dico uomini le anime che si servono dei corpi) <Tali misteri profeti e apostoli descrivevano simbolicamente (*figuraliter*) sotto forma sia di imprese di uomini sia di prescrizioni e norme legali (*velut humana quaedam gesta narrantes vel legales quasdam observantias praeceptaque tradentes*), perché non avvenisse che qualunque persona li avesse come esposti dinanzi ai suoi piedi per calpestarli, ma> affinché colui che fosse in condizioni di ricevere l'insegnamento, esaminando e applicandosi alle profondità (1Cor 2,10) del senso delle parole, potesse diventar partecipe (*particeps*) di tutto l'insegnamento riguardante la volontà divina (*divini consilii*)» (Princ IV, 2, 7).

dunque essere ricercata faticosamente mediante quello che il nostro autore definisce personalmente «il metodo della storia»⁶⁵.

In quanto al contenuto il vangelo eterno contiene «tutte le cose relative al Figlio di Dio in se stesso e, insieme, i misteri contenuti nelle sue parole e le realtà di cui erano simboli le azioni da lui compiute». Tali misteri sono chiaramente *più numerosi* di quelli contenuti nel vangelo temporale che attesta la sua medesima limitatezza. Essi sono inoltre *qualitativamente superiori* a questi ultimi, che rappresentano solo le *epinoiai* meno rilevanti dell'ipostasi del Figlio. Quelle che questi non avrebbe assunto se l'uomo non avesse peccato⁶⁶.

In definitiva la rivelazione che si realizza nella storia ha un valore caduco che deve essere trasceso nella dimensione eterna⁶⁷.

⁶⁵ «Lungo invero e pieno di arcano (μυστικός) è il discorso intorno a questi argomenti, a cui ben si adatta la frase: *veramente è bene tenere nascosto il mistero del re* (Tob 12,7). Che la dottrina dell'anima, la quale si lega al corpo, ma non per reincarnazione, non vada a finire in orecchie volgari; che le cose sacrosante non siano date ai cani, e le perle non siano buttate ai porci (cfr. Mt 7,6). Empio sarebbe infatti lo svelare gli arcani segreti della sapienza di Dio (τῶν ἀπορρήτων τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας λογίων) [...] basta perciò offrire un cenno delle dottrine esposte oscuramente sotto forma di storia (τὰ κεκρυμμένως ὡς ἐν ἱστορίας τρόπῳ εἰρημένα), seguendo il metodo della storia, (κατὰ τὸν τῆς ἱστορίας τρόπον) affinché quelli che ne hanno la capacità possano trarre da se stessi il senso vero e preciso del luogo citato (τὰ κατὰ τὸν τόπον)» (CCels V, 29).

⁶⁶ Cf il già citato CIO I, 124. Su questo cf. Harl M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958, 139ss. Suòòà differenza di fedeli che partecipano al Logos «nel principio» e al «Cristo secondo la carne» si veda CIO II, 26ss.

⁶⁷ «Si è molto discusso su questo concetto da De Lubac a Crouzel, a M. Harl, a Corsini. Difficile sottrarsi ad una lettura dualistica: eterno in contrapposizione a sensibile, spirituale in contrapposizione a letterale. Ma ad integrare la prima emerge una seconda immagine, di tipo spaziale. Il vangelo eterno è un vangelo cosmico o, come dice Origene, 'quel vangelo che è scritto sulle tavole del cielo' (CIO 1,68). Il nuovo vangelo o la nuova Scrittura non è l'oltrepassamento della prima, quasi che questa sia ancora confinata nell'ombra, ma è la prima stessa che ha avuto una presa sulla storia, quella storia costituita sull'opera singola

Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Note sul pensiero rivelativo di Origene

Essa, è vero, trova la sua pienezza nella persona di Cristo, nel quale *abita tutta la pienezza della divinità in forma corporea* (Col 2,9). Ma tale pienezza non può essere *completamente* comunicata agli altri uomini. In parte perché questo non avviene neanche nella prima creazione spirituale. Ma in gran parte in quanto il linguaggio umano è talmente limitato che Cristo non può esprimere tutti i suoi beni mediante la sua parola, e tantomeno mediante lo scritto. Proprio per questo motivo la rivelazione temporale sembra destinata a rimanere *per lo più* 'ingabbiata' nella persona di Cristo. Vi si può accedere avanzando in quella dimensione spirituale - eterna - che trascende sempre più la comunicazione umana e connota progressivamente i fedeli come «coloro che non hanno più un cuore umano, ma possono ormai affermare: *noi abbiamo la mentalità di Cristo* (1Cor 2,16)»⁶⁸. Chi volesse compiere questo ulteriore passaggio dovrebbe affidarsi non più alla Scrittura, semplice introduzione ai misteri divini⁶⁹, ma intraprendere «un rapporto *diretto e intimo* con la verità stessa»⁷⁰,

dell'uomo, minima, impercettibile. In questa costituzione della temporalità come nesso fra due scritture o meglio passaggio da una scrittura all'altra, siamo fuori dal quadro plotiniano» (D. Pazzini, *Che cos'è l'evangelo? Considerazioni origeniane sull'evento* in *Adamantius* 2, 1996, 69).

⁶⁸ «E *oltre quello che sta scritto* è anche *ciò che occhio non vide*; né può essere scritto *ciò che orecchio non udì* (1Cor 2,9). Anche *ciò che non entrò mai in cuore di uomo* trascende la sorgente di Giacobbe perché sgorga da una sorgente d'acqua zampillante verso la vita eterna, manifestandosi a coloro che non hanno più un cuore umano, ma possono ormai affermare: *noi abbiamo la mentalità di Cristo* (1Cor 2,16) *per vedere i doni che Dio ci ha elargito. E questi noi li annunziamo, non con gli insegnamenti di sapienza umana, ma con gli insegnamenti dello Spirito* (1Cor 2,12-13). E allora rifletti un po' se per sapienza umana si possono intendere non già le false dottrine bensì i primi elementi della verità e ciò che raggiunge chi è ancora uomo. Gli insegnamenti dello Spirito sono forse la sorgente zampillante verso la vita eterna» (Cio XIII, 34-36).

⁶⁹ Cio XIII, 30.

⁷⁰«Riflettiamo ancora se da questo si possa dimostrare quanto differiscano tra loro il beneficio ottenuto da coloro che avranno un rapporto diretto e intimo con la verità stessa e quello che noi crediamo di ottenere dalle Scritture, sia pure

Gesù, «perché ci dia una sorgente d'acqua zampillante *verso la vita eterna*»⁷¹.

comprese esattamente. La Scrittura infatti non contiene tra i più importanti e divini misteri di Dio; altri poi non possono neppure essere contenuti da parole umane (almeno, nelle loro accezioni comuni) né da linguaggio umano. Infatti *ci sono ancora molte altre cose fatte da Gesù, che se fossero scritte una per una, il mondo stesso non basterebbe, penso, a contenere i libri che se ne scriverebbero* (Gv 21,25). E Giovanni nel momento in cui si accinge a scrivere le parole pronunziate dai sette tuoni, ne è impedito (Ap 10,4). Paolo afferma poi di aver udito parole ineffabili che non era possibile ad alcun [uomo] proferire (2Cor 12,4): infatti era possibile ad angeli proferirle, ma non agli uomini, perché *tutto è lecito ma non tutto giova!* (1Cor 6,12). Ora, egli dice, le parole ineffabili che egli udì non è lecito all'uomo neppure pronunziarle. Le Scritture nel loro complesso, per quanto comprese esattamente a fondo non costituiscono, penso, se non i primissimi elementi (στοιχεῖά τινα ἐλάχιστα) e un'introduzione affatto sommaria (βραχυτάτας εἰσαγωγὰς) rispetto alla totalità della conoscenza» (Cio XIII, 26-30).

⁷¹ «La Scrittura dunque, è un'introduzione: essa ha qui il nome di sorgente di Giacobbe; se la si comprende esattamente, non si può non risalire a Gesù perché ci dia una sorgente d'acqua zampillante verso la vita eterna. Tuttavia è diverso il modo di ciascuno di attingere alla sorgente di Giacobbe: ne bevve infatti lo stesso Giacobbe con i suoi figli e i suoi armenti; qui viene pure ad attingere la Samaritana quando ha sete. Ora chissà se non era diverso, pieno di intelligenza il modo di bere di Giacobbe e dei suoi figli? Mentre certamente diverso, cioè più rozzo e proprio delle bestie, il modo di bere dei suoi armenti. E diverso da quello di Giacobbe, dei suoi figli e dei suoi armenti era il modo di bere della Samaritana. Orbene, chi è sapiente secondo la Scrittura beve al modo di Giacobbe e dei suoi figli; coloro che sono più semplici e ingenui, e che hanno appunto il nome di "pecore" di Cristo (Gv 10,2), bevono al modo degli armenti di Giacobbe; coloro infine che fraintendono la Scrittura e vi trovano cose obbrobriose, convinti invece come sono di comprenderla a fondo, bevono al modo della Samaritana quando ancora non credeva in Gesù» (Cio XIII, 6, 37-39).

Modern Age II

Meditations On The Past And Future Of The Persecution Of Christians

Virgil NEMOIANU*

Abstract

The paper discusses the existence of a long history of persecutions directed towards Christianity in general but mainly against the Roman-Catholic Church. It offers several instances of misinterpreted historical events alongside with their more objective and realistic interpretation; and proposes arguments for this long tradition of unjust suffering and persecutions.

Keywords: Christianity, Roman-Catholic Church, persecutions, suffering, alternative history.

I

History is a field where fortunately the minority opposition against “official” and majority narratives is still healthy and interesting. Alternatives to “political correctness” are reasonably frequent, eloquent, and convincing. What that means is that even a stubbornly imposed narrative finds itself sooner or later shaken or questioned. One very important and prominent example is the history of Christianity, which soon after 1700 had been painted in the darkest of colors and in the most distorted shapes. This obviously false image was imposed upon the general imaginary of the West, and particularly in institutions of instruction. It is therefore significant that very slowly a more truthful and realistic image is beginning to replace the “evil narrative” prevalent until recently.

* Universitatea Catolică din Whashington.

Habitually, the corrections introduced are separate, individual, punctual, and often disorganized; they refer to one age or historical episode or the other. Examples would be some studies referring to the Crusades¹, along with others dealing with the earliest centuries of Christian dissemination², to the areas or periods of Christianity as colonial possession³ or outright slavery⁴, to reports on recent

¹ Ernst Kantorowicz. 2003 *Kaiser Friedrich der Zweite*, (Stuttgart: Klett-Cotta) (first ed. 1927) pp. 132-165. About the Crusades in general the most reliable and respectable works are Régine Pernoud. 1960. *Les Croisades* Paris: Julliard, as well as the enormous, magisterial, and definitive work of the Cantabrigian professor Jonathan Riley-Smith, briefly summarized in *What were the Crusades* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1977).

² Anne Bernet. 2003. *Les Chrétiens dans l'empire romain. Des persécutions à la conversion*. (Paris:Perrin). This hefty tome describes objectively the ups and downs of martyrs' history, the periods of relative calm tolerance and those of intensive violence, she points to the geographical variations inside the huge empire and describes acts of heroism, but she also admits apostasies and submissions. One of Bernet's merits is that she includes in the book the full text of the Edict of Milan (AD 313) which, far from instituting Christianity as the empire's dominant religion as often claimed, merely established its equality with any other public religion, and put an end to the discrimination and criminalization of one particular creed.

³ Diane Moczar. 2008. *Islam at the Gates. How Christendom Defeated the Ottoman Turks*. Manchester, NH: Sophia Institute Press. Diane Moczar. 2013. *The Church Under Attack. Five Hundred Years That Split the Church and Scattered the Flock*. Manchester, NH: Sophia Institute Press. Although somewhat superficial and incomplete, the books of Diane Moczar have the merit of reminding us the reader that "colonialism" was not a one-way street: far from being merely Eurocentric, there were sizable parts of Europe that for centuries were reduced to the status of colonies of non-Western powers. This is a severely under-studied area of research.

⁴ Robert C. Davis. 2003. *Christian Slaves, Muslim Masters*. London and New York: Palgrave MacMillan. This professor from Ohio State University patiently and meticulously describes the mega-tragedy of European slavery in the Mediterranean that lasted for a good three centuries. The total number of white slaves in the Mediterranean reached in the hundreds of thousands or more, according to the estimative calculations of Robert C. Davis. They were used for

Modern Age II. Meditations On The Past And Future Of The Persecution Of Christians

persecution of Christians, and to other issues yet. What is lacking and might be highly useful would be to try to outline an explanatory framework, even a meager and approximate one, as I will try to do in the ensuing and all-too-short lines.

II

Books such as the above-mentioned ought to encourage us to advance to wider or deeper issues. A possible analogy could be found in the topic of colonialism and genocide, as *permanent* (here and further underlined by me) activities of the human race, since prehistoric times, and perhaps *mostly* in prehistoric times. Attributing them exclusively to Western civilization and limiting them to the last 3-500 years is laughable, not to say ignominious. This is not the place to enter into this discussion, interesting and relevant as it may be.

As said, our topic remains the general status of Christianity over the 2000 years of its history. The miraculous extension of the Christian faith and practice over the whole world is still stunning to unbelievers and it was falsely explained by inimical observers as being due to violent conquest. This kind of narrative may be said to have gradually gained much public credibility, absurd as it

heavy labor, navigation, and sexual purposes. The capturing corsairs had the nerve to go as far as Southern England, where over the years dozens of ships and crews were taken. Heavy ransoms were required and several religious orders became specialized in the liberation of these wretched human beings, whose conditions were considerably worse than those of the Africans transported to the Americas, or of the slaves in Antiquity. Ultimately energetic measures including Thomas Jefferson's use of the then emergent marine corps, and the "colonization" of North Africa by France, England, and Italy put an end to this abomination. I will mention here also the brilliant and thoroughly professional Andrew Wheatcroft. 2009. *The Enemy at the Gate. Habsburgs, Ottomans and the Battle for Europe*. New York: Basic Books. Without any emphasis on inter-religious clash, this professor at Stirling University succeeds in depicting exactly how Christian civilization was saved, not least through a resort of religious factors.

undoubtedly and obviously is. Even a cursory glance at reality easily disproves it, and shows that the symmetrical opposite is true. My deep conviction is that Christianity was from the very beginning and has remained over 20 centuries the *most persecuted* religion in human history⁵. The whys and the hows are of some interest, for instance they help us understand a number of events in contemporary politics.

Let us begin by underlining that the woes of the Church did not come to an end after the AD 313 Edict of Milan: many of them were renewed by the insistence of emperors and other secular authorities on *intervening* in religious affairs. This is an obviously true fact. Byzantine emperors for instance (beginning with Constantine) set themselves up as heads of the Church and repeatedly tried to dictate in issues of dogmatic faith and theology. The ways in which Northern European rulers (in England, Sweden and elsewhere) proclaimed themselves heads of the Church after the Protestant Reformation is just a belated echo of this attitude. Let us also not forget that in the Middle Ages and all the way to the early 18th century (Louis the XIVth in France)⁶ the sovereigns struggled hard to establish their dominance over the Church elders.

⁵ A somewhat more detailed argument can be found in Virgil Nemoianu 2012. *Postmodernism and Cultural Identities. Conflicts and Coexistence* (Washington DC: Catholic University of America Press), particularly pp. 74-102. The present review-article sometimes draws on positions explained there more meticulously.

⁶ Upon King Louis XIV's entrance in the church, priests had to turn away from the altar and continue service facing his majesty. Incidentally, I would almost choose as epigraph a sentence published in an editorial of the Parisian *L'Univers* on February 27, 1848 (that is to say in the middle of hot revolutionary days): "Whenever the republic will endow the Church with the kind of freedom which the crowns deny to it or try to take away from it, there will be no more better and sincere republicans than the French Catholics" apud Denis de Montplaisir. 2012. *Le Comte de Chambord*. (Paris:Perrin), p. 226. It shows full awareness of the secular/religious contradictions in Europe for over 800 years.

Modern Age II. Meditations On The Past And Future Of The Persecution Of Christians

Medieval England is riddled with such “frictions” (the fate of St. Thomas a Beckett is a bloody illustration thereof; yet merely “the tip of the iceberg”) and until late into the 19th century the choice of the Pope was more than once a matter of barter between secular forces (Italian nobility at first, yes, but soon also great powers on an international level). The Avignon schism was evidently the outcome of a brutal intervention of French monarchical interests. I would submit that the pressures of the media (their attempt to impose their own agenda upon the Church) in the last 50-60 years on the Vatican are but transfers and modernized projections of the same kind of power politics. (It is erroneous to point *a contrario* to the Holy See’s establishment of its own political possessions: these were temporary *defensive* attempts, exercises in the avoidance of great-power control).

St Thomas More’s words just before his beheading (“I die the king’s faithful servant, but God’s first”) are often quoted and rightly so. But the truly interesting thing is that his statement is nothing but the repetition of hundreds of such proclamations over the centuries. For instance this was the position consistently maintained by St Maximus Confessor, one of Christianity’s greatest minds, when barbarously tortured for long months. This was, even earlier, the statement repeated by Christian martyrs in the earliest centuries: the refusal to “sacrifice” to the divinized emperor was not a sign of disrespect, it was merely a gesture of distinction between what is due to Caesar, and what to God. We are entitled to ask whether in contemporary America the rejection of legalized abortion or of same-sex marriage for instance are not likewise statements about the higher status of Divine moral laws above the secular alternative “religion” being imposed by governments and states.

One additional point here: “religious” wars. It is seriously questionable whether such wars were primarily religious, or whether the combatants resorted to religious garb in order to cloak political interests and power struggles. Was the savage persecution of Catholics (under Henry VIII and Elizabeth I) and their severe

discrimination thereafter for almost 300 years in England contrived by fanatic Protestant pastors? In small part it was, but in decisive ways it was generated by the institution and bolstering of centralized nationalism, as well as of absolute monarchy and it was meant to build an alternative (much more submissive) nobility. Similarly the St Bartholomew's massacre (1572). Was it not, as an attentive and objective researcher might say, largely the expression of a clash between political forces and layers or groups of the French establishment (Coligny/Guise)? I will go farther and suspect that even the cruel crushing of the Cathar/Albigensian revolt (1208-1229) was at bottom due to the worry and adversity of the central monarchy to any centrifugal tendencies in Southern France.

After the spread of post-Reformation Protestant ideas the "moderate" and "tolerant" slogan came to be: "cujus regio, ejus religio" (apparently first formulated by the jurist Joachim Stephani in 1582, soon after the Peace of Augsburg). If we look more closely at this sentence we easily realize that it proclaims the right of the sovereign to impose his views upon his subjects; it implied a persecutory, not a liberal position. (The contrast with "Render unto Caesar the things that are Caesar's, and unto God the things that are God's", could not be more stark and eloquent). An additional typical case was the Council of Konstanz (1414-1418) which essentially expressed and imposed a decision in the style of a "European Union"-bureaucracy to arrange the internal affairs of the Catholic Church.

But was it not true that Churches engaged in acts of violence and of suppression? The examples usually adduced are the Crusades and the Inquisition. As to the Crusades it seems to me that the thick fog surrounding their reading is gradually lifting. Fundamental, unshakeable studies point out the *defensive* nature of at least the early wars, accompanied as they often were by violence, greed and outlawry. The ferocious offensive of Muslims that virtually obliterated the flourishing Christian culture of the Mideast and of Northern Africa found a response in military actions that (in the long

*Modern Age II. Meditations On The Past And Future Of The
Persecution Of Christians*

run) proved ineffective. Rarely is it mentioned that Jerusalem and the Holy Places were liberated *twice*. The first time by military victory in 1099, the second time without spilling a drop of blood by the crafty peaceful negotiations of Emperor Friedrich II of Hohenstaufen (1228-1244).

Admittedly the story of the Inquisition is more complicated; it is actually a patchwork of stories, differing over the years and from one geographical area to the other. It is indispensable to take into account that whatever the worst deeds committed by it were, they are dwarfed by the mega-crimes of the twentieth century materialist and ideocratic systems (quantitatively and qualitatively); one has also to take into account that the physical punishments were in the most cases in the hands of the secular authorities.

A major change in the persecution of Christians occurred more recently, from the 18th century on. It was started by a vast intellectual wave of vicious anti-Christian activities led by French “Enlightenment” writers (Voltaire, Diderot, and many others in France, Gibbon in England and others); fiction writers played here an important role (“Gothic” novelists in the second half of the 18th century in England, a large number of French authors culminating with the Marquis de Sade in France). It culminated in the brutal and blood-thirsty ban and practical erasure of the Catholic Church in France during 1790-1800.

More “peaceful” precedents had been the legal decisions of various absolutist rulers. Emperor Josef II in Austria 1780-1790; dictators such as the Marquess of Pombal in Portugal 1750-1777 and Count Montgelas in Bavaria 1799-1817 are among many others prime examples of the demolition of Christian institutions; the demoralization of the French and English clergy are also part of this continent-wide movement.

The turn-around of 1815 was not decisive. Throughout most parts of Europe ecclesiastical properties were seized and appropriated by secular governments without much hesitation or juridical justification. This was the case in Italy, in France, and almost everywhere else. In

nineteenth-century France short periods of balanced, cooperative relationships were followed by whole decades of ruthless oppression, particularly 1890-1910⁷ when numbers of peaceful prayer-oriented monastic institutions were banished and religious schools were forbidden. Germany also underwent a persecutory period (c. 1870-1885) of “Kulturkampf” when dozens of bishops and hundreds of priests were imprisoned; Otto von Bismarck however was an astute politician and realized when an offensive was hopeless, so he ended up by reaching a compromise that held (ever endangered) until 1933⁸. The parts of Europe where Christians could lead a respected and quiet life (Central and Eastern Europe) were precisely those that were particularly severely hit by the outcome of World War I, by coincidence or not.

The 20th century is characterized by two great geopolitical events. First it witnessed the emergence of “political religions” which strove to fill the void left by the banishment of religion from the public stage, monstrous caricatures, as they may well be labeled: Nazi, Communist, and ultimately capitalist. In Mexico⁹, in Spain (13 bishops and above 10,000 priests, monks and nuns slaughtered during the mid-‘930s) in Germany¹⁰, particularly in Russia after

⁷ Jean Sevillea, 2005. *Quand les catholiques étaient hors la loi*. (Paris:Perrin). Michael Burleigh. 2005 *Earthly Powers* (New York: Harper Collins).

⁸ Ronald Ross. 1998. *The Failure of Bismarck's Kulturkampf*. (Washington DC: Catholic University of America Press). Michael Gross. 2005. *The War Against Catholicism*. (Ann Arbor MI: University of Michigan Press)

⁹ Jim Tuck. 1982. *The Holy War in Los Altos*. (Phoenix AZ: University of Arizona Press) and particularly the standard work David Bailey. 1974. *Viva Cristo Rey*. (Austin, TX: University of Texas Press) repeatedly reissued, more recently in 2011 and 2013. Francis C. Kelley. 1935 *Blood-Drenched Altars* (Milwaukee, WI: Bruce Publishing Co.) Just a figure here: by the mid 1930s 17 of Mexico's federal states had no longer priests at all.

¹⁰ Helmut Moll. 2006. *Zeugen für Christus*. 2 vols. (Paderborn: Schöningh); first ed. 1999. Arnold Angenendt. 2007. *Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. (München: Aschendorff)

Modern Age II. Meditations On The Past And Future Of The Persecution Of Christians

1917 and in Eastern Europe after 1945¹¹ the degree of Christian persecution reached levels that had been unknown for seventeen centuries, resulting in hecatombs of butchery¹².

I take the liberty to add a supplementary “political religion”, namely the commercialist/capitalist ideology installed in Western civilization with its unceasing anti-Christian pressures which (as I suggested above) are quite analogous to the secular obligations and veneration imposed by imperial Roman authorities upon early Christianity. The subtler and sophisticated system applied by this substitute religion may be described as a colonization of the mind and the imagination; the purpose is the demolition of the very structures of Christian civilization and the strict elimination of Christianity from the public stage. The strategy can boast of major successes in Western Europe and it remains to be seen how successful it will be in the Americas¹³. As to other, purportedly more

¹¹ Nathaniel Davies. 2003. *A Long Walk to Church* (Oxford: Westview Press).
Dimitry V. Pospelovsky. 1988 *History of Soviet Atheism*. (New York: St Martin's Press), 2 vols. In the period 1928-1941 the number of functioning churches on the territory of the USSR was to decline from 29,589 to c. 500. For Eastern Europe see several chapters in Robert Royal. 2000. *The Catholic Martyrs of the Twentieth Century*. (New York: Crossroad Publishing), although the bibliography is much larger.

¹² In the mid-1980s I happened to consult an atlas of religions in the world (perhaps brought out by Oxford). The geographical space of the USSR and of its satellite countries was left blank: no religious population at all according to the authors. Yet within 10 years the same category and type of Western intellectual authors was to be heard whining loudly that religion was becoming much too influential and widespread in those same areas.

¹³ Virgil Nemoianu, *Postmodernism...*, *op. cit.* pp. 81-82 and abundant notes (just a small part of available examples). It is highly instructive to consult in contrastive parallel the massive anthology Benjamin F. Morris. 2009. *The Christian Life and Character of the Civil Institutions of the United States* (Powder Springs, GA: American Vision) – first ed. 1863. Anti-constitutional decisions and measures after 2010 in America have raised the stakes: open persecution seems to be well on its way in America.

sophisticated techniques used, the most spectacular examples are the mendacious and infamous reversal of images in the cases of eminent and saintly religious figures such as Cardinals Stepinac and Mindszenty, and in particular of Pope Pius XII¹⁴.

The second great change in the evolution of Christianity was the slow but sure displacement of Christianity's center of gravity from the Northern to the Southern hemisphere. The best examination known to me of this otherwise rather obvious phenomenon can be found in the widely recognized studies of Professor Philip Jenkins, based on statistical figures, but also on historical reconstitution as well as on speculation as to future stylistic modifications of Christian existence. Simultaneously this extension has triggered massive Christian persecutions from Nigeria to India, from Sudan to Syria¹⁵.

¹⁴ Margherita Marchione. 2004 *Man of Peace* (Mahwah NJ: Paulist Press) – along with numerous other well-documented studies. David Dalin. 2005. *The Myth of Hitler's Pope*. (Washington DC: Regnery). I.G. Pacepa and Roland Rylchak. 2013 *Disinformation* (Washington DC: WND) – plus several other articles and books by both authors.

¹⁵ Hilaire Belloc was an articulate and knowledgeable man, but his much quoted maxim that Europe is Christendom, and Christendom is Europe proved to be wrong, as well as rather harmful. In any case, by the beginning of the 21st century, the largest Catholic countries are Brazil, the Philippines, Mexico and other clearly non-European countries, and the major (I might say explosive) Christian growth is to be observed in Africa and in South and Eastern Asia. Philip Jenkins. 2002. *The Next Christendom* (New York and Oxford: Oxford University Press) or *ibid.* 2006. *The New Faces of Christianity*. (New York and Oxford: Oxford University Press) and numerous others. For contemporary persecution of Christians the best outline is John Allen. 2013. *The Global War on Christians*. (New York: Image Books/Random) although there are numerous other sources. In fact the practical erasure of Christianity in the Middle East (the very cradle of Christianity) is a key event at the beginning of the 21st century.

*Modern Age II. Meditations On The Past And Future Of The
Persecution Of Christians*

III

Once we have offered this bird's eye view of the main outline of Christian persecution (namely the distrust of the "state", of secular authorities and institutions in general toward well-structured spiritual alternatives of human belief and existence) we can turn to another *two* principal reasons of this adversity and the ensuing persecutions. These are more philosophical.

One of them was well formulated already in the second century AD by Celsus. It was the argument that Christianity is simplistic, incompatible with the abundant and complex art, literature, philosophy, science of the existing civilization (Greco-Roman at the time, of course, but the very same argument was used in the Renaissance age, or later, more vehemently, in the 18th-20th centuries). The very introduction of an emphasis on transcendence must inevitably lead to an incapacity for dealing with the complexities and realities of immanence – so the argument went.

The answer followed soon. It was the construction of the awesome and sublime system of *Christian humanism*. Actually one can easily observe that the foundations of Christian humanism were set already in the Gospels of John and of Luke; they were developed by some very early Church Fathers (St Justin Martyr, St Clemens of Alexandria and others). Over the centuries an extraordinary efflorescence of architecture, painting, music, literature, philosophy gradually ensued, precisely by the engagement with contemporary developments as well as the traditions of secular culture. Christian humanism was and remains a splendid mode of embracing and thus raising and ennobling the habitual cultural activities of the human race as a whole. The "Celsus argument" was thus easily defeated by peaceful and constructive means¹⁶.

Much trickier and more complicated was *the second* of these two anti-Christian reasons or arguments, the one which may just

¹⁶ Again, Virgil Nemoianu, *ibid.* 62-121.

perhaps represent the deepest ideological layer of anti-Christian hostility. Its earliest apparition is encountered in John 14:6 (“I am the way, the truth, and the life”) and thereafter particularly in John 18:38. Pilate’s “What is truth?” has been interpreted in many ways: irony, sincerity, contempt, indifference, confusion, frustration, outright insult, disdain, surprise, resentment, among others. Each of these interpretations may have some justification.

