

DIALOG TEOLOGIC
Revista Institutului Teologic Romano-Catolic din Iași
ANUL XVIII, nr. 35, 2015

**CONCILIUL AL II-LEA
DIN VATICAN:
„SEMN AL TIMPULUI” PENTRU
BISERICĂ ȘI PENTRU LUME
(II)**



Sapientia
Iași 2015

Editor-in-Chief:

Ștefan LUPU

Executive-editor:

Iulian Faraoanu

Editorial Board:

Emil DUMEA, University „Al.I. Cuza” of Iași, Romania

Ștefan LUPU, University „Al.I. Cuza” of Iași, Romania

Iosif ENĂȘOAE, University „Al.I. Cuza” of Iași, Romania

Lucian FARCAȘ, University „Al.I. Cuza” of Iași, Romania

Iulian FARAOANU, University „Al.I. Cuza” of Iași, Romania

Benone LUCACI, Roman Catholic Theological Institute of Iași, Romania

Advisory Board

Jan MIKRUT, University Gregoriana of Rome, Italy

Marek INGLOT, University Gregoriana of Rome, Italy

Giovanni TANGORRA, University Lateranum of Rome, Italy

Gilfredo MARENGO, University Lateranum of Rome, Italy

Manfred HAUKE, Faculty of Theology Lugano, Swiss

Wilhelm DANĂ, University of Bucharest, Romania

Liviu JITIANU, University „Babeș-Bolyai” of Cluj, Romania

Dávid DIÓSI, University „Babeș-Bolyai” of Cluj, Romania

Damian PATRAȘCU, Roman Catholic Theological Institute of Roman, Romania

Maximilian PAL, Roman Catholic Theological Institute of Roman, Romania

Revista apare de două ori pe an

ISSN: 1453 – 8075

EDITORIAL OFFICE

INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC

© Editura SAPIENTIA

Str. Văscăuțeanu, nr. 6

RO – 700462 – IAȘI

Tel.: 0040 232 225228

Fax: 0040 232 211476

www.dialogteologic.ro

e-mail: slupu@itrc.ro

CUPRINS

Editorial.	5
Petru Gherghel <i>Christus Dominus</i>	7
Daniel Iacobuț <i>The principle of active participation in Sacrosanctum Concilium</i> ...	12
Cornel BEREĂ <i>Nostra Aetate. Alla ricerca dei fratelli.</i>	26
Maximilian Pal <i>Orientalium Ecclesiarum. Alcuni principi giuridici sulle Chiese orientali cattoliche</i>	34
Iulian FARAOANU <i>Gioia per la salvezza di Dio in Sof 3,14-17.</i>	48
Damian Patrașcu <i>Decreto per il rinnovamento della vita religiosa Perfectae Caritatis</i>	60
Iosif Enășoae <i>La nature humaine degrade, la principale cause de la crise de la famille et de la société</i>	73
Cărțile noastre.	96

EDITORIAL

După cum se știe, acum 3 luni și jumătate a mai fost organizat aici la Seminar un simpozion cu aceeași tematică legată de Conciliului al II-lea din Vatican.

Prin aceste două simpozioane, așa cum subliniam și atunci, ne propunem să readucem în atenție, spre studiu, cercetare și reflecție istorico-teologică, documentele Conciliului, datorită rolului extrem de important pe care l-au avut în istoria recentă a Bisericii.

La simpozionul precedent au fost prezentate opt documente, iar astăzi vor fi prezentate celelalte opt.

Este cunoscut faptul că toate aceste documente reprezintă rodul a cel puțin trei ani de dezbateri intense, profunde și fructuoase ce au avut loc la Conciliul al II-lea din Vatican din partea reprezentanților întregii Biserici Catolice și nu numai.

Motivațiile alegerii acestei tematici din partea noastră sunt multiple și, pentru mulți, deja cunoscute.

Aniversăm în această perioadă împlinirea a 50 de ani de la desfășurarea evenimentului eclezial amintit, eveniment care a constituit un punct de cotitură fundamental pentru istoria și viața Bisericii catolice contemporane; atât în interiorul ei, cât și în raport cu societatea și cultura contemporană și în relație cu celelalte confesiuni sau religii.

Momentul aniversar pe care-l marcăm acum, nu este doar unul de sărbătoare sau de amintire pasivă sau entuziastă a ceea ce s-a întâmplat acum 50 de ani, ci reprezintă un nou *kairos*, o nouă ocazie de reflecție personală și, mai ales comunitară, eclezială.

O evaluare obiectivă și critică a situației postconciliare legate de recepțarea Conciliului ne face să fim mulțumiți doar parțial de felul în care au evoluat lucrurile și să concluzionăm că mai este mult de făcut. Aici ar fi multe de spus, dar nu e acesta momentul oportun.

Totuși, dacă ar fi să ne referim doar la documentele Conciliului, care ar trebui să fie o busolă, un ghid de nelipsit în drumul nostru eclezial (alături, bineînțeles, de Cuvântul lui Dumnezeu), oare în ce măsură putem fi mulțumiți de cunoașterea lui? Fără a jigni pe nimeni, am convingerea întemeiată că sunt chiar preoți și seminariști care nu cunosc bine aceste documente, ca să nu mai vorbesc de laici.

La ce poate fi util un ghid dacă nu e cunoscut sau folosit? Întrebarea devine și mai importantă dacă direcția și țelul spre care te îndrepti sunt de o relevanță capitală și au nevoie de un astfel de ghid.

Iată de ce credem că o reluare și o prezentare, chiar succintă, a acestor documente, ne poate fi de mare ajutor în a ne asuma sau reasuma spiritul Conciliului, sub călăuzirea aceluiași Duh Sfânt care l-a inspirat și pe care-l invocăm și noi la începutul acestui Simpozion.

Cu privire la metoda aleasă pentru aceste două întâlniri, n-as vrea să mai intru acum în detalii, pentru că deja le-am prezentat la simpozionul precedent, iar unele aspecte vor mai fi subliniate de moderatorii și conferențiarilor de astăzi.

Aș dori doar să reamintesc că la bază au stat trei repere importante:

– În primul rând este vorba de cunoașterea contextului istoric, cultural și religios în care s-a desfășurat Conciliul;

– Apoi, ne-am gândit la relevarea obstacolelor și dificultăților pe care receptarea Conciliului le-a întâmpinat în acești 50 de ani, mai ales cele legate de două tipuri contrare și contrapuse de hermeneutică: o „hermeneutică a discontinuității și a rupturii” și o „hermeneutică a reformei, a reînnoirii în continuitate”;

– al treilea reper, se referă la *actualitatea Conciliului Vatican II*, ținând cont de mutațiile profunde și radicale care au avut loc la nivel planetar pe plan socio-economic, politic, cultural și religios.

Îmi exprim speranța că și simpozionul de astăzi poate constitui un prilej potrivit pentru a înțelege că textele lăsate ca moștenire de părinții conciliari, conform cuvintelor sfântului Ioan Paul al II-lea, „nu își pierd valoarea și nici vigoarea”.

Pr. Benone Lucaci

CHRISTUS DOMINUS

Decree Concerning the Pastoral Office of Bishops in the Church

Petru GHERGHEL

I am pleased to participate, although not in person, in this academic meeting organized by the Roman-Catholic Theological Institute of Iasi and the Faculty of Roman-Catholic Theology within the Al. I. Cuza University, and I take this opportunity to express to the rector Fr. Benone Lucaci, PhD, organizer of this symposium, to Fr. Stefan Lupu, PhD, to the fathers associate professors, seminarians, guests and to all participants, a warm welcome accompanied by a wish for heavenly blessing and for distinguished achievements in the mission to continue the analysis of the great Second Vatican Council and to share to all believers, but not only, the richness of the holy teachings developed with a true spirit of faith by the Council Fathers under the coordination of the Holy Father, Saint John XXIII and Blessed Paul VI.

It is a happy moment to relive that event and it is a real joy to have the opportunity to go back in time and rediscover the great values that the Christian people, and not only, received from the great Second Vatican Council, from the celebration of which we mark 50 years this year.

Among the documents, which remain as a true legacy in the treasure of the Church and that the Second Vatican Council had included on its agenda for particular study and deepening, a special attention was devoted to the reflection on the ministry of bishops as successors of the Apostles and Pastors of Christian people in close communion with the Holy Father, the Pope, the successor of St. Peter throughout the ages.

Taking over and continuing the same schema (*of the First Vatican Council*), the Saint Council decided to publicly confess and declare the doctrine concerning Bishops, successors of the Apostles, which together with the Successor of Peter, and Vicar of Christ and visible head of the whole Church, lead the house of the living God. And their work did not fail in bearing fruits: the second chapter of the Constitution on the Church presents completely, deeply and clearly the doctrine concerning Bishops (cf. *LG* 18).

Thus, starting off from these premises, it is necessary to emphasize the fact that the Conciliar Decree concerning *the Pastoral office of Bishops in the Church cannot be fully understood if not in the light of the Lumen Gentium Dogmatic Constitution* (18-28).

From the conciliar method of translating the doctrinal points previously deepened into pastoral norms, this decree derives and comes into being, which we could name "*Pastoral guide for bishops and all those who in various ways and to various degrees participate and work together in a shared episcopal ministry*". And it is precisely starting from this renewed theology of the Episcopate that the Council wants to present the image of the Bishop today.

The manner in which the episcopal office can be solemnly fulfilled in the service of the universal Church remains clearly the ecumenical council. Moreover, the decree also stipulates the creation of a new structure, among all the institutions existing within the Church, which is the Synod of Bishops, established by Pope Paul VI. This new church institution is, concretely and incessantly, the visible expression of the role assumed by the meeting of Catholic Bishops for the benefit of the whole Church.

Besides this concrete expression of the theology of the episcopate, manifested in the Council, another fundamental assertion is added: the diocesan bishop normally enjoys all powers necessary for the exercise of his office, in hierarchical communion with and under the sovereign authority of the Supreme Pontiff, who may legitimately and in the name of the common good of the universal Church reserve some general interest matters.

It is good to reflect on the question: who is the diocesan bishop?

He is the Pastor of a diocese. Even before describing the image of the bishop, the conciliar text gives a wonderful definition of the diocese.

A diocese is a portion of the people of God which is entrusted to a bishop to be shepherded by him with the cooperation of the presbytery. Thus by adhering to its pastor and gathered together by him through the Gospel and the Eucharist in the Holy Spirit, it constitutes a particular church in which the one, holy, catholic, and apostolic Church of Christ is truly present and operative.

Therefore, in his diocese, *the bishop is the witness of Christ before all men, the one who announces the Gospel of Christ to men*. This office takes precedence over all others, however important they may be. Among his subordinates, as well as among the religious and lay,

he is the perfecter because he leads others to perfection, being mindful of his obligation to give an example of holiness in charity, humility, and simplicity of life. He regards priests as sons and friends, and is ready to listen and support them in every way possible and in any circumstance. He looks closely to the welfare of the faithful, attentive to the condition of each one, becoming everything to everyone, especially with regard to the poor and small. He shall not hesitate to arrange his life in such a way to accommodate to the exigencies and circumstances of our times.

In accomplishing his mission, the bishop is not alone: all presbyters participate in and exercise with the bishop the one priesthood of Christ, and he also has collaborators among the lay people. For a greater apostolic efficiency, the decree provides for new structures better adapted to the ecclesiastical requirements of the present time; for example, one or more episcopal vicars can be named by the bishop, and they automatically enjoy the same authority which the common law grants the vicar general, but only for a certain part of the diocese or for a determined task, the organization of a pastoral Council, which will gather priests, religious and lay people around the bishop.

Other Conciliar Decrees or Statements address priestly life, religious life or the responsibility of lay people. The pages of the Decree Concerning the *Pastoral Office of Bishops* essentially treats the matter of the collaboration between all living forces within a diocese and the bishop.

A significant part from the *Christus Dominus* Decree is dedicated to diocesan clergy. It joyfully expresses the clear reference to the *presbyterium*, the true family within which the bishop is a Father. But it also emphasizes the focus on the unity of thought and action, between the bishop and his subordinate priests. Dialogue is highly recommended, but not less than the spiritual and material help of both sides.

On the other hand, it is interesting to note that the second chapter concludes with some observations about the relationship between the bishop and consecrated persons who carry out the works of their apostolate in the diocese. As a principle, these could be summarized as follows: the bishop must encourage religious life and respect the own purpose of each Institution; however, on the other hand, priests are subject to episcopal authority regarding the exercise of the apostolate and, in cases of emergency, may be called upon to collaborate in certain situations in the pastoral formative and educative field.

After addressing the matter of the universal collegiality and, therefore, the mission of the diocesan bishop, the *Christus Dominus* Decree also reminds the pastoral works to be carried out jointly with the other bishops. This very brief chapter is focused on the main theme of the episcopal conferences.

The theme – as historians tell – was widely discussed in the conciliar auditorium, and periodical opportunities for reflection continue to present themselves even today, on the role of episcopal conferences, which in the meantime have become a universal reality.

The Holy Father always receives the episcopal conferences on the occasion of the so-called *visita ad limina apostolorum* and addresses them messages of great pastoral and missionary importance. It is a sign of communion.

Most obviously, the mission of the episcopal conferences goes beyond the simple regular meetings, during which advice and information on certain common problems are exchanged; such meetings should turn into more frequent assemblies of bishops in order to jointly carry out their pastoral mission. This mission, in fact, does not only imply the establishment of different leadership roles in one's own diocese, which must be done by every bishop, but in a broader sense, every bishop clearly devotes his apostolic and missionary mission to all the people who share the same faith and belong to the same Catholic Church.

In other words, the Second Vatican Council is permanently present in our life and history.

In him, the challenge of a Church that participates in the life of people continues to exist, focusing on the preaching of the Gospel offered to the world. And we – all the faithful – are asked to increase the power of the word, to spread it out to the world with no adjustments or diplomatic games.

Taking a quick look at the entire decree, we can notice the continuity of the teaching of the Church on the mission and responsibility of bishops, we can discover that the teaching concerning bishops is entirely based on the other Councils and the great Dogmatic Constitution on the Church: *Lumen Gentium*.

When we speak about bishops, we speak about the eternal Pastor of the Church, the Pope and the College which embodies through the ages the College of the Apostles, and that has the mission to continue the work of Christ, the eternal pastor, throughout the ages and all over the world (cf. *ChD* 2).

“Individual bishops who have been entrusted with the care of a particular church-under the authority of the supreme pontiff – feed their sheep in the name of the Lord as their own, ordinary, and immediate pastors, performing for them the office of teaching, sanctifying, and governing.” (cf. *ChD* 11).

But the bishop is not alone. The *Christus Dominus* Decree also presents, as mentioned earlier, the assistants of the bishops, describing with details their responsibility, along with their importance as sacred ministers: diocesan priests, parish priests, vicars, religious and deacons (cf. *ChD* 25-36).

In the last part of the decree, the Council Fathers focus on the existing links between the bishops of various dioceses, as well as on the synods, councils and episcopal conferences, which can and must take place in the provinces and regions of the church, for the common good of several dioceses.

A thorough reading of the whole content and a detailed analysis of the wishes expressed by the Council Fathers in this decree, approved among the first documents concerning the members of the Church, who have a responsibility for life of churches (on October 28, 1965) and the people of God (bishops priests, deacons, religious, seminarians and lay people) represents

always an inspiring light and a foundation for the necessary contribution to be brought into the church life experience, not only for those who receive such a mission, but for every priest and member of the Church.

The document comprises an introduction (1-3) and three chapters:

- The role of the bishops in the universal church (4-10);
- Bishops and their particular churches (11-35);
- Concerning bishops cooperating for the common good of many churches (36-44).

The *Christus Dominus* Decree was approved by 2,322 Fathers on October 28, 1965, recording 2,319 votes *in favour*, 2 votes *against* and 1 vote *nulle* (*Published in Rome, St. Peter, October 28, 1965*).

THE PRINCIPLE OF ACTIVE PARTICIPATION IN SACROSANCTUM CONCILIIUM

Daniel IACOBUȚ

Riassunto: L'articolo si propone di approfondire i fondamenti teologici del principio della partecipazione liturgica nel documento conciliare *Sacrosanctum Concilium* e di mostrare la sua attualità a 50 anni dall'evento conciliare.

La partecipazione attiva alla liturgia è richiesta dalla stessa natura della liturgia, in quanto ogni celebrazione liturgica è azione sacra per eccellenza compiuta da Cristo in unione con il suo corpo mistico, la Chiesa. Siccome la Chiesa è "stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo acquistato" (1 Pt 2,9; cfr 2,4-5), tutto il popolo cristiano ha, in forza del battesimo, il diritto e il dovere di partecipare attivamente alla liturgia. Tale partecipazione non riguarda quindi solo i ministri dell'altare ma l'intera assemblea liturgica, con tutti i suoi membri battezzati. L'oggetto ultimo della partecipazione liturgica è il mistero della fede, al quale si arriva attraverso i riti e le preghiere delle azioni liturgiche.

La partecipazione al mistero della fede attraverso i riti e le preghiere deve essere attiva, consapevole, interiore ed esteriore, piena e fruttuosa. Il suo frutto più rilevante è l'accoglienza della salvezza nell'esistenza attraverso una vita di comunione con Dio e i fratelli. Per questo rappresenta ancora a 50 anni dal Concilio lo scopo principale della pastorale liturgica di ogni Chiesa locale.

Parole chiave: Vaticano II, Sacrosanctum Concilium, partecipazione, liturgia.

The *Sacrosanctum Concilium*¹ (SC) Constitution on the Sacred Liturgy is the first document promulgated by the Second Vatican Council. It was for the first time that a council dedicated a document of such importance to the liturgy, enclosing it in a strictly theological perspective. This theological background is especially emphasized by the interest expressed firstly not in the rites themselves, but in the content of faith that these must express. An important consequence of the theological deepening of the liturgy is considering it as the font and summit of the whole life of the Church (cf. SC 10). Starting from this statement, the Council Fathers showed the need for the Christians' active participation in the Church's liturgical actions. The principle of active participation would then also become the purpose of the liturgical reform that updated the *Sacrosanctum Concilium* Constitution during post-conciliar times. This study aims to illustrate the theological

¹ SECOND VATICAN COUNCIL, *Sacrosanctum Concilium* Constitution on the Sacred Liturgy, ARCB, Bucharest 2000, 9-43.

foundations of the principle of active participation in the conciliar constitution as well as to indicate its topicality 50 years after the completion of the Second Vatican Council's works.

A dual premise is required to develop the argument of active participation: on the one hand, it is necessary to trace the historical background of the Constitution on the Sacred Liturgy, and on the other hand its conceptual structure must be mentioned. Then, we will pass to the articulated development of the chosen theme, deepening and highlighting the essential characteristics of liturgical participation.

1. The historical-theological background of the *Sacrosanctum Concilium* Constitution

1.1. The historical background

The historical context of the Constitution and of the Council, generally, is marked by the conviction of the need to return to the sources of Christianity². This is the intellectual initiative called *ressourcement* materializing at the beginning of the twentieth century in the biblical, patristic ecumenical and liturgical movement. The Liturgical Movement promoted the enrichment, in the light of tradition, of the ritual form of the liturgy that, meanwhile, had acquired a self-referential style, sometimes lacking the ability to properly communicate its genuine content to people. Here are some of the most important representatives of the Liturgical Movement and their fundamental idea: Prosper Guèranger proposes an experience of the liturgy as praise and thanksgiving brought by the Church to the Holy Trinity; in his book "The five wounds of the Church", Antonio Rosmini indicates the wound on the left hand as being the first wound, which is the separation of the people from the clergy in the public worship of the Church; Lambert Beauduin, the father of the Liturgical Movement, insists on the need of the active participation of the entire Christian people in the Church's liturgy; Pius Parsch states that spiritual rebirth after the First World War can only take place starting from the Bible and the Liturgy; Odo Casel reveals the theological depth of liturgical actions, providing room for the mystery of Christian worship through which the salvation events are updated with their salvific richness; finally, Romano Guardini focuses on the community forms under which the Church's act of worship can be lived as well as on the liturgical formation³. All these authors wanted

² Cf. X. BASURKO, *Historia della liturgia*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelone, 447-457.

³ Cf. A. GRILLO, „Verso Sacrosanctum Concilium”, in *La riforma della Liturgia. Introduzione a Sacrosanctum Concilium*, ed. A. GRILLO – M. RONCONI, San Paolo, Milan 46-47.

to facilitate a renewal of Christian life by promoting the participation of all the faithful in the Church's liturgical actions.

The origin of this principle that will become the leitmotif of the Liturgical Movement can be found in the *Motu proprio* of Pope Pius X of 1903 about liturgical music, *Tra le sollecitudini*, showing the Church's wish for the true Christian spirit to be acquired from its primary and indispensable font, "active participation in the holy sacraments and in the public and solemn prayer of the Church"⁴. The Magisterium of the Church will largely assimilate the Liturgical Movement's effort and the principle of active participation through the *Mediator Dei* encyclical letter of Pope Pius XII⁵ in 1947. Here, the Pope speaks of the right and duty of all believers to actively participate in the Eucharistic sacrifice in order to enter into communion with Christ the High Priest⁶.

The announcement of the convening of an ecumenical council by Pope John XXIII on January 25, 1959 has brought joy and hope among those who promoted the spirit of the Liturgical Movement. On June 6, 1960, together with other committees, Pope John XXIII established the preparatory Commission on the Liturgy, naming Cardinal Gaetano Cicognani its President. He has prepared a scheme of the Liturgical Constitution in eight chapters, approved on February 1, 1962. The Council opened on October 11, 1962 and on October 16, during the second general congregation, the liturgy was chosen as the first topic of discussion, despite being the fifth on the initial agenda⁷. This election demonstrated that the scheme of the Constitution on the Liturgy was considered to be the most advanced for the discussions during the conciliar debates, and at the same time the liturgical reform was claimed by most of the council fathers.

The conciliar scheme was debated over within fifteen general congregations, from October 22 to November 13, 1962, with 328 speeches being given during the 50 hours of talks. From the first chapter that concerned the theological principles of liturgical reform, attention was monopolized by the argument related to the introduction of the vernacular in liturgical services. Regarding Chapter II, treating the mystery of the Eucharist, the debate focused on sharing under both species and concelebrating. The other five chapters, on sacraments and sacramentals, the Divine Office, the

⁴ PIUS X, „*Motu proprio Tra le sollecitudini* (November 22, 1903)”, *Acta Apostolicae Sedis* 36 (1903-4) 330.

⁵ Cf. PIUS XII, „*Litterae encyclicae Mediator Dei et hominum* (November 20, 1947)”, *Acta Apostolicae Sedis* 39 (1947) 521-595.

⁶ Cf. PIUS XII, *Mediator Dei* 128.

⁷ Cf. A BUGNINI, *La riforma della liturgia*, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Rome 1997, 43-45.

liturgical year, sacred music and sacred art did not stir significant debates or polemics. Therefore, the final scheme of the Constitution on the Liturgy was voted on November 22, 1963: from a total of 2178 voters, 2158 voted for the scheme and 19 against, with one invalid vote. On December 4, 1963, when the fourth centenary of the completion of the Council of Trent's works was celebrated, the Second Vatican Council solemnly approved the *Sacrosanctum Concilium* Constitution. The Secretary General read the beginning and end of the various chapters and the passed onto the last vote: in favor, 2,147; not in favor, 4. The Constitution on the Sacred Liturgy was thus in effect promulgated unanimously.

The final version of the Constitution contains seven chapters and an appendix. However, the first chapter is the foundation of the whole constitution and occupies almost a third of the document. Here is the internal structure of the liturgical Constitution: Chapter I: General principles for the restoration and promotion of the Sacred Liturgy; Chapter II: The most sacred mystery of the Eucharist; Chapter III: The other sacraments and sacramentals; Chapter IV: The Divine Office; Chapter V: The Liturgical Year; Chapter VI: Sacred music; Chapter VII: Sacred art and sacred furnishings; Appendix: A declaration of the second ecumenical council of the Vatican on revision of the calendar.

The approval of the document started off the liturgical reform, which had two important updating phases: 1) the reforming and publication of the new liturgical books in Latin; 2) their translation into the vernacular by the Episcopal conferences. The second phase of the liturgical reform is not limited only to a translation activity of the local churches, but is a prerequisite for a long process and liturgical training effort of the clergy and the faithful for a full, conscious and active participation in the celebration of the holy mystery.

1.2. The theological background of the Constitution and of the principle of active participation

There are two theological pillars that sustain the structure of the conciliar document: the liturgy is considered closely related to the mystery of Christ, more precisely to the paschal mystery, and to the mystery of the Church, God's people⁸. The particular attention paid to the paschal mystery wants to emphasize that the liturgy is not a simple conduction of ceremonies, but the sacramental celebration of the work of our redemption that Christ "achieved principally by the paschal mystery of His blessed passion, resurrection from the dead, and the glorious ascension" (SC 5). The

⁸ Cf. M. AUGÉ, *Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1992, 57-58.

work of our redemption is not an object or a simple concept, but a person: Jesus Christ. Our salvation is Christ in all his human life, so that “humanity, united with the person of the Word, was the instrument of our salvation” (SC 5). And as far as the liturgy updates our redemption, it can only be the life of Christ himself (cf. SC 7). His gestures of salvation are today sacramental actions so that “when a man baptizes it is really Christ Himself who baptizes” (SC 7). His Word of salvation is today the sacramental word of the Scripture because it is “He Himself who speaks when the holy scriptures are read in the Church” (SC 7). Thus, the first key issue for understanding the liturgy appears obvious: in the Christian faith, life in Christ is the only liturgy pleasing to the Father, because “the Father is seeking such people to worship him” (John 4,23).

The second pillar is related to the mystery of the Church. The Liturgical Constitution states, “for it was from the side of Christ as He slept the sleep of death upon the cross that there came forth the wondrous sacrament of the whole Church” (SC 5). Through his Paschal Mystery, which leads his whole life to fulfilment, Christ gathers together “the children of God who were scattered abroad” (John 11:52) and thus gives life to the new people of God: the Church. The life of the Church itself is inextricably linked to Christ’s Paschal mystery and the liturgical actions that update this mystery. In this sense “the liturgy is the summit toward which the activity of the Church is directed; at the same time, it is the font from which all her power flows” (SC 10).

But if the liturgy is in fact the life of the Son of God, and the Church’s life, his ecclesial body, is contained in it, then the liturgical actions become “the primary and indispensable source from which the faithful are to derive the true Christian spirit” (SC 14). As a conclusion, we can say that the rediscovery of the profoundly Christological and ecclesial nature of the liturgy determined the Council Fathers to emphasize the requirement for the fully conscious and active participation of the faithful in the celebration of the mystery of their salvation.