The common thick, dark background is, however, and remains the irreconcilable opposition between a confident sense of reality and relativism. Pilate is inscribed in a culture of ironic skepticism, of wavering plurality: he is, one might say, already analogous to a postmodern man. The hedonist option for uncertainty is for him the only firm conviction possible. The affirmation of the truthful must offend him and strike him as hazardous. Pilate honestly resents it, in as far as it threatens convulsions of genuine insecurity, instead of the delightfully jocular environment of multiple doubts within which he is used to function.

This clash between truth and unyielding relativism is one that has lasted doggedly for 2000 years and more. Over these millennia (remember: the issue was raised in an articulate way by Pope Benedict XVI at the beginning of his universal pastorate) the claim of truth has been labeled alternatively and successively as social indiscipline, as contemptible lack of education, as merciless dogmatism, as simplistic rigidity, as opposition to freedom, as lack of tolerance – in fact it is amazing how many vices were attributed to it. The constant is that the clash between truth and relativism remains a perennial issue - and a perennial motive for denying the truth and virtue of Christianity and assailing its adherents. One may say that almost no forms of persecution would have been possible without this philosophical incompatibility.

Perhaps this philosophical opposition may help us articulate more specifically an important observation by the great French critic and thinker Rene Girard. Girard explains that the reason why in over 2000 years humanity has not yet unanimously adopted the revelation

Modern Age II. Meditations On The Past And Future Of The Persecution Of Christians

and “unmasking” of mimetic rivalry and the chain of violent revenge is because humanity has kept producing unceasingly “machines” for counteracting this beneficial possibility¹⁷. These machineries are, in my view precisely derived from the option for relativity and “untruth”.

IV

To conclude. As I said at the very beginning, in my personal opinion it is not wrong to assert that Christianity was and is the most persecuted religion in human history. I hasten to admit that such “classifications” are in no way part of Christian faith and tradition, and that they are perhaps pointless. Still, let us note that a very recent study¹⁸ indicates limitations or outright oppression of Christianity in 130 countries around the globe, as opposed to 16 countries for Buddhism, 27 for Hinduism, 75 for Judaism¹⁹, and 117 for Islam.

Be that as it may, we can point to two indubitable and significant facts. The first is that the very initiation and birth of Christianity is constituted by an act of intense and unjust suffering: the Crucifixion. In a broader sense we may say that the Divine

¹⁷ René Girard. 1978. *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris:Grasset). Pp. 163-203, 257, 283. A good grasp of the matter of the truth claim is shown in Jan Ross. 2013. *Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird.* (Berlin: Rowohlt), pp. 60-92.

¹⁸ *Die Welt* July 2, 2013, p.5 following results of Pew Research Center. I do not overlook that such kinds of research may well be deformed by subjectivity and that we should also have reserves on the methodologies resorted to. However the figures given there are accompanied by rather detailed discussions.

¹⁹ The attentive reader will have noticed that I did not refer here to the Jewish/Christian relations over the centuries. This is a highly important matter, not only historically, but more particularly theologically, a delicate and complicated issue. Despite much suffering, violence and cruelty involved I would still define it as a love-hate relationship, and one that would require a long and separate exposition (analogous to the topic of colonialism and genocide).

decision of immersion into immanence and matter is an act of total and exemplary suffering, of voluntary submission to persecution. Born in a stable, living in poverty, dying on a cross - this is a pretty unique image of God in the history of religions. From the very beginning, Christians have considered martyrdom to be glorious, the replication of the first emergence of Faith and of the Christian mode of existence by loyal followers.

A second striking fact is that throughout its history Christianity has been based on pardon and mercy, on the refusal of revenge, indeed largely on the rejection of any kind of violence. The crown of thorns is a kind of permanence, a quintessential factor of the existential mode proposed. To be marginalized, besieged, defeated, surrounded by trials was accepted as a blessing.

In view of the nature and history of Christianity, persecution and suffering may be inevitable. Nevertheless, the continued development of Christian Humanism may be an effective answer to the weaknesses of the new alternative civilization and mitigate the hostility to Christians in contemporary culture. Exclusive focus on the True and the Good is reductive. One should never forget that the Beautiful is an indispensable part of the glorious triad. The numerous cases of return to Christianity are highly encouraging, whether they are acts of individual conscience, or the rise of group- and community-movements.

Despre datarea erei creștine

Ion MACRI*

About Dating the Christian Era

Abstract

This paper discusses about the dating of the Redeemer's earthly life and, implicitly, about dating the Christian era. In 525 in Rome Saint Dionysius the Exiguus substituted the Roman chronology - which had its origin during the reign of Emperor Diocletian, when huge numbers of Christians had been martyred - with the Christian chronology, which begins with the birth of the Redeemer and named its years the Years of the Lord, Anno Domini, abbreviated AD. The question of the first year of this chronology has for centuries preoccupied the scientific world: it is mentioned in the works of the Venerable Bede at the beginning of the Middle Ages, in those of Johannes Kepler and Isaac Newton during the modern age and more recent research proves that the origin of the Christian chronology is set four years later than the actual birth of Jesus Christ. The author concludes that only at the geometrical intersection of tradition, theological, historical and scientific research we can find the true answer, which is that, indeed, the earthly life of the Redeemer spanned from 5 B.C. until A.D. 30.

Keywords: Dionysius Exiguus, Venerable Bede, Kepler, Newton, Christian era, AUC, AD, Nativity, Easter, Resurrection, Jesus Christ

Era creștină - scurt istoric

Nașterea Mântuitorului lumii, Mesia, Domnul nostru Isus Cristos, evenimentul minunat al istoriei omenirii, determină începutul erei creștine.

* Conferențiar dr. ing. Universitatea Petrol-Gaze din Ploiești, email: imacri@yahoo.com.

Era noastră era o expresie latină folosită de romani pentru a marca perioadele de timp fast, de certitudine și prosperitate. Astăzi, ea indică *era noastră creștină*, pe scurt e.n. sau era actuală, sau dionisiană, după numele celui care pentru prima dată a definit și datat cronologia creștină, Sfântul Dionisie Exiguul sau Cel Mic (470-540). Originar din Scythia minor, Dobrogea României, călugăr de profundă smerenie și aleasă erudiție între Părinții Bisericii și-a petrecut viața la Roma, având în lucru calculul datelor Paștilor și traducerea în latină a canoanele sinoadelor ecumenice și din scrierile Părinților greci. În *Institutiones*¹, Cassiodor (485-585) senator și prieten, ni-l arată și ca abate primitiv de oaspeți și întotdeauna de ajutor pentru cei din părțile sale natale. În lucrările *De Ratione Paschae* și apoi *Liber de Paschate*, care a fost publicată la Roma în anul 525, a înlocuit în calculul pascaliilor cronologia romană cu originea în timpul domniei împăratului Diocletian (284-305), când nenumărați creștini au fost martirizați, cu cea creștină care începe de la Întruparea Domnului nostru Isus Cristos². El a stabilit datele Paștilor, armonizând calculul alexandrin cu cel roman, astfel încât aceste date au devenit unice pentru întreaga Biserică, pentru mai bine de o mie de ani. Corectarea întâzierilor solară și lunară ale calendarului iulian și instituirea calendarului gregorian în anul 1582 în Biserica Apusului, calendar neacceptat de Biserica Răsăritului, a dus iarăși la separarea datelor pascale³. Dionisie Exiguul a fost un precursor european al introducerii cifrei 0 în sistemul zecimal de numerație. Dionisie Exiguul a stabilit pentru era creștină expresia Anno Domini, prescurtare AD, de la *Annus ab incarnatione Domini nostri Jesu Christi*.

Călugării anglo-saxoni au făcut cunoscută cronologia lui Dionisie. Mai întâi, la sinodul de la Whitby din 664, la dorința Romei, s-au

¹ Ion Dumitriu-Snagov, *Monumenta Romaniae Vaticana*, Regia Autonomă Monitorul Oficial, București 1996, 42-43, MPL, t. LXX, col 1137.

² Catholic Encyclopedia www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=3884; en.wikipedia.org/wiki/Dionysius_Exiguus

³ Ion Macri, *Timpul Paștilor, Un studiu pentru dialogul dintre credință și rațiune*, Caietele Institutului Catolic, An XI, nr 1-2, 2012, 271.

Despre datarea erei creștine

adoptat hotărârile primului sinod ecumenic de la Niceea și tablele dionisiene ale datelor Paștilor pentru Bisericile celtice din nordul Britaniei; acestea utilizau un calcul propriu al datelor Paștilor, în tradiția ioaneică, la Lună Plină, zis quartodeciman. Apoi, Beda Venerabilul (673-735), părintele istoriografiei engleze, prin lucrările sale *De Temporum Ratione* (725) și *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum* (731), arătând valoarea studiilor lui Dionisie Exiguul, a impus era creștină ca perioadă de timp și sistem cronologic pentru întreaga lume creștină. Începutul ei, după gradul de informare al epocii, a fost pus la 754 AUC, Ab Urbe Condita, de la întemeierea cetății Romei și așa a rămas până azi. Documentele care descriu aceste fapte au fost descoperite de profesorul Ion Dumitriu-Snagov în Biblioteca Apostolică Vaticană și publicate în *Monumenta Romaniae Vaticana*.

Anul nașterii Mântuitorului (fiindcă nu existau referințe directe) a fost dedus din referințele la vârsta și anul morții Sale, petrecută prin răstignire în ziua Pregătirii Paștilor ebraice. *Pentru datarea anului răstignirii, morții și Învierii Domnului nostru Isus Cristos, un reper sigur îl constituie anul în care Paștile începeau sâmbăta și vârsta Sa era de 33 ani, o tradiție de neclintit a Bisericii.*

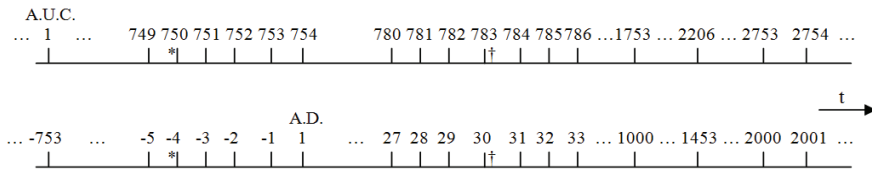
Din secolele VI-VII, când s-a stabilit originea cronologiei creștine, dintre anii eligibili 783-786 de la întemeierea Romei, a fost ales anul 786 care va deveni anul 33 al noii cronologii. În acest an, Luna Plină, când se pregătesc Paștile, 14 Nisan, a fost în ziua a șasea a săptămânii (vineri) iar Paștile urmau în ziua a șaptea, sâmbătă 15 Nisan 3793, respectiv în calendarul iulian 4 aprilie 33. Anul nașterii lui Cristos a rezultat în 753, prin scăderea din 786 a 33 de ani împliniți, fiindcă atunci se considera data nașterii Sale la 25 martie⁴. Anul nașterii era și trebuia deci legat de anul Învierii.

⁴ Catholic Encyclopedia: www.newadvent.org/cathen/01165a.htm & [/08377a.htm](http://www.newadvent.org/cathen/08377a.htm) & [/03738a.htm](http://www.newadvent.org/cathen/03738a.htm) & [/05010b.htm](http://www.newadvent.org/cathen/05010b.htm); Petre Gh. Savin, www.crestinortodox.ro/istoria-bisericii/70566-cronologia-biblica.

Era creștină începe la 754 AUC cu anul 1, notat AD, Anno Domini, sau p. Chr., când se credea că Isus împlinise un an. Anul nașterii Sale, 753 AUC, este notat 1 a. Chr. în calendarul iulian - fără a se trece prin 0, iar în calendarul gregorian este notat cu 0. Există o corespondență biunivocă între anii Domnului și anii cronologiei AD, așa cum a fost stabilită, arătată prin numele ei⁵.

Corespondența cronologiei romane cu cea creștină în calendarul iulian

O antică tradiție amintește întemeierea Romei la 21 aprilie 753 a. Chr.



* Data Nașterii D.n.I.C.: Luni 25 decembrie anul -5

† Data Învierii D.n.I.C.: Duminică 9 aprilie anul 30

⁵ Notă. În cronologia romană mileniiile și secolele cu subdiviziunile lor, anii de domnie, ca și anii de învățământ în școli și universități sunt numerale ordinale, intervale de timp, având originea I la începutul primului interval de timp în desfășurare, e.g. *elevul este în clasa I-a*. Anii cei trecători ai vieții cu subdiviziunile lor, exprimând vârsta oamenilor, a monumentelor, a epocilor etc. sunt numerale cardinale, sume de timp, având originea 1 la sfârșitul primului interval de timp împlinit, subînțelegând un început 0; e.g. *copilul are 12 ani și el este în al XIII-lea an al vieții*. Anii erei creștine AD, ca și ai oamenilor, sunt numerale cardinale, fiind sume de timp. De aici rezultă că în cronologia creștină, spre deosebire de cea romană, un an este numărat atunci când este împlinit și timpul care curge de la el e al anului următor încă neîmplinit, e.g. *la data de 1 ianuarie 2000, numai anul 2000 aparține secolului al XXI-lea, iar ziua și luna de 1 ianuarie aparțin anului al 2001-lea, MMI, secolului al XXI-lea și mileniului al III-lea*. Astfel în cronologia creștină se însumează anii împliniți ai cronologiei romane.

Relațiile de conversie între anii Cronologiei Romane și Iuliane:

$$AUC_a - 753 = AD; 754 - AUC_b = BC$$

unde AUC_a și AUC_b sunt ani în cronologia romană cu $AUC_a > 753$ și $AUC_b < 754$ adică respectiv după 753 și înainte de 754; AD și BC sunt ani iuliani, respectiv p. Chr. și a. Chr.; aceștia pot fi exprimați și cu numere negative. În calendarul gregorian există trecerea prin 0 în anul 753 AUC, anii după Cristos coincid cu cei din calendarul iulian, iar anii înainte de Cristos sunt negativi, existând o diferență de un an în minus față de cei iuliani⁶. Notând anii gregorienii cu AD0,

Relația de conversie între anii Cronologiei Romane și Gregoriene este:

$$AD0 = AUC - 753$$

Controverse, repere, cercetări

Stabilirea datelor vieții pământești a Mântuitorului lumii și implicit datarea erei creștine a preocupat îndelung lumea științifică.

După cercetările moderne, începutul erei creștine apare întârziat cu patru ani. Studiile arată că anul nașterii Domnului, așa cum a fost stabilit, nu concordă cu evenimente istorice și tradiții ca: anul morții regelui Irod, anul recensământului în Palestina, anul în care Ioan boteza la Iordan, vârsta Domnului în anul pătimirii Sale etc.

Datarea actuală a anului nașterii Domnului nostru Isus Cristos

Pentru datarea acestui an, un reper îl constituie anul sfârșitului domniei regelui Irod cel Mare, care a domnit în Palestina între 37 - 4

⁶ Pentru conversia zilelor, v. Ion Macri, *Paștile, Calendarul și Mecanicienii*, Din Istoria Mecanicii 2 (2012) 7-38, 19.

a. Chr. Nașterea lui Isus Cristos a avut loc înaintea morții regelui Irod. Josephus Flavius consemnează în *Antichități Iudaice* că Irod a murit primăvara, între o eclipsă de lună și Paști⁷. Eclipsa de lună este datată la 12-13 martie iar Paștile la 12 aprilie 4 a. Chr., 750 AUC. Johannes Kepler a calculat data eclipsei de Lună dinaintea morții regelui Irod și a conjuncției planetelor Marte, Jupiter și Saturn în constelația Peștilor, a Casei lui Israel, anii 7-6 a. Chr. El observase un fenomen astronomic asemănător în anul 1604, la care se adăugase apariția unei supernove. Conjuncția care a premers anul nașterii Domnului era observabilă de astronomii babilonieni, preoți și regi, care urmăreau harta cerului pentru a surprinde în Casa lui Israel apariția acelei stele care avea să anunțe cândva naștere conducătorului lumii (*Num* 24, 17; *Fac* 49, 8-12). Acest fenomen avea să determine doi ani mai târziu, și sub influența unui al doilea fenomen ceresc, călătoria înțelepților spre Ierusalim, pentru a-l onora pe Regele Iudeilor (*Mt* 2, 16). Planeta Jupiter era identificată la babilonieni cu principalul lor zeu, Marduk iar Saturn era reprezentantul cosmic al poporului iudeu. Însă steaua (*Mt* 2, 11) care i-a condus pe acei înțelepți (magii) până la casa în care se aflau Isus și Maria mama Sa, apare ca un dar ceresc, asemănător stâlpului de nor ziua și stâlpului de foc noaptea, care a condus poporul lui Israel la ieșirea din Egipt (*Ieș* 13, 21).

Cercetătorul Friedrich Wieseler de la Göttingen a găsit în tablele cronologice chineze mențiunea apariției unei stele luminoase (supernovă) care a fost văzută timp îndelungat în anul 4 a. Chr.⁸

Joseph Ratzinger, Papa emerit Benedict al XVI-lea, face un studiu detaliat asupra fenomenelor descrise mai sus. El scrie despre

⁷ Josephus Flavius, *Antichități Iudaice*, II, 17, Editura Hasefer, București, 2002; Catholic Encyclopedia, cit.

⁸ www.observadores-cometas.com/Star_of_Bethlehem/English/Possible.htm;
<http://lumea.catholica.ro/2015/01/cine-au-fost-magii/> *Împăratul Frederick Barbarossa a adus în 1162 relicvele la Köln.*

Despre datarea erei creștine

*Cosmosul care vorbește de Cristos. Limbajul creației oferă multiple indicații. El suscită în om intuiția Creatorului. El suscită, mai departe, așteptarea, sau mai curând speranța că Dumnezeu se va manifesta într-o zi. Și suscită în același timp conștiința că omul poate și trebuie să meargă în întâmpinarea Sa*⁹.

Toate aceste cercetări și alte date istorice situează nașterea Mântuitorului la sfârșitul anului 5 a. Chr., 749 AUC. În Israel Mesia era așteptat după Sărbătoarea Corturilor, toamna târziu sau la începutul iernii.

Datarea actuală a anului răstignirii Domnului nostru Isus Cristos

În antichitatea ebraică, Paștile trebuiau sărbătorite în fiecare an după echinoxul vernal, în luna Nisan (numită Abib înainte de exilul babilonian), data fiind determinată de rabini atât din considerente astronomice cât și climaterice, marcând trecerea iernii și venirea primăverii. Când prima lună a primăverii era timpurie, atunci se amâna sărbătoarea cu o lună, intercalându-se o a doua lună, Adar, înaintea lunii Nisan și astfel anul devenea bisect. Pentru a afla data Paștilor mai întâi se stabilea data Lunii Noi prin mărturia la Templul din Ierusalim a doi oameni care confirmau apariția cornului Lunii Noi după completa ei întunecare. După patrusprezece zile se contempla pe firmament Luna Plină care marca începutul sărbătorilor pascale¹⁰. În actualul calendar ebraic, instituit de patriarhul Hillel al II-lea din anul 359 p. Chr., amânarea datei pascale se face în anii bisecți ai ciclului metonic, cu rangurile 3, 8, 11, 19, iar datele Paștilor sunt totdeauna în zilele impare ale săptămânii: duminică, marți, joi, sâmbătă.

⁹ Joseph Ratzinger, Benedict XVI, *Jesus von Nazareth. Die Kindheitsgeschichten*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2012; pour l'édition française : *L'enfance de Jésus*, Flammarion, 2012, 141, 143.

¹⁰ Saul Leeman, *Why Is Passover So Late in 1997?* Jewish Bible Quarterly, Volume 25, no.1, 1997; <http://ccg.org/english/s/p239.html>.

Ion MACRI

În încercarea de a determina exact anul răstignirii și Învierii lui Isus Cristos, zece secole mai târziu de la datările lui Dionisie Exiguul și Beda Venerabilul, Sir Isaac Newton a calculat data la care era vizibil cornul Lunii Noi în Palestina în anii 30-34 și a reconstituit datele pascale de la Luna Plină¹¹.

Urmând exemplul de calcul al marelui fizician, dar preluând datele Lunii Pline de la adresele web¹² și pe cele ale Pesahului de la adresa web¹³, autorul a alcătuit următorul tabel:

Date pascale la meridianul Ierusalimului în calendarele ebraic, roman și iulian

Anul Data	3790	3791	3792	3793	3794
	783 30	784 31	785 32	786 33	787 34
Luna Plină UTC + 2h	Joi 6 aprilie 21h 25m	Mărți 27 martie 12h 38m	Luni 14 aprilie 10h 43m	Vineri 3 aprilie 16h 33m	Joi 22 aprilie 9h 21m Marți 23 martie 17h 06m
<i>Calcul antic</i> Pesah 15 Nisan <i>Calcul actual</i>	Sâmbătă 8 aprilie Joi 6 aprilie	Mărți 27 martie	Mărți 15 aprilie	Sâmbătă 4 aprilie	Sâmbătă 24 aprilie Marți 23 martie

În calendarul gregorian datele au cu două zile mai puțin

Notă. Datele Paștilor din vechime, anterioare secolului IV, dacă sunt calculate (retropolate) după regulile actualului calendar ebraic, pot fi uneori inexacte, de exemplu în anii 30 și 34. Deși în anul 34 Luna Plină a fost Joi 22 aprilie 9h 21m, după Isaac Newton 14 Nisan a fost vineri 23 aprilie.

¹¹ John Pratt, *Newton's Date For The Crucifixion*. Royal Astronomical Society, London, 1991, www.johnpratt.com/items/docs/newton.html,

¹²www.fourmilab.ch/documents/calendar/;

en.wikipedia.org/wiki/Old_Style_and_New_Style_dates#cite_note-10; 2011.

¹³ PGJ Astronomie, *Calendrier Lunaire*, pgj.pagesperso-orange.fr/phaselune.htm;

pgj.pagesperso-orange.fr/paques.htm; www.midrash.org/calendar/;

www.dacre.net/moon/moonframe.html; www.archaeoastronomy.com/2013.html, fr.wikipedia.org/wiki/Lunaison.

Despre datarea erei creștine

Considerând anul 30 ca an al răstignirii și Învierii Mântuitorului se observă mai întâi că îndeplinește condiția de datare a nașterii Sale: la 5 a. Chr. În anul următor, 4 a. Chr. (750 AUC), copilul Isus împlinea un an, apoi în anul 30, El, Mesia, în puterea vârstei, avea 33 de ani și urma să împlinească 34 la sfârșitul anului. Mai rămâne de clarificat dacă în anul 30 Paștile începeau sâmbăta. După actualul calendar ebraic, Luna Plină fiind în ziua a cincea a săptămânii (impară, joi) atunci și Paștile, 15 Nisan 3790, vor fi în aceiași zi și acest an nu ar mai intra în calculul pentru datarea erei creștine.

Este important de observat că, dacă se ia în considerare numai data certă a fazei de Lună Plină din joi 6 aprilie 30, la 19h 25m UTC, respectiv la 21h 25m ora Ierusalimului după care în acel timp se stabilea sărbătoarea, rezultă imediat că în ziua de joi începea pregătirea Paștilor, care se face *între cele două seri* până vineri seara 14 Nisan, concordând mărturiei evangheliștilor. Paștile urmează a fi sâmbăta 15 Nisan, 8 aprilie, iar ziua Învierii în 16 Nisan anul 3790, 9 aprilie anul 30, în prima zi a săptămânii devenită de atunci ziua a opta, Duminica, Dies Domini¹⁴.

Sinteza notelor istorice și calculele conduc la concluzia că anul 30 p. Chr., 783 AUC, îndeplinește condițiile puse și poate fi Anul Învierii. În Biblia de la Ierusalim¹⁵, anii vieții pământești a Mântuitorului sunt datați de la 5 a. Chr. până la 30 p. Chr., iar Vinerea Sfântă, la 7 aprilie 30.

Din algoritmul lui Gauss pentru calculul datelor Paștilor creștine, rezultă 9 aprilie 30.

¹⁴ Calendar converter and translator: www.midrash.org/calendar/; The Hebrew Calendar: *When was Passover in AD 30?* tondering.dk/claus/cal/hebrew.php; fr.m.wikipedia.org/wiki/Jour_julien.

¹⁵ La Bible de Jérusalem, Les Éditions du Cerf, Paris, 1973 Matthieu 2, 1 note i, 1416; Tableau Chronologique, 1821.

Aceste date, consemnate în alte studii și importante dicționare, pun de acord informațiile din Scriptură, din tradiția Bisericii, din istorie și din determinările științifice¹⁶.

Alte repere pentru datarea anilor vieții pământești ai Domnului nostru Isus Cristos

Se cunoaște un recensământ general al Imperiului Roman către anii 8-6 a. Chr. Acesta a fost efectuat în Siria de către Sentius Saturninus, ca legat al Siriei între 9-6, pentru stabilirea impozitului pe proprietăți, și este menționat de Tertulian; a fost continuat în Palestina de Quirinius, tot ca legat roman, până în anul 4. Quirinius devine guvernator al Siriei între anii 4-1 a. Chr. Referințe sunt în *Inscripția de la Veneția* - nedată și în *Codicele roman*, amintit de Sf. Ioan Gură de Aur (354-407) în *Cuvânt la Nașterea Domnului*, în care confirmă și ziua de naștere la 25 decembrie. Evanghelistul Luca consemnează (Lc 2, 1-2): *În zilele acelea a ieșit poruncă de la Cezarul August să se înscrie toată lumea. Această înscriere s-a făcut întâi pe când Quirinius ocârmuia Siria*. Quirinius revine în Palestina în anul 6 p. Chr. pentru inventarierea bunurilor lui Archelau, depus din funcție și exilat la Vienna (Galia) de către împărat¹⁷.

În privința nașterii lui Isus Cristos în ziua de 25 decembrie ca și a zămislirii Sale de la Duhul Sfânt în trupul Preacuratei Fecioare Maria în ziua de 25 martie, observăm că aceste zile sunt în legătură cu sărbătorile solare din acel timp. Ziua de 25 martie, a patra după echinocțiul vernal, reprezintă a IV-a zi a Genezei, când Soarele a

¹⁶ Catholic Encyclopedia, cit. Le Grand Larousse Illustré, Paris 1920, *Jésus Christ*; Le Petit Larousse Illustré, Paris 1996, *Jésus Christ*; Britannica Online Encyclopedia, 2012, *Jesus Christ*; Ion Macri, *Some Considerations for the Calculation of the Date of Easter*, Transdisciplinarity Approaches of the Dialogue between Science, Art and Religion in the Europe of Tomorrow, 9-11 September 2007 Sibiu, Editura Curtea Veche.

¹⁷ La Bible de Jérusalem, Luc 2, note c, 1484; Josephus Flavius, *Antichități Iudaice*; Joseph Ratzinger, *L'enfance de Jésus*.

Despre datarea erei creștine

fost creat, iar ziua de 25 decembrie, fiind după solstițiul de iarnă când ziua începe a crește, era ziua sărbătorii romane *Sol invictus*, Soarele nebiruit, care devine pentru creștini Ziua nașterii Domnului nostru Isus Cristos - *Dies Natalis Solis Invicti*. Aceste date au însă o bază în Scriptură (Lc 1, 80). Îngerul Gabriel îi vestește preotului Zaharia, în timp ce acesta tămâia în templu, la altarul tămâierii: *Nu te teme, Zaharia, pentru că rugăciunea ta a fost ascultată, și Elisabeta, femeia ta, îți va naște un fiu și-l vei numi Ioan. Dacă socotim că acest eveniment s-a petrecut în intervalul de timp care cuprinde Ziua Ispășirii, Yom Kippur, de mare rugăciune și post, din data de 22 septembrie 6 a. Chr., se confirmă că Biserica a așezat bine ziua zămislirii Sf. Ioan Botezătorul la 23 septembrie¹⁸. Această zi are legătură cu zilele de 24 iunie, nașterea sa, de 25 martie, Bunavestire, și de 25 decembrie, nașterea Domnului din anul următor 5 a. Chr. care apare din nou ca fiind cel mai probabil an al nașterii Mântuitorului. Pentru compararea cu ceilalți ani din perioada studiată, autorul a alcătuit un tabel, zilele fiind calculabile în timp real la adresa web¹⁹:*

Ziua Yom Kippur în calendarele ebraic, roman și iulian în perioada anilor 6-2 a. Chr.

Anul	3756	3757	3758	3759	3760
Data	748 -6	749 -5	750 -4	751 -3	752 -2
Yom Kippur 10 Tishri	Miercuri 22 septembrie	Luni 11 septembrie	Luni 1 octombrie	Joi 19 septembrie	Luni 8 septembrie

În calendarul gregorian datele au cu un an și două zile mai puțin, e. g. 20 sept. -5, în loc de 22 sept. -6

Împăratul Augustus a confirmat testamentul Regelui Irod cel Mare în favoarea a trei dintre moștenitori pe care i-a numit etnarhi

¹⁸ Eugen Tănăsescu, http://adevarul.ro/cultura/spiritualitate/hristos-s-a-nascut-25-decembrie-s-a-stabilit-data-nasterii-1_567cda1737115986c6cc28d8/ index.html#.

¹⁹ www.midrash.org/calendar/.

(tetrarhi, după titulatura orientală, care o imita pe cea imperială): Archelau, asupra Iudeii și Samariei (4 a. Chr.-6 p. Chr.), Irod Antipas, fratele său, asupra Galileii și Pereii (4 a. Chr.-39 p. Chr.) și Filip, fratele lor vitreg, asupra Itureii și Trahonitidei (4 a. Chr.-34 p. Chr.). A patra parte a regiunii, Abilena, a fost încredințată spre guvernare lui Lisanius, cunoscut numai din inscripții. Tot în acest an Archelau mergea la Roma pentru investitură²⁰. Aceste date concordă cu datarea nașterii Mântuitorului la sfârșitul anului 5 a. Chr.