2. The principle of active participation

The participation of the faithful in the liturgical services of the Church is one of the fundamental principles of the *Sacrosanctum Concilium* Constitution and of the liturgical reform accomplished during post-conciliar times. The noun *participatio* is mentioned sixteen times in the Constitution and appears in all those texts presenting the main principles of the liturgical reform: the introduction of the vernacular, the liturgical catechesis, the simplification of rites, the presence of the Holy Scripture in the

celebrations, adaptation to the culture and mentality of peoples, the editions of liturgical books.

In order to analyse the conciliar teaching about the active participation, we wish to let ourselves guided by four questions: why is active participation necessary or what is the foundation of this principle?; who is called to actively participate or who is the subject of this principle?; what is the object toward which liturgical participation is oriented?; how is active participation described by the conciliar text?

2.1. *Why is active participation necessary?*

Entering the theme of the participation of the faithful in liturgical actions, it should be noted that the liturgy is above all *opus Dei*. God's saving work, continued by the Church, is achieved particularly in the liturgy: "To accomplish so great a work, Christ is always present in His Church, especially in her liturgical services" (SC 7). This statement highlights the primacy of Christ and his action in the Church's liturgy, so that we could say that the first active participant, "the first protagonist of all liturgical actions is always the living Christ manifested *hic et nunc* in the Church"⁹. However, on the other hand, number 7 in the Constitution mentions "Christ indeed always associates the Church with Himself in this great work wherein God is perfectly glorified and men are sanctified. The Church is His beloved Bride", and the last paragraph of the same number adds: "every liturgical celebration [...] is an action of Christ the priest and of His Body which is the Church". We are thus reminded that the liturgy is a divine-human synergy, that it is not only the action of God, but also the action of the Church. We cannot mention here the etymology of the word liturgy that contains both a collective dimension (*laos*, people) and an involvement into action (*ergon*, action, work).

The Second Vatican Council states, therefore, that active participation in liturgical services is founded on the very nature of the liturgy. Number 14 in the Constitution is a kind of charter of liturgical participation:

Mother Church earnestly desires that all the faithful should be led to that fully conscious, and active participation in liturgical celebrations which is demanded by the very nature of the liturgy. Such participation by the Christian people as "a chosen race, a royal priesthood, a holy nation, a redeemed people" (1 *Pet.* 2:9; cf. 2:4-5) is their right and duty by reason of their baptism. In the restoration and promotion of the sacred liturgy, this full and active participation by all the people is the aim to be considered before all else; for it is the primary and indispensable source from which the faithful are to derive the true Christian spirit;

⁹ M. AUGÉ, „A cincuenta años de Sacrosanctum Concilium con una mirada al futuro de la reforma litúrgica”, *Phase* 320 (2014) 164.

and therefore pastors of souls must zealously strive to achieve it, by means of the necessary instruction, in all their pastoral work.

We cannot fail to notice, first of all, the use of a verb in the passive form to talk about active participation “to be led to that participation”. The nature of the liturgy requires the active participation of all the faithful, but in many cases they are not aware that this falls within their rights and duties as Christians. Therefore, they should be guided through a continuous pastoral work of liturgical training to that active participation by means of which they actually live their baptism. If everyone’s participation to the liturgical actions derives from the very nature of the liturgy, this means that it cannot be understood as a pastoral choice or option. On the contrary, between participation and liturgy a link of intrinsic necessity is established: without participation there is no authentic liturgical action.

Secondly, the Council indicates active participation as the way to fully effective liturgical actions. The effectiveness of a celebration is achieved when the saving grace reaches its full effectiveness in the life of believers.

But in order that the liturgy may be able to produce its full effects, it is necessary that the faithful come to it with proper dispositions, that their minds should be attuned to their voices, and that they should cooperate with divine grace lest they receive it in vain (SC 11).

In fact, the validity and liceity of a celebration tend towards this very same effectiveness. In this regard, *Sacrosanctum Concilium* shows that

pastors of souls must therefore realize that, when the liturgy is celebrated, something more is required than the mere observation of the laws governing valid and licit celebration; it is their duty also to ensure that the faithful take part fully aware of what they are doing, actively engaged in the rite, and enriched by its effects (SC 11).

The effect of the sanctification of man and glorification of God depends on the intimate nature of the liturgy itself and requires active participation of the faithful in the celebrations.

2.2. *Who is called to participate actively?*

Number 14 already provides an answer to this question when it speaks of participation as a right of all “Christian people”, “a chosen race, a royal priesthood, a holy nation, a redeemed people” (1Pet 2,9)”. Therefore, active participation does not only concern the altar servants, or those who have a particular liturgical role, but the whole liturgical assembly with all its members by virtue of their baptismal priesthood. Continuing the idea of the Second Vatican Council, the Catechism of the Catholic Church states

under number 1140, where it speaks of the celebrants of the sacramental liturgy: “It is the whole *community*, the Body of Christ united with its Head, that celebrates”¹⁰. The Council Fathers were convinced that the active participation of the entire community in the liturgy becomes a genuine epiphany of the mystery of the Church:

the pre-eminent manifestation of the Church consists in the full active participation of all God’s holy people in these liturgical celebrations, especially in the same Eucharist, in a single prayer [...] at which there presides the bishop surrounded by his college of priests and by his ministers (SC 41).

The principle of active participation of the entire liturgical gathering led to a very practical intervention in the rituals containing the carrying out of the Church celebrations: “The revision of the liturgical books must carefully attend to the provision of rubrics also for the people’s parts” (SC 31). In fact, until then the columns of liturgical books took account only of the sacred ministers’ actions and mentioned nothing about the participation of other members of the liturgical assembly.

2.3. What is the object of active participation?

The answer to this question is given by two important numbers of the conciliar document. Firstly, number 21 presents a general reform established by the council

both texts and rites should be drawn up so that they express more clearly the holy things which they signify; the Christian people, so far as possible, should be enabled to understand them with ease and to take part in them fully, actively, and as befits a community (SC 21).

We are told that the ultimate object of the believers’ participation is “the sacred realities” (*sancta*) and that for them to happen a full, active and community celebration is needed. We come to an important element here that will be better expressed at number 48, one of the most important paragraphs of the Constitution on the Liturgy¹¹:

The Church, therefore, earnestly desires that Christ’s faithful, when present at this mystery of faith, should not be there as strangers or silent spectators; on the contrary, through a good understanding of the rites and prayers they should take part in the sacred action conscious of what they are doing, with devotion and full collaboration. They should be instructed by God’s word and be nourished at the table of the Lord’s body; they should give thanks to God;

¹⁰ *Catechism of the Catholic Church*, ARCB, Bucharest 1993, 256.

¹¹ Cf. E. MAZZA, „La partecipazione attiva alla liturgia. Dalla *Mediator Dei* alla *Sacrosanctum Concilium*”, *Ecclesia orans* 30 (2013) 327.

by offering the Immaculate Victim, not only through the hands of the priest, but also with him, they should learn also to offer themselves; through Christ the Mediator, they should be drawn day by day into ever more perfect union with God and with each other, so that finally God may be all in all (SC 48).

Thus, the Council shows the Church's wish for her sons to not be reduced to mere silent spectators or strangers. "Strangers or silent spectators" is certainly a quite harsh expression to define those believers passively looking at the altar where the sacred action takes place, like they watched a theatre play. The solution indicated by the Council Fathers in order to avoid such a situation is to give the faithful the possibility to better understand the "mystery of faith". The object of their understanding, and therefore of their participation, are therefore the rites not in their exteriority but in their objective content, which is the mystery of faith. The text presents us with two elements: on the one hand, it speaks about understanding the mystery of faith through rites and prayers (*per ritus et preces*) and, on the other hand, it affirms the need for the faithful to participate in the sacred action¹². However, the locution "sacred action" refers to the liturgical celebration as it contains and manifests the mystery of faith. It has the same meaning as "sacred realities" (*sancta*) at no. 21. Therefore, the participation desired by the Second Vatican Council has as ultimate object not a total of ritual elements that make up a celebration, but the mystery of faith through rituals and prayers. Through the liturgy, its rites and prayers, the faithful participate in the mystery of faith: "We proclaim your death, oh Lord, and profess your resurrection until you come again". In conclusion, it is more accurate to speak of active participation in the mystery of faith through the liturgical celebration than of a pure and simple participation in the Church's liturgical actions.

2.4. How does the conciliar text describe participation in the mystery of faith through the Church's celebration?

We will try to answer this question by developing the characteristics that the conciliar text has assigned to the notion of participation (active, conscious, both internal and external, and full) and then listing the specific ways to update this principle.

"Active". The first characteristic is the one indicated by the title of the second section of the first chapter of the *Sacrosanctum Concilium* Constitution, "active participation" (*actuosa participatio*). The constitution text mentions this thirteen times (at numbers 11, 14, 19, 27, 30, 41, 48, 50, 79,

¹² Cf. E. MAZZA, „La partecipazione attiva alla liturgia. Dalla *Mediator Dei* alla *Sacrosanctum Concilium*”, 330.

113, 114, 121 and 124). It refers to everything that is accomplished during the celebration, both related to the mystery of faith, the sacred realities and to the rites and prayers. Since they are united with Christ in the Church, all the people participating in the liturgical action have a mission to accomplish (they are not spectators, but actors). The liturgist A.M. Triacca explains the concept of active participation as follows: believers must “become present to the intervention of God through Christ in the Holy Spirit in the best way possible and work with it”¹³. The Benedictine liturgist, B. Capelle, also shared the same vision during the interwar period, when he defined active participation as “a presence supported by an intention”¹⁴. For Capelle, liturgical action is inseparable from the intention associated to it, and this intention can be expressed by the presence category, or, better said, by the “placing, positioning in the presence”. Placing the presence before the action, the definition of “presence supported by an intention” wants to eliminate the potential risk of activism. At the same time, understanding active participation through the category of the “placing in the presence” linked to the notion of intention, means taking into account the essence of Christian worship expressed in John’s Gospel: “God is spirit, and his worshipers must worship in the Spirit and in truth” (*John* 4,24). The notion of “presence” represents far much more than physically being in a place and doing a particular thing. It suggests a personal commitment in order to live an important moment. And it is the notion of “intention” which supports in fact this personal commitment, involving the process of “understanding” as well as the purpose of such understanding¹⁵.

The principle of active participation does not allow anyone of those present at the service to close itself in a purely passive attitude, as if no collaboration was needed in order to receive the divine grace. On the other hand, understanding participation as “a presence supported by an intention”, one does not deviate into liturgical activism in the name of which all participants should also carry out a specific external action. Liturgical services pertain to the whole body of the Church; they manifest it and have effects upon it; but they concern the individual members of the Church “in different ways, according to their differing rank, office, and actual participation” (*SC* 26).

¹³ A.M. TRIACCA, „Partecipazione”, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1998, 1028.

¹⁴ B. CAPELLE, „Que faut-il entendre par participation active?”, in *La participation active des fidèles au culte*, Cours et conférences des Semaines liturgiques, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1933, 8.

¹⁵ Cf. P. PRÉTOT, „Retrouver la participation active: une tâche pour aujourd’hui”, *La Maison-Dieu* 241 (2005) 157-158.

Regarding lay people, the Council recommends promoting their active participation; the people should be encouraged to take part by means of acclamations, responses, psalmody, antiphons, and songs, as well as by actions, gestures, and bodily attitudes (cf. *SC* 30).

“Conscious”. This characteristic is mentioned four times in the *Sacro-sanctum Concilium* Constitution (at numbers 11, 14, 48, 79) and is always related to the active participation. Believers must be conscious of their mission in the liturgical assembly, which is also manifesting their sacramental identity. Their conscious participation therefore requires conscious assimilation of the content of rites and prayers in order for them to know what is accomplished by the given celebration, why it is celebrated, for what purpose and how it is celebrated. But the conscious participation does not want to be confined to a rational type of knowledge only, or a school-type one. The liturgical experience enables the participant to acquire a knowledge involving his being with all its sensory, affective, emotional, artistic and intellectual capabilities. This way, from the knowledge offered in different ways by the rites and prayers of the celebration itself, one can move to the knowledge of God’s salvation as updated by liturgical actions.

“Both internal and external”. True participation should include the entire human being with all its dimensions (cf. *SC* 19). An authentic experience of the mystery celebrated requires the full participation of the faithful, avoiding the artificial separation between what is internal and what is external. A pure internal participation would lead to a detachment from the authentic spirit of the history of salvation and of the sacraments instituted by Christ, where grace is communicated through gestures and words, through physical elements and concrete actions. On the other side, a participation focused only on what is external would deviate into a ritual formalism, or into a form of liturgical activism, according to which the one who truly participates is the one who does several things¹⁶.

In this respect it is very important to discover and build a climate of faith in which to integrate the liturgical celebration through which God sanctifies us and we worship Him in the Church. Watching over the spiritual climate of the celebration means creating that interior space that favours the receipt of God’s gifts and our growth observing the theological and moral virtues. The fundamental principle for this integration was formulated by Saint Benedict and assimilated by the Council at number 90, when talking about the Divine Office: “therefore priests and all others who take

¹⁶ Cf. J. M. SIERRA LÓPEZ, „A los 50 años de la *Sacro-sanctum Concilium*. Dimensión pastoral de la liturgia renovada”, *Ephemerides Liturgicae* 128 (2014) 9-10.

part in the divine office are earnestly exhorted in the Lord to attune their minds to their voices when praying it” (*mens concordet voci*).

Number 30 of the conciliar constitution describes the specific ways of expressing active participation externally:

To promote active participation, the people should be encouraged to take part by means of acclamations, responses, psalmody, antiphons, and songs, as well as by actions, gestures, and bodily attitudes. And at the proper times all should observe a reverent silence.

The purpose of this is to involve all people of God in the liturgical services through well-defined actions. But to indicate that this does not refer to a purely external activity, the text mentions the sacred silence in the end. And this is an element of active participation as it also expresses a presence supported by intention and leads to the contemplation of the mystery celebrated.

Active participation does not establish any kind of counterbalance or dichotomy between internal and external participation. Ritual action, as a whole, is therefore the meeting place with the mystery of faith. Such an understanding of active participation gives value to all the elements of rite, including those that do not seem related to the substance, but only to the accidents. But accidents are not accidental within the liturgy, which means that they do not occur accidentally, but have the role of the manifestation of the mystery celebrated. In this sense one cannot talk about active participation when the celebration is reduced to the minimum, to its essential skeleton. In fact, the liturgical action does not listen to “the logics of the required minimum, but to that of the maximum free”¹⁷.

“Fully”. This characteristic appears at number 14 in the Constitution and wants to emphasize the previous characteristic, internal and external. Full participation, meaning of the whole person enables the whole being of each participant to be involved in the liturgical action, thus obtaining its effects: the sanctification of one’s person and the glorification of God. Thus the spirit and power of the liturgy cover the person’s entire reality and, at the same time, orient it towards the concrete attitudes of life that spring from the gift received. Number 50 of the constitution presents a kind of version of the full participation in the superlative form: “That more perfect form of participation in the Mass whereby the faithful, after the priest’s communion, receive the Lord’s body from the same sacrifice, is strongly commended”. The highest level of full participation in the Holy

¹⁷ A. GRILLO, „A partire da Sacrosanctum Concilium”, in *La riforma della Liturgia. Introduzione a Sacrosanctum Concilium*, ed. A. GRILLO – M. RONCONI, 84.

Mass is therefore the communion with the Body of Christ, which communicates the mystery of our faith in the most profound and sublime way.

A fully conscious, internal and external active participation in the rites and prayers of the Church becomes thus a participation in the mystery of faith and its effect: the salvation and its concrete living in the Church through the gift of self and communion with our brothers. Effective participation indicates a quality by which all others acquire the fullness of their significance. In fact a celebration that would not be effective, would be virtually insignificant.

The Constitution also indicates some of the ways for reaching such participation. The first and most important way is undoubtedly the liturgical formation (SC 14-19). If we want for the liturgy to be understood and lived, the formation of shepherds is needed first of all and, through them, that of the entire people of God. Then, the following are mentioned: mystagogical catechesis (SC 35,3), the sermon (SC 35,2; 52), and acclamations, responses, psalms, antiphons, and songs, as well as by actions, gestures, and bodily attitudes (SC 30).

3. Conclusion: active participation – a timeless right/ duty.

In his book titled “Introduction to the spirit of the liturgy”, cardinal J. Ratzinger noted that “the term *participatio actuosa* was understood fast enough in the external and superficial sense of a necessary activity, generalized, as if it was needed for an increasingly larger number of people, and as often as possible, to be visibly active”¹⁸. Pope Emeritus Benedict XVI stresses, however, that the intention of the conciliar text when speaking about active participation is to penetrate the mystery of faith and not simply a way to celebrate the liturgical act.

We must recognize that there still is the risk of an understanding of the active participation that forgets the internal dimension of participation. Too often we associate the idea of active participation with the need to “give something to do” to as many people as possible in the rite. But the integral subject of active participation is the liturgical assembly as such, and the contribution to the rite conducting of one or another of its members is always secondary. This personal contribution is otherwise always limited, since it is subject to an action that always surpasses and envelops him, even though he does nothing else than to be present and supported by personal intention. However, taking a step further, can we not say that the major difficulty nowadays is precisely that of becoming present in the cel-

¹⁸ J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Paoline, Cinisello Balsamo 2001, 167.

eboration of the sacraments? In our frenetic world, does active participation not become increasingly more difficult, being simply reduced to living in the liturgical space and time trying to make ourselves present to the liturgical action of Christ? The role of liturgical formation is, therefore, to help Christians live the liturgical action as such, remain in it, take ownership of it, tasting its gestures, words and moments of silence.

A second risk would be that of understanding active participation as a kind of roles distribution in the liturgy. This can lead to the practice of conferring a ministry or liturgical role to someone as he represents a certain category of persons. Thus, we no longer intervene in order to participate in the work of God, but to signify the existence of a group of persons or activities within a community. The ideal would become then for each member of the assembly to somehow feel represented, made visible during the celebration. In a world in which one must be seen either on TV or on the Internet in order to exist, it is essential not to let liturgy become the stage for an exaggerated self-assertion. Thus, we risk losing sight of the fact that the sole protagonist whom we must let become visible in the liturgy is Christ, our Lord, and His salvation.

Active participation in the mystery of faith with all its characteristics and ways to be updated creates therefore a horizon of liturgical living of faith. Speaking of life and living, the liturgical participation is not intended to be a principle to be applied only at the regulatory level, or through recipes ready to be used. Liturgical norms are only the first step, a prerequisite to move forward towards this horizon involving the acquisition of the art of celebrating. Active participation corresponds in fact to a spirit, which is the spirit and power of the liturgy. And the spirit of the liturgy leads to a lifestyle that demonstrates the grateful memory of the salvation received, the offering of the self as an offering of praise in the present of the history, as well as the personal and community aspiration for the “blessed hope” of the Lord’s coming in glory.

NOSTRA AETATE. ALLA RICERCA DEI FRATELLI

Corneliu BEREĂ

Riassunto: L'articolo intende presentare la dichiarazione *Nostra Aetate* e la sua attualità per la Chiesa di oggi. Partendo dal modo in cui furono percepite, durante il Concilio Vaticano II, le relazioni tra la Chiesa e le religioni non cristiane, l'Autore analizza il contenuto della Dichiarazione, mettendo in evidenza soprattutto la dottrina conciliare sul nostro rapporto con l'ebraismo. Un'attenzione speciale è concessa anche allo sviluppo dottrinale post-conciliare in merito a tale rapporto. L'articolo analizza brevemente sia i documenti importanti del magistero, sia l'atteggiamento da parte ebraica verso i cristiani. L'urgenza di ritrovare nell'ebraismo quelle radici che molte volte abbiamo perso durante la storia fa apprezzare particolarmente gli attuali gesti profetici di Papa Francesco. La ricerca dei fratelli maggiori passa attraverso un'attenzione rinnovata al vocabolario che usiamo, come anche agli errori da evitare nel futuro.

Keywords: *Nostra Aetate*, cristianesimo-ebraismo, religioni non cristiane.

Gli uomini attendono dalle varie religioni la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana, che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e lo scopo del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, donde noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo¹.

Queste sono le domande essenziali – “del nostro tempo”, *nostra aetate* – per il dialogo della Chiesa con i non cristiani, particolarmente con gli ebrei, gli induisti, i buddisti e i musulmani. La Chiesa non afferma in questo documento che sperimenta già il dialogo con le religioni non cristiane, ma riconosce l'importanza di iniziarlo e di promuoverlo. Il concilio mostra un rispetto profondo verso il lavoro della grazia di Dio tra tutte le persone di ogni luogo ed ogni tempo. L'atteggiamento è quello di rispetto verso tutti coloro che, oltre le frontiere della Chiesa, cercano le ultime realtà ed innalzano i loro cuori verso il Dio vivo. La Chiesa non rigetta nulla di quanto è vero e santo in essi².

¹ CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra Aetate* [NAe], no. 1.

² Cf. NAe, no. 2.

Il 28 ottobre 1965, nella basilica San Pietro, trasformata da quattro anni in aula conciliare, tra i documenti approvati e promulgati c'era una Dichiarazione molto breve, ma importante, dedicata alle religioni non cristiane. Il testo è stato votato con 2221 voti a favore e 88 contrari. Alcune settimane più tardi, il 8 dicembre, papa Paolo VI la confermava solennemente assieme agli altri documenti, alla chiusura di un concilio che si è rivelato di un'importanza eccezionale per la chiesa.

1. L'*Iter* della Dichiarazione

La Dichiarazione *Nostra Aetate* ha conosciuto un cammino lungo e difficile fino alla sua apparizione come la conosciamo oggi. L'impulso iniziale a favore di una Dichiarazione che avesse in vista la relazione della Chiesa con le religioni non cristiane non è venuto dal Papa Paolo VI, ma dal Papa Giovanni XXIII, soprannominato "il Papa buono", che era preoccupato soprattutto dal rapporto con gli ebrei. Nel periodo del terrore nazista, in cui era stato delegato apostolico in Bulgaria e Turchia, aveva salvato dalla deportazione migliaia di ebrei. Durante il suo pontificato, egli è stato quello che ha tolto dalla preghiera del Venerdì Santo le parole *perfidus* e *perfidia iudaica*. Sensibile alla storia e cultura ebraica, ha salutato, nell'ottobre del 1960, un gruppo di ebrei americani con queste parole bibliche: "Io sono Giuseppe, vostro fratello!"

Inizialmente il Beato Giovanni XXIII aveva solo l'intento di ottenere una Dichiarazione contro l'antisemitismo. Lo schema iniziale del 1961 si chiamava infatti *Decretum de Judaeis*. Dopo un anno di lavoro, sotto il coordinamento del cardinale Bea, il documento conteneva solo alcune pagine. Nel 1963, un testo lungo poco più di una pagina fu distribuito ai padri conciliari come parte del capitolo quarto dello schema che riguardava l'ecumenismo. Tutti avvertivano una forte sensazione che regnava una certa confusione ed indecisione riguardo a quello che la Chiesa doveva dire in merito agli ebrei e alle religioni non cristiane.

In seguito, il contenuto ne fu esteso, perché il mondo arabo-cristiano sentiva il bisogno di dire qualcosa anche sui musulmani ed alcuni padri conciliari dell'Asia e Africa desideravano che si dicesse qualcosa anche sulle altre religioni. Il cardinale Franz König fu del parere che solo così si è potuto arrivare ad un documento come *Nostra Aetate*³.

³ Cf. Franz KÖNIG, "Possibilités et limites du dialogue des religions", in *Service International de documentation Judéo-Chrétienne (SIDIC)*, vol. XXVIII, no. 2, 1995, édition française, 2-5.

2. Il contenuto della Dichiarazione

Il beato Papa Paolo VI fu comunque quello che ha determinato che la Dichiarazione fosse un documento a sé stante, e che avesse in vista non solo la relazione della Chiesa con gli ebrei, ma anche con tutti quelli che vivono la loro fede in varie religioni non cristiane. Il risultato finale fu un documento breve, articolato in cinque paragrafi.

Il primo ed il quinto paragrafo si applicano a tutte le religioni. Il secondo paragrafo tratta dell'induismo, del buddhismo e delle altre religioni; i musulmani sono ricordati nel terzo paragrafo e gli ebrei nel quarto.

Nel primo paragrafo la Dichiarazione sviluppa una delle idee che Giovanni XXIII aveva affermato spesso, vale a dire che tutti gli uomini hanno qualcosa in comune: lo stesso Dio creatore, la stessa origine, la stessa natura umana, lo stesso orizzonte nella Provvidenza divina. In più, gli uomini cercano in ogni religione di rispondere ad alcuni misteri che riguardano l'esistenza umana, come ad esempio, lo scopo della vita, la sua origine, il mistero del peccato e del male, la sofferenza, Dio stesso.

Tra le affermazioni più importanti che la Dichiarazione ribadisce e quella che la Chiesa cattolica, mentre proclama sempre Cristo come "via, verità e vita" (cf. Gv 14,6), non rifiuta niente di quello che è vero è santo nelle religioni non cristiane. Di conseguenza, la chiesa esorta i cattolici di entrare con carità e rispetto in un dialogo attivo colli altri credenti.

Non voglio soffermarmi tanto sul terzo paragrafo riservato alla religione islamica. Mi occuperò, invece, del quarto paragrafo, quello riservato alla relazione con gli ebraismo e con gli ebrei. Il tema in sé ha fatto probabilmente più difficile il cammino conciliare della Dichiarazione.

Prima di tutto, nel 1965, si compivano circa vent'anni dagli orrori della seconda guerra mondiale e dall'Olocausto. Tutti i cristiani si sentivano invitati a riflettere sulla propria fede, facendosi un esame di coscienza per quanto riguarda il proprio antisemitismo. Le grandi religioni dell'Asia, vale a dire il buddhismo e l'induismo, cominciavano ad essere più conosciute in Europa proprio in quel periodo. Riguardo alle religioni tradizionali africane non si sapeva tanto nelle università europee. Malgrado tutto ciò, la Dichiarazione è riuscita a produrre tanto dinamismo nella chiesa, come abbiamo potuto vedere negli ultimi cinquant'anni.

Il documento conciliare è diventato una pietra basilare nella storia della Chiesa. Paolo VI ha voluto ribadirlo apertamente: "Vogliamo parimente guardare i seguaci delle altre Religioni, fra tutti quelli a cui la parentela di Abramo ci unisce, gli Ebrei specialmente, non già oggetto di riprovazione o di diffidenza, ma di rispetto e di amore e di speranza"⁴. Giovanni Paolo II,

⁴ PAOLO VI, *Omilia* pronunciata all'occasione della promulgazione di cinque documenti conciliari, 28 ottobre 1965. L'omelia è disponibile su internet all'indirizzo <http://w2.vati->

in seguito, ha descritto la Dichiarazione come un'espressione di fede ed una ispirazione dello spirito Santo, una parola della sapienza divina.