Mesia a fost botezat în Iordan de către Ioan, iar evanghelistul Luca consemnează (Lc 3, 1; 23): *În al cincisprezecelea an al domniei Cezarului Tiberius, și apoi notând: Isus Însuși era ca de treizeci de ani - vârsta majoratului la iudei, cerută pentru a împlini o misiune publică. Pentru datarea acestui eveniment, se consideră anii domniei Împăratului Augustus, predecesorul lui Tiberius. Domnia lui Augustus, consul în funcție al Republicii Romane, începe în anul 30 a. Chr. la un an după victoria sa în bătălia navală de la Actium din anul 31 contra lui Marcus Antonius și a Cleopatrei, regina Egiptului când, destrămându-se triumviratul pe care îl făcuse cu ceilalți doi consuli Marcus Antonius și Lepidus, rămâne singur la conducerea imperiului roman. În anul 29 Senatul îl numește Imperator pe viață, apoi el preia toate prerogativele puterii de stat cu titlul de Augustus, în anul 27 a. Chr., 727 AUC, anul sfârșitului Republicii Romane. Împăratul Augustus a domnit 44 de ani, ultimul an încheindu-se odată cu viața sa, la 19 august 14 p. Chr. Anul al XLIV-lea al domniei lui Augustus devine anul I al domniei lui Tiberius, petrecută între anii 14-37 p. Chr. Anul al XV-lea al domniei acestuia trebuie situat din 19 august anul 28 până în 19 august anul 29, 781-782 AUC; în cronologia siriană, valabilă în Orient, în care anul începe cu nouă luni mai târziu, este toamna anului 27 - toamna anului 28. Botezului Domnului rezultă în primăvara anului 781 AUC, la vârsta de 30 ani, împlinind abia la*

²⁰ La Bible de Jérusalem, Luc 3, note a, 1486, Tableau Chronologique, 1819.

Despre datarea erei creștine

sfârșitul anului 31 ani²¹. Considerațiile cronologice ale lui Tertulian (150-230) în *Apologeticum* și Sextus Julius Africanus (170-250) în *Chronographies* conduc tot la acest an. Se pare că eroarea datării erei creștine provine din socotirea domniei împăratului Augustus ca începând mai târziu, din anul 27 și nu din anul 30 a. Chr.

Evangelistul Ioan îl face cunoscut pe Isus Cristos în timp, cu precădere la Ierusalim și accentul cade pe revelarea Persoanei Sale mesianice. În Prolog, Mântuitorul este înfățișat ca Logosul divin: Cuvântul, Lumina, Înțelepciunea, Logosul creator al lui Dumnezeu. Ioan consemnează propovăduirea Domnului imediat după botezul Său timp de trei ani și prezența Sa la Ierusalim de cinci ori, cu ocazia diferitelor sărbători ale iudeilor.

Prima Sa urcare la Ierusalim după Botez a fost de Paști în anul 28. Atunci, Isus făcându-și un bici din funii a scos afară din templu toți vânzătorii, iar celor ce vindeau porumbei le-a zis: *Luați acestea de aici. Nu faceți casa Tatălui Meu casă de negustorie.* La interpelarea iudeilor *Ce semn ne arăți că faci acestea? Isus a răspuns și le-a zis: Dărâmați templul acesta și în trei zile îl voi ridica. Și au zis deci iudeii: În patruzeci și șase de ani s-a zidit templul acesta! Și Tu îl vei ridica în trei zile? Iar El vorbea despre templul trupului Său.* Fiind cunoscut că Irod cel Mare a început rezidirea templului din Ierusalim în iarna 20-19 a. Chr. rezultă că suma de 46 ani menționată de iudei plasează scena la Paștile din anul 28 p. Chr.²² (*In 2, 13-23*)

Tot atunci Domnul, lui Nicodim, învățat al Legii care îl căutase noaptea acasă, îi revelează misterul misiunii Sale, al Fiului Omului: suferința, pentru ca oamenii să trăiască în Adevăr, printr-o a doua naștere, de sus, din apă și din duh. *Cel care lucrează adevărul vine*

²¹ Petre Gh. Savin, www.crestinortodox.ro/istoria-bisericii/70566-cronologia-biblica.

²² La Bible de Jérusalem, *Jean 2*, 20 note c, 1532 ; Tableau Chronologique, 1819.

la Lumină ca să se arate faptele lui, că în Dumnezeu sunt săvârșite. Limbajul Său este biblic, greu accesibil, chiar îl ironizează pe Nicodim când acesta nu-l înțelege Tu ești învățătorul lui Israel și nu cunoști acestea? Și totodată Mântuitorul îl dezvăluie pe Dumnezeu Cel Viu prin imensa, nespusa Sa iubire de oameni: Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică; la fel îl dezvăluie pe Dumnezeu la Cina cea de Taină când va spune: Dar nu numai pentru aceștia Mă rog, ci și pentru cei ce vor crede în Mine, prin cuvântul lor... Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem: Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine (In 3, 1-21; In 17, 20-23).

A doua Sa urcare la Ierusalim este în vara aceluiași an *la o sărbătoare a iudeilor*, poate a Cincizecimii. Atunci, Isus îl vindecă pe slăbănogul de la scaldătoarea Bethesda și se dezvăluie pe Sine ca *Fiul lui Dumnezeu*, în ebraică, *cel care face faptele lui Dumnezeu*, stăpân al viilor și al morților pe care îi va chema din nou la viață. *Adevărat, adevărat zic vouă: Cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat de la moarte la viață*, sunt cuvintele mângâietoare, care se citesc la slujba înmormântării (In 5, 1, 26). Identitatea persoanei Sale se dovedește tuturor prin trei mărturii: a lui Moise - din Scriptură, a lui Ioan Botezătorul și a faptelor Sale care sunt *semne* ale Împărăției lui Dumnezeu.

În anul 29 îl vedem pe Domnul în Galileea, înainte de Paști, când face înmulțirea pâinilor. Acest episod este relatat de către toți evangheliștii, situându-l imediat după uciderea lui Ioan Botezătorul, la Macheronte - cum menționează Josephus Flavius (Antiquities 18.5.2, 116-119).

Domnul se face cunoscut mulțimilor, *ca pâinea coborâtă din cer, care dă viață veșnică*, adevărata pâine de care au nevoie oamenii. *Lucrați nu pentru mâncarea cea pieritoare, ci pentru*

Despre datarea erei creștine

mâncarea ce rămâne spre viața veșnică și pe care o va da vouă Fiul Omului, căci pe El L-a pecetluit Dumnezeu Tatăl... Eu sunt pâinea vieții; cel ce vine la Mine nu va flămânzi și cel ce crede în Mine nu va înseta niciodată... Tot ce-Mi dă Tatăl, va veni la Mine; și pe cel ce vine la Mine nu-l voi scoate afară. ... Adevărat, adevărat zic vouă, dacă nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață în voi. Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică, și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi. Acestea le-a zis când învăța în sinagoga din Cafarnaum. Deci mulți din ucenicii Lui, auzind, au zis: Greu este cuvântul acesta! Cine poate să-l asculte?... Și de atunci mulți dintre ucenicii Săi s-au dus înapoi și nu mai umblau cu El. Domnul, cu autoritate, vorbește despre Sf. Euharistie, în atmosfera unei totale confuzii a ascultătorilor Săi pe care nu-i menajează. Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece. În inimă cuvintele Sale trebuie păstrate, așa cum le păstra Fecioara Maria, Preacurata Sa Mama. A zis Isus celor doisprezece: Nu vreți și voi să vă duceți? Apostolul Petru dă aici mărturia de fidelitate: Doamne, la cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieții celei veșnice. Și noi am crezut și am cunoscut că Tu ești Cristosul, Fiul Dumnezeului Celui viu (In 6, 4, 27-29, 37, 53-54, 60, 68; Mc 13, 31).

A treia Sa urcare la Ierusalim este la sărbătoarea corturilor în toamna aceluiași an. Iar în ziua cea din urmă - ziua cea mare a sărbătorii - Isus a stat între ei și a strigat, zicând: Dacă însetează cineva, să vină la Mine și să bea. Cel ce crede în Mine, precum a zis Scriptura: râuri de apă vie vor curge din pântecul lui. Iar aceasta a zis-o despre Duhul pe Care aveau să-l primească acei ce cred în El. Deci din mulțime, auzind cuvintele acestea, ziceau: Cu adevărat, Acesta este Proorocul... Gărzile arhierilor și fariseilor trimise, nu L-au adus la ei, ci le-au răspuns: Niciodată n-a vorbit un om așa cum vorbește Acest Om (In 7, 2, 37-40, 46).

Apoi Isus o eliberează pe femeia adulteră care risca, după legea lui Moise și la insistența fariseilor și cărturarilor, lapidarea, dându-i

timp de pocăință și redându-i demnitatea. *Mergi, de-acum să nu mai păcătuiești.*

Iarăși le-a vorbit Isus zicând: Eu sunt Lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții. Zicea Isus către iudeii care crezuseră în El: Dacă veți rămâne în cuvântul Meu, sunteți cu adevărat ucenici ai Mei; Și veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi ... Deci, dacă Fiul vă va face liberi, liberi veți fi într-adevăr ... Cel care este de la Dumnezeu ascultă cuvintele lui Dumnezeu (In 8, 11-12, 31-32, 47). Tot atunci Isus îl vindecă pe orbul din naștere. Acesta, cu inimă dreaptă și neînfricată își apără Binefăcătorul în fața fariseilor și este exclus din sinagogă. Domnul i se descoperă: Crezi tu în Fiul lui Dumnezeu? El a răspuns și a zis: Dar cine este, Doamne, ca să cred în El? Și a zis Isus: L-ai și văzut! Și Cel ce vorbește cu tine Acela este. Iar el a zis: Cred, Doamne. Și s-a închinat Lui. Și a zis: Spre judecată am venit în lumea aceasta, ca cei care nu văd să vadă, iar cei care văd să fie orbi (In 9).

Isus a zis în fața tuturor: *Eu sunt Păstorul cel bun ... Eu sunt ușa oilor: de va intra cineva prin Mine, se va mântui; și va intra și va ieși și pășune va afla ... Eu am venit ca viață să aibă și din belșug să aibă ... Și sufletul Îmi pun pentru oi ... iar la Cina cea de Taină va spune Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine (In 10, 1-29, In 14, 6).*

Dar își va face loc, nu recunoașterea Mântuitorului, ci refuzul multora din poporul Său.

A patra Sa urcare la Ierusalim este în iarna aceluiași an, la sărbătoarea înnoirii templului, când Isus se dezvăluie tuturor ca Mesia, Fiul lui Dumnezeu, arătând că *Eu și Tatăl Meu una suntem... Despre Cel pe Care Tatăl L-a sfințit și L-a trimis în lume, voi ziceți: Tu hulești, căci am spus: Fiul lui Dumnezeu sunt? Dacă nu fac lucrările Tatălui Meu, să nu credeți în Mine. Iar dacă le fac, chiar dacă nu credeți în Mine, credeți în aceste lucrări, ca să știți și să cunoașteți că Tatăl este în Mine și Eu în Tatăl. Tensiunea din dialogul Mântuitorului cu iudeii atinge punctul culminant, aceștia*

Despre datarea erei creștine

căutând să-L omoare cu pietre, pentru hulă. *Și a plecat dincolo de Iordan, în locul unde Ioan boteza la început, și a rămas acolo și mulți au venit la El și ziceau: Ioan n-a făcut nici o minune, dar toate câte Ioan a zis despre Acesta erau adevărate. Și mulți au crezut în El acolo (In 10, 22-42).*

Domnul revine pentru scurt timp în apropiere de Ierusalim, în Betania, pentru a-l învia din morți pe Lazăr, prietenul Său, fratele Martei și al Mariei. Întâmpinându-L, Marta Îi spune: *Doamne, dacă ai fi fost aici, fratele meu nu ar fi murit. Dar și acum știu că oricâte vei cere de la Dumnezeu, Dumnezeu îți va da. Isus i-a zis: Fratele tău va învia. Marta i-a zis: știu că va învia la înviere, în ziua cea de apoi. Și Isus i-a zis: Eu sunt învierea și viața; cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi. Și oricine trăiește și crede în Mine nu va muri în veac. Crezi tu aceasta? Zis-a Lui: Da, Doamne. Eu am crezut că Tu ești Cristosul, Fiul lui Dumnezeu, Care a venit în lume.* Isus a lăcrimat la mormântul lui Lazăr; a ridicat ochii în sus, a mulțumit Părintelui ceresc pentru că știa că totdeauna Îl ascultă și a strigat cu glas mare: *Lazăre, vino afară!* ...și a ascultat Lazăr de Domnul și a ieșit din mormânt.

După învierea lui Lazăr reprezentanții religioși ai iudeilor din acea vreme hotărâsc în sinedriu prinderea, condamnarea și uciderea Mântuitorului. *De aceea Isus nu mai umbla pe față printre iudei, ci a plecat de acolo într-un ținut aproape de pustiu, într-o cetate numită Efraim, și acolo a rămas cu ucenicii Săi (In 11, 20-54).*

A cincea Sa urcare la Ierusalim este în primăvara Paștilor anului 30. Mai întâi, cu șase zile înainte de Paști, Isus a venit în Betania, unde era Lazăr pe care îl înviase din morți. La cină Marta slujea, iar Lazăr era unul dintre cei ce ședea cu El la masă. *Maria, luând o litră cu mir de nard curat, de mare preț, a uns picioarele lui Isus și le-a șters cu părul capului ei, iar casa s-a umplut de mirosul mirului.* Este ungera din Betania despre care Isus a zis: *Las-o, că pentru ziua îngropării Mele l-a păstrat (In 12, 1-7, 12-18; Mt 26, 6-13; Mc 14, 3-9).*

Acest an este decisiv: Mântuitorul, Fiul lui David, Domnul nostru Isus Cristos, *scapă din robia celui rău pe cei ce i-a zidit*²³. Este timpul Domnului, al intrării mesianice în Cetatea lui David, al superbelor învățături și parabole, al confruntărilor, al profețiilor despre cucerirea Ierusalimului și distrugerea templului, apoi despre sfârșitul timpului și al istoriei, al Cînei celei de Taină și al instituirii Euharistiei, al trădării, al suferinței, al răstignirii, al morții, al îngropării, dar și al Învierii. Toate aceste evenimente din Istoria Mântuirii oamenilor sunt scrise în cele patru Evanghelii ale Noului Testament.

Piatra de încercare spre viața veșnică, pentru oamenii din toate timpurile, rămâne credința în Mesia, Fiul lui Dumnezeu și împlinirea poruncii iubirii pe care, la Cina cea de Taină, Domnul o lasă apostolilor, ca testament: *Aceasta este porunca Mea: să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu. Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi. Voi prietenii Mei sunteți, dacă faceți ceea ce vă poruncesc... Și voi acum sunteți triști, dar iarăși vă voi vedea și se va bucura inima voastră și bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi. Iar după Înviere le va spune: ... și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului.* (Mc 12, 29-31; In 15, 12-14, Mt 29, 20).

Odată cu Învierea Sa, Domnul nostru Isus Cristos descoperă adevăratul sens al vieții creștinilor, sensul desăvârșirii spre veșnicie, *prin suferință la bucurie*²⁴, care se desfășoară într-o unitate a timpului, fie prezent, fie trecut, fie viitor, trei timpi care sunt un *astăzi* escatologic.

Pentru a încheia aceste note istorice într-o tonalitate profetică, remarcăm că se poate face o interpretare strictă a cifrelor din profeția

²³ Fragment din Rugăciunea la icoana Mântuitorului; *Fap* 26, 18; *La Bible de Jérusalem*, Mc 16, 9 - finalul lung; *Noul Testament*, Mc 16, *9, traducere preot Emil PASCAL, Éditions du Dialogue, Paris 1975, 242.

²⁴ Cf. *Durch Leiden Freude. O, Gott über alles! Ludwig van Beethoven*, Romain Rolland, *Viața lui Beethoven*, Editura Tineretului 1959, p. 11, nota 2; p. 74.

Despre datarea erei creștine

lui Iezechiel, de la capitolul 4. Profetul anunța două asedii ale Ierusalimului, distrugerea templului și a orașului și exilul poporului, după împlinirea a 390 de ani *pentru păcatul casei lui Israel* iar după împlinirea a 40 de ani *pentru păcatul casei lui Iuda*. Prima profeție va fi împlinită în anul 586 a. Chr. când este distrus Ierusalimul și dărâmat templul construit de regele Solomon în anii 960 a. Chr. Mai întâi, din anul 750 regatul de nord - Israel, intrase sub dominație asiriană, Samaria fiind cucerită în 722. Apoi, în anii 598-581 armatele lui Nabucodonosor II, rege al Babilonului între 605-562 cuceresc regatul de sud - Iudeea; etapele războiului, ale exilului și prima dărâmare a templului sunt descrise în cărțile Regii, Cronicile, în Psalmi și la profetul Ieremia.

A doua profeție va fi împlinită în anul 70 p. Chr. în timpul domniei împăratului Vespasian, 69-79, de armatele romane conduse de fiul său Titus Flavius, anii vieții 39-81, împărat la Roma în anii 79-81. Josephus Flavius în *Războiul evreilor*, ca participant la el, a scris cronica anilor 66-70. În anul 70 au intrat în Ierusalim pentru Paștile iudaic, mulți pelerini, deși acesta era înconjurat de patru legiuni romane care se pregăteau de asediu. Ei nu cunoșteau cuvintele profetice ale Mântuitorului:

Iar când veți vedea Ierusalimul înconjurat de oști, atunci să știți că s-a apropiat pustiirea lui. Atunci cei din Iudeea să fugă la munți și cei din mijlocul lui să iasă din el și cei de prin țarină să nu intre în el. Căci acestea sunt zilele răzbunării, ca să se îplinească toate cele scrise (Lc 21, 20-24).

Partida care era pentru război, a sicarilor și a zeloților, nu a ținut seama nici de poziția și intervențiile pentru pace ale reginei Berenice și ale regelui Agrippa II, fratele ei, la Roma, pe care i-au silit, dărâmându-le palatul, să se retragă din cetate. Asediul începe, cu tot cortegiul lui de suferințe, Ierusalimul este cucerit, templul este dărâmat pentru a doua oară, locuitorii sunt condamnați la moarte prin crucificare - pedeapsa romană pentru trădare și revoltă, sau sunt vânduți ca sclavi, iar Iudeea, devine provincie imperială încredințată legatului Legiunii a X-a, cantonată la Ierusalim. Atât pentru prima

cât și pentru a doua incendiere a templului este reținută data de 29 august. Ulterior, sub domnia împăratului Hadrian, 117-136, după două revolte ale evreilor, înăbușite în sânge, din anul 135 Iudeea devine provincia Siro-Palestina, Ierusalimul colonie romană interzisă evreilor, iar poporul este deportat²⁵.

Urcând firul istoriei, pentru a afla care sunt acele păcate care au adus pedeapsa înfricoșătoare a distrugerii celor două regate ebraice și a exilului poporului și în ce ani ele s-au săvârșit, iese în evidență, în acele timpuri, păcatul apostaziei în forma lui cea mai gravă, idolatria. Mai întâi, din secolul X, anul 976 a. Chr., oamenii încep să uite de Dumnezeu, când se răspândesc în țară cultele zeităților păgâne ale popoarelor vecine²⁶. Apoi, în anul 30 p. Chr. păcatul apostaziei a luat forma cultului religios oficial²⁷, când iudeii, uitând dragostea de Dumnezeu și de aproapele, L-au răstignit pe Mesia, *s-au lepădat de Cel Sfânt și Drept*²⁸ și nici după 40 de ani nu s-au întors la *Izvorul Vieții*²⁹. Atunci, cum va spune apostolul Paul: *cei ce locuiesc în Ierusalim și căpeteniile lor, necunoscându-L și osândindu-L, au împlinit glasurile profețiilor care se citesc în fiecare sâmbătă. Și, neaflând în El nici o vină de moarte, au cerut de la Pilat ca să-L omoare. Iar când au săvârșit toate cele scrise despre El, coborându-L de pe cruce, L-au pus în mormânt. Dar Dumnezeu L-a înviat din morți*³⁰. După 40 de ani s-au împlinit cele de care se temeau arhieriei și fariseii, spuse în sinedriu, în ziua când s-au hotărât să-L ucidă pe Isus, *Domnul Slavei* (1 Cor 2, 8):

Ce facem, pentru că Omul Acesta face multe minuni? Dacă-L lăsăm așa toți vor crede în El, și vor veni romanii și ne vor lua țara

²⁵ La Bible de Jérusalem, Tableau Chronologique, 1811-1827.

²⁶ Ciclul profetului Ilie, III Regii 17; Ps 105, 34-48.

²⁷ Isaia 1, 9-20; 29, 13; Ps 72, 26.

²⁸ Fap 3, 14-26: apostolul Petru și Ioan la Ierusalim, martorii Săi.

²⁹ Parabola viei: Isaia 5, 1-7; Mt 21, 33-43; Ps 35, 9.

³⁰ Fap 13, 27-41: apostolul Paul la Antiohia Pisidei.

Despre datarea erei creștine

și neamul ... Și a murit Isus ... nu numai pentru neam, ci și ca să adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei împrăștiați (In 11, 47-52).

Astfel s-au redeschis cerurile și s-a realizat mântuirea oamenilor.

În Biblia de la Ierusalim se arată în nota la textul amintit de la profetul Iezechiel că nu trebuie căutată o dată, care nu este dezvăluită, ci anunțul războiului, ca pedeapsă pentru apostazia prelungită a celor două regate³¹.

Reînființarea statului lui Israel după prima distrugere s-a făcut după 70 de ani, odată cu zidirea celui de al doilea templu la Ierusalim, ca urmare a edictului din anul 538 a. Chr. al regelui Persiei Cyrus cel Mare, 539-530, iar după a doua distrugere, după 1877 de ani, ca urmare a deciziei din anul 1947 a ONU, după Shoah și cutremurătoarele suferințe îndurate de poporul evreu în Al Doilea Război Mondial.

Ps 52: Cine va da din Sion mântuirea lui Israel? Când va întoarce Domnul pe cei robiți ai poporului Său, bucura-se-va Iacob și se va veseli Israel;

Ps 125: Mari lucruri a făcut Domnul cu noi: ne-a umplut de bucurie.

În loc de încheiere

Se pune întrebarea, cum se face că pentru datarea erei creștine există opinii contradictorii, cea actuală fiind posterioară cu patru ani anului nașterii lui Isus Cristos?

Un prim răspuns la îndemână este că a intrat în joc neputința omenească.

Un al doilea răspuns ar fi că datarea erei creștine, așa cum este, are legătură cu evenimente viitoare necunoscute.

Un al treilea răspuns este că smerenia Domnului și iubirea Sa de oameni estompează datele vieții Sale pământești pentru ca accentul să

³¹ La Bible de Jérusalem, Ézéchiel 4, note b, 1250.

fie pus nu pe date - în veșnicie ele sunt *astăzi* - ci pe fapte: cunoașterea Sa și împlinirea învățăturilor Sale. Prin aceste strădanii se desăvârșește natura umană și rămân deschise cerurile (*Mt 5, 44-48, In 4, 23*).

Toate cele trei răspunsuri apar interdependente, ca niveluri de realitate, *fiecare fiind ceea ce este pentru ceea ce sunt toate împreună*³².

Datarea erei creștine ține de mister. Misterul, care se află în oricare cercetare, apare parcă mai evident în cele istorice.

³² Transdisciplinaritatea, axioma iii epistemologică, Basarab Nicolescu, „Antropogen și Terțul Ascuns”, *Tabor*, Cluj-Napoca, nr. 10, octombrie 2014, p. 5-10 ; 4. Irina Dincă, „Transdisciplinaritatea - în definiția riguroasă a lui Basarab Nicolescu”, www.moisenicoara.ro.

Notă. Citate biblice sunt din *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București 1982.

Eclesiologia lui Karl Rahner: *Status quæstionis*

Jean NEDELEA*

Abstract

A „classic of theology”, Karl Rahner (1904-1984) remains, to this day, one of the most influential Catholic theologians of late modernity. His profound, vast and diverse corpus of works - despite the considerable amount of time and intellectual effort required to comprehend it - is one of the most widely read and debated theological outputs of the 20th century. Among his writings, those dedicated to the Church have stirred the greatest and liveliest interest. Between 1966 and 2012, for instance, over twenty academic works were published on the famous theologian’s ecclesiology.

By providing a succinct presentation of these works, this study offers an overview of the research into Karl Rahner’s ecclesiology.

Keywords: ecclesiology, Karl Rahner, Church, dissertation, thesis, mission, salvation, eschatology, Sacrament, grace.

Numeroase lucrări științifice, scrise, mai ales, în germană și engleză, au avut ca subiect eclesiologia lui Karl Rahner. Cele mai multe dintre ele tratează teme specifice, precum Biserica eveniment al mântuirii, Biserica Sacrament al mântuirii, Sacramentele particulare, Magisteriul eclesial și slujirile în Biserică, contribuția lui Karl Rahner la eclesiologia Conciliului II Vatican, misiunea Bisericii, religiile necreștine, „creștinii anonimi” și mântuirea *extra*

* Este preot asistent universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București.

Prezentul studiu este un subcapitol din teza sa de doctorat, cu titlul *Eclesiologia lui Karl Rahner. Cu o evaluare din perspectiva teologiei Părintelui Dumitru Stăniloae*, susținută la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, sub coordonarea Pr. Prof. Dr. George Remete.

Ecclesiam, ecumenismul etc. Dar cu toate că eclesiologia rahneriană a făcut obiectul a numeroase, ample și variate studii, lucrurile nu au stat așa dintru început. În 1984, spre pildă, Karl Lehmann făcea observația că eclesiologia este „copilul vitreg” al cercetării teologiei rahneriene. Chiar și în 1990, Fu-Long Lien opina că evaluările ce au urmat cercetării eclesiologiei lui Rahner sunt mai degrabă negative, iar tema aceasta a rămas încă neclarificată¹. Interesul față de eclesiologia lui Rahner a crescut însă tot mai mult după 1990, în așa fel încât anii din urmă ea este cea mai viu analizată temă a teologiei sale.

În 1966, Mieczyslaw Malinski evaluează sistematic pentru întâia oară concepția rahneriană despre Biserică. Disertația sa doctorală, susținută la Universitatea Pontificală Sfântul Toma de Aquino din Roma, poartă titlul *Das Leben der Kirche nach Karl Rahner*² (*Viața Bisericii după Karl Rahner*). Lucrarea, dedicată Cardinalului Karol Wojtyła, pe atunci Arhiepiscop de Krakau, prezintă documentat și cu acuratețe gândirea eclesiologică a teologului german expusă în scrierile sale de până în 1966. Autorul avertizează de la început că nu-și propune să facă o critică negativă și să urmărească slăbiciunile eclesiologiei lui Rahner, ci că își dorește să prezinte „sinteza învățaturii lui despre «Viața Bisericii»”. În opinia lui M. Malinski, pornind de la învățătura despre Treime și continuând cu învățătura despre auto-comunicarea lui Dumnezeu în Logosul-Adevăr și în Duhul-Iubire, Karl Rahner ajunge să înfățișeze autocomunicarea lui Dumnezeu ca lucrare sacramentală și extra-

¹ Cf. W. SCHMOLLY, *Eschatologische Hoffnung in Geschichte: Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, 2001 (Innsbrucker theologische Studien, 57), 13.

² M. MALINSKI, *Das Leben der Kirche nach Karl Rahner*, Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Roma, 1966.

sacramentală de mântuire a lumii³. El pornește de la „Prezența lui Dumnezeu în lume” (*Gott in Welt*) ca Treime iconomică și immanentă și ca Dumnezeu întrupat în Cristos, pentru a ajunge la „prezența lui Dumnezeu în Biserică” (*Gott in Kirche*) și apoi în oameni prin harul Sacramentelor⁴. Relația dintre cuvânt și sacrament stă în centrul vieții Bisericii și e meritul lui Rahner de a fi surpat peretele ce ținea despărțite altarul cuvântului și altarul sacramentelor⁵. Karl Rahner însuși a încurajat și a ajutat la realizarea acestui proiect academic. Iar cu asistentul său, Karl Lehmann, autorul mărturisește că a putut discuta „multe ore despre probleme concrete”⁶.

De o atenție deosebită s-a bucurat disertația doctorală a Mariei Meyer (devenită sora franciscană Regina Pacis), *Universales Heil, Kirche und Mission*⁷ (*Mântuire universală, Biserică și Misiune*). Lucrarea, aflăm din primele ei rânduri, „este încercarea unei comparații între un proiect teologico-sistematic și unul teologico-neotestamentar. Obiectul comparației sunt concepțiile eclesiologice ale lui K. Rahner despre problema «universalismului mântuirii și a misiunii», ca și afirmațiile universal-eclesiologico-soteriologice ale Epistolei către Efeseni”⁸.

Deși Conciliul Vatican II acceptase posibilitatea mântuirii în afara Bisericii, nu arătase efectiv cum se împacă aceasta cu necesitatea apartenenței la Biserică și cu necesitatea activității misionare. Proiectul acesta de conciliere a ceea ce părea

³ *Ibidem*, 9.

⁴ Cf. J. KITTEL, *Kirche als Ereignis: Ein Beitrag zur Grundlegung des sakramentalen Kirchenbegriffs im ekklesiologischen Entwurf von Karl Rahner*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2010, 16.

⁵ Cf. M. MALINSKI, *Das Leben der Kirche nach Karl Rahner*, op. cit., 137.

⁶ *Ibidem*, 10.

⁷ M. MEYER, *Universales Heil, Kirche und Mission. Studien über die ekklesial-missionarischen Strukturen in der Theologie K. Rahners und im Epheserbrief*, Diss. theol. Münster/Westf., 1976.

⁸ *Ibidem*, 1.

ireconciliabil a fost realizat de Rahner. Descrierea soluției curajoase și provocatoare pe care o oferă el, concretizată în teoria „creștinilor anonimi”, face obiectul primelor 76 de pagini ale lucrării Mariei Mayer. Modul cuceritor în care autoarea expune celebra teorie rahneriană l-a făcut pe A. Camps să declare că această parte a studiului ei este cea mai bună sinteză pe care a citit-o vreodată⁹.

Pornind de la temeiurile și motivarea misiunii ca realitate eclesială, autoarea are inspirația de a confrunta controversata teorie rahneriană a „creștinilor anonimi” cu teologia paulină cuprinsă în Epistola către Efeseni. Și cu toate că orizontul specific al problemelor deosebește cele două viziuni puse în discuție, sunt aflate convergente și compatibilități surprinzătoare între ele. Termeni cheie ai teologiei lui Rahner (*Selbstmitteilung Gottes, übernatürliches Existential* etc.), constată Meyer, își au echivalențe și analogii în Epistola menționată. Reflecțiile lui Rahner despre „creștinii anonimi” sunt, astfel, pentru prima dată analizate din perspectiva teologiei biblice și este meritul deosebit al autoarei de a fi semnalat acordul acestei teorii cu teologia paulină din Epistola către Efeseni¹⁰. Acest studiu al Mariei Mayer a fost considerat „de o mare importanță pentru teologia catolică modernă a misiunii”¹¹.

Tot în 1976 Medard Kehl a publicat *Kirche als Institution*, lucrare în care prezintă „cum a fost legitimat teologic, în interiorul eclesiologiei catolice, elementul instituțional al Bisericii, și în ce măsură această legitimare este justificată, în orizontul problemelor contemporane, de întâlnirea subiectivității cu obiectivitatea

⁹ A. CAMPS, „Book Review: «Universales Heil, Kirche und Mission. Studien über die ekklesial-missionarischen Strukturen in der Theologie K. Rahners und im Epheserbrief»”, în *Missiology*, 1982, vol. 10, no. 1, 120.

¹⁰ Cf. N. SCHWERDTFEGGER, *Gnade und Welt: Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der «anonymen Christen»*, Herder, Freiburg in Breisgau, (Freiburger Theologische Studien, 123), 1982, 14.

¹¹ A. CAMPS, „Book Review: «Universales Heil»”, *art. cit.*, 120.

socială”¹². Un capitol al acestei cărți este dedicat modului în care Rahner a înțeles și prezentat dimensiunea instituțională a Bisericii. Indisolubil legat de constituția Bisericii, instituționalul prelungește *hic et nunc* prezența sacramentală a autocomunicării lui Dumnezeu în Isus Cristos. În fapt, în scrierile despre Biserică ale teologului german apare frecvent, ca un fir călăuzitor, ideea că adevărul însuși este nedespărțit de instituție¹³. Și, de asemenea, sunt nedespărțite Duhul Sfânt și instituția Bisericii, în general, magisteriul bisericesc și harismele, în special¹⁴. Deși nu depășește 70 de pagini, acest studiu a fost considerat un punct de reper în înțelegerea eclesiologiei lui Rahner.

Grație lucrării *Gnade und Welt*¹⁵ (*Har și lume*), publicată în 1982, Nikolaus Schwerdtfeger a marcat, în mod special, cercetarea științifică a teologiei rahneriene. Lucrarea, susținută în 1981 ca disertație doctorală la Facultatea de Teologie Albert-Ludwigs a Universității din Freiburg, este o analiză atentă și profundă a genezei și evoluției teoriei „creștinilor anonimi”, teorie expusă și dezvoltată de Karl Rahner în perioada 1930-1970. Autorul acestei lucrări se arată nu doar un foarte avizat cunoscător al operei lui Rahner, ci și un foarte bun cunoscător al literaturii secundare de analiză a teoriei „creștinilor anonimi”. El s-a concentrat în mod special asupra ideii de Biserică Sacrament fundamental al mântuirii lumii (*Kirche als Grundsakrament des Heils der Welt*) în capitolul IX al lucrării sale, unde a tratat explicit și relația dintre „creștinismul anonim” și Biserică. Acest studiu al actualului Episcop vicar de Hildesheim a

¹² M. KEHL, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Joseph Knecht, Frankfurt a.M., 1976, 21.

¹³ Cf. *Ibidem*, 174.

¹⁴ *Ibidem*, 223.

¹⁵ N. SCHWERDTFEGER, *Gnade und Welt*, *op. cit.*, 14. În acest studiu sunt anunțate și evaluate și cercetările anterioare dedicate teoriei „creștinilor anonimi”. (vezi subcapitolul „Umfeld und Anliegen der Untersuchung”, 12-15)

fost văzut de mulți ca „indispensabil” și ca un pisc al erminiei teologiei lui Rahner¹⁶. Cardinalul Karl Lehmann, coordonatorul lucrării, altfel un om reținut în aprecieri elogioase, va mărturisi că Schwedtfeger „a scris o disertație fantastică”¹⁷.

În *Orthopraktische Ekklesiologie?*¹⁸ (*Eclesiologia dreptei făptuiri?*), studiu voluminos (820 p.) apărut în 1989, Felix Senn analizează meticulos și documentat relația dintre revelație și Biserică la Karl Rahner. Din cele patru părți ale lucrării, partea a doua și a treia sunt dedicate prezentării eclesiologiei „esențial-dogmatică” și „existențial-pastorală”. Cele patru capitole ale părții a treia au următoarele titluri: 1. „Premiza teologico-transcendentală sau termenul bivalent de Biserică”; 2. „Proiectul esențial-dogmatic sau hristocentrismul Bisericii instituționale”; 3. „Proiectul existențial-pastoral sau pnevmatocentrismul Bisericii instituționale”; 4. „Teze rezumative despre relația dintre proiectul esențial și existențial în eclesiologia lui Karl Rahner”. În evaluarea pe care o face, autorul lucrării constată că în centrul eclesiologiei lui Rahner stă voința de mântuire universală a lui Dumnezeu. Biserica viitorului, după Rahner, va fi o Biserică universală în care accentul nu va mai cade pe instituțional, pe mărturisire și doctrină, ci pe dreapta făptuire (*Orthopraxie*). Ceea ce presupune întâietatea dreptei făptuiri față de dreapta slăvire (*Orthopraxie vor Orthodoxie*)¹⁹

¹⁶ Cf. J. KITTEL, *Kirche als Ereignis*, op. cit., 17-18.

¹⁷ „He simply was unique». In conversation with Karl Cardinal Lehmann, Mainz”, în *Encounters with Karl Rahner*, edited & translated by Andreas R. Batlogg & Melvin E. Michalski; translation edited by Barbara G. Turner, (Marquette studies in theology; No. 63), Marquette University Press, Milwaukee, 2009, 112.

¹⁸ F. SENN, *Orthopraktische Ekklesiologie?: Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte*, Freiburg Schweiz, Univ.-Verl., 1989. Lucrarea a fost la origine o disertație doctorală susținută la Facultatea de Teologie a Universității din Freiburg în 1988.

¹⁹ Cf. K. FISCHER, „Karl Rahner und die Kirche”, în *Orientierung*, nr. 55/ 30. Juni 1991, 146-147.

Eclesiologia lui Karl Rahner: Status quæstionis

sau, mai bine spus, concretizarea dreptei slăviri în dreapta făptuire. Deși atent elaborată, bine structurată și, în multe privințe, utilă, lucrarea lui Senn păcătuiește printr-o lacunară cercetare a scrierilor eclesiologice timpurii și prin omiterea aspectelor legate de geneza acestor opere²⁰.

Die Ekklesiologie in der Theologie Karl Rahners (Eclesiologia în teologia lui Karl Rahner), teza de doctorat a taiwanezului Fu-Long Lien, publicată în 1990, are în centrul ei ideea mântuirii universale și a vestirii ei prin apostolat și misiune. Autorul ei vede în eclesiologia lui Rahner un model pentru o viitoare eclesiologie a misiunii și a teologiei religiilor²¹. După prezentarea orizontului temei anunțate și a stadiului cercetării (cap. I), Lien expune „Ființa Bisericii” (cap. II), „Misiunea ca împlinire de sine a ființei Bisericii în lume și în istorie” (cap. III), rolul „Bisericii în lume” (cap. IV), cu accentuarea sarcinii Bisericii de a „umaniza” lumea, „Biserica în câmpul tensionat al ecumenismului confesional” (cap. V), „Biserica și religiile” (VI), „Biserica și ateismul” (VII) și își încheie cercetarea cu prezentarea eclesiologiei lui Rahner ca model pentru o eclesiologie misionară de viitor (VIII)²². În „Prefața” cărții, prof. Otto Hermann Pesch, coordonatorul acestei disertații doctorale, își exprima convingerea că Rahner însuși ar fi confirmat această lucrare, creatoare de adevărate punți între creștinism și celelalte religii²³.

În 1992, Josef Meyer zu Schlochtern a publicat studiul său *Sakrament Kirche (Biserica Sacrament)* în care Biserica este prezentată ca spațiul sacramental al teandriei, al întâlnirii lucrării lui Dumnezeu cu lucrarea omului. Autorul, fidel cercetărilor lui

²⁰ Cf. J. KITTEL, *Kirche als Ereignis, op. cit.*, 17.

²¹ Cf. W. SCHMOLLY, *Eschatologische Hoffnung in Geschichte, op. cit.*, 15 și 23.

²² Vezi L.-F. LONG, *Die Ekklesiologie in der Theologie Karl Rahners: Mit besonderem Hinblick auf das Problem der interkulturellen und interreligiösen Vermittlung des Christentums*, Verlag an d. Lottbek Jensen, Hamburg, 1990, V-IX.

²³ Cf. *Ibidem*, XII.

Schwerdtfeger și Kehl despre Sacramente, insistă, în prezentarea concepției lui Rahner despre Biserică, înțeleasă ca Sacrament fundamental al mântuirii (*Grundsakrament des Heils*) în Cristos, pe calitatea ei de „simbol real”²⁴. Schlochtern semnalează totodată că pentru Rahner Isus Cristos este atât „Simbol real”, cât și „Sacrament originar” și că aceste realități hristice sunt premisa oricăror afirmații despre Biserică²⁵. Între Cristos și Biserica Sa există o unitate sacramental-real-simbolică care îmbracă forma unei relații istorice de vreme ce Biserica poate fi considerată „perpetuarea istorică” a făgăduinței și a lucrării mântuirii²⁶.

În 1992 apare lucrarea lui Ulrich Möbs, *Das kirchliche Amt bei Karl Rahner*²⁷ (*Slujirea bisericească la Karl Rahner*), prima disertație doctorală care prezintă concepția celebrului teolog german despre treptele ierarhiei de drept divin și slujirea lor în Biserică. Studiul cuprinde trei mari părți²⁸: 1. În prima parte sunt prezentate „liniile hermeneutice și eclesiologice de bază” care conturează unitatea dintre ființa și funcția Bisericii, pe care se înalță apoi „eclesiologia existențială funcțională”; 2. E prezentată apoi distincția între slujirile ierarhiei bisericești (episcopi, preoți, diaconi), dar și unitatea lor, ca și unitatea colegiului episcopilor cu papa, a prezbiteriatului cu episcopatul, a diaconatului cu laicatul. Autorul insistă aici asupra legăturii intime, perihoretice dintre cele trei slujiri de drept divin. Biserica este, în viziunea lui Rahner, atât „rod al

²⁴ Cf. J. KITTEL, *Kirche als Ereignis*, op. cit., 18.

²⁵ Cf. J. M. SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche*, 217.

²⁶ Cf. *Ibidem*, 218-219.

²⁷ U. MÖBS, *Das kirchliche Amt bei Karl Rahner: Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung*, Schönningh, Paderborn; München; Wien; Zürich, 1992. Este teza doctorală susținută de Möbs la Universitatea Justus-Libig din Giessen în 1990.

²⁸ Vezi S. HÜBNER, „Rezension: Möbs, Ulrich: Das kirchliche Amt bei Karl Rahner. Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung - Paderborn-München-Wien-Zürich: Schönningh 1992, 295 S”, în *Theologische Literaturzeitung* 119, Jahrgang 1994, Nr. 1, 76-77.

mântuirii”, cât și „mijloc de mântuire”. În calitatea ei de „mijloc de mântuire”, Biserica îl are pe Cristos ca Slujitor prin excelență și, prin succesiunea apostolică dorită de El, a transmis și episcopilor deplinătatea slujirii. Rahner refuză însă să vadă în papă și în Colegiul episcopilor „două subiecte distincte inadecvate” și insistă să vorbească despre „un singur subiect”, Colegiul episcopilor cu și sub papa. Hotărârile unui Conciliu, de pildă, nu sunt ale papei „singur” și nici doar ale episcopilor, ci sunt ale Colegiului episcopilor unit cu papa. Celebrul teolog, subliniază Möbs, propune o urgentă și necesară „autolimitare esențială” a slujirii papale și „un pontificat al modestiei”; 3. În partea a treia sunt relevate consecințele viziunii lui Rahner despre slujirea eclesială pentru dialogul ecumenic.

Cartea lui Walter Schmolly, *Eschatologische Hoffnung in Geschichte*²⁹ (*Nădejdea eshatologică în istorie*) (2001) este o cercetare din perspectivă existențial-pastorală a eclesiologiei lui Karl Rahner. Accentul în această lucrare nu cade, prin urmare, pe ceea ce este Biserica, pe ființa ei, ci pe ceea ce devine ea în procesul împlinirii de sine (*Selbstvollzug*). Activitatea Bisericii pentru mântuirea credincioșilor ei, grija pastorală pentru realizarea acestui ideal, slujirea învățătoarească și sacramentală a poporului lui Dumnezeu pentru a intra în și a deveni apoi Biserica lui Dumnezeu sunt tot atâtea preocupări majore pentru ierarhia de drept divin. Cele două mari secțiuni ale lucrării tratează fundamentarea eclesiologiei rahneriene până în 1943, respectiv aprofundarea înțelegerii ființei Bisericii în anii '60-70. Biserica, constată Schmolly, este pentru Rahner „prezența sacramental-comunitară a speranței eshatologice prin și cu Cel răstignit și înviat”³⁰. Eclesiologia prezentată în această lucrare scoate în evidență importanța deosebită a slujirii pastorale

²⁹ W. SCHMOLLY, *Eschatologische Hoffnung in Geschichte*, op. cit.

³⁰ *Ibidem*, 258. Vezi și recenzia lui H. VORGRIMLER, „Neuere Studien zu Karl Rahner”, în *Stimmen der Zeit*, Heft 11, November 2002, 783.

pentru împlinirea de sine a Bisericii înțeleasă ca „Sacrament al harului lui Cristos”. Isus Cristos rămâne și lucrează concret în istorie prin Sacramentele particulare și, în special, prin Euharistie, care, „din interior” și „de jos”, coagulează comunitatea locală în Biserică³¹. Din perspectivă metodologică, studiul lui Schmolly este remarcabil prin atenta analiză diacronică a studiilor eclesiologice rahneriene, dar nu poate evita reproșul că a omis expunerea „existenței preoțești”³².

Tot în 2001 apare și cartea lui Günther Wassilovsky, *Universales Heilssakrament Kirche*³³ (*Biserica Sacramentul universal al mântuirii*), care prezintă contribuția specială a lui K. Rahner la eclesiologia Conciliului II Vatican. Lucrarea a fost văzută ca paradigmatică în privința mutării de accent de pe analiza sistematică pe cea istorico-critică în studierea operei lui Rahner³⁴. Autorul se concentrează asupra contribuției efective pe care Rahner a avut-o (alături de Otto Semmelroth, Alois Grillmeier, Joseph Ratzinger, Episcopul Hermann Volk etc.) la elaborarea eclesiologiei conciliare. În centrul acestui studiu stă ideea, dezvoltată de acest nucleu de teologi, de Biserică Sacrament universal al mântuirii³⁵. Cu abilități de veritabil detectiv, Wassilovsky caută, identifică și apoi interpretează inclusiv texte eclesiologice ale lui Rahner nepublicate, aflate în arhive publice sau private, strădanie care face din lucrarea sa un veritabil studiu de cercetare istorică, dar și de analiză și sinteză

³¹ Cf. B. NITSCHKE, „Bilanz - Umbrüche - Desiderate. Rahner-Forschungsbericht 1995-2004/05” (Zweiter Teil), în *Theologische Quartalschrift*, 1. Heft 2006, 59.

³² Reproșul acesta i-a fost adus atât de G. Wassilovsky, cât și de J. Kittel.

³³ G. WASSILOVSKY, *Universales Heilssakrament Kirche: Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, 2001 (Innsbrucker theologische Studien, 59). Cartea aceasta a fost, prezentată, inițial, ca disertație doctorală la Facultatea de Teologie Catolică a Universității Albert-Ludwigs din Freiburg, în februarie 2001.

³⁴ Cf. NITSCHKE, „Bilanz - Umbrüche - Desiderate. Rahner-Forschungsbericht 1995-2004 /05 (Erster Teil), în *Theologische Quartalschrift*, 4. Heft 2005, 316.

³⁵ G. WASSILOVSKY, *Universales Heilssakrament Kirche, op. cit.*, 5.

Eclesiologia lui Karl Rahner: Status quæstionis

sistematică. În special descoperirea corecturii manuale a lui Rahner la *Adumbratio Schematis Constitutionis dogmaticae De Ecclesia*, devenită apoi „Constituția dogmatică despre Biserică” (*Lumen Gentium*) a fost considerată o „piesă de aur” (*Goldstück*) în cercetarea eclesiologiei lui Rahner și în cercetarea istoriei Conciliului II Vatican³⁶. Pentru acest efort de cercetare eficientă, Günther Wassilovsky a primit, în 2001, „Premiul Karl-Rahner pentru cercetare teologică”.

Brigitta Kleinschwärzer-Meister publică în același an, cu titlul *Gnade im Zeichen*³⁷ (*Harul în semne*), teza sa de doctorat în teologie, susținută la Facultatea de Teologie Catolică a Universității din München. Așa cum reiese din subtitlu, lucrarea se dorește o „perspectivă catolică cu privire la doctrina catolică despre Sacramente în înțeles ecumenic, pe baza teologiei lui Karl Rahner”, teologie elaborată mai ales în perioada 1960-1970. Scrisă cu „imensă hărnicie”, această „opulentă lucrare” înfățișează „o impresionantă panoramă a gândirii sacramental-simbolice și istorico-salvifice a lui Rahner”³⁸. Autoarea își propune să clarifice importanța „Sacramentului” și a „Sacramentalității” din perspectivă catolică și să evidențieze, în contextul mai larg al „Sacramentelor în general”, relevanța lor în dialogul ecumenic catolico-evanghelic. Așa cum amintea J. Kittel, Kleinschwärzer-Meister a fost considerată al doilea interpret al operei lui Rahner care a sesizat că păcatul personal acționează chiar asupra realității de Semn a Bisericii. Kittel îi reproșează însă că „în evaluarea afirmațiilor rahneriene despre relația dintre semn și semnificat în Biserica Sacrament, autoarea nu a reușit să prezinte mulțumitor neidentitatea

³⁶ NITSCHÉ, „Bilanz - Umbrüche - Desiderate I”, *art. cit.*, 316.

³⁷ B. KLEINSCHWÄRTZER-MEISTER, *Gnade im Zeichen: Katholische Perspektiven zur allgemeinen Sakramentenlehre in ökumenischer Verständigung auf der Grundlage der Theologie Karl Rahners*, Lit Verlag, Münster, 2001 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik; 26).

³⁸ NITSCHÉ, „Bilanz - Umbrüche - Desiderate II”, *art. cit.*, 60.

postulată de ea cu Biserica simbol real, care conține ceea ce semnifică”³⁹.

*Jetzt ist noch Kirche*⁴⁰ (*Și acum este Biserica*) este studiul doctoral al lui Udo Bentz publicat în 2008. Existența eclesială constituie nucleul acestui studiu. Lucrarea nu e, prin urmare, o prezentare sistematică a eclesiologiei lui Rahner, ci o prezentare a „liniilor fundamentale ale unei teologii a existenței eclesiale”⁴¹. Este structurată în trei mari părți: A. În prima parte, intitulată „Pietrele de temelie ale unei teologii a existenței eclesiale”, sunt expuse și analizate trei teme de bază ale eclesiologiei rahneriene: „Individul în Biserică”, „Harismaticul în Biserică” și „Păcatul în Biserică”; B. În partea centrală - „O normă a vieții spirituale: structura de Întrupare a harului” - e prezentată Biserica în calitatea ei de Sacrament fundamental al harului mântuitor al lui Cristos. Totodată, „Biserica este, ca Sacrament fundamental, Semnul văzut, activ al harului eshatologic biruitor”⁴². U. Bentz interpretează sacramentalitatea Bisericii pornind de la „structura de Întrupare a harului” pentru a ajunge apoi la „încorporarea harului” (*Verleiblichung der Gnade*) în cei ce se împărtășesc concret de Sacramente; C. În partea finală a lucrării - „Un punct de cristalizare: ascultarea bisericească” - sunt prezentate aspecte legate de ascultarea și de cenzura eclesială. Autorul înfățișează aici delicata, dar incitanta temă a dificultăților pe care Rahner le-a avut cu superiorii Ordinului iezuit și cu Vaticanul în anii '50 ai secolului trecut. Prin dispute dureroase, ne spune

³⁹ J. KITTEL, *Kirche als Ereignis*, op. cit., 19.

⁴⁰ U. BENTZ, *Jetzt ist noch Kirche. Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz im Werk Karl Rahners*, Tyrolia Verlagsanstalt, Innsbruck, 2008 (Innsbrucker theologische Studien, 80). Susținută ca disertație doctorală la Facultatea de Teologie Catolică a Universității Albert-Ludwigs din Freiburg, lucrarea aceasta a fost distinsă cu „Premiul Karl-Rahner pentru cercetare teologică” pe anul 2007.

⁴¹ *Ibidem*, 27.

⁴² *Ibidem*, 323.

Eclesiologia lui Karl Rahner: Status quæstionis

autorul, Rahner și-a format decisiv opinia despre ascultare, care nu e totuși o opinie conformistă. Călugărul și teologul Rahner credea că „ascultării mature și dialogice îi aparține curajul discursului”⁴³. Lui Franz Lakner SJ, cenzor iezuit care îi reproșa că își exprimă public „opinii speciale”, Rahner i-a replicat că, de fapt, curajul unor noi abordări se numără între obligațiile teologului și că a discuta public probleme bisericesti este „un drept inalienabil”⁴⁴.

În colecția Freiburger theologische Studien (175) apare în 2010 cartea lui Joachim Kittel *Kirche als Ereignis: Ein Beitrag zur Grundlegung des sakramentalen Kirchenbegriffs im ekklesiologischen Entwurf von Karl Rahner*⁴⁵ (*Biserica în calitate de eveniment: O contribuție la fundamentarea noțiunii de Biserică sacramentală în proiectul eclesiologic al lui Karl Rahner*). Titlul acesta i-a fost sugerat lui Kittel de Rahner însuși, care scria în 1956 că „Biserica, în calitate de eveniment, este, în mod necesar, o comunitate locală”⁴⁶. Ca și W. Schmolly, J. Kittel crede că Biserica eveniment este înțeleasă de Rahner ca fiind indisolubil legată de evenimentul euharistic, eveniment care întemeiază și împlinește comunitatea locală. După autorul acestei lucrări, originea concepției rahneriene despre Biserică eveniment trebuie căutată în spiritualitatea ignațiană și în modul în care E. Przywara a interpretat-o. Rahner va arătat că ignațiana *sentire cum ecclesia* este „cea mai intimă împlinire a existenței umane”, împlinire ce culminează în

⁴³ *Ibidem*, 399.

⁴⁴ Cf. F. GMAINER-PRANZL, „Rezension - Udo Bentz, *Jetzt ist noch Kirche. Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz im Werk Karl Rahners*, Tyrolia Verlagsanstalt, 2008, 552 S., în *Theologisch-Praktische Quartalschrift*, 1/2010, 107.

⁴⁵ J. KITTEL, *Kirche als Ereignis*, *op. cit.*. Studiul acesta este disertația doctorală a lui Kittel, susținută la Facultatea de Teologie Catolică a Universității Albert-Ludwigs din Freiburg în semestrul de vară 2008.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, 13.

Euharistic⁴⁷. Kittel observă însă, cu amărăciune, că tot mai multe comunități, fiind lipsite de preoți și, astfel, de posibilitatea liturghisirii euharistice, nu mai pot constitui propriu-zis Trupul lui Cristos⁴⁸. Biserica locală, una dintre axiomele teologiei lui Karl Rahner, a inspirat și - așa cum o arată și cartea aceasta - inspiră încă. Studiul acesta a fost apreciat pentru că reușește să accesibilizeze o serie de materiale de arhivă necunoscute, să corecteze teze mai vechi și să deschidă noi perspective de studiu și analiză⁴⁹. Este, fără îndoială, cea mai aplicată și mai avizată analiză istorico-sistematică a studiilor rahneriene de eclesiologie publicate până în anul 1956.

Eclesiologia lui Karl Rahner a făcut și obiectul câtorva lucrări științifice scrise în limba engleză⁵⁰. Dintre acestea, cea mai celebră rămâne lucrarea cu caracter general *The ecclesiology of Karl Rahner*⁵¹ (*Eclesiologia lui Karl Rahner*) a lui Richard Lennan, publicată în 1995. Autorul analizează conceptul de Biserică sacramentală pe baza scrierilor timpurii ale lui Rahner și, în special,

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, 335.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Cf. http://www.herder.de/buecher/details?k_tnr=32184 (accesat la 12 ianuarie 2012).

⁵⁰ M. C. McENROY, *The Church as Sacrament in the theology of Karl Rahner*, Master of Arts in Theology Institute of Christian Thought University of St. Michael's College, 1976; P. J. LYNCK, *The Relationship of Church and World in the Theology of Karl Rahner*, Diss. Ph. D., Univ. of Chicago, Illinois, 1980; H. V. GALLAGHERS, *Church and Salvation, The Premise of Karl Rahner's Ecclesiology*, Ph. D. Univ. of Notre Dame, 1981; J. J. WOOLEVER, *A critical evaluation of the suitability of Karl Rahner's sacramental ecclesiology for a world church*, Mellen Research University Press, San Francisco, 1992; R. C. RYAN, *The quest for the unity of the Christian churches: A study of Karl Rahner's writings on Christian ecumenism*, The Catholic University of America, Washington DC, 1992; Jerry T. FARMER, *Ministry in community: Rahners vision of ministry*, Peeters, Louvain, 1993; C. F. O'REILLY, *The Emergence of a Word Church: Karl Rahner's Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council*, Doctor of Philosophy in Theology awarded by the University of St. Michael's College, Toronto, 1998.

⁵¹ R. LENNAN, *The ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford University Press, 1995.

pe baza interpretării pe care o dă teologul german Enciclicii *Mystici corporis*. Un loc semnificativ acordă Lennan fundamentării harismatice a slujirii în Biserică, întrebuițării principiului subsidiarității „în propria casă”, adică în Biserica locală, și pluralismului⁵². Lucrarea se remarcă prin concizie și claritate, include toate temele majore ale eclesiologiei rahneriene, în expunere cronologică, și sistematizează util, în bibliografie, scrierile lui Karl Rahner traduse în engleză.

Teologul baptist Ciprian Simuț a publicat în limba română *Unitatea bisericii în teologia lui Karl Rahner și Heinrich Fries*⁵³, lucrare în care prezintă și evaluează concepția ecumenică a celor doi teologi catolici, concepție expusă, în opt teze, în opera lor comună *Einigung der Kirchen - Reale Möglichkeit*⁵⁴ (*Unitatea Bisericilor - posibilitate reală*). În analiza pe care o face concepției despre ecumenism a celor doi teologi catolici, Simuț le reproșează că propun mai degrabă o unitate instituțională a Bisericii, iar nu una spirituală, așa cum și-ar dori el. În cele din urmă, această unitate instituțională ar duce la recunoașterea primatului papal și, implicit, la pierderea specificului celorlalte confesiuni. Dar iată cum își exprimă Simuț temerea sa:

Cele opt teze sunt formulările de bază ale doctrinei catolice în dialogul ecumenic. Deși modelate după pretențiile față de bisericile partener, tezele rămân de sorginte pur catolică, iar acceptarea lor presupune renunțarea la identitatea teologică a bisericilor partener. Astfel, orice biserică creștină non-catolică care acceptă tezele propuse

⁵² Cf. NITSCHKE, „Bilanz - Umbrüche - Desiderate II”, *art. cit.*, 58 și J. KITTEL, *Kirche als Ereignis*, *op. cit.*, 18.