In occasione di una sua visita alla sinagoga di Roma del 1986, il santo Papa Giovanni Paolo II si è riferito al popolo ebreo con parole stupende: "Siete i nostri fratelli prediletti e, in un certo modo, si potrebbe dire i nostri fratelli maggiori"⁵. Questa espressione non riflette solo una trasformazione dell'atteggiamento e della dottrina sugli ebrei, ma ha conseguenze teologiche sul modo di capire la Chiesa e Gesù stesso. Proprio per questo il Papa Benedetto XVI ha potuto dire che la Chiesa non ha scoperto ancora pienamente tutte le implicazioni profonde della *Nostra Aetate*. Il cardinale Johannes Willebrands, che fu il presidente della Commissione della Santa Sede per le relazioni religiose con il giudaismo, affermava in merito alla Dichiarazione che mai prima non era stata fatta nella chiesa da parte di un papa o di un concilio una "presentazione tanto sistematica, positiva, comprensiva, attenta e coraggiosa sugli ebrei e il giudaismo"⁶. D'altronde, la Dichiarazione sorprende per il fatto che è l'unico documento conciliare che non ha note a piè di pagina con riferimenti di tipo patristico, conciliare o pontificale, ad eccezione della quinta nota che fa riferimento alla terza Lettera di Gregorio VII a Al Nasir. Per il resto, abbiamo solo citazioni bibliche. Da queste note, osserviamo che i capitoli 9, 10 e 11 della lettera della San Paolo apostolo ai Romani sono la base biblica più importante, proprio perché Paolo insiste che gli ebrei rimangono parte dell'alleanza dopo la risurrezione di Cristo.

Lo stesso cardinale Bea, che abbiamo già ricordato, affermava con realismo:

La Dichiarazione sulle religioni non cristiane è di fatto un inizio importante e molto promettente, ma niente di più che l'inizio di un lungo ed esigente cammino verso l'ardua meta di un'umanità i cui membri si sentano veramente figli dello stesso padre che è nei cieli e agiscono come tali⁷.

can.va/content/paul-vi/it/homilies/1965/documents/hf_p-vi_hom_19651028_documenti-conciliari.html.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* durante l'incontro con la comunità ebraica nella Sinagoga della città di Roma, 13 aprile 1986. Il discorso è disponibile sull'internet all'indirizzo http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma.html.

⁶ Johannes WILLEBRANDS, *Church & Jewish People. New Considerations*, Paulist Press, New Jersey 1992, 40: "But never, I repeat never, before had a systematic, positive, comprehensive, careful and daring presentation of Jews and Judaism been made in the church by a pope or a council".

⁷ Citato in Reinhard NEUDECKER – Federico CONTARDI, *I molteplici volti del dio unico: dialogo ebraico-cristiano: una sfida all'esegesi, alla teologia e alla spiritualità*, GBP, coll. Bible in dialogue 4, Roma 2012, 30.

Nel momento della promulgazione ufficiale della Dichiarazione, molti cristiani e non cristiani hanno avuto un solo rammarico: che essa fosse apparsa molto tardi. Ancora oggi siamo lontani da capire pienamente il ruolo delle religioni nella storia della salvezza e, specialmente, il ruolo desiderato da Dio per il popolo ebreo.

3. Dopo la *Nostra Aetate*

Il documento non può essere ben inteso se non facciamo riferimento all'insegnamento magisteriale che si è sviluppato in seguito, particolarmente in merito alla relazione tra cristianesimo e giudaismo. Mi riferisco qui ai documenti del 1974, 1985, 1998 – promulgati dalla Commissione per le Relazioni Religiose con il Giudaismo, come anche al documento del 2001 della Commissione Biblica Pontificia. In tal senso, il 13 gennaio 1974 è stato pubblicato a Roma un documento della Commissione ricordata sopra, intitolato “Orientamenti e suggerimenti per l'Applicazione della Dichiarazione Conciliare *Nostra Aetate* (n. 4)”⁸. Dopo dieci anni, la stessa Commissione ha pubblicato “Note circa una corretta presentazione degli Ebrei e dell'Ebraismo nella Predicazione e nella Catechesi della Chiesa cattolica”⁹. In fine, nel 1998 è stato pubblicato un altro documento dalla stessa Commissione, intitolato “Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah”¹⁰.

Dobbiamo dire però con sincerità anche il fatto che il dialogo con gli ebrei porta anche certi problemi interessanti. Per esempio, come intendiamo la partecipazione degli ebrei alla Chiesa di Cristo, se i cattolici e gli ebrei sono veramente, come affermava il Santo Papa Giovanni Paolo II “una benedizione uni per gli altri”¹¹? Numerosi vescovi e tante conferenze episcopali

⁸ *Guidelines and Suggestions for Implementing the Conciliar Declaration “Nostra Aetate” (n. 4)*. Il documento è disponibile all'indirizzo http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19741201_nostra-aetate_en.html. Da ricordare il fatto che questa Commissione, fondata il 22 ottobre 1974 da Paolo VI, funziona nell'ambito del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani. Il presidente del Consiglio è, allo stesso tempo, presidente della Commissione, ed il segretario del Consiglio è vicepresidente della Commissione.

⁹ *Notes on the correct way to present the Jews and Judaism in preaching and catechesis in the Roman Catholic Church*. Il documento è stato firmato nel mese di maggio 1985, ma è apparso il giorno di 24.06.1985. Tutti e due documenti (del 1974 e 1985) sono stati firmati dal cardinale J. Willebrands, in qualità di presidente della Commissione. Online, in francese ed inglese, sul sito del Vaticano, all'indirizzo http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_relations-jews_it.htm.

¹⁰ Il documento è stato presentato dal cardinale E.I. Cassidy, presidente della Commissione, il 16 marzo. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_16031998_shoah_it.html

¹¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio al popolo polacco in occasione del 50o anniversario della rivolta del ghetto di Varsavia*, 6 aprile 1993. Testo disponibile sull'internet solo in

hanno respinto in maniera categorica l'idea di una "missione verso gli ebrei" nel senso di una loro conversione. Ad esempio, il *Committee on Ecumenical and Interreligious Affairs* degli Stati Uniti ha dichiarato in *Reflections on Covenant and Mission* (agosto 2002) che la testimonianza della fede ebraica deve essere sostenuta anche dai cristiani¹². Il cardinale Walter Kasper, presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'unità dei cristiani, ed implicitamente della Commissione Pontificia per le Relazioni Religiose con il Giudaismo, affermava durante una conferenza tenuta a Boston College, nel novembre 2002¹³:

Questo non significa che gli ebrei, per salvarsi, devono diventare cristiani; se loro seguono la loro propria coscienza credono nelle commissioni di Dio come le intendono nella loro tradizione religiosa, loro sono in sintonia con il progetto di Dio, il quale è venuto per noi nel suo compimento storico in Gesù Cristo¹⁴.

Lo stesso cardinale osservava che, in questo senso, rinunciare alla parola "missione" a favore di altri termini come "evangelizzazione" o "testimonianza" sarebbe di aiuto nel dialogo più giudeo-cristiano, ma non risolverebbe il problema. Dunque, la missione intesa come chiamata alla conversione non si applica e non può essere applicata agli ebrei, perché condividiamo con loro l'Antico Testamento, Abramo, Mosé, i patriarchi ed i profeti, l'alleanza e le promesse dell'unico Dio. Se i cristiani non possono tacere riguardo alla

inglese al seguente indirizzo: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/pont_messages/1993/documents/hf_jp-ii_mes_19930406_ebrei-polacchi.html.

¹² «The Roman Catholic reflections describe the growing respect for the Jewish tradition that has unfolded since the Second Vatican Council. A deepening Catholic appreciation of the eternal covenant between God and the Jewish people, together with a recognition of a divinely – given mission to Jews to witness to God's faithful love, lead to the conclusion that campaigns that target Jews for conversion to Christianity are no longer theologically acceptable in the Catholic Church». Più in avanti, il documento afferma: «However, it now recognizes that Jews are also called by God to prepare the world for God's kingdom. Their witness to the kingdom, which did not originate with the Church's experience of Christ crucified and raised, must not be curtailed by seeking the conversion of the Jewish people to Christianity. The distinctive Jewish witness must be sustained if Catholics and Jews are truly to be, as Pope John Paul II has envisioned, "a blessing to one another." This is in accord with the divine promise expressed in the New Testament that Jews are called to "serve God without fear, in holiness and righteousness before God all [their] days" (Luke 1:74-75)».

¹³ La conferenza è disponibile online solo in inglese. E' pubblicata col titolo «The Commission for Religious Relations with the Jews: A Crucial Endeavour of the Catholic Church» all'indirizzo seguente: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20021106_kasper-boston-college_en.html

¹⁴ Testo originale: «This does not mean that Jews in order to be saved have to become Christians; if they follow their own conscience and believe in God's promises as they understand them in their religious tradition they are in line with God's plan, which for us comes to its historical completion in Jesus Christ». Trad. it. dell'autore.

loro speranza in Gesù Cristo, allo stesso tempo la problematica missionaria si può risolvere solo nel contesto di una teologia cristiana del giudaismo. A quanto pare, a questo riguardo, la Chiesa è appena all'inizio, perché il lungo periodo della teologia antiggiudaica non può essere sorpassato solo in quarant'anni¹⁵.

Il Direttorio per il Ministero Pastorale dei Vescovi del 2004¹⁶, al no. 19, afferma:

Il Concilio Vaticano II ricorda il vincolo con cui il popolo del Nuovo Testamento è spiritualmente legato con la stirpe di Abramo; è per questo legame che, rispetto alle religioni non cristiane, un posto del tutto particolare nelle attenzioni della Chiesa spetta agli ebrei, i quali “possiedono l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi; da essi proviene Cristo secondo la carne” (Rm 9, 4-5). Il Vescovo deve promuovere fra i cristiani un atteggiamento di rispetto verso questi nostri “fratelli maggiori”, per evitare il prodursi di fenomeni di antiggiudaismo, e deve vigilare affinché i ministri sacri ricevano una formazione adeguata sulla religione ebraica e i suoi rapporti con il cristianesimo.

D'altra parte, potrebbe essere interessante per noi conoscere anche alcuni documenti importanti pubblicati dagli ebrei riguardo al rapporto tra cristianesimo e giudaismo. Per esempio, nel 2000, un gruppo di 220 rabbini ed intellettuali di tutti rami del giudaismo, hanno firmato un documento che fu intitolato *Dabru Emet* (“Dirette la verità”). È stato pubblicato nel *New York Times*, il 10 settembre 2000. Da quel momento, questo documento viene usato nei programmi ebraici di educazione su tutto il territorio degli Stati Uniti, come anche in altri vari paesi anglofoni. Lo scopo del documento è di mettere in evidenza il terreno comune delle due religioni, come anche di legittimare i cristiani davanti ai non-ebrei, ma da una prospettiva ebraica. Non è un documento ufficiale, nel senso che fosse promulgato dal “giudaismo” come religione, però si può affermare che rappresenta quello che pensano tanti ebrei, forse la maggior parte¹⁷.

¹⁵ Ecco anche un altro paragrafo del discorso di W. Kasper del 2002: “Still much is yet to be undertaken. For the question of mission can only be solved in the wider context of the overall Christian theology of Judaism. Here we are only at the beginning and still far from a definitive understanding. The long period of anti-Judaistic theology cannot be overcome in only forty years. «Nostra aetate» was only the beginning of a new beginning”.

¹⁶ CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* Apostolorum Successores, no.19. Fu pubblicato il 22 febbraio 2004, sotto la firma del card. G.B. Re. Su internet all'indirizzo: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20040222_apostolorum-successores_it.html.

¹⁷ Il titolo del documento fa riferimento a Zac 8,16. Facilmente reperibile on-line, gode di un'eccellente commentario da parte di Michael A. Signer, uno dei principali autori del documento, pubblicato in *Théologiques* 11/1-2 (2003) 187-202.

4. Alla ricerca dei fratelli

Mi rendo conto che il titolo dell'articolo è una sfida. Il motivo che mi ha spinto ad usare queste parole è stato il modo in cui ha parlato Papa Francesco durante la sua visita nella Terra Santa. In questo paese è essenziale disarmare la violenza ed una delle condizioni di questo disarmo è di denunciare la strumentalizzazione della religione. Che soluzioni esistono dunque per diminuire le tensioni, senza lasciar luogo ad una strumentalizzazione politica?

Un esempio magnifico ce l'ha offerto proprio l'attuale Papa, durante la sua visita del 24-26 maggio 2014. È stato accompagnato, fatto inedito, da due vecchi amici dai tempi degli studi religiosi a Buenos Aires: il rabbino Abraham Skorka e Omar Abboud, un leader della comunità islamica di Argentina.

Ha insistito, come anche i suoi predecessori, di andare dappertutto. Non ha fatto scelte; ha voluto visitare proprio tutti. Durante gli incontri ha usato sempre la stessa parola: fratelli, miei fratelli. Ha usato questi termini quando ha parlato ai musulmani della moschea e lo ha detto quando ha parlato agli ebrei. Lui stesso ha spiegato cosa intende con questo termine, facendo una domanda: come posso vedere come nemico il mio fratello? L'8 giugno 2014, egli ha ricevuto in Vaticano il presidente palestinese assieme a quello israeliano ed ha spiegato: Quando ci mettiamo davanti a Dio dobbiamo convincerci che lui è il nostro Dio, il nostro Padre di tutti. E Lui non fa alcuna differenza¹⁸.

In questo contesto cosa significa strumentalizzare la religione? Sarebbe credere che Dio sta dalla mia parte e detesta il mio nemico come lo detesto io; che Dio porta un combattimento contro il mio nemico, così come combatto io contro di lui. Questa è manipolare la religione; è un'idolatria. Dopo avere creato un Dio che sta dalla mia parte, nego che questo Dio può essere anche il padre del mio nemico. La Chiesa oggi ha la vocazione di cui parla *Nostra Aetate*: di essere una forza profetica, che vince la paura, che considera l'"altro" non cristiano come fratello.

¹⁸ Vedi le osservazioni fatte da David Neuhaus, Vicario del Patriarcato Latino di Gerusalemme per la comunità cattolica ebreofona di Israele: <http://www.lanuovabq.it/it/articoli-una-voce-profetica-in-terra-santa-11008.htm>.

ORIENTALIUM ECCLESiarUM. ALCUNI PRINCIPI GIURIDICI SULLE CHIESE ORIENTALI CATTOLICHE

*Maximilian PAL**

Abstract: *Orientalium Ecclesiarum* is noteworthy primarily for its exaltation of the equal dignity and relative autonomy of the Eastern patriarchates and its specific prescriptions for increased communion with the separated Orthodox. While this brief document lacks the extensive ecclesiological discussion of *Lumen Gentium* and *Unitatis Redintegratio*, its treatment of these two matters gives insight into how the Council interpreted and applied its ecclesiology. The decree's treatment of the patriarchates makes clear that the particular Churches are essential to the Church's constitution. They exist by right, not by concession, and on equal terms as regards dignity and jurisdiction, being answerable to none but the supreme authority in the Church. The Pope is considered only in his role as Supreme Pontiff, not as Latin patriarch, to avoid giving any impression that the Latin Church enjoys any jurisdictional superiority over the Eastern Churches. The relative autonomy of the Eastern Churches would be matched by that of future patriarchates, as envisioned by the Council. Thus the Church might adapt to the diversity of the world's cultures by organizing herself in the ancient system of patriarchates and autonomous eparchies.

In the post-Conciliar period, only the second aim of *Orientalium Ecclesiarum* was effectively implemented. There is increased communion in sacramental and extra-sacramental practices between Eastern Catholics and Orthodox, mainly to meet the pastoral needs occasioned by geographic dispersion. Yet the expected restoration of patriarchal status never really occurred, as the Eastern patriarchates tend to be governed under a common rule imposed by the supreme authority through the Congregation for the Oriental Churches, which imposes even the norms of ecumenism and other reforms.

Keywords: *Orientalium Ecclesiarum*, Council Vatican II, Eastern Catholic Church, canon law legal principles, equal dignity, practices sacramental.

Introduzione

Il testo *Orientalium Ecclesiarum*, promulgato il 21 novembre 1964, è un Decreto del Concilio Vaticano II sulle Chiese orientali cattoliche. Il decreto fu votato da 2.149 Padri conciliari: 2.110 furono i voti favorevoli e 39 contrari. Il titolo *Orientalium Ecclesiarum* deriva dalle prime parole del decreto stesso „La Chiesa cattolica ha in grande stima le istituzioni, i Riti liturgici,

* Istituto Teologico Francescano di Roman (Romania)

le tradizioni ecclesiastiche e la disciplina della vita cristiana *delle chiese orientali*". Il Decreto ha uno schema semplice e consta di trenta numeri. Dopo il Proemio (n. 1), affronta le Chiese particolari o Riti (n. 2-4), il Patrimonio spirituale delle Chiese orientali che deve essere conservato (n. 5-6), i Patriarchi orientali (n. 7-11), la disciplina dei sacramenti (n. 12-18), il culto divino (n. 19-23), i rapporti con i fratelli delle chiese separate (n. 24-29), e una conclusione (n. 30).

Il testo è molto bello, ricco e richiama sia la Costituzione sulla Chiesa, la *Lumen gentium*, che il Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* promulgati nella stessa sessione pubblica, la V, il 21 novembre 1964. La prima operazione che va fatta, quindi a distanza di cinquanta anni, è quella di leggerli insieme, congiuntamente, come una grande „revisione” ecclesio-logica, come una trilogia non scindibile. I tre documenti, anche se di livello magisteriale diverso, una costituzione e due decreti, vanno letti insieme; insieme si arricchiscono, s'illustrano, rendendo più comprensibile quanto i Padri conciliari hanno espresso.

Il nostro Decreto interpreta e rende attuali alcune innovazioni presenti nella Costituzione sulla Chiesa, e in particolare vuole riproporre, alla riflessione teologica e canonistica, come all'impegno pastorale, l'enorme patrimonio delle chiese d'Oriente. Un patrimonio fatto di secoli di storia, di riti, di tradizioni che non solo non possono essere perse, ma devono diventare ricchezza per la Chiesa universale. L'unità, nella diversità, fra la Chiesa occidentale e quella orientale è alla base del Decreto, così come lo sono la realtà pastorale e quella dottrinale, come preoccupazione per un rinnovato cammino. Il Decreto completa quanto scritto nella *Lumen gentium* e in *Unitatis redintegratio*.

Già nel Proemio il testo è chiaro quando afferma che „la Chiesa cattolica ha in grande stima le tradizioni ecclesiastiche e la disciplina della vita cristiana delle Chiese orientali”¹. Perché? A questa domanda Renato Burigana risponde individuando due motivi:

Il primo. Esse derivano dagli „Apostoli, attraverso i Padri della Chiesa”, sono quindi testimoni viventi, che hanno ancora oggi una freschezza e un'autenticità per l'annuncio del Vangelo.

Il secondo, proprio perché sono testimoni di questo patrimonio, il Concilio vuole che esse „fioriscano e assolvano con nuovo vigore apostolico la missione loro affidata”².

¹ OE, n. 1.

² R. BURIGANA, „Una „perla” nascosta. Note di commento al decreto *Orientalium ecclesiarum*” in *Un ponte dall'Oriente. Passato, presente e futuro del decreto Orientalium Ecclesiarum nel 50° anniversario della sua promulgazione*. Fondazione Giovanni Paolo II, Firenze 2014, 22.

Dunque, il motivo della stima consiste nel fatto che „esse sono illustri per veneranda antichità, e in esse risplende la tradizione che deriva dagli Apostoli attraverso i Padri della Chiesa e che costituisce parte del patrimonio divinamente rivelato e indiviso della chiesa universale”. Partendo da queste premesse, il Concilio „preso dalla sollecitudine per le Chiese orientali, che di questa tradizione sono testimoni viventi, desidera che esse fioriscano e assolvano con nuovo vigore apostolico la missione loro affidata”, vuol dire che non si tratta solo da un semplice auspicio sentimentale ed emotivo, bensì da una deliberazione teologica e giuridica, che vincola sia la Santa Sede verso le Chiese orientali cattoliche, sia le Chiese orientali cattoliche stesse *ad intra* e *ad extra*³.

Anche se la maggior parte di esse risale al secondo millennio, data la rottura della comunione ecclesiale tra i Patriarchi orientali e la Sede Romana avvenuta in vari periodi storici e non superata dalle numerose iniziative unioniste, le Chiese cattoliche orientali attingono alle fonti delle Chiese primitive e alla tradizione che viene dagli Apostoli e dai Padri della Chiesa⁴. Ecco perché la Costituzione dogmatica *Lumen gentium* al n. 23 ne attribuisce l'origine alla divina Provvidenza:

Per divina provvidenza è avvenuto che varie chiese, in vari luoghi fondate dagli apostoli e dai loro successori, durante i secoli si sono costituite in molti gruppi, organicamente uniti, i quali, salva restando l'unità della fede e l'unica divina costituzione della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un patrimonio teologico e spirituale proprio [...]. Questa varietà di chiese locali, fra loro concordi, dimostra con maggiore evidenza la cattolicità della Chiesa indivisa.

1. Configurazione canonica delle Chiese cattoliche orientali

Il Decreto *Orientalium Ecclesiarum* al n. 2 configura le Chiese orientali cattoliche nel mezzo della Chiesa universale. La dottrina canonistica ha elaborato nel tempo un'ampia riflessione sulle Chiese particolari o Riti, affermando che la Chiesa Cattolica è divisa o composta di più Chiese particolari o Riti: da una parte esiste la Chiesa Latina (Romana, Occidentale), e dall'altra parte ci sono le Chiese orientali. Però, tutte le Chiese particolari hanno un diritto *comune*, che determina i principi fondamentali *ecclesiastici* e *canonici* della loro costituzione gerarchica, della loro disciplina e della loro liturgia. Ciascuna di esse, poi, ha il suo diritto particolare, che completa l'organizzazione giuridica. Siccome poi i membri delle Chiese particolari sono dispersi in tutto il mondo, esiste anche un diritto *inter rituale*, che

³ L. SANDRI, “Il Concilio Vaticano II e gli Orientali”, (Intervento del Card. Leonardo Sandri al Collegio Pio Romeno di Roma), *Bolletino* 0237 (20.04.2013) 6.

⁴ L. SANDRI, “Il Concilio Vaticano II e gli Orientali”, 5.

determina le relazioni giuridiche tra i fedeli dei diversi Riti. Questi diritti sono personali e, quindi, possono e devono essere osservati in tutto il mondo⁵.

Perciò, il Concilio Vaticano II, nel Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, insiste che gli orientali, cioè i gerarchi, i sacerdoti, i religiosi ed anche i fedeli devono conoscere le leggi, le tradizioni, le consuetudini, gli usi che riguardano la costituzione gerarchica, la disciplina e la forma liturgica sia comune a tutti i Riti, sia del proprio Rito, come anche le norme che regolano le relazioni inter rituali. Quindi, i chierici nei seminari e i fedeli nelle istruzioni catechetiche devono essere istruiti nel diritto comune, particolare e inter rituale⁶.

Lo stesso obbligo viene imposto dal Concilio anche ai Latini, cioè ai Vescovi, ai sacerdoti e ai religiosi, che per ragione d'apostolato o di ministero hanno relazioni con il clero, con i religiosi e con i fedeli di Rito orientale, per la ragione che questi ovunque, anche quando si trovano sotto la cura pastorale dei Vescovi latini o dei sacerdoti di Rito latino, devono osservare il loro diritto comune e particolare.

Anche il dovere di tutti i cattolici di lavorare per la pienezza della comunione cattolica di tutti i cristiani separati, soprattutto dei cristiani orientali dispersi, come i cattolici, in tutto il mondo, questo dovere, cioè di svolgere un'attività ecumenica secondo le disposizioni del Concilio Vaticano II, esige un'adeguata conoscenza del diritto delle Chiese separate, delle loro istituzioni, consuetudini, tradizioni, usi, ecc., che in gran parte non si oppongono all'unione ecclesiastica perchè Gesù Cristo ha istituito *un'unica Chiesa*, nella quale e per la quale viene dato a Dio il culto dovuto, specie con la celebrazione dell'Eucaristia e vengono applicati agli uomini i frutti della redenzione. Quella Chiesa *unica* è la Chiesa Cattolica, come si dimostra nella teologia fondamentale e come ha dichiarato esplicitamente anche il Concilio Vaticano II, per una retta interpretazione delle norme riguardanti l'ecumenismo. Perciò i canonisti, specie il prof. Petru Tocănel fa una netta distinzione tra l'unità essenziale e l'unità accidentale della Chiesa:

1° ***l'unità essenziale o diritto divino*** che non ammette scissioni, e le scissioni fatte durante la storia sono contro la volontà del Redentore e comportano effetti teologici e giuridici;

2° ***l'unità accidentale o di diritto ecclesiastico***, che non esclude divisioni, che possono essere pienamente legittime⁷.

⁵ M. ROGI, "Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium", in K. BHARANIKULANGARA (a cura di), *Il Diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Studi Giuridici XXXIV, Città del Vaticano 1995, 49-75.

⁶ *OE*, n. 4.

⁷ P. TOCĂNEL, *Il diritto canonico orientale*, Pontificia Università Lateranense – Institutum Utriusque Juris, Roma 1978, 1-4.

I tre elementi dell'unità essenziale riguardano la fede, il governo supremo della Chiesa e la comunione⁸. L'unità accidentale della Chiesa Cattolica, invece, suppone l'unità di territorio e l'identità di patrimonio ecclesiastico, cioè di costituzione gerarchica, di disciplina, di forma liturgica, di tradizioni, consuetudini, usi ecc. Ne segue che, con la scissione dell'unità accidentale della Chiesa Cattolica, si sono formate più Chiese particolari o Riti in senso giuridico. Oggi esistono 22 Chiese particolari orientali cattoliche. Quindi, la Chiesa particolare o Rito in senso giuridico della parola è una Comunità cristiana eretta o riconosciuta dalla Sede Apostolica o dal Concilio Ecumenico come ente *sui iuris*, in quanto la sua costituzione gerarchica è regolata dal diritto particolare, cioè dalle proprie tradizioni, leggi, consuetudini, ecc.⁹ Dopo questa breve presentazione delle Chiese cattoliche orientali, passiamo ora ai principi che discendono dal Decreto *Orientalium Ecclesiarum*.

2. Alcuni principi giuridici

a) Tutte le Chiese particolari *sono allo stesso modo affidate al pastorale governo del Romano Pontefice, il quale per volontà divina succede al Beato Pietro nel Primato sulla Chiesa universale*. Quindi, da una parte si riconosce il primato del Romano Pontefice su tutta la Chiesa universale e su tutte le Chiese particolari, compresa quella latina, anche se i Patriarchi per le sei Chiese orientali costituiscono una figura speciale, in quanto, come il Papa è capo e padre della Chiesa universale, così ciascun Patriarca è capo e padre della sua Chiesa, mentre le altre Chiese particolari, compresa quella latina, non hanno un capo e padre inferiore al Romano Pontefice¹⁰. Per questo si stabilisce il principio che tutte le chiese particolari, senza alcuna distinzione, sono *allo stesso modo affidate al governo pastorale del Romano Pontefice*, come capo e padre della Chiesa universale. Non si dice che sono affidate semplicemente alla *sollecitudine* del Romano Pontefice, perchè la sollecitudine non comporta esercizio di giurisdizione, e anche i singoli vescovi devono avere sollecitudine per la Chiesa universale, certamente non con atti di giurisdizione, ma con la preghiera, con la cooperazione, con la distribuzione del clero, con la difesa dell'unità della fede e della disciplina comune, come dice chiaramente la Costituzione *Lumen gentium* al n. 23¹¹.