⁵³ C. SIMUȚ, *Unitatea bisericii în teologia lui Karl Rahner și Heinrich Fries*, Editura Universității Emanuel, Oradea, 2009.

⁵⁴ Lucrarea a apărut la editura Herder din Freiburg în 1983, în colecția *Quaestiones disputatae* (100), și a fost republicată în *Sämtliche Werke*, Bd. 27, 286-396.

Jean NEDELEA

de Rahner și Fries ar deveni în esență catolică, chiar dacă păstrează unele elemente specifice⁵⁵.

Simuț reproșează lui Rahner și Fries că propun un proiect de unitate creștină marcat confesional, un proiect ecumenic evident pro-catolic. Dar accentuând excesiv unitatea spirituală a Bisericii, Simuț însuși este tributار concepției protestante clasice potrivit căreia adevărata Biserică este nevăzută și spirituală.

Doar puțini autori au evaluat comparativ eclesiologia lui Karl Rahner.

A făcut-o mai întâi Josef Herber, în 1978, în *Kirchliche Heilsvermittlung: Ein Gespräch zwischen Karl Barth und Karl Rahner (Mijlocirea eclesială a mântuirii: un dialog între Karl Barth și Karl Rahner)*. Cartea expune eclesiologia și învățătura generală despre Sacramente la cei doi teologi celebri ai creștinătății occidentale. Prin accentuarea relației intime dintre eclesiologie și hristologie, lucrarea contribuie la o discuție fundamentală despre Biserică nu doar între Barth și Rahner, ci și între Catholicism și Protestantism. Ea oferă o scurtă panoramă asupra premizelor noțiunii de Biserică sacramentală în opera lui Rahner. Autorul cunoaște și prezintă intenția timpurie a lui Rahner de a aduce în dialogul teologic noțiunea de Sacrament și pe cea de Biserică „omenească și păcătoasă” din cauza membrilor ei⁵⁶. În recenzia făcută la zece ani de la prima ediție, L. Lies scria că disertația aceasta își păstrează neatinsă actualitatea.

Un proiect similar au mai întreprins apoi John B. Ackley, care a publicat în 1993 un studiu despre Biserică, lume și magisteriu la K. Rahner și la teologul evanghelic german Gerhard Ebeling⁵⁷, Eamonn

⁵⁵ *Ibidem*, 9.

⁵⁶ J. HERBERG, *Kirchliche Heilsvermittlung. Ein Gespräch zwischen Karl Barth und Karl Rahner*, Peter Lang, Bern, 1978, 176.

⁵⁷ J. B. ACKLEY, *The Church of the Word: A comparative study of word, church and office in the thought of Karl Rahner and Gerhard Ebeling*, Lang, New York, 1993.

Eclesiologia lui Karl Rahner: Status quæstionis

Conway, care a evaluat teoria „creștinilor anonimi” din perspectiva criticii lui U. v. Balthasar⁵⁸, și James Voiss, care a analizat concepția lui U. v. Balthasar și a lui K. Rahner despre schimbarea structurii Bisericii⁵⁹.

Sylvie Avakian, lector de teologie sistematică la Near East School of Theology din Beirut, a publicat în 2012 *The „Other” in Karl Rahner’s Transcendental Theology and George Khodr’s Spiritual Theology* („Celălalt” în teologia transcendențială a lui Karl Rahner și în teologia spirituală a lui George Khodre), lucrare care expune și evaluează concepția teologului german și a mitropolitului ortodox libanez despre religiile necreștine și despre teologia religiilor, în general. După prezentarea fundamentelor antropologice ale teologiei lui Rahner și Khodr, Avakian a expus și a evaluat concepția lor despre necreștini, insistând asupra viziunii pozitive și inclusiviste a soteriologice rahneriene, viziune potrivit căreia necreștinii sunt, de fapt, „creștini anonimi”, chemați și călăuziți deopotrivă spre mântuire. Deosebit de interesant și de sugestiv este capitolul IV al acestei lucrări intitulat „Rahner și Khodr: «Antropologia teologică», temele și sursele teologice comune”. Avakian observă că „atât Rahner, cât și Khodr susțin că ființa umană este orientată în mod natural spre Dumnezeu prin însăși posibilitatea de auto-transcendere, sau, în cuvintele lui Khodr, prin energiile divine necreate datorite deja întregului neam omenesc de la începutul creației”⁶⁰. Nici un grup uman, nici o comunitate nu poate revendica în mod exclusiv pe Cristos întrucât revelația divină este

⁵⁸ E. CONWAY, *The Anonymous Christian - a Relativised Christianity?: An Evaluation of Hans Urs Von Balthasar's Criticisms of Karl Rahner's Theory of the Anonymous Christian*, P. Lang, New York, 1993.

⁵⁹ J. VOISS, *A comparison and analysis of Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar on structural change in the church*, Diss. University of Notre Dame, 1999.

⁶⁰ S. AVAKIAN, *The „Other” in Karl Rahner’s Transcendental Theology and George Khodr’s Spiritual Theology*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2012, 216.

co-extensivă istoriei lumii, iar nu doar istoriei biblice. De fapt, Cristos „este prezent în toate tradițiile religioase și în toată străduința omenească spre transcendență”⁶¹. Ambii teologi au văzut în cruce izvorul adevăratei experiențe a transcendenței și, astfel, a devenirii omului întru desăvârșire și întru unirea definitivă și eshatologică cu Dumnezeu. Rămânând în Cristos și în adevărul etern, Biserica este totuși chemată să slujească într-o vreme și într-un context determinate, fără însă a adopta „moda” inclusivistă sau pluralistă a timpului⁶².

Pluralismul religios, teologia religiilor necreștine, Biserica în „situația de diaspora”, „creștinii anonimi”, împlinirea de sine a Bisericii prin pastorație și misiune, soteriologia inclusivistă, schimbarea structurilor Bisericii, teologia dialogului și ecumenismul, Biserica locală ca Biserică eveniment, Biserica și teologia viitorului etc. sunt tot atâtea teme ale eclesiologiei lui Karl Rahner care provoacă încă un interes real și care, atent interpretate, pot oferi un răspuns concret numeroaselor și dificilelor probleme cu care se confruntă Biserica la ieșirea din post-modernitate. Actualitatea tot mai crescută a unor teme ale eclesiologiei lui Rahner, i-a făcut pe unii discipoli ai săi să considere că teologia magistrului lor va marca în mod considerabil reflecția creștină chiar și la începutul secolului al XXI-lea.

⁶¹ *Ibidem*, 254.

⁶² Cf. *Ibidem*, 255.

La structure théologique des religions politiques: l'approche de Gaston Fessard

Ana PETRACHE*

The Theological Structure of Political Religions:
The Approach of Gaston Fessard

Abstract

Gaston Fessard (1897-1978) is a French Jesuit, one of the first thinkers who within the Francophone space has drawn a strict parallelism between Communism and Nazism as early as the 30s. The present paper analyses the way in which Fessard discusses about the temporal mystique with which both Nazism and Communism seek to substitute traditional religions. An original element is his defining totalitarianism starting from the religious enemy: Judaism for the Nazi and Christianity for Communism. The first part of the paper discusses the language employed when analyzing secular religions, while the second part insist on the structure of Marxism as onto-a-theology, built around a project of secular redemption which has its own chosen people - the labourers - innocent of the guilt of owning any private property, which carries with itself a utopic project described as the end of all alienation and as the unity between man and nature, designed to replace the Christian unity between man and God.

Keywords: Communism, Nazism, Marxism, Political religions

Parler des religions politiques dans l'étude du communisme et du nazisme est aujourd'hui monnaie courante. Cependant en parcourant la littérature en ce domaine, je me suis demandé ce qui justifie, en réalité, une telle approche. Une simple analyse sociologique du comportement des fidèles communistes ou nazis vis-à-vis de leur parti, semblable à celui des chrétiens par rapport à

* Docteur de l'EPHE, Paris

leur foi, ne me semble pas suffisante pour construire un véritable outil théorique.

Pour que l'approche des religions politiques, notion qui semble très attirante, ait un fondement, on doit trouver un fondement philosophique commun entre une religion traditionnelle et une religion séculière. Ce fondement philosophique offrant une justification qui nous permette de parler des totalitarismes en termes de religions séculières, je l'ai découvert dans les écrits du jésuite Gaston Fessard. Selon lui, ce qui permet d'analyser les phénomènes totalitaires d'après des catégories théologiques, c'est qu'en réalité ces mouvements totalitaires portent, eux aussi, des structures théologiques. Si ces mouvements sont construits autour de structures théologiques, c'est que leur rôle est, depuis le commencement, de remplacer les religions traditionnelles et d'offrir à la place, une perspective globale du monde. Si son approche est correcte, son analyse continue la série d'études de Carl Schmitt qui montre que les concepts politiques sont des concepts théologiques sécularisés.

Selon Fessard „ces deux mystiques tendaient au même but: l'organisation et l'unification de l'humanité¹»; Leur vision globale tend à remplacer celle des religions traditionnelles mais pour réaliser les aspirations religieuses des hommes, elles arrivent à incarner des structures mystiques. D'un côté, le marxisme transpose le projet de l'unification entre l'homme et Dieu par un projet naturel d'être homme-univers, tandis que de l'autre côté, le nazisme met à la place d'un Dieu surnaturel, la nature biologique qui incarnerait la providence. La sécularisation de l'héritage chrétien et le désir de remplacer cet héritage sont les raisons théologiques qui justifient une analyse des totalitarismes dans un langage spécifiquement religieux.

Dans son approche il y a deux points originaux: d'une part, il réussit à mettre en lumière les structures qui font du marxisme une

¹ Gaston FESSARD, « Pour l'avènement d'un monde nouveau », 1945, publié en, Gaston FESSARD *Au temps du prince-esclave*, Criterion, 1989, p.237.

*La structure théologique des religions politiques :
l'approche de Gaston Fessard*

onto-a-théologie et d'autre part, il propose des catégories théologiques susceptibles de proposer une perspective nouvelle sur les études du totalitarisme. Il s'agit de la dialectique Païen-Juif, qui, chez Fessard, joue un rôle phare pour mettre en lumière un sens de l'histoire, sens de l'histoire que le communisme, le nazisme et le christianisme prétendent maîtriser.

I. Mystiques temporelles

„Ainsi, tandis que le Libéralisme donne la prépondérance au pouvoir de transcendance en l'ouvrant sur l'indéterminé, Communisme et Nazisme l'attribuent à l'exigence de l'incarnation en désignant l'ébauche concrète de l'idéal. C'est pourquoi par rapport au rationalisme laïc du premier qui compte seulement sur la réflexion et ne sent même plus le besoin de rédemption collective, ils se présentent tous deux comme des mystiques temporelles et des religions terrestres ou „séculières” selon le mot du directeur de la France Libre, Raymond Aron²,

L'approche de Fessard concernant le communisme et le nazisme s'inscrit sans aucun doute dans le paradigme des religions politiques. Il reprend les expressions „religions terrestres” ou „séculières”³ de Raymond Aron. Néanmoins, il n'abuse pas de ces termes parce qu'il préfère celui de „mystique”⁴ qui apparaît sous diverses formes: „mystiques de la révolte des esclaves”, „mythe de la société sans classe”, „mythe du peuple des maîtres”, „mystiques adverses”, «mystiques totalitaires», „mystiques sœurs”⁵. Le jésuite commence par observer l'incompatibilité foncière avec le christianisme et propose aux chrétiens de refuser toute forme de collaboration.

² Gaston FESSARD, *France prend garde de perdre ta liberté*, Paris, Témoignage chrétien, 1946, p. 112.

³ *Ibid.*

⁴ Gaston FESSARD, « Pour l'avènement d'un monde nouveau », *op.cit.* p. 234.

⁵ Gaston FESSARD, « Du Sens de l'histoire », Conférence à Vichy 1941, en *De l'Actualité Historique I*, Desclée de Brouwer, 1960, p.82.

L'adhésion d'un chrétien à un tel régime n'est pas une simple erreur politique mais un péché, une possibilité de mettre en cause sa rédemption. *France prends garde de perdre ton âme* et *France prends garde de perdre ta liberté* apparaissent comme deux brochures qui militent contre la participation des chrétiens à de tels mouvements. Le premier article insiste sur l'incompatibilité entre nazisme et christianisme et le deuxième décrit, d'après un schéma similaire, l'incompatibilité entre communisme et christianisme. C'est à cause de cette incompatibilité avec les principes de l'Évangile qu'il commence à s'interroger sur le caractère religieux de ces deux mouvements. Face à la persécution des juifs par les Nazis, face aux attaques du communisme contre le christianisme, par crainte peut-être qu'à la persécution contre les juifs suive celle contre les chrétiens, le jésuite développe à partir de l'actualité historique une réflexion philosophico-théologique plus poussée sur les mystiques totalitaires.

Déjà en 1939, Fessard parle des clercs irrationalistes de l'ordre humain qui proposent des fins dernières comme le font les religions: „À la religion de la Race et de la Nation, par exemple, s'opposera la religion du Travail et de la Société sans classe”⁶. Il ajoute aussi que dans les deux cas il s'agit d'une confusion du „politique et du sacré”⁷.

Les deux régimes sont des mystiques parce qu'ils prétendent être „capable(s) de proposer un sens plausible de notre histoire et d'orienter notre action”⁸. Mais selon Fessard, c'est seulement le Dieu des chrétiens qui peut nous révéler la fin véritable de l'histoire⁹. Sa façon d'envisager les totalitarismes comme religions politiques découle d'une comparaison: d'un côté il parle du

⁶ Gaston FESSARD « Direction de conscience » 14 juin 1939, *De l'Actualité Historique I, op.cit.*, p. 65

⁷ *Ibid.*

⁸ Gaston FESSARD, « Du Sens de l'histoire », *op.cit.*, p.84

⁹ *Ibid.* p. 86

*La structure théologique des religions politiques :
l'approche de Gaston Fessard*

communisme et du nazisme et des fausses solutions qu'ils offrent, tandis que de l'autre, il évoque la manière dont le christianisme offre les vraies réponses aux mêmes questions. Les traits religieux de ces deux mouvements politiques apparaissent parce qu'ils se posent la question du sens de l'histoire, question centrale au cœur du christianisme. Il s'agirait donc de construire une alternative au christianisme, non pas une alternative volontaire, mais une manière de répondre aux besoins sociaux auxquels autrefois répondait le christianisme, tâche qui incombe maintenant à l'espace privée.

Fessard considère que les régimes totalitaires conservent une partie du projet chrétien d'unification de l'humanité, mais ils veulent réaliser ce projet en faisant appel aux seules forces de l'histoire et de la nature; et c'est pour cela qu'ils deviennent des alternatives au christianisme. Les religions séculaires expriment l'incapacité de l'homme moderne à échapper à l'héritage chrétien. Ils sont des religions de remplacement car ils veulent satisfaire les besoins de type religieux qui attiraient autrefois les hommes vers l'Église et la Transcendance. Ils se retrouvent obligés de créer des simulacres pour accomplir ce type de désirs. Si le libéralisme rejette l'idéal chrétien, l'homme reconstruit inconsciemment, par sa pensée et par ses désirs, des schémas chrétiens, plus puissants que lui. Une fois rejeté l'idéal chrétien d'unifier et pacifier l'humanité par l'intermédiaire de Jésus Christ, on retrouve ce même idéal d'unification sous une autre forme: le désir de pacifier l'humanité dans la société sans classe ou sous l'épée allemande victorieuse. Le rejet du vrai Dieu a comme conséquence nécessaire le remplacement de celui-ci par des idoles. Mais cette idolâtrie cesse d'être un simple problème religieux et commence à avoir des conséquences destructives pour toute la communauté avec le communisme et le nazisme qui incarnent l'idolâtrie de la classe et de la race.

En 1941 Fessard affirme: „Le national-socialisme, avant d'être un régime politique est une *weltanschauung*, une conception du monde, aussi totalitaire et intolérante qu'une religion, parce que fondée sur une mystique”. Ce type d'explication part de la vision

totalisante que le nazisme propose et aussi de l'adhésion totale demandée par le mouvement totalitaire, différente de l'adhésion que les partis politiques démocratiques demandent. Leur caractère mystique impose un comportement semblable à celui d'un croyant devant son Dieu. Cependant Fessard ne perd pas l'occasion de distinguer, dans un article de 1945, la mystique chrétienne et la mystique communiste qui n'est qu'une mystification¹⁰, la fidélité du chrétien à l'Église et la fidélité du communiste envers son parti.¹¹

Néanmoins, en fin de carrière, il profite de cette comparaison dans un sens différent. Il joue sur le parallélisme entre la fidélité demandée au sein de la Compagnie de Jésus et la fidélité demandée au sein du Parti Communiste. À propos du vœu d'obéissance, il souligne que pour le jésuite il est essentiel sauf en cas de péché; il se construit un lieu de liberté qui lui permet de s'opposer aux ordres considérés comme injustes. L'analyse qu'il propose du vœu de d'obéissance¹² est fort intéressante car elle peut être interprétée comme une critique à la fois du caractère religieux du communisme et d'une certaine atmosphère de la Compagnie de Jésus qui abuserait du vœu d'obéissance, imposée à des penseurs tels que Teilhard de Chardin, De Lubac et pourquoi pas Fessard lui-même.

Dans ces analyses des religions séculaires, Fessard propose un critère supplémentaire qui est la négation de la transcendance. Cette perspective est particulièrement intéressante vu que la plupart des analyses sur le Nazisme soutiennent que celui-ci accepte une certaine Providence, même s'il ne s'agit pas d'une Providence chrétienne.

Pour mieux organiser et unifier l'humanité, les régimes totalitaires demandent d'exclure en pratique toute forme de

¹⁰ Gaston FESSARD, *France, prends garde de perdre ta liberté!* op.cit.p.57.

¹¹ *Ibid.* p.59

¹² Gaston FESSARD, *La Dialectique des Exercices Spirituelles*, tome III, Symbolisme et historicité, 1984, Lethielleux, Namur : Culture et vérité, 1984, p. 228-232. Ce tome est publié posthume.

*La structure théologique des religions politiques :
l'approche de Gaston Fessard*

transcendance, car pour avoir le monopole du pouvoir sur la cité terrestre, il est plus simple d'exclure la possibilité d'une cité céleste. L'exclusion de toute transcendance apparaît alors comme un des critères d'un régime totalitaire: „est totalitaire le régime qui, n'admettant ni en fait ni en droit l'existence de l'Église, ne supporte de partager son pouvoir avec elle que pour l'asservir plus sûrement à ses fins»¹³.

Même si les arguments invoqués par Fessard sont convaincants, ce critère est contestable étant donné que le nazisme a signé un Concordat avec le Saint-Siège et que, de son côté, l'idéologie communiste de l'URSS était aussi obligée d'accepter en pratique l'existence et même la collaboration de l'Église orthodoxe russe. Néanmoins, on peut comprendre pourquoi le Nazisme arrivé à son accomplissement, ainsi que le Communisme accompli, aurait détruit les églises chrétiennes; le régime totalitaire accompli ne pourrait pas supposer partager son monopole du pouvoir, même avec un Dieu transcendant.

La raison d'exclure toute transcendance provient du désir des régimes totalitaires de prendre position face au *tout de l'histoire*, et par conséquent aussi à l'histoire surnaturelle, seule capable de dominer le tout de l'histoire¹⁴. Selon Fessard, les régimes totalitaires incarnent une philosophie de l'histoire, une vision eschatologique et une conception sur les politiques à mettre en place pour accomplir cette prophétie. La concurrence entre les régimes totalitaires et le christianisme ne concerne pas directement l'existence de Dieu, mais les valeurs que les hommes choisissent d'incarner pour accomplir leur destinée. Néanmoins cette vision de Fessard qui insiste sur le sens de l'histoire, que le christianisme aussi bien que les totalitarismes essaient de définir, peut laisser l'impression que les

¹³ Gaston FESSARD, *De l'actualité historique*, op.cit. p.33.

¹⁴ *Ibid.*, p.36.

religions seront réductibles à des systèmes de philosophie de l'histoire.

II. L'analyse du Marxisme comme „ontho-a-theologie”¹⁵

Quand Fessard décide d'analyser, à la fin de son ouvrage de 1937 *La Main tendue, Le dialogue catholique communiste est-il possible ?* la conception de Marx sur la fin de l'aliénation¹⁶, il laisse déjà entrevoir les idées qu'il développera plus tard, en 1966, dans son article „La structure théologique de l'athéisme marxiste”¹⁷. En 1937, il évoque déjà la nature transcendante du projet de Marx¹⁸, une humanité qui se réalisera comme Humanité-Dieu. En insistant sur la fin véritable de l'humanité et sur le problème du sens de l'histoire, que le marxiste sait résoudre, Fessard saisit que, dans le marxisme, le propos véritable est la Cité céleste, conçue par la théologie chrétienne¹⁹. Fessard insiste pour montrer que le jeune Marx utilise un langage théologique pour parler de son projet. Ce dernier sent en effet le besoin d'utiliser des expressions comme „résurrection” „accomplissement” „sens de l'histoire”, „le mystère de l'homme face à son semblable”. Cette façon de s'exprimer ne peut pas avoir,

¹⁵ Gaston FESSARD, « Structures théologiques de l'athéisme marxiste » en *Concilium*, vol 16/1966, p. 31-43; le texte existe aussi en anglais, en italien, en allemande et en néerlandais, p. 33. Fessard esquisse aussi une analyse similaire pour le Nazisme qui commet d'après lui la faute théologique de concevoir une Providence païenne, naturelle et biologique, mais puisque l'analyse qu'il en fait n'est pas aussi étendue concernant le nazisme j'ai choisi de laisser de côté cette approche.

¹⁶ Gaston FESSARD, “Note : Le communisme, fin de l'aliénation humaine ”, en *La Main tendue, Le dialogue catholique communiste est-il possible ?*, Grasset, 1937, p.211-244.

¹⁷ Gaston FESSARD, « Structure théologique de l'athéisme marxiste », *Concilium*, 1966, no 16 juin, p.31-43.

¹⁸ Gaston FESSARD, *La Main tendue, Le dialogue catholique communiste est-il possible ?op.cit.* p.218

¹⁹ *Ibid.* p.222

*La structure théologique des religions politiques :
l'approche de Gaston Fessard*

d'après Fessard, qu'une seule source: la définition du communisme est inspirée par un idéal qui dépasse absolument toute réalité terrestre, la réalité du Corps Mystique du Christ²⁰. Fessard a déjà observé en 1937 que le communiste agit en théologien, en théologien négatif face au théologien positif parce qu'il insiste sur sa vision athée du monde²¹.

Le dépassement de l'aliénation explique le projet eschatologique marxiste. La fin de l'aliénation est donc la clé pour comprendre le projet de rédemption qui présuppose le retour de l'homme à sa vraie nature. Fessard insiste beaucoup sur un passage des *Morceaux Choisis* des écrits de jeunesse de Marx concernant la fin de l'aliénation. Celui-ci explique que le communisme est un „naturalisme achevé” et qu'il coïncide avec l'humanisme, „il est la vraie fin de la lutte entre l'homme et la nature et entre l'homme et l'homme, il est la fin de la lutte entre l'existence et l'essence, entre l'objectivité et l'affirmation de soi-même, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce. Il résout le mystère de l'histoire et il sait qu'il le résout”²².

Grâce à cet extrait, Fessard explique pourquoi le marxisme fait concurrence au catholicisme. Au-delà de l'athéisme, le marxisme est dangereux parce qu'il propose une alternative à la rédemption chrétienne. L'abolition de la propriété privée représente une condition de l'égalité. Supprimer les inégalités des ressources suppose, selon Marx, de supprimer les raisons de haïr les autres. Marx propose donc un projet d'élimination du mal et du malheur, ce qui entraînera plus tard, dans la conception léniniste, la sacralisation de l'État en tant que conséquence de ce projet de réconciliation absolue par le politique. C'est à la lumière de ce que nous venons d'explicitier de la pensée de Marx, que Fessard peut interpréter le

²⁰ *Ibid.* p.225

²¹ *Ibid.*, p.143

²² Karl MARX, *Morceaux Choisis*, Gallimard, 1934, p. 228.

marxisme comme une doctrine spiritualiste et non pas matérialiste, ainsi que Marx lui-même l'affirme: „le marxisme prétend réaliser l'esprit dans l'Humanité, non pas l'exclusion totale de l'esprit, mais la pénétration totale de la nature par l'esprit”²³. On retrouve un projet hégélien renversé où la seule forme de transcendance est nommée „Humanité-Dieu”, concept imaginé par Fessard en opposition directe avec celui de Dieu-Homme représenté par le Christ. En conséquence, l'athéisme marxiste apparaît „secrètement mais réellement ouvert sur l'Infini”²⁴, et cette ouverture devient un piège pour les chrétiens tentés par le marxisme²⁵. L'originalité de Marx est qu'il propose une forme d'idéalisme qui cherche une transcendance et propose une alternative au Dieu chrétien, alternative considérée par les chrétiens comme une idole²⁶.

Si le communisme propose la fin de l'aliénation, il vise une manière de dépasser l'état de l'homme, il est donc un projet spirituel offrant une forme de religiosité. La sacralisation de l'État dans le communisme réel et le remplacement de l'Église par le parti sont simplement les formes extérieures de ces phénomènes, dont l'essence est que l'homme devient conscient de ses pouvoirs sur la nature et de son désir de remplacer Dieu²⁷. En cela, le marxisme apparaît pour Fessard comme une forme de contre-religion; or, toute contre-religion entre en concurrence directe avec les religions traditionnelles.

Plus tard, en 1966, dans son article „Structure théologique de l'Athéisme marxiste”, le jésuite parlera d'une structure théologique inversée par sa négation athée. Cette structure théologique est

²³Gaston FESSARD, *La main tendue, le dialogue catholique-communiste est-il possible ?*, op.cit., p. 118

²⁴*Ibid.* p.118

²⁵*Idem*

²⁶*Idem*

²⁷ Déjà Berdiaev avait développé cette idée dans son essai *Les sources et le sens du communisme russe*, Gallimard, 1938

*La structure théologique des religions politiques :
l'approche de Gaston Fessard*

conservée car le point final du marxisme est l'unité Homme-Nature qui vient remplacer l'unité Homme-Dieu proposée par le christianisme. Cette unité est l'origine et le fondement de l'existence humaine, mais elle se présente aussi comme une forme d'eschatologie. La fin de l'existence humaine est de revenir à l'état originel de cette unité primordiale²⁸. Si pour le christianisme le point de départ est la création de l'homme par Dieu et la fin le Paradis céleste, pour le marxisme, le commencement est la sortie de l'homme du règne animal par le travail et la fin la réintégration de celui-ci par l'humanisation de la nature.

Il y a aussi dans la conception marxiste une faute constitutive: le péché originel de la propriété privée, dépassée simplement par la disparition de l'État. La propriété est la cause de l'aliénation économique, politique, mais aussi religieuse de l'homme²⁹.

Mais le cœur du projet est la mission rédemptrice du prolétariat qui, d'après le modèle du Christ, s'est sacrifié par la croix dans l'histoire³⁰. Cette structure a engendré un Parti qui s'érige en Église et assume sa charge: le dépassement du péché originel³¹. La classe élue est la classe la plus pure, la classe qui n'a pas commis le péché de l'exploitation. Ainsi le prolétariat joue le rôle du nouveau peuple élu. D'après la religion juive, le sauveur va naître au sein de ce peuple élu. Mais parce que l'individualisme est le péché corrélatif à la propriété privée, le sauveur ne doit pas être un seul individu, mais un groupe. Étant donné cette recherche inconsciente d'un Messie, dans les écrits de Marx, le Rédempteur reste un groupe. Mais dans la politique réelle, le groupe n'est pas suffisant pour rassembler les foules et le besoin d'incarnation fera naître le leader charismatique,

²⁸ Gaston FESSARD, « Structure théologique de l'athéisme marxiste », *art.cit.* p.35

²⁹ *Ibid.*, p.38

³⁰ *Ibid.*, p.32

³¹ *Ibid.*, p.41

leader qui n'a pas tardé à surgir sous les traits d'un Staline ou Lénine³².

L'unité homme-Nature, le péché originel, la mission rédemptrice sont repris par Marx de Hegel, qui lui-même, les emprunte au christianisme. La critique que Marx fait d'Hegel est que son système philosophique peut simplement expliquer le passé, tandis que Marx éprouve la nécessité d'un système qui détermine l'avenir. On a donc besoin d'un système fondé sur le schéma suivant: paradis, péché, rédemption, retour à l'état perdu après l'aliénation. Ce schéma est utile sur deux plans: d'une part, parce qu'il révèle la structure du marxisme et d'autre part, parce qu'il explique pourquoi les chrétiens progressistes ont cédé à la tentation marxiste: «Marx, héritier de Hegel, a repris sur un mode athée les trois dogmes essentiels du Christianisme: Incarnation, Péché originel, Rédemption. Ils expliquent le rayonnement du matérialisme en apparence historique et dialectique, son caractère mystique et son pouvoir de séduction auprès des chrétiens progressistes»³³. Ces trois dogmes repris du christianisme exigent encore l'apparition de la question eschatologique de la fin de l'histoire dans la pensée marxiste.