⁸ P. TOCĂNEL, *Il diritto canonico orientale*, 1.

⁹ M. ROGI, "Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium", 55-56.

¹⁰ N. EDELBY – I. DICK, *Les Églises orientales catholiques. Décret "Orientalium Ecclesiarum"*, Unam Sanctam 76, Paris 1970, 316-317.

¹¹ L. LORUSSO, "Il riconoscimento della pari dignità nella comunione cattolica: il decreto *Orientalium Ecclesiarum* e il Codice dei canoni delle Chiese Orientali", in *Angelicum* 83 (2006) 451-473;.

b) Tutte le Chiese particolari *godono di pari dignità, cosicché nessuna di loro prevale sulle altre per ragione di Rito*, inteso in senso giuridico. Infatti, la dignità delle Chiese particolari in questo caso non deriva da titoli estrinseci, cioè dall'origine apostolica, dalle tradizioni, dall'organizzazione gerarchica e disciplinare, dal numero dei fedeli, ma dalla loro natura intrinseca, cioè dalla funzione che tutte e le singole Chiese particolari hanno come parti integranti della Chiesa cattolica o universale.

Quindi, per quanto riguarda i titoli estrinseci, le tradizioni, le disposizioni conciliari, ecc., una Chiesa particolare può avere una certa superiorità, una maggiore prestantza o dignità sulle altre Chiese particolari; basta pensare alla prerogativa di precedenza concessa dai concili alla Chiesa costantinopolitana, poi alessandrina, poi antiochena, ma si tratta di una dignità semplicemente estrinseca, che non da diritto di prevalere sulle altre¹².

c) Tutte le Chiese particolari *usufruiscono degli stessi diritti e sono tenute agli stessi obblighi, anche per quanto riguarda la predicazione del Vangelo in tutto il mondo sotto la direzione del Romano Pontefice*. Questo principio afferma di più l'uguaglianza tra le Chiese particolari che godono degli stessi diritti e sono tenute agli stessi obblighi stabiliti dalle leggi universali, dalle leggi promulgate dai Romani Pontefici e dai Concili ecumenici per tutte le Chiese particolari senza alcuna distinzione, in quanto sono parti integranti della Chiesa cattolica. Quindi, non si tratta qui dei diritti e degli obblighi che ciascuna Chiesa particolare può avere in base al suo diritto proprio, anche se costituito dal Romano Pontefice¹³. Tuttavia, si fa menzione esplicita del diritto e dell'obbligo di tutte le Chiese particolari di predicare il Vangelo in tutto il mondo, cioè di inviare i suoi missionari in qualsiasi parte del mondo, non solo dove non esiste alcuna organizzazione ecclesiastica, ma anche nelle regioni dove già esistono missionari latini. E questo per il fatto che fino al 1962 non era permesso alle Chiese orientali di avere missioni proprie, sia per la necessità di occuparsi dei loro fedeli dispersi senza clero del proprio rito, sia per la preoccupazione di poter creare confusioni. Se Gesù Cristo ha dato a tutti gli Apostoli il mandato nel predicare il Vangelo in tutto il mondo, ora questo mandato passa a tutti i Vescovi, successori degli Apostoli di predicare il Vangelo. Durante la separazione dalla Chiesa cattolica le Chiese orientali non potevano esercitare questo diritto e quest'obbligo e sono stati i missionari latini a lavorare sia per il ritorno degli Orientali alla pienezza della comunione cattolica, sia per la propagazione del Vangelo tra i non cristiani. Ciononostante, non si può parlare di un diritto e d'un obbligo esclusivo della Chiesa latina, ed è da augurarsi

¹² P. TOCĂNEL, *Il diritto canonico orientale*, 15.

¹³ P. TOCĂNEL, *Il diritto canonico orientale*, 16.

che le Chiese Orientali abbiano sufficienti sacerdoti e religiosi per aprire missioni in qualsiasi parte del mondo¹⁴.

Dato che l'esercizio di questo diritto e obbligo comporta anche la costituzione di nuove comunità cristiane, di nuove circoscrizioni ecclesiastiche, dell'estensione della Chiesa particolare oltre i limiti della sua circoscrizione territoriale, è evidente che, per evitare confusioni e conflitti sia tra i missionari, sia tra i gerarchi, è necessario che l'attività missionaria si svolga sotto la direzione del Romano Pontefice, che si serve della Congregazione Romana per le missioni, come stabilisce il Decreto conciliare *Ad gentes divinitus* al n. 29:

Per tutte le missioni e per tutta l'attività missionaria uno soltanto deve essere il Dicastero competente, ossia quello di Propaganda Fide, cui spetta di regolare e di coordinare in tutto quanto il mondo, sia l'opera missionaria in se stessa sia la cooperazione missionaria, nel rispetto tuttavia delle Chiese Orientali.

d) Dai principi esposti sopra e da quanto si dirà in seguito, risulta che secondo il Decreto *Orientalium Ecclesiarum* quattro sono le note caratteristiche delle Chiese particolari, compresa quella latina:

1° **l'uguaglianza**. Tutte le Chiese particolari tra loro sono giuridicamente uguali, nonostante la diversità che esiste o si può avere per quanto riguarda l'origine, la costituzione gerarchica, il patrimonio, la disciplina, il numero dei fedeli, le opere di apostolato. Le ragioni per cui in passato la Chiesa latina godeva di una certa preminenza in alcuni casi e in certi luoghi, da tempo hanno perduto il loro valore giuridico;

2° **l'autonomia**. Le Chiese particolare tra loro sono autonome, cioè *sui juris*; nessuna giuridicamente + subordinata ad un'altra, ma tutte come parti integranti della Chiesa cattolica, sono subordinate al Romano Pontefice e al Concilio ecumenico. L'autonomia, però, non esclude, anzi, data la promiscuità dei Riti o di Chiese particolari nella stessa regione, si raccomanda la collaborazione in vari campi di apostolato; inoltre, per quanto riguardare l'obbligo di partecipare all'Eucaristia, di accostarsi ai sacramenti, specialmente al sacramento della Penitenza e della Comunione, di ascoltare le omelie, i fedeli sono liberi di frequentare la chiesa di qualsiasi Rito;

3° **l'esclusività**. In base al Battesimo, tutti i fedeli sono persone nella Chiesa cattolica. Ciascun però deve essere iscritto come membro di una sola Chiesa particolare, o come tale non può essere iscritto a due o tre Chiese particolari. Una volta fatta l'iscrizione a una Chiesa particolare, non è escluso, in alcune condizioni, il passaggio ad un'altra Chiesa particolare con la licenza della Santa Sede o a iure;

¹⁴ P. TOCĂNEL, *Il diritto canonico orientale*, 16.

4° **la personalità.** Non solo il diritto comune per tutte le Chiese orientali, ma anche il diritto costituito dalla Santa Sede, o dal Concilio ecumenico, oppure dall'organo legislativo centrale di una Chiesa particolare e per tutta quella Chiesa, è personale, cioè i fedeli di quella Chiesa possono e devono osservare ovunque le leggi del loro Rito, anche quando si trovano sotto la giurisdizione di pastori di un altro Rito, salva la facoltà di soddisfare agli obblighi del proprio Rito secondo un Rito diverso.

e) *Conservare il patrimonio ecclesiastico e spirituale.* Il Concilio Vaticano II parla spesso del patrimonio ecclesiastico, specie del patrimonio delle Chiese orientali. Questo patrimonio comprende le tradizioni, le consuetudini, le leggi, gli usi che riguardano la vita teologica, la vita spirituale, la vita liturgica, la vita giuridica e quella storica. Questo patrimonio, che ha cominciato a formarsi fin dai tempi degli Apostoli e si è sviluppato e perfezionato per opera dei concili, dei Padri della Chiesa, della Sede Apostolica, dei teologi e canonisti e anche delle Comunità stesse, inclusi alcuni elementi giuridici che ci permette di dividerlo in patrimonio divino e patrimonio umano. Quello divino contiene elementi di diritto divino, comuni a tutte le Chiese particolari, che sono elementi immutabili, anche se espressi con formule diverse nelle singole chiese particolari. Queste formule possono ancora subire variazioni, ma il senso non può cambiare. Il patrimonio umano, invece, contiene elementi ecclesiologici, introdotti dalle Autorità competenti, specie dai concili e dai Padri della Chiesa, come anche dalle consuetudini delle varie Comunità ecclesiastiche. In due numeri (5 e 6) i padri conciliari evidenziano l'importanza sia della chiesa occidentale che di quella orientale, ma soprattutto si afferma di considerare il patrimonio „ecclesiastico e spirituale” delle chiese d'oriente come „patrimonio di tutta la chiesa”¹⁵. Il decreto richiama, in nota, la Lettera apostolica, *Orientalium Dignitas* di Papa Leone XIII¹⁶. Il documento scritto nel 1894, appena un anno dopo la celebrazione del Congresso eucaristico a Gerusalemme (1893) mostra grande premura e attenzione per le chiese cattoliche d'Oriente, rilevando tutta l'ammirazione per il prezioso patrimonio di cui sono custodi. Un'ammirazione e un patrimonio per tutta la chiesa cattolica porrà l'accento anche papa Giovanni Paolo II¹⁷. Un patrimonio che anche di recente è stato messo

¹⁵ *OE*, n. 5.

¹⁶ “De disciplina orientalium conservanda et tuenda”, in *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 3, *Leone XIII (1878-1903)*, edizione bilingue, a cura di E. Lora e R. Simionati, Bologna 1997, 1652-1669.

¹⁷ Scrive papa Giovanni Paolo II, nel 1995, nella Lettera Apostolica *Orientalium Lumen*, al numero 1, “Poiché infatti crediamo che la venerabile e antica tradizione delle Chiese orientali sia parte integrante del patrimonio della Chiesa di Cristo, la prima necessità per i cattolici e di conoscerla per potersene nutrire e favorire, nel modo possibile a ciascuno, il processo

a dura prova, con guerre, saccheggi, devastazioni, rappresaglie. Pensiamo a quanto sta accadendo ai cristiani della Siria e dell'Iraq e di come papa Francesco sia intervenuto.

E con il cuore carico e angosciato che ho seguito i drammatici eventi di questi ultimi giorni nel nord Iraq, dove i cristiani e le altre minoranze religiose sono stati costretti a fuggire dalle loro case e assistere alla distruzione dei loro luoghi di culto e del patrimonio religioso¹⁸.

Il Concilio non chiede che i cristiani d'Oriente mutino i loro riti, se non per "ragione del proprio organico progresso", ma soprattutto, proprio per significare ancora tutta l'importanza che la liturgia ha per le chiese orientali, chiede ai missionari di calarsi in quella realtà. A chi si reca in quelle terre, agli istituti religiosi, alle associazioni occidentali che svolgono apostolato "si raccomanda caldamente ... che per una maggiore efficacia dell'apostolato fondino, per quanto e possibile, case o anche province di rito orientale"¹⁹.

f) *La disciplina dei Sacramenti*. Nel Concilio i Padri orientali hanno attirato l'attenzione dei Padri latini sulla diversa disciplina orientale riguardante i sacramenti d'iniziazione cristiana. In questa materia, il decreto *Orientalium Ecclesiarum* al n. 12, richiede anzitutto agli stessi Orientali cattolici di ristabilire l'antica disciplina dei sacramenti: "Il santo concilio ecumenico conferma e loda e, se occorre, desidera che venga ristabilita l'antica disciplina dei sacramenti vigente presso le Chiese orientali, e così pure la prassi che si riferisce alla loro celebrazione e amministrazione"²⁰.

Dunque, il Concilio parla dell'antica disciplina che vigeva nella Chiesa sin dai primi secoli, cominciando con le collezioni pseudo 'apostoliche, e poi in vari libri liturgici dei riti principali e poi dei riti derivati. Dopo la separazione, e soprattutto dopo la formazione delle Chiese autocefale, i libri liturgici si sono moltiplicati con delle variazioni importanti, sia circa la

dell'unità. I nostri fratelli orientali cattolici sono ben coscienti di essere i portatori viventi, insieme con i fratelli ortodossi, di questa tradizione. E' necessario che anche i figli della Chiesa cattolica di tradizione latina possano conoscere in pienezza questo tesoro e sentire così, insieme con il Papa, la passione perché sia restituita alla Chiesa e al mondo la piena manifestazione della cattolicità della Chiesa, espressa non da una sola tradizione, né tanto meno da una comunità contro l'altra; e perché anche a noi tutti sia concesso di gustare in pieno quel patrimonio divinamente rivelato e indiviso della Chiesa universale. [cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. sulle Chiese Orientali Cattoliche *Orientalium Ecclesiarum*, I; Decr. sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, 17] che si conserva e cresce nella vita delle Chiese d'Oriente come in quelle d'Occidente», *Acta Apostolicae Sedis*, 87 (1995), 745-774.

¹⁸ "Lettera del Santo Padre al Segretario Generale dell'O.N.U., circa la situazione nel Nord dell'Iraq, del 9 agosto 2014", in www.vatican.va.

¹⁹ *OE*, n. 6.

²⁰ *OE*, n. 12.

disciplina, cioè la forma, il ministro e il soggetto dei sacramenti, sia circa la prassi, cioè la loro celebrazione e amministrazione. La disciplina e la prassi, se non contengono nulla contro la fede e i costumi, vengono confermate, anzi lodate e, se in qualche Chiesa particolare o in tutte le Chiese, sono state in parte alterate o trascurate, il Concilio desidera che vengono ristabilite.

In particolare,

la disciplina circa il ministro della sacra cresima, vigente fino dai più antichi tempi presso gli orientali, sia pienamente ristabilita. Perciò i presbiteri hanno il potere di conferire questo sacramento col crisma benedetto dal patriarca o dal vescovo²¹.

Di conseguenza,

tutti i presbiteri orientali possono validamente conferire questo sacramento, sia insieme col battesimo sia separatamente, a tutti i fedeli di qualsiasi rito, non escluso il latino, osservando, per la liceità, le prescrizioni del diritto sia comune sia particolare. Anche i presbiteri di rito latino, secondo le facoltà che godono circa l'amministrazione di questo sacramento, hanno il potere di amministrarlo anche ai fedeli delle Chiese, orientali, senza pregiudizio al rito, osservando per la liceità le prescrizioni del diritto sia comune che particolare²².

Queste norme sono state codificate nel Codice orientale, canoni 694, 695, 696. Essi riguardano anche i vescovi e i parroci latini che hanno nel loro territorio dei fedeli orientali, privi di propri pastori.

g) *Una data comune per la festa di Pasqua*. La questione della data comune di Pasqua è stata uno dei temi che stava più a cuore ai Vescovi orientali, soprattutto del Medio Oriente, presenti al Concilio Vaticano II. In effetti, cristiani e musulmani vivono a fianco a fianco. Gli anni in cui i cristiani, ortodossi e cattolici, non festeggiavano la Pasqua nello stesso giorno, si sentivano umiliati di fronte ai loro concittadini musulmani. L'unificazione della data di Pasqua è per essi la prima condizione dell'unione. Mons. Philippe Nabaa, Metropolita Greco-melchita di Beyrouth e sottosegretario del Concilio, vi dedicò il suo intervento del 10 novembre 1962.

Il Concilio nel decreto OE 20 ha affrontato la questione in questi termini:

Fino a che tra tutti i cristiani non si sarà giunti al desiderato accordo circa la fissazione di un unico giorno per la comune celebrazione della festa di pasqua, nel frattempo, per promuovere l'unità fra i cristiani che vivono nella stessa regione o nazione, è data facoltà ai Patriarchi o alle supreme autorità ecclesastiche del luogo di accordarsi, con unanime consenso e sentiti i pareri degli interessati, sulla festa di pasqua da celebrarsi nella stessa domenica²³.

²¹ OE, n. 13.

²² OE, n. 14.

²³ OE, n. 20.

Questa decisione conciliare, in linea con quanto già stabilito nella *Sacro-sanctum concilium*, rileva ancora una volta l'autonomia delle chiese orientali, la possibilità che esse hanno di stabilire una data comune per la Pasqua e questo per favorire il dialogo e l'incontro con le altre chiese e comunità cristiane presenti. Dal decreto sono passati cinquanta anni, ma nel 2013 il Patriarcato latino di Gerusalemme ha deciso che la Pasqua fosse celebrata il 5 maggio, secondo il calendario giuliano, insieme alle chiese orientali, e non il 31 marzo come hanno fatto i cattolici di tutto il mondo. Questa decisione ha riguardato solo le parrocchie di Israele, dei Territori palestinesi, della Giordania e di Cipro, che cadono sotto la giurisdizione del Patriarcato latino. Con due eccezioni importanti però: Gerusalemme e Betlemme, dove si è celebrata la Pasqua secondo il calendario gregoriano, quindi il 31 marzo. Infatti, nella Basilica del Santo Sepolcro e nella Basilica della Natività vige lo *statu quo*. Il provvedimento è stato adottato *ad experimentum* per l'anno 2013, ma va tenuto presente che nel 2014 la data della Pasqua in entrambi i calendari è stata il 20 aprile, e che nel 2015 la decisione potrebbe divenire definitiva²⁴.

In diversi paesi, come ad esempio in Romania (solo i greco-cattolici), in Grecia, a Cipro i cattolici e gli ortodossi festeggiano la Pasqua la stessa domenica, seguendo il calendario giuliano.

h) *La communicatio in sacris con gli acattolici*. Le norme da osservare per la *communicatio in sacris* sono contenute nel Decreto per le Chiese orientali, nn. 26-29, nel Direttorio per l'applicazione delle disposizioni del Concilio circa l'ecumenismo nn. 38-46 e le Istruzioni della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede e del Segretariato per l'Unione dei cristiani, riguardante la comunione Eucaristica.

Queste norme fanno distinzione tra la *communicatio in sacris* con le Chiese orientali necattoliche, che hanno il sacerdozio e quindi anche i sacramenti e la *communicatio in sacris* con le Comunità cristiane separate dalla Chiesa latina, che in genere non hanno il sacerdozio e, quindi, nè i sacramenti ed, in qualche Comunità, nemmeno il battesimo viene amministrato validamente.

Tre sono i sacramenti di cui trattano le suddette norme: l'assoluzione sacramentale, la sacra Comunione e l'Unzione degli infermi. E si pone la questione se il ministro cattolico possa amministrare i suddetti sacramenti ai fedeli acattolici e se i fedeli cattolici possano chiedere i tre sacramenti dai ministri acattolici²⁵.

²⁴ Cfr. La direttiva dell'Assemblea degli Ordinari di Terra Santa (AOCTS) riguardo alla celebrazione della Pasqua secondo il calendario giuliano. Il testo si può leggere sul sito internet della Custodia di Terra Santa, www.custodia.org.

²⁵ Cfr. M. PĂTRAȘCU, "Communicatio in sacris de la Conciliul Vatican II la CIC 1983", in M. PAL – M. PĂTRAȘCU, *Curs de Drept Canonic Oriental*, IV, Serafica, Roman 2007, 214-242.

Il ministro cattolico può amministrare i tre sacramenti ai fedeli orientali acattolici quando questi:

1° **sono in buona fede**, cioè materialmente soltanto sono separati dalla Chiesa Cattolica. Ora, i fedeli orientali nati nelle Chiese separate, che hanno ricevuto validamente il battesimo e credono in Gesù Cristo non sono colpevoli del peccato della separazione dalla Chiesa cattolica e quindi si presume che sino in buona fede e già si trovano in qualche comunione non perfetta con la Chiesa Cattolica;

2° **chiedono spontaneamente i tre sacramenti**, cioè non hanno a disposizione un ministro sacro della loro Chiesa separata, specie quando si tratta del sacramento della penitenza, o per qualsiasi altra ragione che il ministro cattolico non deve esaminare ed approvare. La domanda si presume spontanea, sia quando i fedeli acattolici orientali vengono nella chiesa cattolica per la confessione e per la comunione eucaristica, sia quando i malati per sé o per il tramite di qualche persona, invitano il ministro cattolico ad amministrare in casa i tre sacramenti;

3° **sono debitamente disposti** a ricevere i tre sacramenti. Se si accostano al confessionale per l'assoluzione dei peccati il confessore deve disporli, quando vede o si accorge che non conoscono le condizioni per fare una buona confessione; lo stesso deve fare il sacerdote quando è invitato ad amministrare i tre sacramenti ad un malato. Quando invece gli acattolici orientali chiedono pubblicamente la sacra Comunione, cioè si accostano all'altare insieme agli altri fedeli cattolici, il ministro cattolico non può esaminare se siano disposti o meno; quindi, deve presumere che siano disposti, dato che credono nella presenza reale di Gesù nell'Eucarestia. Solo quando si tratta di pubblici peccatori, deve negare la Comunione, come si deve fare anche con i cattolici²⁶.

²⁶ M. PĂTRAȘCU, "Communicatio in sacris de la Conciliul Vatican II la CIC 1983", 266-269; I. GORDON, "De communicatione in sacris sub luce Concilii Vaticani II", *Periodica* 57 (1968) 451; F. COCCOPALMERIO, "La «communicatio in sacris» nel Codice di Diritto Canonico e negli altri documenti ecclesiali", in *La funzione di santificare della Chiesa*, 230-231; F. COCCOPALMERIO, "Comunione ecclesiale e *communicatio in sacris*", *La Scuola cattolica* 100 (1972) 467-468. Prof. Petru Tocănel parla anche di una comunicazione *in sacris* in senso lato ed afferma che per giuste cause è permesso di nominare un acattolico come padrino al battesimo di un bambino cattolico, ma insieme con un padrino cattolico, in modo da assicurare l'educazione cattolica del battezzato. Anche un cattolico può fare da padrino al battesimo di un bambino degli acattolici, se viene invitato. Le cause più frequenti sono: battesimo di un bambino nato da un matrimonio misto, consanguinità, o affinità tra i parenti cattolici e acattolici. Un acattolico può fare da testimone durante la celebrazione di un matrimonio tra due cattolici nella chiesa cattolica. Anche un cattolico può fare da testimone per la celebrazione tra due cattolici orientali nella loro chiesa. A fortiori questo è permesso quando si tratta di matrimoni misti. Cfr. P. TOCĂNEL, *Il diritto canonico orientale*, 85.

Tutte queste norme ulteriormente sono stati riprese dai due Codici di Diritto canonico e costituiscono la *fons primaria* dei cann. 844, §3-4, CIC 1983; 671, §3-4 CCEO.

Per quanto riguarda le Comunità acattoliche occidentali, il ministro cattolico può amministrare i tre sacramenti ai fedeli acattolici in pericolo di morte o di grave necessità e in altri casi:

1° **in pericolo di morte o di grave necessità**, per esempio, durante le persecuzioni o in carcere, quando consista: *a)* che non possono chiedere quei sacramenti al loro ministro o pastore; *b)* che hanno ricevuto validamente il sacramento del battesimo e di questo devono seguire le norme della Conferenza Episcopale o del Vescovo diocesano; *c)* che hanno una fede conforme alla fede della Chiesa cattolica circa i tre sacramenti e anche su questo punto si deve stare alle disposizioni della Conferenza Episcopale, interrogando le persone che desiderano i sacramenti della Penitenza o dell'Unzione degli infermi; *d)* chiedono spontaneamente i tre sacramenti; *e)* sono debitamente disposti e, in caso contrario, il ministro stesso li può disporre, come ho affermato sopra;

2° **in altri casi**, cioè fuori del pericolo di morte o di necessità urgente, si lascia alla Conferenza Episcopale di ogni Regione o Nazione o al Vescovo diocesano di permettere e ordinare la comunicazione *in sacris*.

I cattolici, invece, non possono chiedere i tre sacramenti dai ministri protestanti, perchè non hanno il sacerdozio e, quindi, non li possono amministrare validamente. Se, per caso, in qualche comunità risulta con certezza morale che esiste il sacerdozio, in quanto i pastori hanno ricevuto la consacrazione episcopale o presbiterale dai vescovi Orientali separati o anche da Vescovi cattolici, in modo fraudolento, allora, in caso di necessità o di grande utilità spirituale, i cattolici possono chiedere i tre sacramenti dai pastori protestanti. La Conferenza Episcopale però può permettere la *comunicatio in sacris* solo in pericolo di morte²⁷.

Conclusioni

A distanza di cinquant'anni dall'apertura del Vaticano II, dopo un'attenta lettura degli Atti del Concilio e di alcuni importanti scritti d'allora circa il bilancio del dibattito nell'Aula conciliare, si può dedurre che, nell'insieme, i Padri conciliari orientali hanno svolto un ruolo decisivo nella discussione e redazione dei due documenti: *Orientalium Ecclesiarum* e *Unitatis Redintegratio* sull'Ecumenismo. Questo piccolo gruppo, di soli 200 gerarchi orientali, con vigore e chiarezza ha affermato che la Chiesa cattolica non è sinonimo di Chiesa cattolica di Rito latino e che nella teologia orientale,

²⁷ Cfr. . "Instr. In quibus rerum circumstantiis", n. 6.

come patrimonio della Chiesa di Cristo tutta intera, risplende la tradizione che deriva dagli Apostoli tramite i Padri della Chiesa e si afferma nella varietà la divina unità della fede cattolica. Sulla situazione delle Chiese orientali cattoliche, i Padri conciliari orientali hanno reclamato e ottenuto – almeno in teoria – il riconoscimento della loro parità assoluta, per quanto riguarda i diritti e i doveri, con la Chiesa latina, tra cui il diritto dell’evangelizzazione del mondo non cristiano. Il Concilio Vaticano II ha tracciato pure la via delle riforme liturgiche e giuridiche delle stesse Chiese orientali, riforme che devono pienamente accordarsi con il fine supremo di tutte le riforme e leggi della Chiesa, in quanto in *Ecclesia salus animarum suprema semper lex esse debet*. Alla fine del Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 30, il Concilio Vaticano II dichiara che:

molto si rallegra della fruttuosa e attiva collaborazione delle Chiese cattoliche d’Oriente e d’Occidente e insieme dichiara: *tutte queste prescrizioni giuridiche sono stabilite per le presenti condizioni, fino a che la Chiesa cattolica e le Chiese orientali separate convengano alla pienezza della comunione*. Nel fra tempo però tutti i cristiani orientali e occidentali sono ardentemente invitati a innalzare ferventi e assidue, anzi giornaliere preghiere a Dio, affinché con l’aiuto della Santissima Madre di Dio tutti diventino una sola cosa. Preghiamo pure che su tanti cristiani di qualsiasi Chiesa, i quali confessano strenuamente il nome di Cristo, soffrono e sono oppressi, si effonda la pienezza della forza e della consolazione dello Spirito Santo Paracleto. Con amore fraterno vogliamo tutti bene scambievolmente, facendo a gara nel renderci onore l’un l’altro²⁸.