Cette analyse du marxisme comme onto-a-théologie est en réalité le fondement de l'approche que Fessard développe du communisme comme „mystique temporelle”. C'est grâce à l'héritage théologique hégélien, que le marxisme est devenu une „théologie à rebours”³⁴ et une „a-théocratie”³⁵. C'est la théologie cachée derrière le projet marxiste qui détermine les comportements du type religieux des communistes ainsi que la transformation du Parti en une sorte d'Église. Ainsi le parallèle entre une religion

³²*Ibid.* p.40

³³*Ibid.*, p. 41

³⁴ BERDIAEV « Source et sens du communisme russe » Gallimard, 1938, p.194, cité par FESSARD en « Structure théologique de l'athéisme marxiste », p.31.

³⁵ FESSARD, « Structure théologique de l'athéisme marxiste », *art.cit.* p.32.

*La structure théologique des religions politiques :
l'approche de Gaston Fessard*

politique et une religion transcendante n'est pas simplement justifié par les comportements de masse que les sociologues ont observés entre les militants des mouvements totalitaires et les fidèles chrétiens.

III. La dialectique Païen-Juif

La concurrence avec les religions traditionnelles est plus évidente encore si on examine le test de «l'ennemi mortel» que chaque mouvement totalitaire se donne. La réaction du jésuite devant le nazisme est motivée par la persécution des juifs, celle contre le communisme par le danger qu'il représente pour les chrétiens. Il développe cette perspective déjà dans les années '40 mais elle est expliquée d'une manière plus spéculative dans l'article dédié au livre de Jeanne Hersch „Idéologie et réalité” publié dans les *Études*³⁶:

„Ainsi en raison du passé de race élue et de son cosmopolitisme présent, le Juif est pour Hitler l'ennemi mortel qui empêchera, s'il n'est exterminé, le peuple des Maîtres de faire régner la paix de mille ans. Pour Marx, ce sera au contraire le Chrétien³⁷». Pour Fessard, il est évident que les deux ennemis choisis sont les deux déterminations majeures de l'histoire surnaturelle. Mais Fessard franchit un pas contestable dans son raisonnement, il passe, sans le développer, de l'opposition Chrétien-Juif à l'opposition Païen-Juif.

Et pour franchir ce pas, il suffit simplement à Fessard d'identifier le Chrétien au Païen converti. La tradition chrétienne a longtemps traité de l'opposition entre le chrétien et le juif et moins de l'opposition Païen-Juif qui était considérée comme un épisode très précis, important simplement pour la construction du

³⁶ Gaston FESSARD, « Idéologie et réalité selon Jeanne Hersch », *Études* juin 1959, p.355-373.

³⁷ Cette analyse va être reprise en *De l'Actualité historique*, il va faire d'elle un point central de sa pensée, p.37.

christianisme primitif. Cependant, on peut supposer que Fessard veut utiliser cette dialectique qu'il tire d'une analyse de *l'Épître aux Romains*, pour trouver un moyen d'intégrer l'héritage juif.

Assumer l'opposition Païen-Juif comme la scission fondamentale de notre monde est certes une opposition théologique forte, qui peut être facilement contestée au sein même du catholicisme³⁸. A partir d'une certaine interprétation des écrits de Paul, Fessard construit un outil qu'il utilisera pour analyser toute l'histoire. Sans pouvoir assumer le caractère ontologique de cette dialectique que Fessard soutient, nous observons que, dans le cas précis de l'analyse des deux totalitarismes, les outils qu'il propose apportent un éclairage supplémentaire au concept de religion politique. Les écrits de Fessard sur les totalitarismes insistent également sur deux autres dialectiques qui peuvent nous éclairer à propos de ce qui arrive à l'intérieur d'un tel système. Il s'agit de la dialectique du Maître et de l'Esclave et de celle de l'Homme et de la Femme³⁹. Mais dans cet article, on insistera seulement sur celle du Païen-Juif car c'est cette dialectique religieuse qui nous permet de mettre en lumière les structures théologiques des religions politiques.

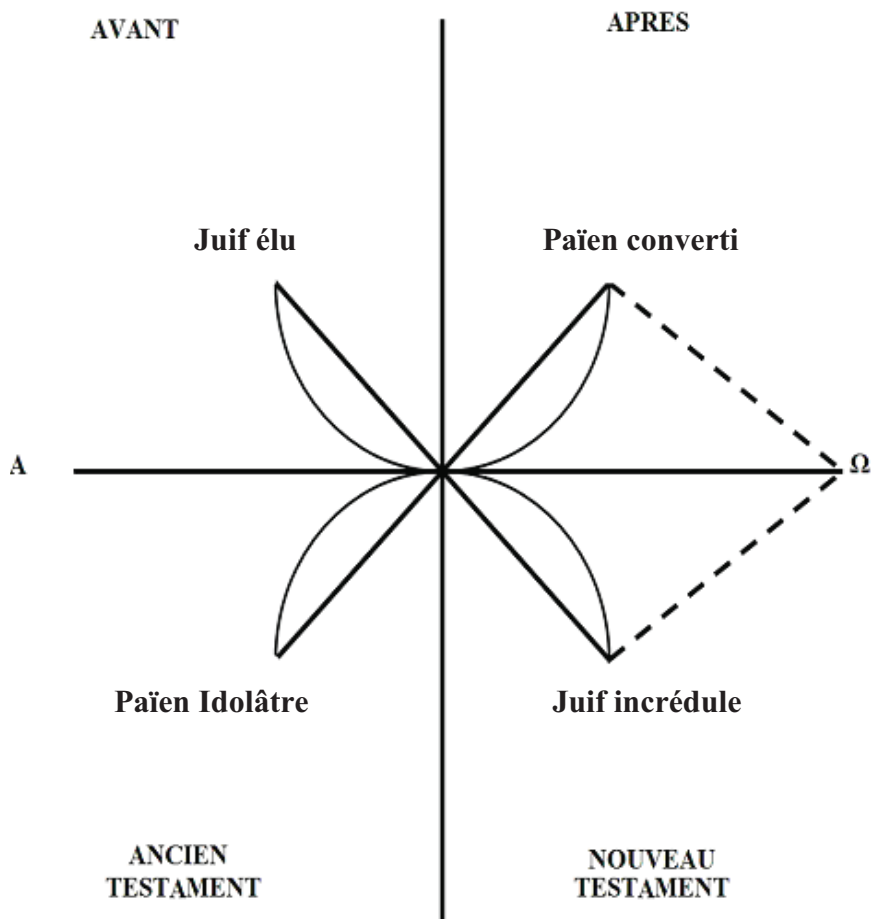
Toutefois l'analyse n'en reste pas à ce niveau, Fessard divise le schéma Païen-Juif en deux. Il s'agit de l'opposition entre le Juif élu et le Païen idolâtre pour rendre compte de l'opposition valable dans l'Ancien Testament, alors que dans le Nouveau Testament, on a une opposition entre le Juif incrédule et le Païen converti. Mais le comble de l'analyse fessardienne est la réunification entre le Juif élu et le Païen converti et l'unification contraire entre le Païen idolâtre et

³⁸ Voir les débats surpris dans l'article « Théologie de l'histoire » et leurs continuations, *De l'Actualité historique ; Tome I*, p. 215-278

³⁹ Pour cette analyse voir « Esquisse du Mystère de la société et de l'histoire », *De l'Actualité Historique I*, p.121-171

*La structure théologique des religions politiques :
l'approche de Gaston Fessard*

le Juif incrédule. On peut voir ci-dessous l'image des deux unifications.



Les demi-cercles restent ouverts pour symboliser que l'avancement vers le bien autant que l'avancement vers le mal peuvent être infinis⁴⁰. Le demi-cercle d'en haut unifie le Juif élu au Païen converti, il s'agit de la représentation graphique d'une ecclésiologie, le devenir du christianisme est défini comme unifiant les juifs élus aux Païens convertis, comme signe d'une théologie de l'histoire. Mais ce qui est intéressant pour notre recherche présente est le cercle d'en bas qui représente le schéma général de l'anti-ecclésiologie. Au XX^e siècle, on peut trouver deux exemples d'anti-ecclésiologies qui ont pris les formes du communisme et du nazisme unifiant les païens idolâtres aux juifs incroyants, tout en les séparant de l'Église du Christ. Plusieurs anti-ecclésiologies sont possibles, chaque époque historique peut en inventer une autre, mais dans l'actualité historique de la vie de Fessard, il utilise ce schéma pour analyser les deux mouvements totalitaires.

Voilà un exemple de la manière dont Fessard utilise des catégories surnaturelles pour décrire les événements politiques.

„En prenant pour ennemi mortel le Juif élu de Dieu, le Nazisme ne manifeste pas seulement son inimitié pour l'homme, il entre aussi en lutte avec le Dieu qui a destiné le Juif à être l'adversaire mortel de toute prétention païenne à „dominer le tout”. De même, ce que vise le Communisme à travers sa haine contre les „principes serviles” du chrétien, qui est en réalité un Païen converti, c'est le Dieu qui, pour s'être fait esclave et obéissant jusqu'à la mort, a ruiné les rêves messianiques du Juif incrédule”⁴¹.

Ainsi le communisme se rend à nouveau coupable aussi bien du péché d'idolâtrie païenne de la classe, que de l'incrédulité du pharisaïsme; néanmoins il garde la promesse de rédemption par le sacrifice de l'esclave. Le nazisme à son tour pêche par l'idolâtrie de

⁴⁰ La première image des couples Je-Pi et Pc-Jr, apparaît dans « Structure temporelle de l'histoire du salut », *art. cit.*, p. 3,

⁴¹ *De l'Actualité Historique, op. cit.*, p.39

*La structure théologique des religions politiques :
l'approche de Gaston Fessard*

la race et par la volonté de puissance du paganisme, tout en gardant la croyance de l'élection d'une race qui pourrait arriver à pacifier l'humanité. Fessard offre premièrement une analyse à partir du concept d'élection. D'un côté, dans le cas du nazisme, il dévoile le mystère du peuple élu, qui se voit condamné à l'extermination à cause de cette élection première pour promouvoir en contrepartie l'élection d'une race arienne; de l'autre, dans le cas du communisme, l'élection d'un peuple messianique révèle l'aspect libérateur du rêve impossible du messianisme temporel⁴². Deuxièmement il s'agit de la corrélation entre élection et messianisme, c'est l'élu - qui peut être le peuple, la race, le leader, la classe - qui apportera la rédemption pour tout le monde, qui généralisera cette promesse de paix. On voit ainsi comment le jésuite utilise les concepts théologiques et des attitudes religieuses comme grille de lecture pour des totalitarismes. D'un côté il fait avancer les études des totalitarismes, de l'autre il écrit une page de plus dans ce domaine de théologie politique qui fait des corrélations entre concepts politiques et théologiques.

Conclusions

Les limites de la recherche de Fessard sont celles de son cadre théologique original. Même s'il est justifié d'utiliser la catégorie de religions politiques ou celle de mystiques politiques, il faut attirer l'attention sur le fait qu'il s'agit de catégories théologiques spécifiquement judéo-chrétiens: eschatologie, messianisme sont fondamentaux pour définir un certain type de religiosité. Ainsi il est difficile d'expliquer comment le concept de religion politique peut être appliqué à des contextes politiques totalement étrangers à la

⁴² *Ibid.*, p.175

théologie chrétienne⁴³. L'originalité de la pensée de Fessard consiste dans sa capacité à parler des totalitarismes à partir d'outils nouveaux tels que la dialectique Païen-Juif. En outre, ces outils ont vraiment aidé Fessard à être un des premiers Français à observer la structure commune du communisme et du nazisme exactement à partir de ce fondement mythique. Cette vision proposera donc comme fond commun entre la politique et la théologie certains concepts comme ceux d'élection, de royaume et de messianisme. Il ne s'agira pas d'une sécularisation de concepts théologiques, ni d'une politisation de l'éclésià, mais d'instruments communs pour organiser une communauté et jeter ainsi un pont entre la théologie politique et la théorie politique.

⁴³ C'est le cas de l'approche de E.GENTILE sur la Corée de Nord développée dans son livre *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, 2007, 250 p.

Recenzii

Sandra Visser, Thomas Williams, *Anselm*, „Great Medieval Thinkers”, Oxford University Press, Oxford 2009, 303 p.

Volumul de față face parte din seria Oxford *Great Medieval Thinkers* și ne propune o prezentare a operei filosofice anselmiene. Cei doi autori ai lucrării au încercat să realizeze un studiu tematic, cu caracter sintetic, și nu o analiză detaliată a corpusului anselmian. Totuși, volumul include și o parte dedicată analizei diferitelor interpretări pe care exegeții le-au construit de-a lungul timpului în legătură cu tratatele filosofice și teologice ale lui Anselm. Cele mai multe dintre aceste interpretări sunt supuse unei critici amănunțite, Visser și Williams aducând mereu argumente care să sprijine propriile lor evaluări. Unul dintre criteriile principale de care cei doi autori au încercat să țină cont în întreprinderea lor a fost plasarea corectă în context a filosofiei și gândirii teologice ale lui Anselm. Fără o astfel de contextualizare coerentă, există pericolul unor interpretări anacronice și, așa cum s-a întâmplat uneori, malițioase. Visser și Williams s-au străduit să se raporteze pe tot parcursul volumului la perioada în care a scris Anselm și la sursele de care acesta a beneficiat pentru conturarea propriilor sale concepții filosofice. Criticile pe care Anselm le-a primit de-a lungul timpului din partea exegeților au vizat de cele mai multe ori zone ale gândirii sale care nu au fost niciodată atât de articulate încât să fie posibilă o structurare categorică (este impropriu să vorbim despre o metafizică, etică sau epistemologie a lui Anselm). Un argument relevant în acest sens ne este bine conturat de către cei doi autori:

În alte cazuri, orice interpretare filosofică a ideilor lui Anselm ar presupune existența unui aparat tehnic [limbaj] pe care Anselm pur și simplu nu îl avea. De exemplu, el [Anselm] nu a dezvoltat o teorie

Recenzii

metafizică suficient de încheată pentru a se confrunta cu problemele pe care le-au ridicat mulți dintre filosofii contemporani în legătură cu doctrina unității lui Dumnezeu - probleme pe care în mod clar Anselm nu le-a remarcat.¹

Lucrarea începe cu o introducere despre viața și lucrările lui Anselm, iar apoi ea este structurată în trei mari părți: 1. „Contextul gândirii lui Anselm” (cuprinde trei capitole), 2. „Dumnezeu” (șase capitole), 3. „Economia Mântuirii” (cinci capitole). Cel mai interesant aspect cu privire la această abordare a celor doi autori constă în integrarea operelor lui Anselm într-o perspectivă tematică, de unde răzbate mai ușor strânsa legătură care există între scrierile anselmiene. O interpretare dispartă a unei singure lucrări, scoasă din lanțul contextual al celorlalte, pune reale probleme pentru o înțelegere coerentă a gândirii lui Anselm. Cel puțin aceasta pare să fie supoziția pe care s-au bazat cei doi autori atunci când au conceput structura cărții lor. Consider că, deși ideea de analiză tematică este mult mai ofertantă decât o abordare cronologică, există unele dificultăți pe care studiul lui Visser și Williams nu le-a avut în atenție. O astfel de dificultate constă în receptarea punctuală a fiecărei opere filosofice în parte, cu alte cuvinte neglijată analiza particulară a scrierilor lui Anselm, nefiind foarte clare resorturile profunde care au motivat redactarea fiecărui tratat în parte. Am putea aprecia astfel că cei doi autori nu respectă nici ei până la capăt principiul contextualizării, fiind tributari unei viziuni tematice și de „program”².

¹ „In other cases, any satisfying philosophical engagement with Anselm’s views would require a technical apparatus that Anselm simply did not have. For example, he does not have a sufficiently developed metaphysics to wrestle with the problems many contemporary philosophers have raised for the doctrine of divine simplicity that he accepts—problems that Anselm himself clearly does not see.” în Sandra Visser și Thomas Williams, *Anselm*, „Great Medieval Thinkers”, Oxford: Oxford University Press, 2009, vi.

² S. Visser și T. Williams, 254.

Recenzii

O altă problemă de care se lovește abordarea acestui volum ține de maniera în care sunt expediate anumite subiecte esențiale pentru filosofia și teologia lui Anselm. De exemplu, analiza argumentului ontologic este oarecum precară și se termină printr-o sinteză care nu reflectă cu adevărat viziunea lui Anselm din *Proslogion*. Silogismul schițat de autori la pagina 92 evidențiază (la fel ca multe alte studii despre argumentul ontologic) conceptul de „ființă necesară” ca termen principal al silogismului, deși ar fi mai precaut să considerăm că Anselm nu avea în vedere o echivalare între Dumnezeu și ideea de ființă necesară. Termenul principal din argumentul ontologic al lui Anselm este „Dumnezeu este ființa față de care altceva mai mare nu poate fi conceput”³ (*id quo nihil maius cogitari possit*).

Anselm reprezintă o lucrare de mari proporții, cu un obiectiv ambițios, acela de a oferi o viziune de ansamblu asupra întregii opere filosofice și teologice a lui Anselm. Deși pe parcursul acestui volum avem parte de exegeze și analize pertinente, obiectivul vizat de cei doi autori constituie chiar principala slăbiciune a lucrării lor. Altfel spus, un studiu de asemenea proporții va neglija prin chiar forma și caracterul său acele problematice ce țin mai degrabă de particularitățile gândirii lui Anselm. Totuși, lucrarea lui Visser și Williams este recomandată atât celor neinițiați în gândirea lui Anselm, cât și celor mai versați în problematica filosofică și teologică anselmiană. Cei dintâi se pot bucura de un cadru general care să-i orienteze către studiul operelor originale, iar cei familiarizați cu corpusul ideatic al lui Anselm vor fi stimulați pentru întreprinderea unor noi analize care să răspundă actualei lucrări.

Drd. Cristian VECHIU

³ Anselm, *Proslogion 2*, în F. S. Schmitt, S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia (Stuttgart-Bad Canstatt: Friedrich Fromann Verlag, 1968).

Recenzii

Ioan Tamaș, *Compendiu de drept canonic*, Ed. Sapiientia, Iași 2013, 640 p.

La mai bine de 30 de ani de la publicarea *Codex Iuris Canonici*, Codul de Drept Canonic aplicabil Bisericii Romano-Catolice, Editura Sapiientia din Iași publică recent, la finele anului 2013, volumul părintelui Ioan Tamaș, *Compendiu de drept canonic*, într-un volum amplu cuprinzând 640 de pagini și aparținând colecției „Tratate de teologie”.

Părintele Ioan Tamaș, profesor emerit al Institutului Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iași, este cunoscut nu doar în mediul academic în calitatea de profesor, calitate pe care cu profesionalism a avut-o pentru multe generații de seminariști care au urmat cursurile de drept canonic, ci și în ambientul teologic și publicistic fiind autorul mai multor opere de interes teologic. Preocuparea autorului nostru de a face inteligibilă oamenilor societății de azi teologia creștină s-a concretizat în publicarea mai multor lucrări dintre care amintim *Mic dicționar creștin catolic* (2001), *Mic dicționar teologic* (2008), în care sintetizează și definește cu multă competență diferiții termeni care se întâlnesc în limbajul religios și teologic, și *Dicționar de teologi creștini* (2011), în care sunt furnizate principalele informații referitoare la viața, opera și importanța a numeroși teologi, de la începuturile creștinismului până în zilele noastre.

În materie de drept canonic s-a remarcat prin traducerea în limba română a *Codului de Drept Canonic*, inițial în text *pro manuscripto* în 1995 la Editura Presa Bună, Iași, iar mai apoi publicat tot la Editura Sapiientia în anul 2004.

Pr. Ioan Tamaș ne surprinde plăcut prin publicarea unui nou volum, *Compendiu de drept canonic*, rod al îndelungatei activități la catedră și care cristalizează acum, cu necesarele revizuri și completări, cursurile pe care părintele Tamaș le-a ținut mai multor serii de studenți seminariști de la Institutul Teologic din Iași. Dacă la nivel internațional găsim, nu doar în limba italiană, o serie de

Recenzii

comentarii la CIC (Pio Vito Pinto, ed., *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Urbaniana University Press, Roma 1985, sau mai noul Pio Vito Pinto, ed., *Commento al codice di diritto canonico*, Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici, 1, Libreria Editrice Vaticana, 2001, pentru a cita doar două dintre aceste comentarii), în ambient românesc volumul de față are evidentul și indiscutabilul merit de a fi prima lucrare de acest gen.

La data de 25 ianuarie 1983, Sfântul Papă Ioan Paul al II-lea a promulgat noul *Codex Iuris Canonici* al Bisericii Catolice Latine, care a intrat în vigoare de la 27 noiembrie același an. Abrogând Codul precedent din 1917 (pio-benedictin), actualul Cod „corespunde pe deplin cu natura Bisericii, îndeosebi așa cum este ea prezentată de magisteriul Conciliului Vatican II, în general, și de către doctrina ecleziologică a acestuia, în special. Mai mult, într-un anumit sens, acest Cod nou poate fi considerat ca un mare efort de a traduce în limbaj *canonistic* însăși această doctrină, adică ecleziologia conciliară. Deși practic este imposibil să se transpună în mod perfect în limbaj *canonistic* imaginea Bisericii, așa cum este ea prezentată de învățătura Conciliului, totuși Codul trebuie să-și îndrepte mereu privirea spre ea ca spre principalul său model, și din firea lui este ținut să redea conținutul sau trăsăturile esențiale ale acestei imagini”⁴. Iar actualul Compendiu încearcă - și reușește - să realizeze într-o manieră admirabilă efortul de a transpune într-un limbaj actual și accesibil acest deziderat.

În lucrarea sa, pr. Tamaș subliniază ca o necesitate de clarificare a scopului dreptului canonic că acesta „... este o știință sacră, deoarece are legături profunde cu credința. El este o disciplină teologico-juridică studiată cu metodă teologico-juridică. Rădăcinile lui se află în teologie, în general, și în ecleziologie, în special.

⁴ Ioan Paul al II-lea, Constituția Apostolică *Sacrae Disciplinae Leges*, 25 Ianuarie 1983, apud *Codul de Drept Canonic*, trad. de Ioan Tamaș, Ed. Sapientia, Iași 2004, 21.

Recenzii

Conciliul Vatican al II-lea a stabilit că în studiul dreptului canonic trebuie să se țină seama de «misterul Bisericii, așa cum este el prezentat de Constituția dogmatică despre Biserică», adică de *Lumen gentium* (OT 16)... Pe de altă parte, dreptul canonic trebuie studiat și cu metodă juridică, adică trebuie să se studieze și să se explice sensul și aplicația practică a legilor canonice și a institutelor juridice ecleziastice. Metoda teologică așează fundamentele normelor canonice și le însuflețește, iar metoda juridică le dă claritate și precizie”. (pp. 32-33). Așadar dreptul canonic, ca știință, dar mai ales Codul de Drept Canonic ca și corp legislativ al Bisericii Catolice se dorește a fi o „oglină” și o transpunere în limbaj juridic a directivelor și deciziilor luate de Conciliul Vatican al II-lea (1962-1965). Codul preia cu fidelitate doctrina acestuia, are în vedere prezentarea principiilor și normelor Bisericii după care se organizează, se conduce și își desfășoară misiunea sub aspectul văzut de comunitatea creștină, și transpune în mod sintetic această doctrină sub formă de canoane, care acum sunt prezentate într-un comentariu.

În mod logic, Compendiul urmează dezvoltarea pe *Cărți* pe care însuși *Codex Iuris Canonici* (CIC), în calitatea sa de colecție de legi unică, autentică, universală și exclusivă (nu în sens absolut, ci relativ; a se vedea, de exemplu, canoanele 1-6), o adoptă. După o scurtă prezentare în care justifică motivația unei astfel de lucrări, geneza acesteia și clarifică unele chestiuni metodologice, autorul prezintă unele teme introductive și definiții: despre drept în general; definiții etimologice; dreptatea ca obiect al dreptului; rolul dreptului în societate; dreptul subiectiv și dreptul obiectiv; originea, diviziunea și principalele ramuri ale dreptului obiectiv; principalele ramuri ale dreptului statal; binele comun ca principiu al dreptății; ordinea juridică și ordinea morală. Urmează apoi o prezentare generală și o introducere în dreptul canonic și dreptul bisericesc, cu accente asupra istoriei dreptului eclezial și al științei dreptului canonic, dar și asupra celor două corpuri de legi canonice aplicabile

Recenzii

Bisericii Latine, *Codex Iuris Canonici*, și Bisericilor Orientale Catolice, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.

Această amplă introducere pregătește de fapt cititorul în vederea comentării pertinente și competente a celor șapte cărți ale Codului care se prezintă sub forma a 1752 de canoane: I. *De normis generalibus* (cann. 1-203); II. *De Populo Dei* (cann. 204-746); III. *De Ecclesiae munere docendi* (cann. 747-833); IV. *De Ecclesiae munere sanctificandi* (cann. 834-1253); V. *De bonis Ecclesiae temporalibus* (cann. 1254-1310); VI. *De sanctionibus in Ecclesia* (cann. 1311-1399); VII. *De processibus* (cann. 1400-1752).

La sfârșitul lucrării părintele Tamaș indică și o bibliografie selectivă amplă, care ne ajută să înțelegem faptul că dincolo de aspectele pur tehnice ale materiei tratate, autorul a urmărit îndeosebi dimensiunea pastorală a prezentării: afirmația este justificată de numeroasele trimiteri bibliografice care tratează aspectele sacramentului căsătoriei.

Originalitatea și, de fapt, particularitatea lucrării rezidă tocmai în caracterul său unic: nu există în lumea catolică română o altă lucrare de acest gen. Tocmai de aceea lucrarea se constituie într-un foarte util instrument, pus la îndemâna nu doar a seminaristilor sau preoților, - care vor găsi fără îndoială răspuns la multele întrebări, inclusiv pastorale, pe care misiunea lor le presupune -, ci și pentru acei laici care, implicați în activitățile ecleziastice, doresc să aprofundeze dimensiunea realității canonice. Publicarea prezentului Compendiu, operă prestigioasă care face încă odată onoare autorului, oferă așadar oportunitatea consultării și aprofundării diferitelor realități juridice, care sunt prezentate și comentate într-un limbaj fără îndoială tehnic și de specialitate, dar în același timp fluent și accesibil chiar și nespecialiștilor.

Nu este lipsită de importanță nici nota de autenticitate a interpretării și comentării canoanelor: lucrarea se bucură de *imprimatur* din partea autorității ecleziastice competente, autoritate ce garantează astfel autenticitatea conținutului, care este imun de

Recenzii

erorile privind credința catolică și moravurile, și care se încadrează în limitele trasate de magisteriul autentic al Bisericii.

Operă prestigioasă și instrument de lucru prețios, necesară oricărui canonist, Compendiul își definește extrema utilitate eclezială; de aceea ne exprimăm convingerea unei necesare răspândiri a lucrării nu doar în rândul specialiștilor, ci și al acelor care sunt interesați de aprofundarea realităților juridice, teologice și culturale ale Bisericii Catolice.

În Constituția apostolică „*Sacrae disciplinae leges*”, prin care a promulgat noul *Codex Iuris Canonici*, Sfântul Papă Ioan Paul al II-lea afirma: „Codul de Drept Canonic este absolut necesar Bisericii. Fiind constituită ca un organism social și vizibil, Biserica are nevoie de norme, pentru ca structura ei ierarhică și organică să fie vizibilă, exercitarea funcțiilor ce i-au fost încredințate de dumnezeiescul Întemeietor, îndeosebi puterea sacră și administrarea sacramentelor, să fie bine organizată, legăturile reciproce dintre credincioși să fie reglementate după dreptate bazată pe caritate, drepturile fiecăruia să fie precizate și garantate, și, în fine, inițiativele comune, asumate în vederea trăirii desăvârșite a vieții creștine, să fie sprijinite, întărite și promovate de legi canonice [...]. Îi îndemnăm pe toți fiii noștri preaiubiți să observe cu sinceritate și bunăvoință normele propuse, cu speranța că se va reintroduce în Biserică o disciplină activă și că [...] va spori din ce în ce mai mult grija pentru mântuirea sufletelor”⁵.

Salutăm cu interes și admirație efortul autorului de a fi oferit canoniștilor, și nu numai, o validă și indispensabilă lucrare de specialitate, care cu siguranță și-a atins scopul.

Pr. William A. BLEIZIFFER

⁵ *Ibidem*, 23-24.

Recenzii

Michel Zink, *Menestrelul Maicii Domnului*, trad. Mihaela Voicu, postfață de Michel Stanesco, editura ARCB, București 2015, 228 p.

Frumoasa traducere, propusă de Mihaela Voicu, a cărții lui Michel Zink *Le Jongleur de Notre Dame. Contes chrétiens du Moyen Age* publicată la Seuil în 1999, este departe de a fi un simplu transfer dintr-o limbă în alta; este un exemplu despre felul în care se transpune o narațiune exemplară dincolo de frontierele istorice, nu numai de la o cultură la alta, ci și de la o formă de trăire spirituală la alta, de la Occidentul latin care a zămislit-o spre latinitatea ortodoxă de la porțile Orientului, același Orient care pe vremuri a inspirat-o. Pentru asemenea experiență, aici superb reușită de Mihaela Voicu și deloc ușoară, este nevoie de darul traducătorului, de o profundă sensibilitate religioasă și, s-o spunem deschis, de o mare credință.

Desigur, cartea sursă ajută mult. Michel Zink, unul dintre cei mai mari maeștri ai filologiei romane și mai larg ai medievalisticii, este chiar el, și într-o parte dintre cercetările lui și în emoționantele creații de ficțiune, un menestrel al Domnului. Cartea preia povești creștine medievale, zămislite în liniștea agitată a *scriptorium*-urilor, și le ridică la universalitate nu numai adaptându-le timpurilor moderne sau schimbând pe alocuri anecdotica și stilul (așa cum declară autorul în prefața la traducere, p. 6), dar și transportându-le pe un covor zburător spre sferele imuabilului din spiritualitatea creștină a tuturor timpurilor: credința, speranța și iubirea, virtuțile teologale care se citesc în filigran în fiecare poveste din volum. În postfața la traducere Michel Stanesco vorbește de altfel pe bună dreptate despre „murmurul eternității” (p. 229). Această alchimie a verbelor, care trece de la scrierea frumoasă la frumoasele Scripturi și invers, oferă publicului larg un buchet seducător de povești bogate în

Recenzii

semnificații de toate felurile, care pot fi citite cu bucurie și emoție în orice moment, în orice țară. Multe dintre ele sunt centrate pe iubire, iubire de Dumnezeu și de semenii, pe esența evanghelică a creștinismului care refuză penitențele formale și gesturile fariseice. Pustnicul care își pierde sufletul pentru că este invidios pe mântuirea păcătosului pe care l-a convertit, cavalerul care umple butoiușul ispășirii când, prin harul lacrimilor, ajunge la căința adevărată, sunt tot atâtea călăuze care le deschid cititorilor universul magic al creștinismului și îi proiectează în lumea, în felul ei aventuroasă, a harului și a milosteniei.

Volumul conține 35 de povești pe care traducerea elegantă și sensibilă, notele erudite ale Mihaelei Voicu le fac accesibile publicului român. Unul dintre cei mai cunoscuți medievaliști din România, specialist și în teologie catolică, Mihaela Voicu este în același timp și un excelent traducător. Limpezimea și serenitatea limbajului nu trădează în română felul în care acest buchet de povestiri a fost scris în franceză. Traducătoarea folosește fraze adesea scurte, cuvinte simple și liniștite, evitând astfel să cadă în cursa efectului căutat, a prețiozității sau a dramatismului excesiv. Alegerea de a păstra unele expresii așa cum sunt în textul de bază (de exemplu orele monastice) și de a le explica în notă este fericită în măsura în care păstrează litera fără să trădeze spiritul acestor povești a căror origine este sublimată, dar nu uitată. Căci orice călătorie spre modernitate trebuie să fie însoțită de o amintire perpetuă a rădăcinilor și a strămoșilor noștri fără de care lumea spirituală sau temporală ar avea azi o cu totul altă figură.

Aceste mărci discrete istoricizante într-o traducere care altfel topește comorile limbii române conferind poveștilor creștine o nouă înfățișare așază lângă „murmurul eternității” pe cel al unui Ev Mediu readus la viață. Alături de ele formule ca „a fost odată...” care deschid fiecare poveste contribuie mult la fixarea lor în lumea basmului așa cum observă și Michel Stanesco, și le poartă spre atemporalitate. Traducerea este pe alocuri presărată cu arhaisme poetice care contrastează cu fraze în care sunt păstrate cuvintele

Recenzii

românești latinizante și într-un fel neologizante. Astfel de exemplu „Nu numai frigul, dogoarea, foamea, istovirea, sărăcia...” (p. 147) unde „dogoarea” și „istovirea” sunt preferate față de „căldură” și „oboseală” sau invers „Fără speranță, cu grijă obsesivă...” (p. 146) unde „speranța” este preferată cuvântului „nădejde”. Aceste alternanțe în traducere respectă și redau în română alegerea autorului care a încercat să adapteze epocii noastre povești zămislite în alt timp.

Pătrunse de suflul unei *devotio moderna* și *eterna* care se deschide spre o lume a visului și a miracolului la umbra castelelor medievale, ele găsesc aici o expresie limpede, învăluitoare și nu putem decât să salutăm inițiativa acestei frumoase traduceri care le permite cititorilor români să se hrănească din ea.

Cătălina GÎRBEA

Robert Sarah, *Ori Dumnezeu, ori nimic. Dialog despre credință cu Nicolas Diat*, Ed. Sapientia, Iași 2015, 406 p.

Într-o societate aflată în criză de valori, în care granițele morale sunt mult diminuate sau chiar eliminate, în care oamenii suferă o foame acută (și nu întotdeauna recunoscută) după sacru, avem cu toții nevoie de mărturii despre frumusețea credinței creștine. Mulți creștini refuză apartenența la Biserică deoarece consideră că gândirea acesteia este rigidă sau învechită și că nu caută fericirea adevărată a omului. Însă Biserica, în gândirea și mesajul ei pentru lume, nu se poate disocia de învățătura Mântuitorului și nu poate urma o altă cale decât cea trasată de Isus.

Și totuși oamenii de bun simț vor recunoaște că Biserica a dorit mereu să însoțească societatea cu prezența lui Cristos, iar mesajul lui a fost mereu adus la zi în raport cu căutările omului și cu necesitățile lui.

Recenzii

Cartea de față, *Ori Dumnezeu, ori nimic. Dialog despre credință cu Nicolas Diat*, tradusă din limba franceză de Augusta-Maria Flonta, se înscrie perfect în seria de mărturii contemporane despre frumusețea credinței. Despre bucuria de a crede au vorbit în zilele noastre mulți prieteni ai lui Dumnezeu și ai oamenilor. Ne gândim la marii apostoli ai zilelor noastre, sfinții Ioan Paul al II-lea și Maica Tereza de Calcutta, la atâția misionari și vestitori ai Evangheliei care molipsesc lumea cu dăruirea și abnegația lor. Acum, cardinalul Robert Sarah, prefect al Congregației pentru Cultul Divin și Disciplina Sacramentelor din Vatican, dă mărturie despre fascinația credinței.

Pentru cititorii români, cardinalul Robert Sarah este o personalitate mai puțin cunoscută. Viitorul prelat al Bisericii Catolice s-a născut în Guinea, la 15 iunie 1945, a fost hirotonit preot în anul 1969, consacrat episcop în anul 1979, și a devenit cardinal în anul 2010. De-a lungul timpului a fost arhiepiscop de Conakry - Guinea (1979-2001), fiind în 1979 cel mai tânăr episcop al Bisericii Catolice, la doar 34 de ani; a fost secretar al Congregației pentru Evanghelizarea Popoarelor (2001-2010), președinte al Consiliului Pontifical *Cor Unum* (2010-2014) și prefect al Congregației pentru Cultul Divin și Disciplina Sacramentelor (din 2014 până în prezent). A urmat specializări în teologie și Sfânta Scriptură la Roma și la Ierusalim și este o voce deosebit de activă în apărarea familiei creștine și a valorilor credinței, și tocmai pentru că nu a acceptat compromisuri în misiunea sa, în propria lui țară a fost urmărit și amenințat cu asasinarea. Aceste date pot părea „reci” și nu ne furnizează prea mult despre personalitatea cardinalului Sarah. De aceea, e bine să știm că această carte ne permite întâlnirea cu „un om deosebit prin umilința sa, un ghid blând și ferm, un preot care nu încetează niciodată să vorbească despre Dumnezeu care îl iubește. Cardinalul Robert Sarah este un însoțitor al lui Dumnezeu, un om al îndurării și al iertării, un om liniștit, un om bun”. Cu aceste cuvinte îl caracterizează jurnalistul francez Nicolas Diat pe acest om proeminent al Bisericii.

Recenzii

Din paginile acestei cărți vom descoperi că Nicolas Diat a avut dreptate în privința cardinalului Sarah și că acesta, vorbind despre credință, o face cu simplitate și filtrând mesajul prin spectrul său personal. Încă din primele pagini, cardinalul vorbește despre originile sale modeste, născându-se la „Uru, unul dintre cele mai mici sate ale Guineei”, aproape de frontiera cu Senegalul. Misionarii francezi din satul său și relatările cu privire la martiri i-au deschis copilului african dintr-un sat uitat de lume din Africa dorința de a se dăruia lui Dumnezeu. Astfel, la doar 11 ani, Robert Sarah știa spre ce direcție să-și îndrepte viața, mergând la seminar. Formarea preotească nu a fost deloc ușoară, micul seminarist fiind foarte sărac și trăind într-o societate care tindea să adopte oferta socială propusă de comunism. Și totuși, inima lui deschisă și încrederea în Dumnezeu l-au ajutat mereu să depășească dificultățile și să rămână echilibrat și cu o simplitate matură.

În anii de tinerețe ai cardinalului Sarah, „Guinea suferea din cauza unui regim dictatorial care nu-i oferea nicio perspectivă... Economia țării era la pământ și orașele cunoșteau o sărăcie extremă... Guinea era rănită, secătuită și distrusă”. Așadar, un peisaj social descurajant. Dar nu și pentru tânărul păstor sufletesc, care s-a angajat în mari eforturi caritative pentru compatrioții lui, ținând cont de afirmația papei Paul al VI-lea din 1976, că „pentru a construi Biserica este nevoie de trudă, este nevoie de suferință. Biserica trebuie să fie un popor puternic, un popor de martori curajoși”. Curajul credinței l-a apropiat pe cardinalul Sarah de realismul vieții de zi cu zi și i-a păstrat o inimă sensibilă și caldă față de cei suferinzi.

Capitolul al III-lea al acestei cărți ne dezvăluie o analiză pe care cardinalul o face cu privire la papii pe care i-a întâlnit, direct sau nu, în viața sa. Începând cu papa Pius al XII-lea (1939-1958) și până la papa Francisc, cardinalul Sarah trece în revistă marile evenimente și realizări sociale ale acestor păstori ai Bisericii. Analiza este realizată cu umanism, în același stil confesiv, personal, cuceritor.

Recenzii

În următorul capitol, cu o sinceritate și un curaj deosebit, cardinalul vorbește despre realitatea Bisericii din zilele noastre, în special despre aplicarea deciziilor Conciliului Vatican al II-lea, proces aflat încă în plină desfășurare. Teme precum criza Bisericii, ateismul, dialogul interreligios și rolul femeii în Biserică sunt dezbătute cu luciditate și dovedesc pregătirea teologică, biblică și umană a acestuia.

Al cincilea și al șaselea capitol descriu un om al Bisericii atent la realitatea lumii prezente, dar puternic ancorat în învățătura Bisericii. Departe de a da dovadă de conservatorism, Robert Sarah își argumentează temeinic părerile cu privire la raportul dintre Biserică și societatea contemporană în aspecte privind morala, credința și diferitele ideologii: liberalism, relativism, secularizare, ateism. Crescut într-o familie care avea să devină profund catolică și într-un ambient în care familia „rămâne prima celulă a societății... creuzetul de valori care irigă întreaga cultură”, cardinalul își exprimă îngrijorarea cu privire la această realitate. El consideră că „Europa și Occidentul trebuie să regăsească simțul familiei privind tradițiile pe care Africa nu le-a abandonat niciodată”.

Treptat, dialogul cu jurnalistul francez Nicolas Diat devine mai concentrat și mai orientat spre actualitatea credinței. Tocmai de aceea, cardinalul face o reflecție despre exortația apostolică post-sinodală *Evangelii gaudium* a Papei Francisc, dezvoltând teme precum bucuria de a evangheliza și transformarea misionară a Bisericii în lumea contemporană, în ciuda tuturor riscurilor și a posibilelor încercări.

Nicolas Diat mărturisește că întâlnirea cu cardinalul Robert Sarah este acel moment care are darul de a-ți schimba perspectiva. Pentru că un astfel de dialog nu poate cuprinde întreaga bogăție a unei persoane, ultimul capitol sintetizează diverse tematici pe care le abordează cardinalul, învățând cum să-l recunoaștem cu claritate pe Dumnezeu care nu vorbește, dar a cărui voce se aude clar în inima și în conștiința noastră.

Recenzii

Această carte este o noutate absolută în peisajul editorial românesc, atât datorită protagoniștilor acestei întâlniri pusă sub semnul unui interviu fecund, cât și datorită notei deosebit de personale pe care cardinalul Sarah o imprimă mărturiei sale. Această mărturie ne interpelează și pe noi și ne provoacă să cunoaștem mai bine bogăția vieții Bisericii, a credinței și implicit, să ne îndrăgostim de Dumnezeu și să nu-l mai părăsim niciodată.

Andrei DUMITRESCU

Henri De Lubac, *Catholicism. Aspecte sociale ale dogmei*, Ed. Sapiientia, Iași 2016, 532 p.

Autorul acestei cărți a fost preot și teolog iezuit francez, ulterior cardinal, fiind unul dintre cei mai influenți teologi ai secolului al XX-lea, alături de Hans Urs von Balthasar, Yves Congar, Jean Daniélou sau Karl Rahner. Gândirea lui și-a pus amprenta asupra Conciliului Vatican al II-lea, în special în conturarea imaginii Bisericii ca o comunitate activă a celor care cred, inserată în mijlocul lumii de astăzi, și nu neapărat ca o structură strict ierarhică, „clericalizată”.

În 1938 a apărut prima lui carte, *Catholicisme*, urmată de numeroase alte lucrări, printre care și celebra *Surnaturel* (1946), din pricina căreia părintele Henri de Lubac a fost exclus din învățământ în 1950. Conciliul Vatican al II-lea (1962-1965), marele eveniment eclezial din viața Bisericii Catolice, a reprezentat momentul reabilitării sale, care a fost confirmată în 1983 prin ridicarea lui la rangul de cardinal de către Sfântul Ioan Paul al II-lea. Imensa operă a teologului Henri de Lubac se conturează ca un itinerariu interior al unui credincios atent la problemele timpului prezent, a cărui credință e hrănită de Scriptură și de Tradiția Bisericii, profund atașată de viața Bisericii și de misterul universalității sale.

Recenzii

Printre scrierile sale se numără: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (1938); *Le Drame de l'humanisme athée* (1944); *Surnaturel* (1946); *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (1950); *Méditation sur l'Église* (1953); *Sur les chemins de Dieu* (1956); *Paradoxes*, urmate de *Nouveaux Paradoxes* (1959); *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (4 volume apărute în 1959, 1961, 1964); *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin* (1962); *Le mystère du Surnaturel* (1956); *L'Écriture dans la Tradition* (1966).

Henri de Lubac este cunoscut cititorilor români datorită Editurii Humanitas, care a publicat două lucrări importante ale sale - *Meditație asupra Bisericii*, tradusă de Marius Boldor și de Valeria Pioraș; și *Drama umanismului ateu*, tradusă de Cornelia Dumitru.

Acum, Editura Sapientia ne propune o nouă întâlnire cu gândirea lui Henri de Lubac, prin cartea *Catholicism. Aspecte sociale ale dogmei*, una dintre primele cărți de mare importanță ale teologului francez. Această *întâlnire* a fost facilitată de traducerea acestei cărți în limba română de către Marius Boldor.

O carte de teologie poate părea rezervată unui cerc restrâns de specialiști. O carte de teologie poate sta sub semnul elitismului și poate fi respinsă *a priori* de către cititorul obișnuit. Henri de Lubac este conștient de aceste riscuri, de aceea ne prezintă el însuși această carte, oferind o cheie de lectură pentru această operă teologică - „Cartea mea nu este una despre catholicism sau despre Biserica Catolică. Ea este o antologie de studii diverse, care, prin însăși diversitatea lor, înțeleg să pună toate în evidență caracterul universal și, mai exact, caracterul catolic al creștinismului”.

Așadar, *Catholicism. Aspecte sociale ale dogmei*, nu e o carte rigidă și rece. Poate fi percepută ca o carte de vizită a credinței, văzută ca un fenomen transformator la scara întregii omeniri. În fapt, o credință catolică este o credință universală, mondială și deschisă spre toți oamenii. Credința catolică este cea dorită de Cristos, care și-a trimis apostolii să boteze și să învețe toate neamurile, asigurându-i de prezența sa până la sfârșitul veacurilor (cf. *Mt* 28,18-20).

Recenzii

Tratatul de față este o operă de ecleziologie, acea ramură a teologiei dogmatice care se ocupă cu studiul sistematic al Bisericii în raport cu Dumnezeu, cu istoria, cu societatea și cu ea însăși. De aceea, cele trei părți ale acestei cărți ne introduc în conceptul dogmatic de Biserică, analiza teologică a sacramentelor, a vieții veșnice. Nu este omisă nici problematica interpretării Sfintei Scripturi în Biserică, chestiunea mântuirii prin Biserică și marea preocupare a autorului, aceea a stabilirii unei integrări corecte a Bisericii în societate. Toată structura cărții se sprijină pe un aparat critic solid, din care reiese bogata pregătire patristică și teologică a autorului, precum și grija față de Tradiția vie a Bisericii și atenția la moștenirea culturală prețioasă a Părinților Bisericii.

Un număr de nu mai puțin de 55 de texte patristice sau ale unor autori medievali, renașcentiști sau contemporani completează în mod fericit această lucrare. Punctul comun al acestor texte, variate din punct de vedere al formării autorilor (reprezentanți ai unor școli culturale diferite, din epoci istorice diferite), îl reprezintă preocuparea constantă a marilor teologi și păstori sufletești ai tuturor timpurilor de a oferi o imagine corectă a credinței și de a-i invita și pe alți oameni de bunăvoință să cunoască ceva din frumusețea cunoașterii lui Dumnezeu, transmisă fără încetare de Biserică.

Pentru Henri de Lubac, „Biserica este pretutideni la ea acasă și fiecare trebuie să poată să se simtă acasă în Biserică. Astfel, Cristos înviat, atunci când se arată apropiaților săi, ia chipul tuturor semințiilor și fiecare îl înțelege în limba sa”. Cartea de față ne cheamă să ne apropiem de casa noastră spirituală, să-i deschidem ușa și să intrăm, cu ajutorul rațiunii și al credinței, în căminul nostru, unde ne așteaptă Cristos și marea mulțime a fraților care, în ciuda oricărei dificultăți, continuă să creadă și să mărturisească această credință.

Andrei DUMITRESCU

Brant Pitre, *Misterul Cinei de pe urmă - Isus și rădăcinile iudaice ale Euharistiei (Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist: Unlocking the Secrets of the Last Supper)*, traducere de Monica Broșteanu, Humanitas, București 2016, 240 p.

După ce, prin mai multe documente, suveranii pontifi ai sfârșitului de secol XIX și cei ai primei jumătăți a secolului al XX-lea au încurajat studiul *Sfintelor Scripturi* (al *Bibliei*)⁶ și al documentelor Tradiției iudaice⁷, s-a cristalizat o viziune îmborspătată a identității Bisericii (Catolice) și a relațiilor pe care le are cu Iudaismul, în general, și cu Poporul ales, în special⁸. O reconsiderare, de exemplu, a faptului că Isus din Nazaret a fost evreu și că a trăit și a activat în contextul Galileei și al Iudeei secolului I p. Chr., a favorizat o mai bună înțelegere a mesajului evanghelic pe care l-a predicat și a Comunității de ucenici pe care a fondat-o. Mai mult, astfel de studii au îmborspătat viziunea și asupra multor aspecte ale liturghiei și ale practicilor religioase creștine.

Cartea lui Brant Pitre, *Misterul Cinei de pe urmă - Isus și rădăcinile iudaice ale Euharistiei*, apărută de curând la editura Humanitas, în traducerea Monicăi Broșteanu, se înscrie în acest curent de înțelegere mai aprofundată a ceea ce este sfânta liturghie, acea celebrare constituită în jurul Ultimei Cine pe care Isus Cristos a

⁶ Enciclica *Providentissimus Deus* (18 noiembrie 1893) a papei Leon al XIII-lea, enciclica *Divino afflante Spiritu* (30 septembrie 1943) a papei Pius al XII-lea, constituția despre Revelația divină a Conciliului Vatican al II-lea, *Dei Verbum* (18 noiembrie 1965) și altele.

⁷ Targumurile, Talmudurile, documentele de la Qumran, etc.

⁸ Constituția despre Biserică a Conciliului Vatican al II-lea, *Lumen Gentium* (21 noiembrie 1964), Declarația despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine a Conciliului Vatican al II-lea, *Nostra Aetate* (28 octombrie 1965), Documentul Comisiei biblice pontificale, *Poporul evreu și sfintele sale scripturi în Biblia creștină* (2001).

Recenzii

luat-o împreună cu apostolii și cu ucenicii săi înainte de a fi dat la moarte.

Autorul cărții este profesor de științe biblice la Seminarul catolic *Notre Dame* din New Orleans (Louisiana). El și-a axat cercetarea biblică, încă din perioada elaborării tezei sale de doctorat, asupra raporturilor dintre scrierile Noului Testament și ale Iudaismului antic, iar roadele cercetării și le-a făcut cunoscute (și continuă să o facă) prin numeroase articole și cărți sau prin conferințele pe care le ține atât în instituții academice de învățământ, cât și în bisericile de orice confesiune în care este invitat. Câteva dintre titlurile publicațiilor sale definesc și mai bine universul preocupărilor lui Brant Pitre: *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile: Restoration Eschatology and the Origin of the Atonement* (2005); „Jesus, the Messianic Wedding Banquet, and the Kingdom of God” în *Letter and Spirit: A Journal of Catholic Biblical Theology* 5 (2009); *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist: Unlocking the Secrets of the Last Supper* (2011); *Jesus the Bridegroom: The Greatest Love Story Ever Told* (2014); *Jesus and the Last Supper* (2015); *The Case for Jesus: The Biblical and Historical Evidence for Christ* (2016).

Cartea *Misterul Cinei de pe urmă...* își propune să clarifice semnificația teologică și spirituală a celor mai multe dintre elementele care alcătuiesc celebrarea euharistică⁹. Astfel, având în vedere faptul că Ultima Cină luată cu apostolii s-a desfășurat în contextul sărbătorii Paștelui iudaic, potrivit sfântului Ioan evanghelistul, sau că ar fi fost, potrivit evangheliștilor sinoptici, chiar *Seder*-ul pascal, adică Cina pascală, Brant Pitre se întreabă ce a voit să spună de fapt Isus Cristos atunci când, frângând pâinea, a rostit cuvintele: *Luați, mâncați, acesta este trupul meu*, sau ce a voit să spună atunci când, oferind o cupă cu vin celor care îl înconjurau,

⁹ Brant Pitre va face o analiză aproape exhaustivă a semnificației Ultimei Cine a lui Isus în cartea *Jesus and the Last Supper*, apărută în anul 2015.

Recenzii

a rostit cuvintele: *Beți din aceasta toți: acesta este sângele meu...* O astfel de întrebare pe care a întâlnit-o și ca provocare venită din partea unui pastor în momentul în care se pregătea să se căsătorească cu viitoarea lui soție de confesiune baptistă (vezi destăinuirea autorului din *Introducerea cărții*, pp. 13-18), l-a determinat să-și clarifice sieși, mai întâi, credința în prezența reală a lui Isus Cristos în Sfânta Euharistie.

Așadar, pentru a-l ajuta pe cititor să înțeleagă bogăția de semnificație a celebrării sfintei liturghii, Brant Pitre pătrunde, în primul capitol, în *Misterul Cinei de pe urmă...*, unde abordează tema raportului dintre *Isus și iudaism* (temă ce reliefează rolul mesianic pe care l-a asumat Isus) și posibilitatea, în contextul legislației și al tradiției socio-culturale a aceluși timp, de „a-și oferi sângele spre a fi băut”. În cel de-al doilea capitol autorul situează întreaga problematică în contextul mai larg al așteptărilor evreilor din primul secol după Cristos, mai precis, *Ce fel de mesia* așteptau ei și cum ar conduce Isus poporul, reiterând *Exodul* eliberator, către „noul pământ al făgăduinței”, în „lumea înnoită”. Acest nou *Exod* eliberator ar fi inaugurat, potrivit capitolului trei, un *Nou Paște* în timpul căruia urma „să fie jertfit și mâncat noul miel pascal”, miel cu care Isus avea să se identifice. În capitolele patru, cinci, șase și șapte, profesorul din New Orleans explică în ce fel pâinea și vinul, oferite apostolilor și ucenicilor la Ultima Cină, puteau deveni evocatoare, într-un context liturgic, ale eliberării înfăptuite de Mesia. Astfel, împlinind în mod liturgic porunca rostită de Isus Cristos la Cină, *Faceți aceasta în amintirea mea!*, participanții la sfânta liturghie „devin contemporani cu evenimentul eliberator”, astfel încât pâinea și vinul oferite euharistic devin purtătoare nu doar ale „prezenței reale a lui Cristos”, ci chiar ale întregului eveniment eliberator înfăptuit de Cristos. Mai mult, în moment celebrării sfintei liturghii „se înfăptuiește eliberarea și înnoirea” îndelung așteptate. În sfârșit, în ultimul capitol, autorul tratează două teme fundamentale pentru religiozitatea creștină. Prima este cea a participării la Învierea glorioasă a lui Isus Cristos a acelor care, prin euharistie, înțeleg „să

Recenzii

participe la moartea Lui”, iar a doua este cea a permanenței Mântuitorului alături de toți cei adunați în numele Lui. Aidoma ucenicilor care, în drumul lor spre Emaus, l-au recunoscut la frângerea pâinii, creștinii din toate timpurile trebuie să învețe să-i descopere prezența și lucrarea mântuitoare.

O astfel de carte umple, în contextul nostru religios, catehetic ori teologic, un gol important. Într-adevăr, celebrarea sfinteii liturghii s-a îmbogățit, de-a lungul secolelor cu elemente liturgice care au făcut-o mai solemnă, dar care au ocultat, încet-încet, aspectul de Cină pascală luată de Isus împreună cu ucenicii săi pentru „a actualiza” în mod liturgic înnoirea vieții.

Lect. dr. Tarciziu ȘERBAN

Césaire Falletti, *Toi qui cherches Dieu* („Tu, care-l cauți pe Dumnezeu”), Salvator, Paris, 2016, 173 p.

Călugăr cistercian, Césaire Falletti este bine cunoscut pentru predicile ținute la sesiuni de exerciții spirituale și ca animator al conferințelor pe teme legate de sensul vieții. De asemenea, autorul cărții este un îndrumător spiritual apreciat pentru calitățile sale, atât în cadrul cât și în afara ordinului său monastic. Cititorul, căutându-l pe Dumnezeu și sensul existenței sale, este călăuzit pas cu pas pentru a-și depăși neliniștile, temerile și descurajările și a ajunge să-și găsească odihna numai în Dumnezeu. Dumnezeu este autorul oricărei vieți și tot el lucrează în inima fiecărui om pentru a-l orienta fără încetare către El. Dumnezeu este în căutarea omului în măsura în care omul este în căutarea lui Dumnezeu.

Autorul își împarte lucrarea în opt părți. Totul începe în întuneric, unde omul trebuie să poată striga, împreună cu psalmistul,

Recenzii

«și din noianul desfătărilor tale îi vei adăpa. Că la tine este izvorul vieții...» Ps 35, 9-10). Apoi autorul abordează marea problemă a contemporanilor noștri, frica: frică de lumea noastră, frică de golul vieții noastre, frică de păcat, frică de moarte. Dar Dumnezeu nu-l părăsește pe omul care-și pune încrederea în el, Domnul este întotdeauna cu noi. Astfel, cea de-a treia parte este consacrată chemării pe care Dumnezeu o adresează fiecărui om pentru a trăi în bucurie și a face din viața sa o sărbătoare. Temele împărtășirii, iertării, iubirii, prieteniei sunt abordate în partea a patra. Dumnezeu este cel ce schimbă inima noastră de piatră în inimă de carne, capabilă să iubească, să intre în relație, să împartă, să dăruiască și să primească iertarea. Partea a cincea este o invitație de a spune FIAT, DA vieții, de a ieși din noapte și a se îndrepta către lumină, de a opta neabătut pentru Dumnezeu. Pentru a lua această hotărâre, (partea a șasea), trebuie să ne înscriem pe drumul aventurii spirituale împreună cu Dumnezeu dispunând de câteva bagaje indispensabile: disponibilitate și încredere, a-l alege pe Dumnezeu, a răspunde propunerilor vieții, a trăi pe pământ ca pelerini, a face pas după pas, având drept țintă comuniunea de iubire cu Dumnezeu. Partea a șaptea abordează tema întâlnirii: «M-a căutat acolo unde mă aflam, acolo unde mă putea găsi, pe străzile și în piețele orașului. Mergeam prin lume preocupat de treburile lumii» (p. 137). Această întâlnire trezește în noi un cântec nou, (partea a opta), și ne înscrie în marea filiație a credincioșilor care și-au ridicat mâinile, în semn de recunoștință, pentru a spune «mulțumesc» și a cânta cântul de recunoștință pentru iubirea lui Dumnezeu față de toți oamenii.

Cititorului îi va face plăcere să citească această carte. Va fi îndemnat să asculte mai atent vocea interioară care îi vorbește și-l

Recenzii

invită să-și trăiască viața cu bucurie. Fiecare poate lua această carte drept ghid spiritual, la care ne putem întoarce ori de câte ori suntem confrunțați în viața noastră cu frica, cu îndoiala, cu întunericul, cu disperarea și să descopere că în inima nefericirii noastre este Dumnezeu, care ne iubește și ne caută.