²⁸ *OE*, n. 30.

LA GIOIA PER LA SALVEZZA DI DIO IN Sof 3,14-17

Iulian FARAOANU*

Abstract: The Book of Zephaniah has a multitude references to the Lord's Day and to the salvation associated to this event. The text of Zeph 3:14-17 offers an example of the right attitude of the people to the salvation of YHWH in that coming day. The prophet often invites the people to the joy and offers motivations for this kind of attitude.

This paper intends to present a linguistic, literary and semantic analysis of the most important words used by the author to express his message in Zeph 3:14-17. The analysis is followed by some theological ideas keeping in mind the historical situation of the prophetic oracles. All this confirms the main theme of Zephaniah's text: the joy for God's salvation.

Keywords: joy, salvation, Sion's daughter, fear, rejoice.

Introduzione

Il testo che si sta per analizzare contiene uno dei più interessanti oracoli del libro del profeta Sofonia. Si tratta di un canto di gioia rivolto a Gerusalemme, dove è ristabilita una situazione ideale: YHWH diventa re e salvatore di questa città. Nei capitoli precedenti, l'autore descrive diversi atteggiamenti da parte dei membri del popolo: il sincretismo, un tipo di ateismo pratico, gli abusi di potere. Come sempre succede, il profeta deve denunciare il peccato e annunciare il giudizio divino; nello stesso tempo deve esprimere la fiducia nella salvezza da parte di Dio. Proprio in questo brano, Sofonia esalta la salvezza già realizzata, invitando alla gioia perché Dio regna in mezzo al suo popolo.

Sof 3,14-17 fa parte della conclusione inserita nella terza sezione del libro di Sofonia. E' il terzo oracolo, incentrato su Gerusalemme, mentre gli altri due oracoli di quest'ultima parte sono basati sull'alternanza popoli-Gerusalemme¹.

A un primo sguardo si nota il tono ottimista del discorso. Sia nel primo, che nell'ultimo versetto si parla di gioia, dell'invito a rallegrarsi, mentre nei versetti centrali si lodano i grandi interventi salvifici di YHWH.

L'analisi del brano rivelerà gli aspetti più rilevanti riguardanti il messaggio religioso di Sofonia.

* La Facoltà Teologica dell'Università "Al. I. Cuza", Iasi.

¹ Cf. A. SPREAFICO, "Gioisci, figlia di Sion (Sof 3,14-20)", in *Profeti e apocalittici*, Roma 1995, 374-375.

1. Analisi filologica e problemi di critica testuale

L'inno di giubilo per l'annuncio della salvezza incomincia al **versetto 14** con un invito espresso da quattro verbi all'imperativo. Tenendo presente che tutti questi verbi vengono usati per descrivere un sentimento di gioia, è difficile tradurli.

Nei tre termini iniziali il sentimento di gioia si manifesta all'esterno, come si può dedurre dai dizionari² e da ciò che sostiene Spreafico nel suo libro su Sofonia³.

Il primo verbo utilizzato è *rnn* = "esultare di gioia" (cf. Is 54,1; 12,6; Ger 31,7). I LXX traducono con *chairō*. A. Berlin⁴ preferisce invece il senso "cantare" e Bernini quello di "giubilare". Comunque si deve prendere in considerazione la manifestazione di quest'allegria tramite la voce umana per cui vale il significato esultare, gridare con la voce. Ben Zvi è d'accordo con quest'accezione⁵.

Il secondo verbo è *rw'* (allo hifil) = "gridare di gioia". Il senso originale sarebbe l'urlo per la battaglia (cf. Gs 6,10); si trova però anche come grido di lamento (cf. Mic 4,9) o di gioia (Is 44,23), oppure il suono delle trombe (Nm 10,9). Si tratta quasi sempre di un grido forte fatto in coro e ne è prova il suo uso generalmente al plurale. I LXX scelgono per la traduzione il termine *kerysso* (gridare, proclamare)⁶.

In seguito appare il terzo verbo: *'lz* = "acclamare", "rallegrarsi" (cf. 2 Sam 1,20). Si tratta sempre di un grido gioioso. La traduzione dei LXX rende il termine con la parola *kataterto* (dilettarsi, rallegrarsi). Il quarto imperativo e gli altri due verbi del versetto 17 (*sys* e *gyl*), che esprimono la stessa idea di gioia, danno l'impressione di un'azione di interiorizzare quest'allegria.

Infine, l'ultimo verbo che ricorre nel primo versetto di questo brano è *śmh* = "rallegrarsi", "cantare di gioia". Nei LXX troviamo *euphraino* (allietarsi, rallegrarsi). Anche se dal testo non si può dedurre molto riguardo al significato, in altri brani ci sono diversi gesti (battito di mani, salti, danze) che denotano il manifestare esterno della gioia (Ger 50,11; Is 55,12; 1 Sam 18,6)⁷.

Molti esegeti, partendo da Is 9,2, hanno affermato che questo termine avrebbe un'origine cananaica essendo legato a un rito che accompagnava

² Cf. P. REYMOND, *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, Roma 1995 [Paris 1991].

³ Cf. A. SPREAFICO, *Sofonia* (CSANT), Genova 1991, 183.

⁴ Cf. A. BERLIN, *Zephaniah. A new translation with Introduction and Commentary*, London 1987, 142.

⁵ Cf. E. BEN ZVI, *A Historical-critical Study of the Book of Zephaniah*, Berlin - New York 1991, 239.

⁶ Cf. L. ROCCI, *Vocabolario greco italiano*, Città del Castello PG 1995.

⁷ Cf. A. SPREAFICO, *Sofonia*, 183.

feste sacre o profane. Forse in qualche testo potrebbe fare riferimento a dei rituali, tenendo presente la presenza di musica, danze (cf. 1Sm 18,6). Tuttavia il contesto diverso del libro di Sofonia non fa supporre la presenza di qualche rito. In questo caso, anche se *šmh* avrebbe un'origine cananaica, nell'ebraico ha perso il riferimento alla festa. Una conferma viene dal fatto che i profeti evitano il suo uso in senso religioso. Inoltre, il soggetto di questo verbo può essere anche Dio non solo il popolo, come si può notare analizzando il versetto 17.

Sintetizzando, il senso più probabile di questo verbo sarebbe il rallegrarsi; esso potrebbe fare allusione anche a delle manifestazioni esterne frutto del sentimento di religiosità⁸.

Il versetto 14 continua con la menzione di *Bat Šyon, bat yrwšlm*. Nell'Antico Testamento si usa spesso l'espressione "figlia" accompagnata dal nome di una città o di un popolo.

Nei dizionari⁹, fra gli altri sensi, la parola "bat", insieme ad un nome di una città, significa la capitale di un certo territorio, avendo subordinati altri villaggi (Ez 16,46). Però questa interpretazione non si spiegherebbe in tutti i casi. La conferma può venire dall'espressione *bat Dibon*.

Alcuni studiosi partono da Mic 4,8.10.13, dove c'è l'uso più antico dell'espressione e considerano *bat Šyon*, il quartiere nuovo di Gerusalemme nel quale abiterebbe il resto di Israele. Loro si basano sui paralleli con Sof 1,10-11 in cui il profeta parla agli abitanti di questo quartiere, e con Sof 3,13 dove Sofonia si rivolge a loro con l'appellativo *bat Šyon*.

Per diverse ragioni questa spiegazione rimane difficile da sostenere (Spreatico). Prima di tutto, l'espressione "figlia di una città" non dice la stessa cosa con il plurale "figlie di una città" che indica le cittadine o i villaggi dipendenti da una città più grande.

In secondo luogo, il quartiere di cui parla il profeta Sofonia in 1,10-11 non è necessariamente Sion del 3,14. Difatti, i due testi sono stati composti in periodi diversi; inoltre, si tratta di generi letterari diversi: il primo è un canto funebre, mentre il secondo è un invito alla gioia.

In fine, esiste una difficoltà storica: siamo a 60 anni di distanza dalla distruzione di Samaria, quindi è improbabile che il profeta si rivolgerebbe a questi rifugiati del Nord, invitandoli a rallegrarsi per la nuova situazione.

Arrivando a una conclusione, si può dire che l'appellativo "figlia di Sion" era utilizzato all'inizio per nominare la città intera, cioè il popolo di Giuda¹⁰. Ammettendo il parallelismo con il v. 16 dove si nomina Sion e Gerusalemme, si conclude che *Bat Šyon* e rispettivamente *bat yrwšlm* non sono altro che

⁸ Cf. A. SPREAFICO, *Sofonia*, 183-185.

⁹ P. REYMOND, *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*.

¹⁰ Cf. A. SPREAFICO, *Sofonia*, 191-193.

la personificazione di Gerusalemme indicando i suoi abitanti (cf. Is 1,8). Della stessa opinione è anche Bernini¹¹. La città rappresenta tutto il popolo anche per Alonso Schökel¹².

L'analisi del **versetto 15** ci mette dinanzi ad un problema di critica testuale. Nel TM c'è la parola *mishpatayik* – i decreti relativi al giudizio del giorno di YHWH. Adele Berlin interpreta le suddette parole in senso di annullamento di queste sentenze o decreti da parte di Dio (cf. Ez 5,8). Lei fa la seguente osservazione: quando si parla di un verdetto o di una sentenza si usa in genere il termine al singolare. In conformità a questo ragionamento traduce: “ha annullato la tua condanna”¹³.

Ben Zvi sembra seguire la stessa linea; infatti, lui si oppone alla modifica del TM argomentando che raramente il termine si riferisce a persone. Inoltre, la parola in causa è molto frequente nell'Antico Testamento. L'eliminazione dei nemici è in relazione con l'annullamento di queste sentenze condizionandosi reciprocamente¹⁴. Bernini è del medesimo parere parlando di “decreti della tua condanna”; questi decreti Dio li avrebbe annullato a favore degli umili, promessa fatta in 2,3 e confermata in 2,12-13. Non è il caso di pensare a oppositori perché Sofonia considera Gerusalemme una realtà unica¹⁵.

La nostra scelta è simile a quella preferita da Spreafico, che legge il “hofal” del verbo *shpt*, così come sta nel Targum. La proposta ha come base, in primo luogo, i paralleli con il termine “nemici” e con 3,11, dove appare il verbo *swr* che ha Dio come soggetto, mentre l'oggetto è un gruppo di persone dalla città.

In secondo luogo, abbiamo l'aiuto che ci viene da Gb 9,15, dove troviamo lo stesso verbo. In Giobbe c'è un *rîb* che contrappone YHWH al suo popolo. Nel testo di Sofonia, gli avversari sarebbero coloro che guidano la comunità i quali si sono trasformati in operatori di ingiustizia. Loro saranno scartati (2Re 24,3), come lo dice chiaramente il verbo *swr* (hifil)¹⁶.

Un altro termine importante è “espellere” (verbo al piel) che s'incontra anche nei profeti maggiori con il senso di pulire, distruggere assecondato dal complemento oggetto “la via” (Is 40,3); oppure nel Sal 80,10 nell'espressione cancellare un posto (deviare, sgombrare, allontanare). Forse il senso più adatto sarebbe quello suggerito da A. Berlin ripreso dal Sal 80,9: “ha espulso le nazioni”¹⁷.

¹¹ G. BERNINI, *Sofonia-Gioele-Abdia-Giona* (Torino 1972), 80-81.

¹² Cf. L. ALONSO SHOEKEL – J.L. SICRE DIAZ, *I profeti*. Traduzione e commento (a cura di G. RAVASI) (Città di Castello 1984), 1283-1287.

¹³ Cf. A. BERLIN, *Zephaniah*. A new translation with Introduction and Commentary, 142.

¹⁴ Cf. E. BEN ZVI, *A Historical-critical Study of the Book of Zephaniah*, 243.

¹⁵ Cf. G. BERNINI, *Sofonia-Gioele-Abdia-Giona*, 81.

¹⁶ Cf. A. SPREAFICO, *Sofonia*, 185.

¹⁷ Cf. A. BERLIN, *Zephaniah*, 142.

Per quanto riguarda la parola “nemico”, il TM ha il singolare, mentre il Targum, la versione Siriaca e i LXX hanno il plurale. Per questo alcuni hanno voluto aggiustare ammettendo un singolare poetico, cioè un nome collettivo con senso di plurale (Ben Zvi)¹⁸, oppure una classe di nomi nella quale il singolare indicherebbe un gruppo intero. Berlin sembra essere sulla stessa scia, adottando questa variante del singolare: il nemico, che potrebbe essere quello di cui parlano spesso i salmi¹⁹. Di solito, il nemico è l’aggressore che viene dal di fuori. Tuttavia, nei salmi i nemici sono gli empi che si oppongono alla volontà di Dio.

La scelta del plurale (insieme a Spreafico e Bernini) ci aiuta però a capire chi sono questi avversari. Alcuni hanno fatto l’ipotesi che si trattasse di un nemico indefinito (il nemico di Dio da sempre) o di un nemico reale come il Baal o l’Assiria. Però nel testo non si trova nessun riferimento a un nemico terreno o trascendentale. Un argomento in più per stabilire l’identità di questi nemici l’abbiamo nel parallelo con Sof 3,11-13, dove si parla di un gruppo che ha portato disgrazie su Gerusalemme²⁰. Perciò, c’è da dire che questi nemici devono essere interni alla città. E in questo senso abbiamo anche l’argomento del suffisso “tuoi” riferito proprio alla città²¹.

La penultima parola da esaminare è “re di Israele”. Alcuni esegeti partendo dall’espressione suddetta, considerano Sof 3,14-15 un canto d’intronizzazione di YHWH, leggendo *melek YHWH – basileus Kyrios* (come è nel Codice Sinaitico e Alessandrino) che sarebbe la formula della intronizzazione. L’apparato critico ci rimanda al parallelo con Mic 4,7.

Molti si oppongono a tale interpretazione. Spreafico spiega che procedendo così si deve eliminare il nome “Israele”. Tuttavia Israele ha un’importanza fondamentale nel testo facendo riferimento all’insieme delle dodici tribù, cioè a tutto il popolo eletto. Bernini è dello stesso parere affermando che Israele è un termine per indicare la totalità dei discendenti di Giacobbe (cf. Ger 17,3)²². A. Berlin propone invece il parallelo con la figlia di Gerusalemme e figlia di Sion, sostenendo che Israele denomina il popolo di Gerusalemme come accade nel versetto 13, dove “il resto di Israele” sono quelli che abitano in Gerusalemme²³.

In questo caso, Sofonia non fa allusione a qualche festa d’intronizzazione, ma dice semplicemente che YHWH, dopo aver eliminato i nemici, diventa l’unico re in grado di dare la giustizia e la fiducia al suo popolo. In realtà, il testo non fa nessun accenno a un re dalla discendenza di Davide.

¹⁸ Cf. E. BEN ZVI, *Zephaniah*, 243.

¹⁹ Cf. A. BERLIN, *Zephaniah*, 143.

²⁰ Cf. E. BEN ZVI, *Zephaniah*, 242.

²¹ Cf. A. SPREAFICO, *Sofonia*, 185-187.

²² Cf. G. BERNINI, *Sofonia-Gioele-Abdia-Giona*, 81.

²³ Cf. A. BERLIN, *Zephaniah*, 142.

Gli abitanti di Gerusalemme sono così invitati al non timore. La signoria di YHWH libera dalla paura di cui sono colpevoli i capi della città²⁴.

Infine, un ultimo accenno alla parola “temere”, rispettare così com’è nel TM (l’espressione temere il male la troviamo anche nel Sal 23,4). La maggioranza degli studiosi sono d’accordo nell’adottare questo significato. Però Targum sceglie il senso “sperimentare il male”, partendo dalla radice *r’h* (vedere, guardare, sperimentare), che è ripresa pure dai LXX (Hab 1,13). Ben Zvi sembra ammettere ambedue i significati. Egli considera i due termini complementari, offrendo prospettive nei riguardi di quello che sarà in futuro²⁵.

Il **versetto 16** introduce la seconda parte che forma una unità con la precedente, anche se Bernini vede qui un secondo inno di giubilo introdotto proprio dalla formula iniziale²⁶. La sezione comincia solennemente con la formula “in quel giorno”, che parla di un futuro non precisato, volendo esprimere la definitività dell’intervento di Dio insieme al cambiamento di situazione. L’espressione introduce oracoli di salvezza oppure di giudizio nei profeti: Os 2,8; Am 9,11 ecc²⁷.

Continua l’esortazione a non temere. L’intervento di Dio rida la fiducia e la garanzia della felicità proprio perché il Signore si stabilisce in mezzo alla città. Bernini parla della presenza di Dio nel Tempio da dove Lui manifesta la sua gloria (cf. 1Re 8,12-19)²⁸. L’ebraico usa il verbo *yr’*, mentre i LXX si appellano a un verbo che rende l’idea di essere coraggioso, fiducioso.

L’espressione “non ti cadano le braccia” (lasciar cadere, abbandonare, come un uomo angosciato che dispera di non riuscire nel suo lavoro – Is 13,7), specifica il sentimento di non paura. Il timore causato dai conducenti investe tutta la persona che è resa impotente, non potendo più agire.

Chi sarebbe il soggetto del verbo “dire”, chi parla? I LXX ci dicono che YHWH stesso è il soggetto. La traduzione è sostenuta dal parallelismo con 3,11 e dall’uso della formula ‘*al tira*’ che richiede un soggetto divino secondo Spreafico²⁹. Molti studiosi credono che il profeta sia colui che agisce; in realtà, egli stesso parla in 3,14-15, però sintatticamente questo non si può provare (perché abbiamo il verbo “al nifal”). In questo caso si deve ammettere Dio come soggetto dell’azione di pronunciare gli incoraggiamenti³⁰. Secondo Berlin, questa forma passiva vorrebbe concentrare l’attenzione sul destinatario del messaggio³¹.

²⁴ Cf. A. SPREAFICO, *Sofonia*, 185-187.

²⁵ Cf. E. BEN ZVI, *Zephaniah*, 244.

²⁶ Cf. G. BERNINI, *Sofonia-Gioele-Abdia-Giona*, 82.

²⁷ Cf. E. BEN ZVI, *Zephaniah*, 245.

²⁸ Cf. G. BERNINI, *Sofonia-Gioele-Abdia-Giona*, 82.

²⁹ Cf. A. SPREAFICO, *Sofonia*, 187.

³⁰ Cf. E. BEN ZVI, *Zephaniah*, 245-246.

³¹ Cf. A. BERLIN, *Zephaniah*, 143.

Il **versetto 17** costituisce la conclusione positiva. L'espressione "YHWH tuo Dio" non esclude, ma contiene ed esplicita l'idea della regalità di YHWH, fondata sul fatto che Lui stesso è il Dio di Israele. Appare in questo contesto la formula dell'alleanza che esalta l'unicità di Dio e il rapporto personale intimo.

Gibbòr è un termine militare, è il guerriero, l'eroe. Può avere anche il significato di potente, forte, di persona molto capace in un determinato campo. In molti casi viene usato anche come qualificativo di Dio. In Dt 10,17 YHWH è il "Dio grande forte e tremendo" che porta la salvezza al suo popolo; e in Is 10,21 YHWH è l'eroe per eccellenza, è *'El gibbòr*. Nel testo di Is 9,5 abbiamo l'espressione "Dio eroe", attribuito del re messianico, del sovrano che deve venire dalla casa di Davide. Geremia però respinge il significato sensibile e fisico del *gibbòr*, e adotta un senso spirituale; beato non è il guerriero, ma piuttosto chi ha timore di Dio, rispetta ed esegue i suoi comandamenti (Ger 9,22)³². Comunque, il Dio di Israele è un Dio potente che con la sua parola salva il popolo. Ben Zvi vede nell'espressione *gibbòr yóshi* una risposta all'esortazione precedente a non temere³³.

In seguito alle affermazioni su Dio grande eroe e salvatore, si riprende il tema della gioia con due verbi all'imperfetto che esprimono un sentimento di gioia piuttosto interiorizzato (*sys* = rallegrarsi, essere lieto e *gyl*).

Il verbo *gyl* significa rallegrarsi, gioire. Considerando la presenza di molti sinonimi, il contesto aiuta a capire il suo senso. All'inizio faceva riferimento a una manifestazione di gioia in relazione con il culto cananaico della fecondità, dicono alcuni degli studiosi (vale lo stesso discorso fatto per *smh*). Di solito, questo verbo fa riferimento alla gioia per un'impresa di Dio e viene attribuito al popolo – 36 volte nei Salmi e nei libri profetici³⁴. Nel testo di Sofonia si riferisce a Dio stesso che gioisce per il giorno che ha realizzato, per le imprese a favore del suo popolo.

Abbiamo poi la presenza delle radici *smh* e *rnn* incontrate nel versetto 14. Qui c'è invece la forma sostantivata: l'allegria, gioia per una festa e il grido di gioia. I due termini denotano una manifestazione esterna e fanno pensare che Dio partecipa pure esteriormente alla gioia che invade la città. Dio si fa partecipe dei sentimenti del popolo.

Un'altra discussione riguarda la parola *hrs*. Un primo gruppo di studiosi è del parere di mantenere questa radice. Per Berlin, significa "essere silenzioso". Nella speranza di risolvere la difficoltà di traduzione alcuni studiosi

³² Cf. H. KOSMALA, *Grande Lessico dell'AT*, a cura di G.J. BOTTERWECK e H. RINGGREN, Brescia 1988 [Stuttgart '1973], 1856-1864.

³³ Cf. E. BEN ZVI, *Zephaniah*, 249.

³⁴ Cf. CH. BARTH, *Grande Lessico dell'AT*, I, 2070-2082.

spostano la parola leggendola insieme al verbo del versetto seguente³⁵. Ben Zvi si oppone prima di tutto alla modifica del TM, rimanendo fedele alla radice originaria *hrs*. Di conseguenza, la traduzione sarà: “lui tacerà nel suo amore”, cioè non prenderà in considerazione le colpe del suo popolo³⁶.

Altri studiosi leggono *hds*. Seguendo i LXX e la Peshitta, essi traducono: “lui ti rinnoverà nel suo amore”, variante che viene adottata pure da Bernini³⁷ (leggendo *yehaddesek*, non *yhrys*). Alonso Schökel considera la stessa radice nella forma “piel”³⁸.

Infine, molti esegeti moderni interpretano in modo diverso la radice *hrs* e scelgono il significato: “lui esulterà il suo amore”. Alla base questo verbo aveva il senso di arare, lavorare la terra o fare lavori artigianali. Il termine ha avuto un’evoluzione semantica arrivando a significare comporre canti o cantare, come ci dicono i lavori di comparazione con l’ugaritico³⁹; fondati su questo argomento molti traducono: “lui canterà il suo amore per te”.

L’ultimo termine a cui si fa allusione è “canto di amore”, il quale si trova 50 volte nell’Antico Testamento. Accanto al senso profano esiste anche il senso religioso. Mentre in Osea si usa l’immagine sponsale per illustrare la relazione tra Dio e il suo popolo, in altri passi l’amore di YHWH si confonde con il suo agire. Nel suo amore Dio opera grandi cose per la salvezza di Israele. Questo amore è così forte che supera le infedeltà del popolo⁴⁰. È proprio l’amore il motivo dell’intervento salvifico e la spinta alla gioia.

Traduzione

- ¹⁴ Esulta di gioia, figlia di Sion, grida di gioia, Israele.
Rallegrati ed acclama di tutto cuore, figlia di Gerusalemme.
- ¹⁵ YHWH ha scartato i tuoi avversari, ha espulso i tuoi nemici.
Re di Israele è YHWH in mezzo a te; non temerai più il male.
- ¹⁶ In quel giorno si dirà a Gerusalemme:
non temere, Sion, non cadano le tue mani.
- ¹⁷ YHWH tuo Dio è in mezzo a te un eroe che salva.
Gioirà per te con allegria,
canterà un canto nel suo amore,
esulterà per te con grida di gioia.

³⁵ Cf. A. BERLIN, *Zephaniah*, 145.

³⁶ Cf. E. BEN ZVI, *Zephaniah*, 251-252.

³⁷ Cf. G. BERNINI, *Sofonia-Gioele-Abdia-Giona*, 83.

³⁸ Cf. L. ALONSO SCHOEKEL – J.L. SICRE DIAZ, *I profeti*, 1283-1287.

³⁹ Cf. E. BEN ZVI, *Zephaniah*, 250.

⁴⁰ Cf. J. BERGMANN, *Grande Lessico dell’AT I*, 240-252.

2. Autenticità e genere letterario

Il dubbio sull'originalità riguarda soprattutto i versetti 16-17, benché siano sospetti anche nei riguardi dei versetti 14-15 spesso separati dai primi. Una buona parte degli studiosi mette in discussione l'autenticità per due motivi. Prima di tutto, per la presenza di concezioni postesiliche, come per esempio l'idea di Gerusalemme. In secondo luogo, esistono temi che contraddicono le affermazioni fatte dal profeta nei capitoli 1, 2 e 3,1-5. Secondo questi argomenti, alcuni commentatori sono arrivati alla conclusione che i due oracoli del nostro testo, già esistenti indipendentemente, sono stati messi insieme da un redattore postesilico.

Spreatico afferma però che Sof 3,14-17 è autentico. Un primo argomento sarebbe la teologia di quest'oracolo, la quale non si oppone a quello che pensa Sofonia su Gerusalemme, Israele e la monarchia. In secondo luogo, l'oracolo incluso in questi versetti, anche se incentrato su Gerusalemme, s'iscrive nell'alternanza popoli- Gerusalemme usata spesso da Sofonia nel suo libro, quindi è in sintonia con la visione universalista precedente⁴¹.

Per quanto concerne il genere letterario, le opinioni degli esegeti sono discordanti. Alcuni affermano che Sof 3,14-15 è un "annuncio salvifico a Gerusalemme-Sion" con due parti: a) invito alla gioia (v. 14); b) il motivo della gioia, introdotto dalla particella *ki* (v. 15). La critica apportata da Spreatico è l'aver separato i versetti 14-15 dai versi 16-17, i quali, secondo lui costituiscono un'unità stilistica.

Altri studiosi invece sostengono che Sof 3,14-18a è un "canto di lode", sempre con due parti: a) invito alla gioia all'imperativo; b) motivo dell'invito che è l'azione del Signore. Questo canto di lode è simile a quelli che s'incontrano in Deutero Isaia (Is 40,9-11; 42,10-13 ecc.)⁴².

3. Struttura di Sof 3,14-17

Il nostro brano può essere strutturato nel modo seguente:

A (v. 14) – gioia di Gerusalemme (invito);

quattro verbi che esprimono la gioia.

B (v. 15) – YHWH è salvatore e re;

– *“il Signore è dentro di te”* – *“non temerai.”*

B' (v. 16-17a) – *“non temere”* – *“il Signore tuo Dio è dentro di te.”*

– YHWH eroe che salva.

A' (v. 17ab) – gioia di YHWH; **quattro termini per esprimere la gioia.**

⁴¹ Cf. A. SPREATICO, "Gioisci, figlia di Sion", 373-375.

⁴² Cf. A. SPREATICO, "Gioisci, figlia di Sion", 376.

Nel testo si può osservare una struttura inclusiva con un chiasmo, dove il centro è la presenza del Signore che non farà più sperimentare la paura⁴³.

I versetti seguenti vanno staccati dai precedenti perché esiste un cambiamento di soggetto; ora è Dio che parla, non più il profeta.

4. Messaggio teologico

Il centro del canto è la *presenza di Dio* in mezzo alla città, presenza che porta alla sicurezza e alla serenità. La causa di questa situazione felice è l'intervento di Dio che ha annientato i superbi e i violenti e ora esercita il suo potere sulla santa città. Si conferma in questo caso il principio della presenza attiva di Dio mediante gli interventi negli eventi della storia.

Coloro che hanno beneficiato di tale cambiamento sono invitati a rallegrarsi, YHWH stesso partecipando a questa gioia. Tale gioia non è necessariamente un sentimento, ma un tipo di atteggiamento che implica tutta la persona sia dall'interno, sia all'esterno.

L'azione e la presenza di Dio ristabiliscono la giustizia, una dimensione così importante per il popolo di Israele essendo essa la base dei rapporti con Dio e con gli altri. L'amministrazione della giustizia era il compito del re, per cui ora YHWH stesso viene a trovarsi come il re giusto per eccellenza in mezzo al suo popolo.

In parallelismo con Sof 3,11-13 i nemici sono quelli che hanno portato il giudizio su Gerusalemme. Guardando come sono andati i fatti storici, i soli responsabili della distruzione di Gerusalemme e del Tempio non sono altri che i capi della comunità.

L'azione di YHWH di scartare i nemici è "un'immagine presa dall'assedio di una città, che improvvisamente è sospeso, come al tempo di Sennacherib (cf. 2Re 19,35-36), o addirittura nemmeno è iniziato, come a Samaria al tempo di Eliseo (cf. 2Re 6,3-8)⁴⁴.

Gli appellativi di Dio sono numerosi: è il re, l'unico che può dare la giustizia e la pace al suo popolo; è l'eroe potente che salva.

Tutto questo è motivo di *gioia* indicibile che viene a costituirsi come il richiamo più frequente del nostro testo. Interessante è l'uso abbondante di termini che esprimono la gioia. Il profeta insiste sul manifestare il rallegramento nelle sue diverse forme. YHWH ha instaurato una situazione ideale per la quale esulta egli stesso insieme al suo popolo. Spesso nell'Antico Testamento, Dio partecipa ai dolori e alle gioie del popolo prediletto. Dio fa parte della storia e costruisce una storia assieme al suo popolo. La gioia viene proprio dalla relazione di amore tra Dio e Israele.

⁴³ Cf. A. SPREAFICO, "Gioisci, figlia di Sion", 377.

⁴⁴ G. BERNINI, *Sofonia-Gioiele-Abdia-Giona*, 81.

Il tono di festa è espresso dalle corrispondenze ritmiche dei verbi *smh* e *rnn* usati nel versetto 14 per Israele e nel versetto 17 per YHWH⁴⁵.

Un po' di difficoltà crea la frase "in quel giorno". Non si può dedurre esattamente quando sarà quel tempo descritto in una prospettiva ideale. Comunque c'è un legame con il presente in cui Israele è già invitato a manifestare la sua gioia⁴⁶.

Un'ultima cosa da dire è il possibile parallelismo tra "figlia di Sion" e Maria descritta nel vangelo di Luca (Lc 1,28). L'annuncio fatto alla figlia di Sion, in Sof 3,14, avrebbe il suo compimento nel saluto dell'angelo a Maria. Secondo Spreafico, Maria sarebbe solo il simbolo del nuovo Israele in analogia con Sion città – madre di Israele, figura che emerge nei testi posteriori a Sofonia (Is 52; Lam 2)⁴⁷.

Conclusion

Dopo aver purificato il popolo dalle azioni cattive dei governanti (iniquità, ingiustizie, violenza), Dio non castiga più. Il giorno di YHWH nel quale prevale la punizione, diventa un giorno di salvezza. Si rivela in questo caso la caratteristica degli interventi divini mirati alla misericordia e alla salvezza. La giustizia divina si manifesta nella storia ed è caratterizzata dall'amore misericordioso.

Mediante il suo intervento, Dio vuole creare un nuovo popolo con una dimensione universale. Da questo popolo fanno parte gli israeliti (Israele, figlia di Sion), ma anche tutti quelli che confidano in YHWH. La fede viene a costituirsi la condizione per appartenere al popolo eletto. Al centro sarà Gerusalemme in cui splende Dio, il sole di giustizia.

L'intervento di Dio fa nascere una situazione ideale, in cui non ci saranno più le divisioni sociali, dove non ci sarà più la violenza e il terrore. Tutti saranno fratelli perché hanno lo stesso Dio come Padre.

Per mantenere questa felice situazione occorre cercare il Signore e amarlo con tutto il cuore. Nello stesso tempo, nei confronti del prossimo si deve cercare la giustizia.

Il profeta sogna a una situazione ideale, perfetta. In pratica c'è però la delusione di fronte alle realtà imperfette del mondo. Nonostante questo, il dovere del profeta è di mettere davanti alle coscienze il proprio peccato. Dopo aver avvertito il popolo che il giudizio di Dio arriverà, Sofonia fa appello alla gioia e all'incoraggiamento.

⁴⁵ Cf. L. ALONSO SCHOEKEL – J.L. SICRE DIAZ, *I profeti*, 1283-1287.

⁴⁶ Cf. E. BEN ZVI, *Zephaniah*, 323.

⁴⁷ Cf. A. SPREAFICO, *Sofonia*, 193-194.

Il profeta vive con la speranza che le sue parole non rimarranno senza effetto. In quel giorno sarà il ritorno del popolo con tutto il cuore al suo Signore.

Bibliografia

- ALONSO SCHÖKEL L. – SICRE DIAZ J.L., *Profeti: traduzione e commento*, Città del Castello 1984.
- BERLIN A., *Zephaniah* (AB 25A), Doubleday, Garden City, NY 1994.
- BERNINI G., *Sofonia – Gioele – Abdia – Giona*, Torino 1972.
- BONORA A., *Nahum, Sofonia, Abacuc, Lamentazioni* (LOB 1/25), Brescia 1989.
- BOTTERWECK G.J. – RINGREEN H., ed., *Grande Lessico dell'AT*, I, Brescia 1988 (traduzione di Theologisches Woerterbuch zum Alten Testament, Stuttgart 1973).
- ELLIGER K. – RUDOLPH W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1987.
- HARL M. – DORIVAL G. – MUNNICH O., *Les douze Prophètes*, (La Bible d'Alexandrie 23), Les Éditions du Cerf, Paris 1999.
- IRSIGLER H., *Zefanja* (HTKAT), Herder, Freiburg im Briesgau 2002.
- KOEHLER L. – BAUMGARTNER W., *A Bilingual Dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998.
- PALMER ROBERTSON O., *The book of Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (NICOT), William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1991.
- REYMOND P., *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, Roma 1995 [Paris 1991].
- ROCCI L., *Vocabolario greco italiano* (Città del Castello PG 1995).
- SAVOCA G., *Abdia – Naum, Abacuc – Sofonia* (Libri Biblici), Paoline, Milano 2006.
- SMITH M.P., *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, T&T Clark, Edinburgh 1948³.
- SMITH R.L., *Micah-Malachi* (WBC 32 [Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi]), Word Books, Waco, TX 1984.
- SPREAFICO A., “Gioisci, figlia di Sion. Sof 3,14-20”, in *Profeti e apocalittici* (Logos 4), Elle Di Ci, Roma 1987.
- *Sofonia* (CSANT), Marietti, Genova 1991.
- ZVI BEN E., *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, Berlin 1991.

DECRETO PER IL RINNOVAMENTO DELLA VITA RELIGIOSA
PERFECTAE CARITATIS
storia, contenuti, applicazione

*Damian PĂTRAȘCU**

Abstract: Il presente studio tratta della storia, contenuti e applicazione del decreto conciliare *Perfectae caritatis*. Come si può ben osservare, anche la storia di questo documento è passato attraverso tante controversie e difficoltà di varie genere prima di arrivare alla sua redazione finale. Nonostante la chiarezza nella presentazione del rinnovamento alla quale è chiamata la vita consacrata, la sua applicazione non è stata liscia, avendo bisogno di ulteriori pareri da parte dei Romani Pontefici e delle diverse Congregazioni della Curia Romana.

Keywords: vita consacrata, congregazione, rinnovamento, voti, formazione, consacrazione, disciplina, matrimonio, istituti religiosi, stato di perfezione, matrimonio.

Storia

Il decreto conciliare con il quale i Padri hanno voluto occuparsi della vita e della disciplina degli Istituti di vita consacrata, e stabilire norme che riguardino i principi generali del rinnovamento della vita e della disciplina (cf. p. 1), fu il risultato di una strada lunga e piena di frutti, con molti e importanti cambiamenti e modifiche. Secondo il parere di G. Caprile, la storia del *Perfectae caritatis* è stata una delle più sofferte tra tutti i documenti promulgati dal Concilio Vaticano II¹. In questo contesto non vogliamo esaminare in dettaglio tutto ciò che è successo, ma ci limiteremo a presentare solamente ciò che ci può aiutare a vedere l'iter conciliare del decreto, le tematiche trattate e l'applicazione di questo².

Nelle pagine che seguiranno daremo attenzione alla storia del decreto, dal primo schema (gennaio 1962) fino al sesto, l'ultimo, promulgato solennemente dal Papa Paolo VI il giorno 28 ottobre 1965³.

* Istituto Teologico Franciscano di Roman (Romania)

¹ Cf. *Il Concilio Vaticano II*: vol. IV, (a cura di), G. Aprile, 403.

² Per uno studio più approfondito di tutti gli eventi riguardanti la storia di questo decreto si possono vedere diversi studi. Qui citeremo solamente due di queste: M.A. ASIAIN, „Proceso de elaboración”, 337-474; J. BEYER, „Decretum Perfectae caritatis”, 278-346.

³ Notiamo che la numerazione degli schemi dell'iter del PC nei commenti dei diversi autori, non coincide: M. A. Asiain conta cinque schemi, ma E. Fogliasso menziona sette

1. Il primo schema: *Schema de statibus perfectionis acquirendae* (gennaio 1962). La Commissione preparatoria „De religiosis”, creata nel 6 giugno 1960⁴ terminò la redazione del primo schema *De statibus perfectionis acquirendae* nel gennaio 1962. La riflessione si era articolata in tre momenti che riguardavano il periodo delle preparazioni delle *questiones*, il periodo di studio e di riflessione delle stesse e il periodo della redazione dell'intero schema. Esso fu consegnato il 10 gennaio 1962 alla Commissione preparatoria centrale⁵. Comprende due parti: la parte dottrinale e la parte disciplinare⁶.

2. Il secondo schema: *Schema de Constitutionis de statibus perfectionis acquirendae* (novembre 1962). Tra il febbraio e il maggio 1962, i membri della Commissione preparatoria centrale discussero, nelle loro riunioni, i singoli capitoli dello schema ricevuto. Tra le numerose osservazioni prevedero anche alcune restrizioni⁷. La Commissione preparatoria „De religiosis” rivide il testo e, in base ai suggerimenti ricevuti, rielaborò il secondo schema, *Constitutionis de statibus perfectionis acquirendae*, che fu riconsegnato alla Commissione preparatoria centrale. Il segretario generale del Concilio, Mons. P. Felici lo incluse nella colonna recante il titolo: *Schemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur Series III* (novembre 1962)⁸. La Commissione preparatoria „De religiosis” concluse il suo lavoro con questo schema perchè già nell'agosto 1962 incominciò a funzionare la Commissione conciliare „De religiosis”⁹.

3. Il terzo schema: *Constitutionis de statibus perfectionis acquirendae* (maggio 1963). Il 5 dicembre 1962 fu consegnato ai Padri l'*Ordo agendorum tempore quod inter conclusionem primae periodi Concilii Oecumenici et initium secundae intercedit*, edito dalla Segreteria di Stato per disposizione di Giovanni XXIII. In esso si stabiliva che gli schemi trattassero dei principi generali, tralasciassero di affrontare argomenti troppo particolari

schemi. Nella nostra trattazione seguiremo i sei schemi che si possono evidenziare negli *Acta Synodalia*.

⁴ Cf. Motu proprio *Superno Dei motu*, AAS 52 (1960) 435.

⁵ Cf. AD II/II/II, 657-659.

⁶ Lo schema conteneva una prima parte (proemio e 9 capitoli divisi in 3 sezioni) e una seconda parte (23 capitoli divisi in 4 sezioni), per un totale di 168 de numeri. Questa si trova in AD II/III/I, 433-495.

⁷ Tutte le discussioni sui capitoli si trovano in AD II/II/IV.

⁸ Cf. E. Fogliasso, *Il Decreto*, 20. *Schema de Constitutionis de statibus perfectionis acquirendae* era divisa in due: *Doctrina de statibus perfectionis acquirendae* (con 8 capitoli divisi in 3 sezioni) e *Disciplina de renovatione vitae et operae in Institutis status perfectionis acquirendae* (con 28 capitoli divisi in 4 sezioni), per un totale di 202 numeri. L'intero schema si trova in SCD III, 183-281.

⁹ Motu proprio *Appropinquante Concilio* del 6 agosto 1962, AAS 52 (1962), 614. Da qui in avanti indicheremo sempre la Commissione conciliare „De religiosis” con il termine Commissione.

o non strettamente pertinenti ai temi, rinviassero gli aspetti giuridici alla Commissione competente per la revisione del Codice di Diritto Canonico e delegassero per le Commissioni previste per il periodo post-conciliare gli argomenti speciali¹⁰. Nel mese di gennaio 1963 sono state pubblicate nuove norme che esigevano un coordinamento tra gli schemi¹¹. Il testo fu rielaborato secondo queste indicazioni. La Commissione Conciliare di Coordinamento, approvò, nel marzo 1963, il nuovo testo e suggerì alcuni emendamenti. Il testo, rivisto sulla base dei suggerimenti ricevuti, fu consegnato alla Segreteria Generale del Concilio nel mese di maggio 1963. Divenne il terzo schema con il titolo *Constitutionis de statibus perfectionis adquirendae*. Esso venne inviato ai Padri conciliari con l'invito a far pervenire le loro osservazioni al Segretariato Generale del Concilio entro il mese di luglio 1963¹².

4. Il quarto schema: *Schema Propositionum de religiosis* (aprile 1964). Il 23 settembre 1963, la Commissione costituiva quattro sottocommissioni che avevano il compito sia di analizzare le osservazioni inviate dai Padri, sia gli altri argomenti, relativi ai religiosi, contenuti nei diversi documenti conciliari che erano in preparazione. Il 29 novembre 1963, la Commissione di Coordinamento inviava alla Commissione nuove norme, con l'invito a restringere nuovamente il terzo schema, ma prendendo in considerazione le osservazioni dei Padri. Furono istituite nuove sottocommissioni per ridurre il 28 dicembre 1963 e il 15 gennaio 1964, la Commissione di Coordinamento inviava ulteriori norme per la rifinitura e riduzione dello schema¹³. La Sottocommissione coordinatrice sintetizzava il testo in 19 proposizioni. Il 27 aprile 1964, Papa Paolo VI autorizzava l'invio del quarto schema ai Padri, detta *Schema Propositionum de religiosis*¹⁴.

5. Il quinto schema: *Schema Propositionum de accomodata renovatione vitae religioase – textus prior et emendatus* (ottobre 1964). La Commissione, in vista delle discussioni conciliari, rivide diligentemente il testo, in base alle osservazioni scritte dei Padri¹⁵. Ne scaturì il quinto schema: *Schema Propositionum de accomodata renovatione vitae religioase – textus prior et emendatus*. Esso fu distribuito ai Padri nella 108ª Congregazione Generale, il giorno 23 ottobre. Il Relatore generale, Mons. G. McShea, arcivescovo di Allentown, lo presentò ufficialmente il 10 novembre, nella 119ª Congregazione

¹⁰ Cf. AS III/VII, 91.

¹¹ Si dovevano coordinare tra loro, in particolare, i seguenti schemi: *Schema de Ecclesia*, *Schema de cura animarum* și *Schema de missionibus* (AS III/VII, 93).

¹² Cf. AS III/VII, 89-96. Il terzo schema comprendeva il proemio, 9 capitoli, 52 numeri. Si trova in *Ibidem*, 751-780.

¹³ Cf. AS III/VII, 96-100.

¹⁴ L'intero schema si trova in AS III/VII, 85-88.

¹⁵ Le osservazioni scritte si trovano in AS III/VII, 781-792 e in *AS appendix*, 513-516.

Generale¹⁶. Lo schema fu discusso anche nella 120^a e nella 121^a Congregazione Generale (11 e 12 novembre). Gli interventi orali furono 26¹⁷. Si chiese ai Padri se desiderassero procedere alla votazione delle proposizioni dello schema¹⁸. Alla risposta affermativa della maggioranza assoluta seguirono, nei giorni 14 e 16 novembre, nove votazioni particolari sul testo. In esse si ebbero 5638 *placet iuxta modum*¹⁹

6. Il sesto schema: *Schema Decreti de accomodata renovatione vitae religiosae – textus recognitus et modi* (aprile 1965). La Commissione annalizzò ancora una volta le osservazioni sia orali che scritte²⁰ ed i modi proposti e, il 12 aprile 1965, terminò la redazione del senso e ultimo schema, chiamata *Schema Decreti de accomodata renovatione vitae religiosae – textus recognitus et modi*²¹. Mons. R. Compagnone, vescovo di Anagni, presentò ufficialmente il testo il 6 ottobre 1965 nella 143^a Congregazione Generale. Nei giorni 6-8 di ottobre, esso fu sottoposto a votazione e, durante la 146^a Congregazione Generale (l'8 di ottobre), ebbe luogo la votazione conclusiva dell'intero schema che fu finalmente approvato. I Padri votanti furono 2142. Si ebbero: 2162 *placet*; 13 *non placet*; 3 *nulli*²².

Il ottobre il testo del *Decreto de accomodata renovatione vitae religiosae* fu approvato, in sessione pubblica e in forma solenne, dai Padri conciliari. Su 2325 votanti, si ebbero solamente 4 voti contrari; i voti favorevoli furono 2321. Successivamente, Papa Paolo VI stabilì la promulgazione del Decreto²³.

Così come risulta il testo finale, questo conta 25 numeri, che trattano altre tematiche riguardanti alla vita consacrata. Si parte da alcuni principi generali del rinnovamento, poi ai criteri pratici di rinnovamento, le persone che devono metterlo in pratica, gli elementi comuni a tutte le forme di vita consacrata, il primato della vita spirituale; si fermano sulle due grandi forme di vita consacrata: quella contemplativa e quella apostolica (attiva), ricordando anche le forme di vita consacrata dei laici e gli istituti secolari.

¹⁶ Cf. AS III/VII, 138-142. Adesso lo schema conteneva 20 proposizioni e si può trovare in AS III/VII, 143-151.

¹⁷ Tutti questi interventi si trovano in AS III/VII, 159-162. 422-468. 556-565.

¹⁸ I Padri presenti e votanti erano 2042: *placet* 1155; *non placet* 882; *placet iuxta modum* 3; *nulla* 2 (cf. AS III/VII, 555).

¹⁹ I risultati delle votazioni sono in AS IV/III, 529. Tutti i modi si trovano in *Ibidem*, 533-580.

²⁰ Le osservazioni scritte si trovano in AS III/VII, 569-663 e in AS *appendix* 517-519.

²¹ Il sesto schema contava 24 numeri e si trova in AS IV/III, 512-528.

²² AS IV/IV, 171. I risultati delle votazioni per ciascun numero in parte si trovano in AS IV/III, 635-636. 715-716. 735-736.

²³ AS IV/V, 674-675. Cf. anche I. PLATOVNJAK, *La direzione spirituale oggi: lo sviluppo della sua dottrina dal Vaticano II a Vita Consacrata* (1962-1996), Gregoriana, Roma 2001, 99-103.

Segue la trattazione dei voti e degli altri aspetti in generale comuni a tutte le forme di vita consacrata: la castità, la povertà, l'obbedienza e la vita comune. Si continua sottolineando alcuni aspetti disciplinari, quali la clausura, il vestito delle persone consacrate, la formazione dei membri. Trovandoci nel periodo un cui, soprattutto in Occidente le vocazioni scadevano notevolmente, e il numero degli Ordini e Istituti è grande, il documento tratta anche della fondazione di nuovi istituti, il mantenimento, l'adattamento o l'abbandono di alcune attività specifiche degli Istituti che si trovano in via di sparizione, l'unione tra gli istituti. L'ultima parte si concentra sulle Conferenze dei Superiori Maggiori e sulle vocazioni alla vita consacrata. La conclusione rinnova l'appello al rinnovamento, e questa deve essere fatta partendo da Cristo ed essendo aiutati dalla Vergine Maria, la cui vita è un modello per tutte le persone consacrate²⁴.

Analisi del documento

Il decreto *PC* può essere diviso in due: nella prima parte (nn. 2-15), sono indicati i principi del rinnovamento (si può osservare facilmente come il Concilio non utilizza il termine *riforma*²⁵); nella seconda parte (nn. 16-24), è presentato un certo numero di applicazioni pratiche. Per il rinnovo, *PC* ha fissato cinque principi, e come primo principio fu messo il Vangelo, superando così le diverse regole, le costituzioni, gli statuti, le direttive dei fondatori, ecc., tutte queste dovendo essere rinnovate a partire dal Vangelo. Il secondo principio è stato quello del ritorno allo spirito (non si utilizza il termine carisma!) del fondatore. Il terzo principio si riferiva al fatto che gli Istituti dovessero partecipare alla vita della Chiesa nelle sue diverse manifestazioni. Il quarto principio invitava gli Istituti a fare un chiaro discernimento dei valori del mondo. Il quinto principio richiamava le persone consacrate all'importanza dei valori spirituali della vita interiore, insistendo sul fatto che ogni rinnovamento sarà inutile senza un consolidamento previo del fondamento spirituale della vita consacrata²⁶.

²⁴ S. AMBROSIUS, *De virginitate*, II, cap. II, 15.

²⁵ Il ritorno alle fonti e l'attenzione ai segni dei tempi costituiscono i due poli essenziali del rinnovamento promosso dal Concilio e ne definiscono l'originalità. Proprio per questo non si parla di *riforma*, perché, dal punto di vista storico, questo termine presuppone una situazione precedente di decadenza o di rilassamento, mentre il Concilio vuole solamente rilevare che la necessità di un rinnovamento è legata alle esigenze dei tempi. Diversamente da altri tempi, quando il rinnovamento era presentato come un ritorno al passato e, sostanzialmente, come una *restauratio*, il Vaticano II propone un rinnovamento come una riscoperta e, nello stesso tempo, come una nuova incarnazione e trasposizione dei valori perenni in forme nuove, attuali e, almeno in un certo senso, diverse. Tutte queste, nonostante il fervore con il quale i diversi Istituti vivono il loro carisma nel mondo e nella Chiesa.

²⁶ Cf. G. ROCCA, "La vita consacrata", *Vita Pastorale* (7 luglio 1999).

Come tutti gli altri documenti promulgati dal Concilio Vaticano II, anche questo decreto doveva essere un'opera pastorale del rinnovamento vitale degli Istituti di perfezione, che si proponeva delle norme pratiche; quindi, non era un trattato dottrinale, nè giuridico.

Norme fondamentali del rinnovamento

Come norma suprema si imponeva seguire Cristo nella santità, sulla via dei consigli evangelici (nr. 2a). Infatti, gli Istituti di vita consacrata sono nati nei cuori dei loro fondatori i quali, ispirandosi dal Vangelo ed essendo docili al soffio dello Spirito Santo, hanno dato vita a questi. Per questo motivo, nessun Istituto può rinnovarsi autenticamente se non ritornando a colui che l'ha progettato, costituito, orientato, vivificato, dando a loro un compito speciale e sacro da vivere nella Chiesa (n. 2b). Però, affinché il rinnovo proceda in tutta sicurezza, è necessario tenere conto sempre della gerarchia dei valori. La vita consacrata è volta, prima di tutto, verso la *sequela Christi*, sulla via dei consigli evangelici, coltivando l'unione spirituale con Dio, nella carità perfetta; per questo, il primo luogo compete al rinnovamento spirituale delle anime (n. 2e). In questo senso dobbiamo ricordare che l'attualizzazione delle costituzioni, anche se opportuna, rimarrebbe sterile senza un effettivo rinnovamento interiore (nn. 2-4).

Per arrivare a questo compito fondamentale e primario – il rinnovamento rinnovato e rinnovante – tanto *PC* quanto anche *LG*, anche se con insistenze e punti di vista diversi, suggeriscono principi e indicazioni teologici a cui è indispensabile fare riferimento. Si tratta di ricondurre la vita consacrata alle fonti native, che sono eminentemente soprannaturali. Più esplicitamente, si tratta di aiutarla a ritrovare il contatto pieno e cosciente con Dio, in Gesù Cristo, nella Chiesa. Questa triplice dimensione – teocentrica, cristologica ed ecclesiologica – che caratterizza la teologia conciliare della vita consacrata, si osserva molto bene nei due documenti base che trattano anche di questo argomento.

L'aspetto teocentrico fu posto con vigore in luce quando si parlava della consacrazione. Ed è molto visibile – anche a una lettura veloce – il ruolo fondamentale che i due documenti le attribuiscono, così che, essenzialmente e principalmente, la vita consacrata, come consacrata, in qualsiasi forma storica, si manifesta nell'essere *donazione totale*, e più *intima con Dio*, *il sommamente amato*, e a suo servizio (cf. *LG* 44), più di quella battesimale.

Per questo, *la vita consacrata è, prima di tutto, fare che i suoi membri seguano Cristo e unirsi a Dio attraverso la professione dei consigli evangelici (PC 2a).*

Le persone consacrate si caratterizzano come coloro che, *prima di tutto* cercano e amano Dio, che li ha amati per primo (cfr. *1In* 4, 10); di conseguenza, si sentono chiamati che in tutte le circostanze trovino occasione per *alimentare la vita nascosta con Cristo in Dio* (cf. *Col* 3, 3), coscienti che da questa carità verticale, cioè da questa vita di intima unione con Dio, Uno e Trinità, trarrà origine e nutrimento anche la carità orizzontale, cioè l'attività apostolica ed anche il vissuto dei consigli evangelici (cfr. *PC* 6a).