Lucian DÎNCĂ

Anne Fortin, *Comment vivre? Naître à la suite de Jésus* („Cum să trăim? Să ne naștem pe urmele lui Isus”), prefață de Dom Jean-Pierre Longeat, Médiaspaul, Paris – Montréal, 2016, 254 p.

O întrebare care străbate viața oricărui om și pe care fiecare ființă omenească și-o pune la un moment dat este «Cum să trăiesc?». Anne Fortin, profesor la Universitatea Laval din Québec, angajată de mult timp în grupuri de lectură biblică, dorește să dea un răspuns acestei întrebări într-o carte fascinantă, propunând o abordare înnoită a Bibliei. Plecând de la câteva texte majore ale Evangheliei și oferindu-le o nouă interpretare spirituală, autoarea dorește să ajungă la inima credincioșilor intereseați de un contact reînnoit cu textele evanghelice majore.

Demersul autoarei este de a-și conduce cititorii către o relectură a propriei lor vieți în lumina nașterii pe urmele lui Cristos, înscriindu-se pe drumul ucenicilor. În Isus este plinătatea vieții, el este învierea și viața. Mesajul Evangheliei este o invitație urgentă de a ne trăi viața pe deplin, de a trăi ca fii ai luminii născuți din apă și din Duh. Cele nouă etape descrise de Anne Fortin în această carte:

Recenzii

condițiile vieții; nașterea, moartea și tot restul; cuvânt pentru viață; a vieții împreună, ca frați; fiii lui Abraham; condiția de fii în Evanghelie, după sfântul Luca; ce Fiu să primim?; Fiul omului; a trăi pe urmele lui Isus simplu și smerit, au drept unic scop de a-l călăuzi pe credincios, treptat, către o nouă conștientizare a originalității credinței creștine. «Isus Cristos ne dă răspunsuri clare la marile întrebări ale vieții? Ne ajută Isus să răspundem la întrebarea *cum să trăim?*» (p. 12) sunt câteva dintre întrebările abordate în această carte. Cu privirea ațintită asupra lui Isus, autoarea răspunde că viața și cuvântul lui Isus sunt strâns legate. Învățătura sa se impune ascultătorilor pentru că faptele sale se modelează pe discursul său, iar discursul era o exemplificare a întrebării *cum să trăim?* Privind și contemplând aspecte ale vieții lui Isus, pornind de la textele majore ale Evangheliei, cititorul este purtat mai departe în reflecția sa creștină pentru a găsi motivațiile profunde și pertinente de a crede în viață, a-l urma pe cel ce s-a făcut Cale, a-l iubi pe cel ce a trecut prin încercarea morții pentru a vădi, în veci, biruința vieții.

Cum să trăim? Este o carte foarte utilă pentru cateheții însărcinați să transmită și să propună credința creștină într-o manieră utilă și perfect inteligibilă unui număr cât mai mare dintre contemporanii noștri aflați în afara Bisericii, dar într-o profundă căutare de sens. De asemenea, și preoții pot citi cartea, inspirându-se din modelul propus de autoare pentru a interpreta marile texte biblice într-un mod spiritual, profund și apropiat de viața credincioșilor. În sfârșit, orice credincios aflat în căutare de sens și de adevăr în propria viață va găsi în această carte un suflu nou

Recenzii

pentru a se înrădăcina tot mai mult în Isus Înviat, pentru a-și cufunda viața în El și a răspunde cu dragoste vieții.

Lucian DÎNCĂ

Gilbert Delanoue, *Les questions de ma foi... Et quelques réponses. Que dis-tu de ton Dieu?* („Întrebări pentru credința mea... Și câteva răspunsuri. Ce spui tu despre Dumnezeuul tău?") Médiaspaul, Paris – Montréal, 2016, 207 p.

Preot, membru al «Comunității de Misiune pentru Franța» și implicat de mult timp în favoarea celor mai lipsiți și aflați mai departe de Biserică, Gilbert Delanoue ne împărtășește, în această carte fascinantă, reflecțiile sale despre întrebările pe care ni le punem fiecare din noi: Există Dumnezeu? Dacă da, este atotputernic? Ce se întâmplă după moarte? Pentru ce ne rugăm, mai ales atunci când rugăciunea noastră pare a nu se împlini? Ce să gândim despre anumite cuvinte din psalmi care ne șochează? Isus din Nazaret avea conștiința mesianității sale? Știa că, acceptând moartea de bunăvoie, va învia? Autorul nu pretinde să propună răspunsuri definitive la aceste întrebări, însă dorește să-l ajute pe cititor să ofere răspunsuri inteligente, marcate de credința în Cristos, pentru a își trăi viața din plin. Scopul urmărit de autor este exprimat în trei puncte, în prezentarea cărții: să exprime o sinteză asupra felului în care trăiește și împărtășește credința Bisericii; să le comunice prietenilor, credincioși sau necredincioși, întrebările pe

Recenzii

care el însuși și le pune și să ofere răspunsuri; să participe la reflecția asupra conținutului credinței și practicilor Bisericii (p. 9).

Primele patru veacuri ale istoriei Bisericii sunt marcate de efortul teologilor de a fixa și proclama credința creștină în Dumnezeu, Unul și Întreit, așa cum a fost revelat de Isus în Evanghelii. Totuși, autorul constată că în zilele noastre *Crezul* Bisericii nu mai e de ajuns pentru a răspunde numeroaselor întrebări ale contemporanilor noștri privitoare la viață și moarte, păcat și har, vină și iubire, rugăciune, învierea morților etc. Persoana lui Isus Cristos, Dumnezeu și om deopotrivă, ne invită pe fiecare dintre noi să aprofundăm iubirea pentru Dumnezeu prin fapte de afecțiune și de devotament: iertarea primită și dăruită fără limite, slujirea tuturor, compasiunea pentru oamenii aflați în suferință, lupta pentru dreptate și pace etc. Fiecare credincios este invitat, pe urmele lui Cristos, «să-și încingă șorțul de slujitor» (p. 23) pentru a trăi ca martor al unui Dumnezeu care iubește umanitatea noastră fără limite.

Cele nouă capitole ale cărții sunt asemenea unui ghid pentru orice om doritor de a-l avea pe Isus ca tovarăș pe drumul lumii noastre. El ne întinde mâna și ne conduce prin misterele vieții creștine, Dumnezeu, viața și moartea; Cuvântul lui Dumnezeu și viața creștină; secularizarea societăților noastre; Biserica, sacrament al unirii cu Dumnezeu; Biserica și vestirea Evangheliei; speranțele și speranța, ca lucrare a Duhului Sfânt, către comuniunea deplină cu Dumnezeu Treime. Nedreptatea, răutatea oamenilor, indiferența în fața suferinței celor săraci, dorința de a poseda, lupta pentru putere sunt tot atâtea semne ale lipsei de încredere în Dumnezeu, care îl numește pe orice om «fiul său mult iubit» și care vrea ca «tot omul să fie mântuit». Dumnezeu propus și revelat în Evanghelie este un

Recenzii

Dumnezeu aproape de cei care-l caută în univers, un Dumnezeu care-l invită pe orice om să-și depășească egoismul și să se lase călăuzit de legea iubirii adevărate.

Lectura acestei cărți ne ajută să învățăm, o dată în plus, să citim evenimentele lumii, obiceiurile, filosofii, sistemele politice și religioase în lumina credinței și a Evangheliei, a căror moștenitoare este Biserica.

Lucian DÎNCĂ

Noutăți editoriale

Am primit la redacție următoarele cărți:

1. Thomas Merton, *Muntele cu șapte trepte*, trad. de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, Editura ARCB, București 2015, 574 p.

Publicată pentru prima dată în anul 1948, această autobiografie a celui care a devenit călugăr trapist a avut un impact puternic asupra cititorilor de-a lungul timpului, fiind retipărită de multe ori și tradusă în numeroase limbi. În această carte, Thomas Merton își istorisește viața până la momentul intrării în mănăstirea trapistă.

2. Liana Gehl, *Vocația*, Editura ARCB, București 2015, 324 p.

Apărută în colecția „Ce mi-aș fi dorit să știu înainte să... [îmi aleg]”, în anul dedicat vieții consacrate, cartea este o sinteză accesibilă care tratează despre chemare și planul lui Dumnezeu, despre semnificația și varietatea vocațiilor, despre creșterea și păstrarea lor urmată de o antologie de texte pe tema vocației.

3. Michel Zink, *Menestrelul Maicii Domnului. Povestiri creștine din Evul Mediu*, trad. de Mihaela Voicu, Editura ARCB, 2015, 228 p.

Volumul conține povestiri creștine de inspirație medievală, repovestite de unul din cei mai mari medievști actuali. Titlul cărții împrumută titlul uneia dintre povestiri. Dincolo de caracterul moralizator specific miracolelor narative medievale, textele tratează despre moarte și despre viață, despre suferință, despre mântuire și despre iubirea de Dumnezeu.

Noutăți editoriale

4. *Fericit! Dialoguri cu viața propuse de Claudia Stan*, Ed. ARCB, București 2015, 373 p.

Cartea este structurată sub forma unor convorbiri pe care autoarea le-a purtat cu Pr. Dan Suciu, Monica Broșteanu, Mons. Philippe Brizard, Francisca Băltăceanu, Nicolae Cernea, Pr. Iulian Budău, Pr. Constantin-Valer Necula, Pr. Francisc Ungureanu, Elsa Anca-Bărbuș, pornind de la fericirile evanghelice privite din perspectiva vieții și scrierilor Monseniorului Vladimir Ghika. Volumul conține la sfârșit fotografii și documente legate de Vladimir Ghika.

5. Sfânta Faustina Kowalska, *Mic jurnal. Milostivirea lui Dumnezeu în suflul meu*, trad. Tadeusz Rostworowski, Ed. ARCB, București 2015, 675 p.

Cartea prezintă jurnalul scris de Faustina Kowalska la îndemnul duhovnicului ei. Traducerea în limba română redă ediția originală, însoțită și de un aparat critic. În acest jurnal, care dezvăluie profunzimea vieții sale spirituale, sunt conținute devoțiunea către Milostivirea lui Dumnezeu, așa cum i-a fost transmisă, și misiunea pe care Sfânta Faustina a primit-o pentru introducerea și practicarea acestei devoțiuni.

6. *Pro Memoria*, nr. 13-14/2014-2015, Editura ARCB, București, 206 p.

Noul număr al revistei *Pro Memoria* grupează articole în trei rubrici dedicate istoriei Arhidiecezei, istoriei Bisericii locale și rezistenței anticomuniste. Articolele prezintă câteva figuri importante din istoria vieții consacrate din Arhidieceza de București, o evocare a arhiepiscopului John Bukovsky, precum și a episcopilor Augustin Pacha, Márton Áron, Vasile Aftenie și a Monseniorului Vladimir Ghika.

Noutăți editoriale

7. Wilhelm Dancă, *Teologia are nevoie de filosofie? Contribuții la înțelegerea conceptului de teologie fundamentală*, Ed. Sapientia, Iași 2015, 214 p.

Cartea reprezintă teza de abilitare a pr. Wilhelm Dancă în domeniul teologie, specializarea teologie fundamentală și este structurată pe rezultatele activităților științifice privite din perspectivă diacronică și sincronică, precum și pe rezultatele activităților profesionale și academice. De asemenea, propune și direcții viitoare de cercetare.

8. *Buletin istoric*, nr. 15 (2014), Ed. Presa Bună, Iași 2014, 204 p.

Numărul 15 al revistei *Buletin istoric* este dedicat episcopului Anton Durcovici, evocat în mai multe articole care conțin aspecte inedite din viața și opera acestuia. Revista mai cuprinde și o rubrică dedicată împlinirii a 130 de ani de la crearea Episcopiei Romano-Catolice de Iași.

9. *Buletin istoric*, nr. 16 (2015), Ed. Presa Bună, Iași 2015, 204 p.

Revista conține articole despre episcopul Nicolae-Iosif Camilli, despre episcopul Mihai Robu, despre parohia Văleni. La rubrica „Aspecte culturale” se găsesc informații despre secvența *Stabat Mater* în prelucrări și traduceri românești, precum și un studiu lingvistic referitor la lexicul utilizat de ceangăii din localitatea Tuta. Revista mai cuprinde și două conferințe prezentate la simpozionul „Anton Durcovici și viața consacrată”, desfășurat la Iași în 2015.

10. Cardinal Robert Sarah, *Ori Dumnezeu ori nimic. Dialog despre credință cu Nicolas Diat*, trad. de Augusta-Maria Flonta, Ed. Sapientia, Iași 2015, 405 p.

Noutăți editoriale

Această carte, organizată sub formă de dialog, abordează teme precum viața cardinalului, absența lui Dumnezeu din societatea contemporană, falsele valori, problemele lumii postmoderne și dialogul Bisericii cu lumea contemporană.

11. Fulton J. Sheen, *Viața lui Cristos*, trad. de Iosif Agiurgioaiei, Ed. Sapientia, Iași 2015, 427 p.

În această carte, autorul oferă o narațiune a vieții lui Isus, punctând momentele importante din viața și misiunea Mântuitorului și având la bază o bună cunoaștere a relatărilor Evangheliilor, dar și a Sfintei Scripturi în ansamblu și a criticii biblice.

12. Gabriela Blebea Nicolae (coordonator), *Credința în epoca secularizării*, Ed. ARCB, București 2015, 279 p.

Volumul reunește o parte din comunicările prezentate la conferința internațională „Credința în epoca secularizării” care a avut loc în anul 2013 la Facultatea de Teologie Romano-Catolică din cadrul Universității București. Temele abordate în cadrul comunicărilor publicate sunt secularismul, răspunsul bisericilor la provocările secularismului, efectele secularizării, misiunea Bisericii în epoca secularizării.

13. Iosif Tiba, *Dumnezeu coboară în suferința omului*, Ed. ARCB, București 2015, 182 p.

Cartea, organizată în două părți, tratează despre întruparea lui Dumnezeu în suferința omului și despre confruntarea omului cu durerea, suferința și răul. În prima parte, după ce tratează despre problematica suferinței la profeți și în literatura sapiențială, autorul prezintă suferința din perspectiva Fiului lui Dumnezeu. În partea a

Noutăți editoriale

II-a, suferința este abordată din punct de vedere biologic, psihologic, teologic și spiritual.

14. Dănuț Doboș, Maria Buturugă, Andrei Dumitrescu, *Biserica „Sf. Elena” din București. Un veac de istorie și spiritualitate*, Colecția Monografii, Ed. ARCB, București 2015, 206 p.

Prilejuită de împlinirea a 100 de ani de la consacrarea altarului și sfințirea bisericii „Sf. Elena”, această monografie conține mai multe articole despre istoria acestui locaș de cult, precum și imagini din istoria acestei biserici.

15. Dănuț Doboș (coord.), Tereza Sinigalia, Cătălin Grigore, Petru Ciobanu, *Biserica Bărăția - București. Patru veacuri de spiritualitate*, Colecția Monografii, Ed. ARCB, București 2015, 206 p.

Monografia bisericii „Bărăția” s-a tipărit cu ocazia jubileului de 400 de ani de la înființarea acestei parohii. Sunt publicate o serie de articole despre istoria „Bărăției” și a parohiei, despre istoria cimitirului catolic, precum și elemente de statistică sacramentală. Cartea este bogat ilustrată cu fotografii din viața comunității „Bărăția”.

Cronică

Anul 2015

În anul universitar 2014-2015 a continuat seria de conferințe care au avut ca tematică „Rațiunile iubirii”. Programul conferințelor în perioada ianuarie - decembrie 2015: 15 ianuarie 2015, Pr. prof. univ. dr. Michael Fieger, *Prietenia dintre David și Ionatan*; 19 februarie 2015, Pr. lect. univ. dr. Lucian Dîncă, *Dilige et quod vis fac. Conștiința iubirii fraterne la Sfântul Augustin*; 12 martie 2015, Anca Manolescu, *Simone Weil: drepturile inteligenței în iubirea supranaturală*; 23 aprilie 2015, Stefan Tobler, *Dumnezeu — unde locuiește? Orizonturi noi ale iubirii divine*; 21 mai 2015, Constantin Popescu, Alexandru Tașnadi, *Elemente ale gândirii economice și sociale la Papa Francisc*; 18 iunie 2015, Gabriela Blebea Nicolae, *Suferința chemată la iubire*.

În semestrul al II-lea al anului universitar 2014-2015, a continuat cursul ținut de pr. prof. univ. dr. Wilhelm Dancă, intitulat *Lecții tomiste despre Dumnezeu, credință și rațiune*, care a reunit, în afara studenților Facultății, un auditoriu numeros și divers.

În perioada 13-17 ianuarie 2015 s-a desfășurat un curs intensiv de limba ebraică biblică ținut de Pr. prof. univ. dr. Michael Fieger, Profesor de Științe ale Vechiului Testament și Limba Ebraică la Facultatea de Teologie din Chur, Elveția împreună cu Drd. Andri Casanova, asistent universitar la Catedra de Științe ale Vechiului Testament a aceleiași Facultăți. La curs au participat persoane interesate de ebraica biblică și unele dintre ele s-au apropiat pentru prima dată de un text biblic scris în limba originală.

Între 14 și 16 ianuarie 2015 a avut loc un seminar de filosofie și teologie intitulat: *Maimonide și Rași, personalități medievale ale iudaismului*. În cadrul seminarului au intervenit: A. Abécassis, *Gândirea iudaică în Evul Mediu. O biografie despre Rași, exegetul sensului nespus din Biblie*; A. Abécassis, *Metoda lui Rași. Dialogul între Rași și gândirea creștină*; G. Roux, *Maimonide în secolul său*.

Cronică

Ce este uimirea?; G. Roux, *Calea negativă la Maimonide și la Meister Eckhart. Drumul lui Iov de la imagine la înțelepciune și parabola palatului la Maimonide.*

În zilele de 11 și 12 martie și 22 și 23 aprilie, Pr. Adrian Dancă, de la Radio Vatican, a susținut un Curs special intitulat „Tehnici de comunicare. Limbajul radiofonic”, destinat studenților, dar și altor persoane interesate din afara Facultății.

În data de 23 aprilie 2015 au avut loc conferința și lansarea de carte susținute de Eric de Rus: *Edith Stein: Arta de a educa. Antropologie, educație, viață spirituală.*

În zilele 8 și 9 mai 2015 s-a desfășurat conferința anuală a secțiunii române a Societății Internaționale Toma de Aquino (SITA). În cadrul conferinței, intitulate *Contemplație și intuiție*, au fost susținute următoarele comunicări: Alexander Baumgarten, *Critica distincției dintre viața contemplativă și viața practică la Grigore de Rimini*; Luciana Cioca, *Cunoașterea lui Dumnezeu în lucrurile exterioare la Jacobus de Altavilla*, Ioana Curut, *Cunoașterea intuitivă a singularului în comentariul sentențiar al lui Jacobus de Altavilla*; Andrei Marinca, *Cunoaștere intuitivă și credință în Prologul comentariului lui Iohannes Regis la Cartea Sentințelor*; Maria-Alexandra Baneu, *Melius dicendo secundum Scotum et eius sequaces — folosirea surselor scotiste în prologul enciclopediei teologice a lui Pelbartus de Themeswar*; Tereza Brîndușa-Palade, *Privirea Celuilalt. Contemplația intersubiectivă în filozofia lui E. Levinas*; Lorena-Valeria Stuparu, *Contemplație și reminiscență*; George Chiriță, *Contemplația ca intuiție în spațiul comunicării*; Marta Andro, *Igino Giordani — să contemplăm împreună*; Pr. Wilhelm Dancă, *De la mistica acțiunii la contemplarea mistică*; Anton Carpinski, *Intuiție și contemplație în orizontul conștiinței sinoptice*; Gabriela Blebea-Nicolae, *Ce și cum iubim în viața contemplativă?*; Mihaela Voicu, *Contemplația, obiect de sancțiune? Pentru o posibilă lectură a unui episod din romanul Perlesvaus*; Florina-Rodica Hariga, *Despre contemplația intelectuală și contemplația sapiențială în filozofia lui Bonaventura*; Cristian

Cronică

Vechiu, *Contemplatio ca sursă a cunoașterii în gândirea lui Anselm*; Mihai Ispas, *Viața activă și viața contemplativă*; Ioana Enășcuț, *Intuiție și contemplație la Papa Ioan Paul al II-lea*; Bogdan Alexandru Duca, „*Et si sensus deficit / ad firmandum cor sincerum / sola fides sufficit*“. *Intuiție și contemplație euharistică în opera liturgică a Sfântului Toma*; Sr. Daniela-Ionela Mare, *Intuiție și contemplație în adorația euharistică*; Cristina Mareș, *Contemplația profetică în Is 6*; Ana Petrache, *Originile legii naturale: rațiune sau revelație?*; Anca Simona Hagi, *Realitate și Adevăr - Caleidoscopul Conștiinței*.

Pe 19 mai 2015 s-a desfășurat conferința intitulată „Cum se poate recupera trauma abandonului”, susținută de Cristina Capatan.

La 29 octombrie 2015 a avut loc masa rotundă intitulată *50 de ani de la încheierea lucrărilor Conciliului Vatican II. Dialogul dintre Biserica Catolică și Comunitatea Ebraică*, la care au participat E.S. Tamar Catarivas-Samash, Ambasador al Israelului; Dr. Aurel Vainer, Președintele Comunității ebraice din România; Rev. Rafael Shafir, Rabinul Comunității Ebraice din București; Prof. Andrei Oișteanu, Universitatea București; IPS Ioan Robu, Arhiepiscop și Mitropolit de București; Prof. Francisca Băltăceanu, Universitatea București; Prof. Monica Broșteanu, Universitatea București; Pr. prof. Wilhelm Dancă, Universitatea București.

În 10 decembrie 2015 s-a desfășurat colocviul intitulat „Biserica în dialog cu lumea”. Comunicările, de un înalt nivel științific, au fost susținute de: Pr. Prof. univ. dr. Daniel Benga, *Dialogul dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Catolică*; Prof. univ. dr. Daniel Barbu, *Dialogul Culturii cu Biserica*; Prof. univ. dr. Andrei Marga, *Dialogul Universității cu Biserica*; Pr. Prof. univ. dr. Wilhelm Dancă, *Dialogul în interiorul Bisericii* și au fost urmărite de o audiență numeroasă.

Chronicle

Year 2015

During the academic year 2014-2015 we continued the series of conferences on the theme The Reasons of Love. The programme from January to December 2015 was the following: 15th January, Rev. Michael Fieger, Prof. – “The Friendship Between David and Jonathan”; 19th February, Rev. Lucian Dîncă, Lecturer – “Diligere et quod vis fac. The Conscience of Brotherly Love at St. Augustine”; 12th March, Anca Manolescu – “Simone Weil: The Rights of Intelligence in Supernatural Love”; 23rd April, Stefan Tobler – “God – Where does He live? New Horizons of Divine Love”; 21st May, Constantin Popescu, Alexandru Tasnadi – “Elements of Economical and Social Thinking at Pope Francis”; 18th June, Gabriela Blebea-Nicolae – “Sufferance and Love”.

During the second semester of the academic year 2014-2015, Rev. Prof. Wilhelm Danca continued to deliver the series of lectures entitled Thomistic Lessons on God, Reason and Faith, which – besides our students – succeeded to gather a numerous and diverse audience.

Between 13th-17th January, 2015, an intensive course of Hebrew was held by Rev. Michael Fieger, Professor of Old Testament Studies and Hebrew Language at the Faculty of Theology on Chur (Switzerland), together with Andri Casanova, Assistant Professor at the Department of Old Testament Studies of the same faculty. The course gathered persons interested in Biblical Hebrew, some of them having for the first time the opportunity to work on a biblical text written in its original language.

Between 14th – 16th January, 2015, there was a seminar of philosophy and theology entitled Maimonides and Rashi, Medieval Personalities of Judaism. We mention the paper of A. Abécassis, The Judaic Thinking during the Middle Ages. A Biography of Rashi, the Exeget of the Untold Meaning of the Bible; A. Abécassis, The

Chronicle

Method of Rashi. The Dialogue Between Rashi and the Christian Thinking; G. Roux, Maimonides in His Century. What is the Amazement?; G. Roux, The Negative Way at Maimonides and at Meister Eckhart. Job's Way from Image to Wisdom and Maimonides' Parable of the Palace.

During 11th and 12th March and 22nd and 23rd April Rev. Adrian Danca from Radio Vatican held a Special Course entitled Communication Techniques. The Radio Language, destined for university students as well as for any other persons interested in the subject.

On 23rd April, 2015, Eric de Rus delivered a conference on the occasion of launching the book Edith Stein: The Art of Educating. Anthropology, Education, Spiritual Life.

On 8th and 9th May, 2015, there took place the Annual Meeting of the Romanian Section of the International Society Thomas Aquinas (S.I.T.A.). The conference entitled Contemplation and Intuition included the following papers: Alexander Baumgarten, The Critique of the Distinction between Contemplative Life and Practical Life at Grigore de Rimini; Luciana Cioca, The Knowledge of God in the External Things at Jacobus de Altavilla; Ioana Curut, The Intuitive Knowledge of the Singular in the Sentence Commentary of Jacobus de Altavilla; Andrei Marinca, Intuitive Knowledge and Faith in the Prologue at Iohannes Regis' Commentary at the Book of Sentences; Maria-Alexandra Baneu, *Melius dicendo secundum Scotum et eius sequaces* — Using the Sources of Scottus in the Prologue of Pelbartus de Themeswar's Theological Encyclopdia; Tereza Brindusa Palade, The Other's Perspective. Inter-subjective Contemplation in E. Levinas' Philosophy; Lorena-Valeria Stuparu, Contemplation and Reminiscence; George Chirita, Contemplation as Intuition in Communication; Marta Elise Andro, Igino Giordani – Contemplating Together; Rev. Wilhelm Danca, From the Mystique of Action to the Mystical Contemplation; Anton Carpinski, Intuition and Contemplation in the Horizon of Synoptic Conscience; Gabriela Blebea-Nicolae, What and How Do we Love in

Chronicle

Contemplative Life?; Mihaela Voicu, Contemplation – Object of Sanction? For a Possible Reading of an Excerpt from The Novel *Perlesvaus*; Florina-Rodica Hariga, On Intellectual and Wisdom Contemplation in Bonaventura's Philosophy; Cristian Vechiu, Contemplatio as a Source of Knowledge in Anselm's Thinking; Mihai Ispas, Active Life and Contemplative Life; Ioana Enascut, Intuition and Contemplation at Pope John Paul II; Bogdan Alexandru Duca, „Et si sensus deficit / ad firmandum cor sincerum / sola fides sufficit“. Intuition and Eucharistic Contemplation in St. Thomas' Liturgical Work; Sr. Daniela Ionela Mare, Intuition and Contemplation in the Eucharistic Adoration; Cristina Mares, Prophetic Contemplation in the Book of Isaiah, Chapter 6; Ana Petrache, The Origins of Natural Law: Reason or Revelation?; Anca Simona Hagi, Reality and Truth – The Kaleidoscope of Conscience.

On 19th May, 2015, Cristina Capatan held the conference entitled *How Can We Recuperate the Trauma of the Abandonment?*

On 29th October, 2015, there took place a round table on the theme *50 Years Since the Concluding of the Works of Vatican Council II. The Dialogue Between the Catholic Church and The Hebrew Community*, with the participation of H.E. Tamar Catarivas-Samash, Ambassador of Israel, Aurel Vainer, PhD, President of the Hebrew Community in Romania, Rafael Shafir, Rabbi of the Hebrew Community in Bucharest; Andrei Oisteanu, Prof., University of Bucharest, Most Rev. Ioan Robu, Metropolitan Archbishop of Bucharest, Francisca Baltaceanu, Prof., University of Bucharest, Monica Brosteanu, Prof. / Reader (?), University of Bucharest, Rev. Wilhelm Danca, Prof., University of Bucharest.

On 10th December, 2015, there took place the colloquy entitled *The Church in Dialogue with the World*. Papers of a highly scientific quality were held by Rev. Daniel Benga, Prof., *The Dialogue Between the Greek-Orthodox Church and the Catholic Church*; Daniel Barbu, Prof., *The Dialogue Between Culture and Church*; Andrei Marga, Prof., *The Dialogue Between the University*

Chronicle

and the Church; Rev. Wilhelm Danca, Prof., The Dialogue from Inside the Church. The audience was impressive.

Erată

la articolul „Timpul Paștilor. Un studiu pentru dialogul dintre credință și rațiune”
de Ion Macri, apărut în nr. din 2012

Pagina	Rândul	În loc de	Se va citi	Comentariu
261	15 de sus	a luat de bunăvoie locul	a primit de bunăvoie a lua locul	
263	15 de sus	Domnul se odihnește	Domnul se odihnește cu trupul în mormânt	
265	13 de sus	existând chiar la o posibilă coincidență a lor în zi de duminică		se elimină textul
268	3 de sus	După căderea Constantinopolului la 29 mai 1453, învățații greci ajung în occident și influențează corectarea calendarului.		se elimină textul, fiind dublură de la pag 266 rândul 11 de jos
270	5 de sus	1920	19	20 reprezintă nota de subsol ²⁰ , se va muta la capătul rândului anterior
270	9 de sus	424	4241	
274	6 de jos	studiile profesorului universitar	studiile preotului profesor universitar	
274	5 de jos	preotului profesor universitar	preotului profesor universitar dr.	