Sintetico ed efficace, il *PC* 5a presenta quest'aspetto, come essendo quello essenziale a tutte le forme di vita consacrata:

I membri di qualsiasi istituto ricordino anzi tutto di aver risposto alla divina chiamata con la professione dei consigli evangelici, in modo che essi non solo morti al peccato (cfr. *Rm* 6,11), ma rinunciando anche al mondo, vivano per Dio solo. Tutta la loro vita, infatti, è stata posta al suo servizio, ciò costituisce una speciale consacrazione che ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale l'esprime con maggior pienezza.

L'aspetto cristologico viene messo in evidenza dal tema della *sequela Christi*, che chiarisce e concretizza la tematica della consacrazione nel senso che la forma concreta, la via propria con la quale la persona consacrata si unisce più profondamente e totalmente con Dio e al suo culto, è seguire Cristo, casto, povero e obbediente (cfr. *PC* 2a). Infatti, *questa forma di vita imita più da vicino e rappresenta per sempre nella Chiesa la forma di vita abbracciata dal Figlio di Dio venendo nel mondo per fare la volontà del Padre, e che ha proposto anche ai discepoli che lo seguivano* (*LG* 44c). Proprio attraverso i frati e le suore consacrate la Chiesa, sua sposa, può meglio mostrare ogni giorno che passa ai fedeli e agli infedeli Cristo, nei suoi diversi atteggiamenti di aiuto materiale e spirituale degli uomini (cfr. *LG* 46a).

Per questo, molto coerente, *PC* 2a e 5 c,d ricorda, come norma fondamentale della vita consacrata, il seguire Cristo, così come viene insegnato dal Vangelo, e questa norma doveva essere considerata da tutti gli Istituti come principio supremo.

Di conseguenza, anche la pratica dei tre voti evangelici doveva essere vista e vissuta in senso cristologico: come imitazione e partecipazione alla castità, la povertà e l'obbedienza di Cristo; per amore e come amore di Lui, della sua persona, e non di virtù astratte (cfr. *Nn.* 12-14). La stessa possibilità della nobiltà della vita comune dipende ed è legata alla certezza che in comunità sia presente Gesù Cristo (n. 15).

L'aspetto ecclesiale è talmente ben posto in evidenza dai due documenti che rende inutile qualsiasi insistenza. Basta ricordare qui – e in accordo con l'orientamento generale del Concilio Vaticano II, centrata sul mistero di Cristo nei suoi diversi aspetti – che anche la vita consacrata fu definita

dal *LG* in ordine alla Chiesa. La Chiesa favorisce la vita consacrata perchè non può fare a meno di lei, del suo apporto, tanto sul piano del suo essere, perchè esprime la sua intima natura e vitalità, quanto anche sul piano della sua vita apostolica, perchè le persone consacrate, proprio perchè sono consacrate in totalità a Dio sono i più disponibili, dal punto di vista interiore ed esteriore, a collaborare attraverso la preghiera, l'azione, la testimonianza, per la diffusione del Regno di Dio.

Per quanto riguarda poi il *PC*, sarà sufficiente notare che proprio il bene della Chiesa viene formalmente indicato come motivo di esistenza dell'intero decreto (cf. nr. 1)²⁷.

Consolidamento della vita consacrata

Passando in rassegna le principali forme di vita consacrata, il Decreto nè esalta la loro eccellenza e nè rivendica la loro utilità. Così, gli Istituti di vita contemplativa, note come di clausura, conservano anche oggi, come prima, il loro luogo privilegiato nel cuore mistico di Cristo; per questo motivo devono essere mantenute e incoraggiate, considerando che la loro vita di preghiera e di penitenza non sono solamente culto divino e santità delle loro anime, ma anche un apostolato autentico (nr. 7). Gli Istituti dediti alle attività esterne attirano più facilmente l'attenzione e la stima. Però, è indispensabile che i loro membri faciano tutto il possibile per trarre, dalla loro vita consacrata interna, ispirazione e sostegno per l'apostolato (nr. 8). La vita monastica, la prima forma di vita consacrata (Sant'Antonio Abate e San Pacomio considerati i fondatori delle due forme di vita consacrata: quella anacoretica e quella cenobitica), giustamente viene lodata e incoraggiata a continuare la sua missione nello spirito genuino (nr. 9).

Una volta confermati i diversi stati di vita consacrata, con le stessa sollecitudine e autorità, il Concilio incoraggia i recenti Istituti secolari, a cui membri si consacrano attraverso i consigli evangelici e si mettono a servizio di Dio e della Chiesa.

Il ritorno alle fonti e l'attenzione ai segni dei tempi costituiscono i due poli essenziali del rinnovamento promossi dal Concilio, definendone anche l'originalità. Proprio per questo non si parla di riforma. Di più, questo rinnovamento contiene implicitamente anche il concetto che esso non sarà mai concluso e, proprio per questo, c'è bisogno di tanta insistenza, almeno quanto tempo la storia continuerà a cambiare. Quindi, non si tratta di rinnovamento come un semplice ritorno o nostalgia verso il passato quanto

²⁷ Considerazioni utili al riguardo si possono trovare in: J. GALOT, *I religiosi nella Chiesa...*, Massimo, Milano 1969, 29ss.; IDEM, *Rinnovamento della vita consacrata. Presentazione e commento del decreto Perfectae Caritatis*, Paoline, Roma 1968², 15-16.19.

impegno a vivere sempre più autenticamente il presente, con gli occhi ben spalancati e attenti verso il futuro da costruire.

Di conseguenza, per un rinnovamento autentico si dovrà tener conto di due aspetti fondamentali, cioè quelli di attualizzazione e di fedeltà, perché una vita che smette di rinnovarsi è destinata a scomparire. Inoltre, la fedeltà è per sua natura dinamica, aperta agli impulsi dello Spirito Santo, che passa attraverso gli eventi ecclesiali e i segni dei tempi (*Religiosi e promozione umana*, 29). In altre parole, la fedeltà deve riguardare tanto il presente quanto anche il passato. Non per nulla il documento citato poco prima, *Religiosi e promozione umana* (1978), parlando della fedeltà che le persone consacrate devono coltivare, insieme alla fedeltà verso Cristo, il Vangelo, la Chiesa e il proprio carisma, ricorda anche quella verso l'uomo e verso il nostro tempo (nn. 14-16)²⁸.

Si può intuire facilmente come non è semplice arrivare all'unità nell'armonia. Già durante il Concilio si erano confrontate due posizioni che sottolineavano l'uno o l'altro aspetto: mentre alcuni insistevano su un addattamento aperto, generoso e coraggioso ai segni dei tempi, altri credevano più necessario un ritorno alle origini e agli ideali primari. La seconda posizione, che potremmo chiamare tradizionale, considera la vita consacrata secondo lo schema classico degli stati di perfezione e della superiorità oggettiva della verginità sul matrimonio, facendo riferimento a una lunga tradizione che scendeva fino a San Tommaso d'Aquino, per lo stato di perfezione, e fino ai Padri della Chiesa, per il maggior premio dato agli asceti. Questo comporta una certa mancanza di stima o di tolleranza verso il matrimonio, esplicitamente formulato da San Girolamo, il quale aveva dichiarato – sulla scia degli altri Padri – che la vita matrimoniale era la forma di vita dell'Antico Testamento, mentre quella della castità è la forma di vita del Nuovo Testamento. Di più, Girolamo era arrivato ad affermare che le moglie potevano diventare sante con la condizione che non vivano più nella vita coniugale, ma nella castità (*Adversus Helvidium* 21: *Non negamus viduas, non negamus maritatas, sanctas mulieres inveniri; sed quae uxores esse desierint...*).

La prima tendenza, che potremmo chiamare moderna, oltre il fatto che si opponeva all'uso dell'espressione *stato di perfezione* (inteso in modo sbagliato, anche nel Concilio, come stato di perfetti, dottrina mai insegnata da San Toma d'Aquino), e che non considerava più la verginità superiore al matrimonio, cercava di dimostrare come non sarebbe esistita nessuna differenza tra i cristiani, la vita consacrata dovendo essere messa nell'insieme

²⁸ Pentru celelalte tematici tratate de acest document se poate vedea și: J.M. ALDAY, *La formazione alla vita consacrata nel Magistero della Chiesa. Dal Concilio Vaticano II ad oggi*, Rogate, Roma 1993.

della chiamata universale cristiana: nessuna categoria di cristiani poteva essere messa fuori dal popolo di Dio o sopra questo.

Per superare la difficoltà originata da questo confronto e correggere gli estremismi delle diverse visioni, fu affermata di nuovo la dottrina della comune e universale vocazione alla santità: il battesimo non distingue due categorie di cristiani, alcuni chiamati alla santità, altri no, ma per tutti, la santità consiste nella perfezione d'amore. Esiste un solo radicalismo (questa è la parola preferita), e questo impegna tutti. Però, per precisare la tipologia di questa santità, e per tener conto dei diversi stati di vita dei cristiani, fu ricordato che la santità, essendo solo una, si realizza in diversi modi e in diversi stati di vita. In altre parole, non si è voluto definire la santità come identica per tutti.

Alla fine, il Concilio ha confermato la necessità delle due posizioni per poter parlare di un rinnovamento autentico.

La storia post-conciliare della vita consacrata sarà anche la storia dei *confronti*, più o meno positivi di queste due tendenze, mentre la riuscita del suo rinnovamento sarà strettamente legata alla creazione di una sintesi vitale tra queste. Purtroppo, *il ritorno alle origini* oppure *il ritorno al presente* saranno spesso assolutizzate, con il rischio di voler fermare ancora una volta la storia e negare il rinnovamento promosso dal Concilio.

È stato riconosciuto un valore speciale alla vita consacrata, applicandole il concetto di consacrazione, nel senso specifico dato dalla Commissione Teologica, la quale aveva spiegato come le persone erano consacrate da Dio. Questo concetto non era nuovo, nel senso che nell'AT, i re e i profeti erano eletti e consacrati da Dio per un compito specifico. In altre parole, questo fatto presupponeva un intervento speciale da parte di Dio, diverso dalla solita e quotidiana provvidenza della divinità nella vita di tutti i giorni. La novità stava nell'applicazione di questo concetto ai consacrati, i quali, dal punto di vista storico, dai primi asceti, agli eremiti, monaci e fino alle congregazioni moderne avevano sempre detto che intendevano dedicarsi e consacrarsi a Dio attraverso la propria professione. Così, eliminando il denominatore comune fino allora rappresentato dal concetto dello stato di perfezione e della superiorità della verginità sul matrimonio, il Concilio si orientava verso un denominatore comune per caratterizzare l'identità delle persone consacrate, e questa era proprio la consacrazione²⁹.

Restava ancora il problema su come fare distinzione tra la vita consacrata e quella cristiana in generale, e ridare valore alla dottrina tradizionale della superiorità della verginità sul matrimonio. Si è ricorso a compromessi,

²⁹ A questo riguardo si può vedere anche: L. CRIPPA, *La vita consacrata*, Ancora, Milano 1994, 39-78.

evidenti nei cosiddetti formule comparativi, in quelle espressioni nelle quali alla vita consacrata e ai voti si attribuiva qualcosa di più che alla semplice vita cristiana: *facilius, pressius, maiore cum libertate sequi, ut in virginitate... facilius indiviso corde*, ecc. Queste difficoltà sono state immediatamente osservate³⁰. Lo stesso concetto di consacrazione *da parte di Dio* è stato visto come difficile da precisare, perchè non era chiaro se si trattasse di una semplice consacrazione morale, oppure che cambiava ontologicamente la fisionomia della persona che si consacrava. Di fatto, questa formula non è mai entrata a far parte di nessun testo conciliare, neanche del *Perfectae caritatis*.

L'applicazione del PC e delle direttive conciliari

Sarebbe troppo lungo presentare qui le modalità con le quali gli istituti di vita consacrata hanno cercato di attuare il loro rinnovamento. A carattere generale possiamo dire – ancora una volta semplificando, ma senza allontanarci dalla realtà – che le prime redazioni delle costituzioni rinnovate risultavano confuse, vaghe, alle volte proprio nella formulazione dell'identità dello stesso istituto, e si è visto necessario l'intervento della Congregazione per gli istituti di vita consacrata, con il quale si dichiarava concluso il periodo di sperimentazione, dovendo arrivare a delle formulazioni più precise nei testi delle costituzioni.

Se vogliamo ricordare alcuni questioni particolari, possiamo fare riferimento alle seguenti problematiche:

1. Riguardo al vestito della persona consacrata, da *PC* considerato che questo è segno della consacrazione e il quale deve essere conservato, tenendo conto della semplicità e povertà necessaria, col suo intervento la Congregazione ha cercato di introdurre nelle costituzioni degli istituti – anche in quelle che non prevedevano questa cosa – un articolo speciale che renda obbligatorio il suo portare, tenendo conto della semplicità e della povertà necessaria richiesta dal Concilio.

2. Riguardo al rinnovamento della clausura monastica si è arrivato, nel 1969 alla pubblicazione del documento *Venite seorsum*, il quale oggi richiede una attualizzazione, non potendo più essere identificata la via contemplativa con la clausura, come si faceva un tempo, anche se si riconosce la necessità di una certa separazione per lo sviluppo della vita interiore.

3. Per quanto riguarda il riconoscimento e l'approvazione di nuovi istituti, per non appesantire ancora una volta il ricco numero di congregazioni esistenti, sembra che la Congregazione per gli istituti di vita consacrata

³⁰ Cf. lo studio di Giovanni MOIOLI, "Per una rinnovata riflessione sui rapporti tra matrimonio e verginità. I principali documenti del Magistero", *La Scuola Cattolica* 5 (1967) 201-255:

cercassi di applicare ciò che era previsto dal *PC*, ma solamente per breve tempo. Si sa per esempio che nel 1970, facendo riferimento ai numeri 19 e 22, la Congregazione credessi opportuno consigliare a Don Giacomo Alberione di fondere il suo nuovo istituto *Regina Apostolorum* con qualcuno degli istituti femminini fondati sempre da lui (o con le *Pie Discepole* oppure con le *Suore Pastorelle*). In realtà, la Congregazione ha sempre continuato ad approvare nuovi istituti, anche se queste non avevano il numero minimo di membri richiesto una volta per un possibile riconoscimento.

4. Riguardo alla questione teologica di conferire un significato al termine *consacrazione*, questo si è proteso per molto tempo e non sono mancati istituti che, nei ricordini della professione delle loro suore amavano scrivere che la novella professa era stata consacrata da Dio. Anche se il nuovo *Codice di diritto canonico* del 1983 non diceva nulla al riguardo, la questione è continuata ad essere discussa tra teologi e canonisti fin quando, nel 1995, è stato pubblicato il diario tenuto dal P. Umberto Betti, Ofm., il quale chiarisse che ci sono state pressioni forti fino all'ultimo momento per modificare il futuro *Codice di diritto canonico*, nel quale si affermi che questa consacrazione era operata da Dio ma che, nonostante queste discussioni, si è preferito conservare la dottrina tradizionale³¹. Sempre in questa linea si è espresso anche il documento *Vita Consecrata* del 1996, quindi, senza parlare di una consacrazione ontologica, sostanzialmente diversa da quella dei semplici cristiani.

5. Anche la questione se gli sposati potrebbero far parte a titolo pieno di un istituto di vita consacrata è stata oggetto di discussione, anche nella rivista ufficiale della Congregazione per gli istituti di vita consacrata, *Informationes SCRIS*. Questa estensione del termine di consacrato agli sposati a molti pareva essere fonte di confusione, non permettendo più di individuare qual'era il culmine della vita consacrata, questa essendo sempre la castità. Questa questione concluse la *Vita Consecrata*, la quale, al n. 62, ribadisce che i coniugi non potevano far parte della vita consacrata.

Conclusione

Dopo questo decreto sono apparsi decine di altri documenti riguardanti la vita consacrata, promulgati dai Pontefici Romani e da diverse Congregazioni della curia romana, che trattano aspetti specifici da rinnovare: formazione, voti, attività apostolica, ecc.

³¹ Cf. U. BETTI, "Appunto sulla mia partecipazione alla revisione ultima del nuovo Codice di diritto canonico", in, *Il processo di designazione dei vescovi. Storia, legislazione, prassi*, X Symposium canonistico-romanistico..., Città del Vaticano 1995, 1-19.

Riprendendo le parole di Papa Francesco dalla *Lettera apostolica alle persone consacrate in occasione dell'Anno della Vita Consacrata*, concludiamo questo articolo dicendo:

Ringraziamo in modo speciale a Dio per questi ultimi 50 anni che sono seguiti al Concilio Vaticano II, il quale ha rappresentato un soffio dello Spirito Santo per tutta la Chiesa. Grazie a lui la vita consacrata ha percorso una strada piena dei frutti del rinnovamento e il quale, con le sue luci e le sue ombre, è stato un tempo di grazia, segnato dalla presenza dello Spirito.

Sia quest'Anno dedicato alla Vita Consacrata un'occasione per testimoniare con umiltà e nello stesso tempo con grande fiducia nel Dio Amore (cf. 1Gv 4,8), la propria fragilità e per viverlo come un'esperienza dell'amore misericordioso del Signore; un'occasione per gridare con forza e per testimoniare con gioia la santità e la vitalità presente nella maggior parte di coloro che sono stati chiamati a seguire Cristo nella vita consacrata. (n. 1)

LA NATURE HUMAINE DÉGRADÉE, LA PRINCIPALE CAUSE DE LA CRISE DE LA FAMILLE ET DE LA SOCIÉTÉ

*Iosif ENĂȘOAE**

Résumé: Le mot crise semble être le plus fréquent sur les lèvres des hommes de notre temps. De part le monde entier, on parle beaucoup des crises économique, sociale, familiale et celle des valeurs. Beaucoup veulent découvrir les causes de ces crises perpétuelles afin de proposer des solutions pour y remédier. Une simple étude des causes ne suffit pas pour les identifier. Une recherche plus approfondie est nécessaire, celle de la foi humaine et chrétienne qui dépasse les limites de la raison humaine et qui regarde les réalités de l'existence dans une autre perspective. A travers la puissance de la foi on peut arriver à la découverte de la véritable cause qui a généré la crise actuelle de notre société. La foi, fondée sur la Révélation biblique, nous montre que la véritable cause de la crise de la société humaine est la rébellion des premiers gens contre Dieu, à savoir le péché originel. Il a produit la plus grande catastrophe de la nature humaine, en la blessant grièvement et en la faisant esclave de sa propre impuissance et du Diable. La vraie cause de tous les maux sociaux est le péché originel qui a gravement blessé la nature humaine.

Mots-clés: la crise de la famille, les causes, la raison, la foi, le péché, la nature blessée.

1. Les résultats empiriques

Chaque être humain mature, propriétaire d'un véritable équilibre physique, psychique, éthique et religieux, ressent d'une manière impérative le besoin d'une réelle harmonie au sein de la famille et de la société dans laquelle il vit.

La société humaine, dans son ensemble, montre clairement que la majorité des hommes et des femmes ressentent, dans les profondeurs de leur être, une tension constante de vivre en communion les uns avec les autres, de constituer des familles stables, capables de recevoir les valeurs humaines, de les exploiter, à la fois pour le progrès de la famille, aussi que pour celui de la société. L'impulse – la tension – la vocation, cette réalité existentielle

* MC Dr.P., Département de Théologie Romano-Catholique de la Faculté de Théologie Romano-Catholique, Université Alexandru Ioan Cuza de Iasi, Blv. Carol I, no. 11, 700506. Tél: 0742670940, é-mail: iosifen2005@libero.it.

complexe, ressentie et expérimentée personnellement par chaque homme et chaque femme mature, devient le fondement solide de la formation des familles, «la cellule première et vitale de la société»¹. Parce que cette réalité complexe est inoculée d'une manière ontologique dans la nature de l'homme et la femme, celle-ci ne doit pas être négligée ou entravée, mais, au contraire, reconnue, acceptée et encouragée. Refuser et empêcher la réalisation de la vocation naturelle de l'homme et de la femme, celle de fonder une famille monogame basée sur l'amour mutuel irrévocable, stable, unique, exclusif, fidèle et fécond, conduit à une grave perturbation de l'être humain et de la société dans laquelle on vit. Cette attitude répréhensible blesse gravement la personne humaine, la déséquilibre profondément et la déshumanise. En effet, en tant protagoniste naturel de la société, la personne humaine crée à son tour, une société qui dispose, déséquilibre et détruit les prémisses nécessaires pour une bonne vie sociale.

La plupart des recherches, des études et des analyses sociologiques réalisées ces dernières années considèrent certains phénomènes et comportements humains comme signes évidents d'une crise de la famille et de la société actuelle. Il est ainsi possible que, même une simple recherche sociologique empirique, considère qu'elle a réussi à identifier et indiquer certains phénomènes personnels ou sociaux comme les causes fiables, génératrices de la crise familiale et sociale. La recherche sociologique pourrait indiquer, comme des causes évidentes et déterminées de la crise mentionnée, les suivants phénomènes, attitudes et comportements humains:

L'irrépressible désir de l'être humain envers une totale indépendance et liberté sans limites.

Le désir excessif de posséder le pouvoir, afin d'imposer l'autorité sur les autres pour les dominer et les utiliser à des fins personnels égoïstes et mesquin.

Le désir d'affirmer la propre réussite personnelle, en profitant de l'ignorance ou du manque de biens matériels des semblables.

Le désir de créer une morale à son propre caprice et de l'imposer aux autres semblables.

Le désir d'avoir autant de biens matériels pour prouver la valeur, la puissance et le prestige personnel.

La quête exagérée du confort, pour éviter toute privation ou souffrance.

La lutte acharnée contre toute souffrance, afin de jouir d'une vie abondante.

La recherche permanente du plaisir, l'accomplissement hédoniste du goût et de la sensualité, instantanément et sans effort.

Le conformement de la vie quotidienne d'après celle des vedettes.

¹ LE CONCILE VATICAN II, Décret sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam Actuositatem* 11.

Accepter sans réserve les nouveaux courants anthropologiques répandus dans la société d'aujourd'hui, qui veulent imposer une vision nouvelle sur la sexualité humaine et de nouveaux modèles de couples.

Fuir des responsabilités, en évitant l'engagement personnel à fonder une famille stable et une vie conjugale fidèle pour toute la vie des partenaires de mariage.

L'instabilité sentimentale et la fragilité de la vie affective.

Le manque de formation du caractère et la satisfaction incontrôlée des instincts primaires.

Le désintérêt et la négligence des parents à donner une bonne éducation aux enfants.

Les divorces mondains présentés comme un progrès de la culture actuelle, et l'adultère conjugal accepté et pratiqué par certains maris comme quelque chose à la mode, normal et désirable.

Le désir des femmes de s'émanciper, d'avoir une liberté absolue, une indépendance financière et une réussite professionnelle.

Le désir d'éviter la maternité, poussé jusqu'à l'avortement.

Le manque d'emplois, qui génère l'émigration vers d'autres pays.

L'influence forte des médias sur la pensée et sur le comportement des jeunes et des conjoints.

La considération de l'argent et des biens matériels comme des valeurs absolues pour acquérir le bonheur.

2. L'itinéraire de l'identification de la crise familiale

Une analyse plus approfondie de ces soi-disant **causes**, responsables de la production et de la perpétuation de la crise familiale et sociale, amènerait à se demander sérieusement si celles-ci sont les causes réelles de la crise mentionnée ou elles sont plutôt les effets d'une **cause** vraiment profonde, présente dans la nature humaine elle-même.

Si l'on considère aussi les idées de la philosophie relativiste, qui sont acceptées par des groupes influents de la société actuelle, il serait nécessaire d'entrevoir une recherche plus approfondie des causes qui provoquent la crise des valeurs familiales et sociales.

Si l'on veut sincèrement trouver une solution vraiment adaptée à la résolution de ces problèmes, je pense qu'on ne doit pas avoir peur d'aborder systématiquement, et dans une lumière différente de celle de la raison, les causes réelles, trop peu connues et donc peu examinées, qui déterminent la crise des familles et de notre société.

Même si nous prétendons être des gens rationnels, il semble que nous n'aimons pas passionnément la vérité, mais nous nous limitons seulement

à observer et à signaler les situations existentielles douloureuses, avec lesquelles se confrontent les familles et la société d'aujourd'hui, sans chercher avec intérêt et persévérance les causes vraiment profondes qui les produisent. Si nous avons le courage d'examiner attentivement ces situations existentielles familiales et sociales, nous serions surpris de constater que, en fait, d'autres sont les causes réelles de ces phénomènes et comportements familiaux et sociaux.

Comme on le constate dans la pensée humaine et philosophique transmise oralement ou par écrit, la crise familiale et sociale est l'une des réalités les plus constantes de l'histoire de l'humanité. Toute la pensée profonde de l'humanité, représentée par de nombreux génies philosophiques, qui ont observé la souffrance présente dans la situation de crise familiale et sociale, n'a pas réussi à identifier la véritable cause de cette situation désastreuse de la société humaine, devenue «un problème central de l'histoire du monde et inéluctable pour la conscience humaine»².

Je pense qu'on ne risque pas de faire une grave erreur si l'on affirme que nous ne découvrirons jamais les causes profondes de la décadence humaine, en utilisant seulement les capacités limitées de notre raison humaine. Si nous voulons prouver que nous sommes vraiment rationnels, et comme de sages personnes nous constatons que devant nous s'ouvre une autre piste d'investigation de la vérité sur la question analysée, il est normal de la prendre en considération et de l'utiliser pour découvrir cette vérité.

Qui aime passionnément la vérité et veut la découvrir, fait preuve de sagesse s'il ne méprise aucun de moyens qu'il a à sa disposition pour cette investigation.

3. Découvrir la vérité par la foi

L'homme possède, inoculé ontologique dans sa nature, le désir de connaître la vérité et d'entrer en contact direct avec elle.

Le bienheureux Jean-Paul II affirme dans la Lettre Encyclique *Fides et ratio*:

L'homme, par nature, recherche la vérité. Cette recherche n'est pas destinée seulement à la conquête de vérités partielles, observables, ou scientifiques; l'homme ne cherche pas seulement le vrai bien pour chacune de ses décisions. Sa recherche tend vers une vérité ultérieure qui soit susceptible d'expliquer le sens de la vie; c'est donc une recherche qui ne peut aboutir que dans l'absolu. Grâce aux capacités inhérentes à la pensée, l'homme est en mesure de rencontrer et de reconnaître une telle vérité. En tant que vitale et essentielle pour son existence, cette vérité est atteinte non seulement par une voie rationnelle,

² G. MARCHESI, „Perché il dolore nel mondo?“, *La civiltà cattolica* 1/135 (1984) 562.

mais aussi par l'abandon confiant à d'autres personnes, qui peuvent garantir la certitude et l'authenticité de la vérité même³.

Ceux qui aiment passionnément la vérité, une fois devenus ses tenaces chercheurs, en constatant qu'on leur offre une autre possibilité-chance pour atteindre ce pressant objectif, n'ont pas peur de franchir le seuil de la raison humaine pour s'aventurer à la recherche de la vérité au-delà de la lumière limitée de la pensée humaine.

Confiants dans la capacité de leur raison de pénétrer les mystères de la nature humaine, ils se laissent guidés par la lumière de la foi, la seconde capacité humaine naturelle de connaissance de la vérité. Ainsi, pour eux, «la Foi et la raison sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité»⁴. En faisant de ces deux modes de connaissance, propres à la nature humaine, la raison et la foi, une seule **unité de connaissance**, l'héritage ontologique de la nature humaine, les chercheurs passionnés de la vérité se confient et se laissent guidés, dans l'investigation de la vérité, par cette capacité cumulative de connaissance.

La sociologie ne trouverait aucune difficulté à démontrer que, dans le comportement de toutes les personnes, les actes commis en raison de la foi sont nettement les plus fréquents en comparaison avec ceux accomplis à la suite d'un contrôle auto-conscient critique⁵.

Bien que le terme foi oriente instinctivement notre esprit vers une expérience religieuse, nous ne devons pas oublier son lien étroit avec la vie humaine, dans tous ses stades d'évolution.

L'écrivain F. Arduzzo, dans son article sur *la Foi* affirme:

La foi-confiance est l'horizon qui nourrit la vie, et, expressément, la phase initiale de l'expérience humaine, au point où on pourrait facilement souscrire à l'affirmation: [au début est la foi]. Une foi-confiance originale précède, en fait, tous les mouvements explicites de notre existence et les rend possibles, en comprenant toutes les formes concrètes de foi, y inclus celle chrétienne. Celle-ci pourrait être appelée par le nom de [foi transcendante] parce qu'elle est la condition de la possibilité de toutes les formes d'actualisation de notre existence, qui font appel à notre liberté. Chaque acte libre se configure comme un acte de foi, par lequel nous accordons crédit à un bien qui semble digne de dédicace, et, en tant que tel, il interpelle notre liberté en vue d'une décision morale pratique⁶.

³ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Fides et ratio* 33.

⁴ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Fides et ratio*, Prologue.

⁵ Cf. G. COLOMBO, *Professione «Teologo»*, Glossa, Milano 1996, 14.

⁶ F. ARDUZZO, «Fede», dans *Dizionario San Paolo Teologia*, éditeurs G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, 644-645.

Je crois que nous pouvons affirmer que la foi humaine, autrement-dit l'adhésion confiante accordée aux personnes qui proposent, avec autorité, des vérités connues par elles, est un moyen naturel d'en connaître plusieurs. Je ne crois pas que nous exagérions si nous affirmions que la foi, considérée comme confiance, est l'essence et le fondement de la connaissance et de nos décisions personnelles.

Tous les gens, intégrés dans une certaine catégorie: – enfants, élèves, étudiants ou personnes matures – quel que soit leur niveau de culture, ne se sentent pas embarrassés ou humiliés pour le fait qu'ils arrivent à connaître beaucoup de vérités par la foi, autrement-dit à travers leur adhésion personnelle aux vérités proposées par les personnes qui ont l'autorité de les proposer, parce que l'entière «existence humaine est concrètement dominée par la foi»⁷.

Dans la vie d'un homme, les vérités simplement crues demeurent beaucoup plus nombreuses que celles qu'il acquiert par sa vérification personnelle. Qui, en effet, serait en mesure de soumettre à la critique les innombrables résultats des sciences sur lesquels se fonde la vie moderne? Qui pourrait contrôler pour son compte le flux des informations qui jour après jour parviennent de toutes les parties du monde et que l'on tient généralement pour vraies? Qui, enfin, pourrait reparcourir les chemins d'expérience et de pensée par lesquels se sont accumulés les trésors de sagesse et de religiosité de l'humanité? L'homme, être qui cherche la vérité, est donc aussi *celui qui vit de croyance*⁸.

S'il n'existait pas ce genre de connaissance, par la foi, par la confiance accordée aux parents et aux éducateurs, qui enseignent certaines vérités, le niveau de connaissance de l'humanité serait très faible. Il serait limité seulement aux connaissances acquises par l'expérience personnelle, par l'intuition et par l'étude personnelle, et cela dépendrait des capacités de chaque personne, du temps disponible et de l'intérêt montré pour la connaissance des vérités naturelles. Ainsi, nous pouvons affirmer qu'une grande partie des vérités naturelles connues par la société humaine est acquise par la foi, à travers l'adhésion confiante aux personnes qui, avec autorité, nous proposent des vérités connues par l'expérience et l'étude personnelle ou reçues par la tradition des générations précédentes.

Chaque homme est prédisposé, par sa nature même, de croire, d'avoir confiance à ses compétences ainsi qu'aux capacités et l'autorité de ceux qui sont doués du pouvoir de décision dans la société, et ainsi il peut arriver à la connaissance de la vérité, puis à la décision de conformer sa vie à la vérité connue et acceptée. Cette impulsion naturelle constante d'accepter avec confiance le témoignage ou l'information reçue de leurs propres capacités

⁷ F. ARDUSSO, «Fede», 645.

⁸ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Fides et ratio* 31.

cognitives ou d'autres personnes, je considère qu'on peut l'appeler vertu de la foi naturelle.

Par cette vertu naturelle de la foi, tout être humain est prédisposé à accepter les vérités découvertes personnellement, par ses propres capacités de connaître, ou alors découvertes par une personne qui les connaît et, de ce fait, a le pouvoir de les proposer.

4. L'investigation de la révélation biblique

Les gens assoiffés de vérité, confiants dans la capacité de leur raison de pénétrer les mystères de la nature humaine, se laissent éclairés par la capacité naturelle de connaissance par la foi et acceptent d'enquêter la vérité proposée par la Révélation biblique, transmise par les personnes qui ont reçu la révélation divine et qui sont devenues des témoins crédibles de cette révélation.

Recherchant le témoignage donné par les bénéficiaires de la révélation divine, les chercheurs de la vérité, en utilisant la capacité de la foi naturelle de connaître la vérité, bénéficient de la connaissance d'une vérité qui ne tombe pas directement sous les sens humains, mais qui est le produit de la confiance dans le témoignage donné par des personnes dont l'autorité ne peut pas être mise en doute, en raison de leur intégrité morale. La foi comme confiance naturelle dans le témoignage rendu par l'autorité d'une personne, sur une vérité qu'elle connaît, devient une source valable de connaissance humaine d'une vérité, même au cas où elle dépasse la puissance de connaissance purement rationnelle d'un homme.

Si nous voulons prouver de la sagesse, en utilisant la possibilité de connaître la vérité sur l'homme par la puissance de la foi, alors lisons et analysons le texte biblique, qui nous propose une vérité qui dépasse la capacité de notre raison de la découvrir.

Que nous existions, et qu'il y ait tant de gens autour de nous, et ensemble, nous constituons la société humaine, c'est une vérité si évidente qu'il suffit d'utiliser seulement quelques-uns de nos sens externes: la vue, l'ouïe, le toucher. Après que la vue et le toucher fassent connaître la réalité existentielle de l'homme, la raison humaine entre dans l'action et essaye de pénétrer le mystère profond de l'homme.

En ce qui concerne l'homme, la raison humaine s'interroge sur ces questions existentielles: D'où vient-t-il? Quelle est la raison de son apparition dans l'univers? Pourquoi est-il constitué de la sorte? Qu'est-ce qui le détermine de penser, de parler et de se comporter ainsi? Quel est son rôle dans cet univers? Où va-t-il? Quel est son but final? Face à ces questions troublantes, l'esprit humain reste verrouillé et il n'est pas capable tout seul de trouver des réponses vraiment satisfaisantes.

Pour trouver des réponses claires et pleinement satisfaisantes, les chercheurs passionnés de la vérité devront passer au-delà du **seuil de la raison** et appeler à la puissance éclairante de la foi. Le pouvoir de connaissance de la foi, dans une véritable harmonie de collaboration avec la raison, se dirige vers le texte révélé de la Bible et il tente d'y percer le mystère de l'homme.

5. La genèse de l'univers et le début de l'histoire

Les premiers versets de la Bible dévoilent déjà l'origine de l'univers et de l'homme.

Le récit biblique commence par les mots: «Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre» (Gn 1,1). Cette expression biblique affirme que:

Il n'existe rien qui ne doive son existence à Dieu créateur. Le monde a commencé quand il a été tiré du néant par la parole de Dieu; tous les êtres existants, toute la nature, toute l'histoire humaine s'enracinent en cet événement primordial: c'est la genèse même par laquelle le monde est constitué, et le temps commencé⁹.

La parole toute-puissante créatrice amène progressivement à l'existence le monde visible: la terre qui au commencement était «sans forme et déserte» (Gn1,1), devient plus tard adaptée à la vie, en se remplissant des êtres vivants, des plantes et des animaux.

Le mot sacré prononcé est plein de signification: si d'une part il manifeste l'acte souverain de la volonté libre créatrice, «Qu'il soit», suivi par l'effet de cette volonté «et il en fut ainsi», d'autre part il met en évidence la valeur de toutes les créatures devant Dieu: «Et Dieu a vu que cela était bon» (cf. Gn 1,1-25).

La description biblique de la création a un caractère ontologique, autrement dit elle parle de l'étant (entérique) et simultanément axiologique, en d'autres termes, elle témoigne de la valeur. En créant le monde comme une manifestation de sa bonté infinie, Dieu a créé le monde bon¹⁰.

L'action divine totalement différente en ce qui concerne la création de l'homme, conformément aux deux descriptions bibliques (cf. Gn 1-2), qui s'intègrent mutuellement, révèle le moment culminant de l'œuvre de la création.

«L'être qui se naissait était une profonde nouveauté en comparaison avec toute la création précédente; il mettait en évidence, d'une manière jusque-là inconnue sur la terre, l'intervention de Dieu»¹¹.

⁹ *Le Catechisme de l'Église Catholique* 338.

¹⁰ JEAN PAUL II, *Dio creò buono il mondo*. Audience générale, 29 janvier 1986.

¹¹ R. GUELLUY, *La creazione*, Desclée, Roma 1968, 102.

«L'homme est le sommet de l'œuvre de la création. Le récit inspiré l'exprime en distinguant nettement la création de l'homme de celle des autres créatures»¹².

Nous constatons, à la lecture du texte biblique, que les réalités visibles reçoivent l'existence seulement par un acte de la volonté souveraine de Dieu, le Créateur: «Qu'il soit» ... «Et il en fut ainsi». Lorsque le texte sacré décrit la création de l'homme, il montre la manière totalement différente d'agir de Dieu. Nous ne pouvons pas négliger le fait que la création de l'homme est «précédée par un particulier [retour] à Soi-même, [ad intra], du Dieu qui créé»¹³: «Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance» (Gn 1,26). Le comportement du Dieu, en ce qui concerne la création de l'homme, révèle que l'homme devient le «centre d'intérêt»¹⁴ du Créateur.

«L'œuvre finale de Dieu du sixième jour n'est pas seulement le couronnement de toute la création, mais aussi l'acte sublime de sa création»¹⁵.

La Trinité unique et indivisible, «le Divin [Nous] de l'Unique Créateur»¹⁶, d'abord délibère ensuite s'implique *personnellement* dans la création de l'homme, son *chef-d'œuvre* visible, qui devrait être *son image*, le maître et le protecteur de tout ce qui est créé et à qui tout a été donné; «Dieu créa l'homme à son image; à la ressemblance de Dieu il l'a créé; il l'a créé homme et femme» (Gn 1,27). «Dieu a vu ce qu'il avait fait, et voici, cela était très bon» (Gn 1,31).

«Le récit de la création de l'Écriture Sainte veut nous introduire sur le territoire mystérieux de l'être humain. Il veut nous aider à reconnaître quel est le projet de Dieu en ce qui concerne l'homme»¹⁷.

Dieu, en projetant l'homme comme un pont entre le monde des esprits purs et le monde de la matière inanimée, a créé l'homme comme une synthèse de toute sa création: «Dieu créa l'homme de la poussière de la terre, et il souffla dans ses narines un souffle de vie» (Gn 2,7).

L'homme n'est donc pas tombé sur la terre comme un étranger: il est sorti de la terre, il est fait de terre, il est terrestre. Mais l'homme n'est pas seulement de terre, de matière, il n'est pas seulement un être vivant (Gn 2,7), comme tous les animaux. Dieu lui souffle à l'intérieur un [souffle de vie], nous disons [la lumière de la soi-connaissance], tel qu'il est défini le souffle de la vie dans Prov. 20,27, de sorte que l'homme devienne une personne. Au-delà d'avoir un [souffle de

¹² *Le Catechisme de l'Église Catholique* 343.

¹³ JEAN PAUL II, *L'uomo è creato per l'immortalità*. Audience générale, 9 avril 1986.

¹⁴ R. GUELLUY, *La creazione*, 70.

¹⁵ P. SCHOONENBERG, *Alleanza e creazione*, Queriniana, Brescia 1972, 111.

¹⁶ JEAN PAUL II, *L'uomo è creato per l'immortalità*. Audience générale, 9 avril 1986.

¹⁷ J. RATZINGER, *Creazione e peccato*, Pauline, Milano 1986, 35.

vie], l'homme et la femme sont d'après [l'image de Dieu], c'est-à-dire, non seulement ils [existent], mais ils sont capables d'une relation avec Dieu¹⁸.

«En créant, Dieu donne l'existence à toute la réalité. En créant l'homme, il lui donne la dignité de l'image et de la ressemblance avec lui d'une façon singulière par rapport à toutes les créatures terrestres»¹⁹.

«L'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. Gn 1,26); en lui se touchent le ciel et la terre; à travers lui, Dieu entre dans sa création; l'homme est en contact direct avec Dieu, il est appelé par Lui... et porte en lui son souffle»²⁰.

L'être humain, créé «à l'image de Dieu», comme personne, comme sujet d'Alliance, constitué à la mesure de «partenaire de l'Absolu», «est en même temps constitué dans une unique, exclusive et non-répétitive relation avec Dieu lui-même»²¹.

6. La personne humaine, homme-femme, l'image de Dieu

Dieu, pour mener à terme son projet, la création de l'homme selon son image, ne s'arrête pas après la création de l'homme, mais continue avec la création de la femme.

La création de la femme «à partir d'une côte d'Adam» (cf. Gn 2,22) signifie l'identité de la nature humaine, l'homogénéité des deux êtres. Par cette modalité d'action, Dieu prouve clairement qu'il veut préserver la dignité singulière de la nature humaine, partagée par l'homme et par la femme et en faire une réalité essentielle pour l'espèce humaine, qui devra être transmise, en tant que telle, par tous les êtres humains.

Dans leur réalité existentielle d'homme et de femme, ayant la même origine, en portant l'identité unique de la nature humaine et l'unique similitude essentielle, bien que de différentes manières d'«incarnations», ils doivent transmettre l'héritage de leur nature humaine à tous les êtres humains: «Soyez féconds et multipliez vous» (Gn 1,28). Prévue et pétrie ainsi, la nature humaine partagée par l'homme et la femme, montre que «son authentique réalité d'image consiste dans le renvoi au-delà de lui-même, dans l'indication de quelque chose qui n'est pas dans elle-même»²² et cela non seulement par leur réalité de simple personne, mais aussi à travers la communion de personnes que l'homme et la femme forment dès le début de leur existence.

¹⁸ A. BONORA – G.M. SALVATI – S. MOSSO – B. SALMONA, *La creazione*, Studium, Roma 1990, 53.

¹⁹ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Redemptoris Mater* 37.

²⁰ J. RATZINGER, *Creazione e peccato*, 37.

²¹ JEAN PAUL II, *Uomo e donna lo creò*. Città Nuova Editrice. Libreria Editrice Vaticana, Vème édition 2001, 48-49.

²² J. RATZINGER, *Creazione e peccato*, 39.

Amener l'homme à l'existence d'après l'image de Dieu montre la vraie générosité divine. Cela se manifeste non seulement par le fait que l'homme est une personne libre et appelée à une vie de communion interpersonnelle, homme-femme, mais aussi par l'appel au partage de la nature et de la vie divine, autrement-dit, l'immortalité heureuse.

Le Livre de la Sagesse affirme clairement cette vérité: «Dieu a créé l'homme pour l'immortalité; il l'a fait à l'image de sa propre nature» (Sg 2,23).

Dieu, par le «souffle» divin imprimé dans l'homme, dans le moment même de sa création, le fait à son «image» visible, autrement-dit le constitue «personne». En tant que personne, l'homme «est capable de se connaître, de se posséder et de librement se donner et entrer en communion avec d'autres personnes»²³.

La grandeur et le destin spécifique de l'homme, nous pouvons les découvrir de la façon même dont Dieu l'amène à l'existence.

Le Concile Vatican II fait référence à la dignité et à la vocation particulière de l'homme quand il affirme que seul celui-ci est «capable de connaître et d'aimer son Créateur»²⁴, et qu'il est la «seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même»²⁵.

«Corps et âme, mais vraiment un, l'homme est, dans sa condition corporelle même, un résumé de l'univers des choses qui trouvent ainsi, en lui, leur sommet»²⁶.

Le caractère «rationnel» de la nature humaine indique la mission confiée par Dieu à l'homme, de «faire obéir la terre».

La capacité de la connaissance intellectuelle distingue radicalement l'homme de tout le monde des animaux... La connaissance intellectuelle rend l'homme capable de discerner, de distinguer entre la vérité et le mensonge, en ouvrant devant lui les domaines de la science, de la pensée critique, de la recherche méthodique de la vérité en ce qui concerne la réalité. L'homme a en lui une relation essentielle avec la vérité, qui détermine son caractère d'être transcendant. La connaissance de la vérité implique tout l'ensemble du rapport de l'homme avec le monde et avec d'autres gens²⁷.

Indissolublement lié à la capacité intellectuelle, est le don de la libre volonté. Doté par Dieu avec le libre arbitre, l'homme est capable de **choisir entre un bien et un autre bien**, autrement-dit entre un bon «vrai» et un bon «apparent», qui est en fait un mal.

²³ *Le Catechisme de l'Église Catholique* 357.

²⁴ LE CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes* 12.

²⁵ LE CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes* 24.

²⁶ LE CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes* 14.

²⁷ JEAN PAUL II, *La liberté, segno altissimo di Dio*. Audience générale, 23 avril 1986.

Doué d'intelligence et de volonté libre, l'homme a la capacité de connaître Dieu et de s'unir avec lui dans le cœur et dans sa volonté. Il a la possibilité de dire «oui» à Dieu, mais aussi, de dire «non»; il a la capacité d'accepter Dieu et sa volonté, mais aussi la capacité de s'y opposer. Cette possibilité est inoculée dans la profondeur de l'être humain et cela fait de lui l'«image de Dieu».

7. Spécifique dignité humaine

La personne humaine, en tant que sujet doué d'intelligence et de liberté, ressent en soi-même une vocation polyvalente: de dominer, de protéger, de transformer le monde visible conformément à la mesure de ses besoins légitimes; de réaliser une communion de personnes dans la famille et dans la société; d'entrer en Alliance avec Dieu.

Nous pouvons comprendre parfaitement la grandeur et la dignité de l'homme seulement si on la considère à la lumière de la révélation définitive, qui est Christ lui-même, car Dieu le Père, de toute éternité, nous a «prédestinés à être conformes à l'image de son Fils» (Rm 8,29).

Dans le Nouveau Testament, Christ est appelé le second Adam, Adam le définitif et l'image de Dieu (cf. 1Cor 15, 44-48; Col 1,15). Cela signifie que seulement en Lui on trouve la réponse complète à la question: Qu'est-ce que l'homme? Seulement en Lui se manifeste le contenu le plus profond de ce projet. Christ est l'homme définitif, et la création est comme un projet provisoire de Lui. L'homme est la créature qui peut devenir une seule réalité avec Christ et, en Lui, avec Dieu Lui-même. Ainsi, cette orientation de la créature vers Christ, du premier Adam vers le second Adam, signifie que l'homme est un être qui parcourt un chemin, un être à devenir. Il n'est pas encore lui-même, mais il doit le devenir. Il est orienté vers un avenir, le seul qui va lui montrer pleinement qui il est²⁸.

En tant qu'image de Dieu, l'homme a non seulement la capacité de connaître et de décider librement son choix, mais aussi la capacité naturelle d'ouverture vers les autres et spécialement vers le surnaturel, c'est-à-dire vers Dieu.

«La ressemblance avec Dieu signifie d'abord que l'homme n'est pas renfermé sur lui-même. La ressemblance avec Dieu signifie la capacité de relation, signifie que l'homme est capable de Dieu»²⁹.

Si l'homme, dès le début, jouissait de l'amitié de Dieu, cela dénote qu'il possédait la grâce sanctifiante et tous les dons surnaturels qui le constituaient comme personne sainte.

²⁸ J. RATZINGER, *Creazione e peccato*, 39-40.

²⁹ J. RATZINGER, *Creazione e peccato*, 39.

Grâce aux dons reçus, il vit en amitié avec Dieu; en possédant la grâce de l'intégrité, il garde en soi-même l'équilibre intérieur et il réalise une belle harmonie avec toute la création.

L'être humain, cette existence «très bonne», personne pleine de dignité, est cependant «une créature de Dieu»³⁰, c'est-à-dire un être qui dépend et appartient totalement à son Créateur. En plaçant l'homme, sa créature intelligente et libre dans l'endroit merveilleux du paradis terrestre, Dieu lui offre son amitié, son pacte d'amour, en lui demandant seulement d'obéir à son commandement: «de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas» (Gn 2,17).

Ce commandement divin offre à l'homme la possibilité d'exercer d'une manière responsable sa liberté.

Accepter volontairement d'obéir à la volonté divine, l'homme reconnaîtra l'ordre de la création, la vérité sur sa dignité et sur ses limites de créature. Au contraire, en abusant de sa dignité de personne intelligente et libre, il pourra même refuser le projet divin et prendre la décision de se réaliser en totale indépendance de Dieu.

La première famille humaine, en respectant le pacte d'amour avec Dieu, jouissait de relations heureuses dans son intimité; elle protégeait et dominait toute la création, en bref, elle possédait tout le bonheur possible, conformément à sa nature de créature, et elle n'avait peur d'aucune souffrance ou de la mort.

L'homme et la femme, la première famille sur la terre, dans cette atmosphère pleine de paix et de bonheur, sans l'ombre de la souffrance et sans la peur de la mort, devait prouver qu'elle est une véritable image de Dieu, par son choix conscient et libre, lorsqu'elle expérimentait des preuves.

De la même manière qu'ont été mises à l'épreuve les créatures purement spirituelles, qui ont fait leur choix, en devenant pour certains des **anges**, c'est-à-dire des porteurs de la gloire de Dieu, et pour d'autres des **démons**, c'est-à-dire des hostiles et acharnés ennemis de Dieu et de son royaume, il en sera aussi pour l'homme, la personne intelligente et libre.

La décision que prendront les ancêtres de l'espèce humaine aura des conséquences pour tous leurs descendants; à la fois pour l'existence temporaire terrestre, aussi bien que pour la destinée éternelle de tous les gens, devenus les héritiers directs du choix fait au début de l'existence de l'humanité.

³⁰ P. SCHOONENBERG, *Alleanza e creazione*, 111.

8. La liberté: don et risque

Le Catéchisme de l'Église Catholique affirme que le monde «procède de la volonté libre de Dieu qui a voulu faire participer les créatures à son être, sa sagesse et sa bonté»³¹.

L'expression: «faire part aux créatures de son existence» signifie que Dieu leur partage sa plénitude, son essence, qui, d'après la définition la plus concise et la plus claire de la Bible est «Amour»: «Dieu est amour» (1In 4,8).

Conformément à la révélation définitive et totale, réalisée dans le Christ, Dieu dont l'essence est l'Amour éternel, est un Dieu Trinité – communion des personnes, ouvert et disponible à donner et à se donner.

L'amour éternel parfait, vécu en harmonie interpersonnelle ineffable, ressent l'impulse spécifique pour l'amour, celui de partager avec les autres la vie et le propre bonheur.

«L'amour de Dieu, comme tout autre amour, ne bouge pas dans un univers de causes et d'effets, mais dans celui de la liberté et de la gratuité»³².

Dieu Trinité, par sa décision de donner existence à tous les êtres rationnels, à son image et à sa ressemblance, agit en pleine conformité avec sa façon d'être, parce que «*Agere sequitur esse*».

Les créatures rationnelles, étant un reflet de la majesté divine, «acquièrent leur signification transcendante: [passent au-delà] d'elles-mêmes, afin de s'ouvrir à Celui dans lequel elles ont leur commencement ... et leur but»³³.

La décision de Dieu de douer les êtres rationnels avec liberté et de respecter leur choix, prouve clairement qu'Il est Amour ineffable, amour capable de tout risquer, juste pour rester fidèle à sa création et à son plan d'accomplissement plénier des êtres rationnels.

Les êtres rationnels libres ont la possibilité de choisir, soit d'accepter l'amitié de Dieu – Amour, soit de refuser son offre, c'est-à-dire la séparation de Lui, ce qui est synonyme du péché.

La possibilité du péché est une conséquence de l'amour de Dieu: seulement si Dieu avait aimé moins les gens (et les anges), il aurait pu créer un univers où n'aurait pas existé le péché. L'opportunité du développement moral, la liberté, la responsabilité et l'obligation d'accepter les conséquences de ses propres actions vont nécessairement de pair³⁴.

³¹ *Le Catéchisme de l'Église Catholique* 295.

³² G. GUTIERREZ, *Parlare di Dio a partire della sofferenza dell'innocente*, Queriniana, Brescia 1986, 173.

³³ JEAN PAUL II, *Partecipi dell'assoluta pienezza di Dio*. Audience générale, 12 mars 1986.

³⁴ E. J. YARNOLD, «Male», en *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Milano 1985, 820.

La sagesse divine omnipotente, par l'appel à l'existence des êtres personnels doués de liberté et par l'engagement à respecter «ce qu'elle a créé»,³⁵ elle-même met des limites à son pouvoir. «Sa puissance a une limite: la liberté humaine. En d'autres termes, Dieu le puissant est aussi un Dieu [impuissant]. Le mystère de la liberté divine conduit au mystère et au respect de la liberté humaine»³⁶.

9. Le mystère du premier péché et ses conséquences

Le Créateur divin, Amour éternel, a décidé de créer tous les êtres rationnels, les personnes purement spirituelles et les personnes humaines pour partager avec eux sa nature et sa vie divine.

Conformément à la révélation biblique, une partie des êtres rationnels purement spirituels, prédestinés «en Christ» à la transcendance, doués d'intelligence et de liberté, mystérieusement aveuglés par leur orgueil, en se renfermant dans une satisfaction orgueilleuse de leur propre perfection, en abusant de leur liberté, en refusant de faire part de la nature divine et des témoins de l'amour de Dieu et de son projet salvifique, sont devenus des «diables».

Les êtres personnels purement spirituels, qui se sont auto-condamnés à leur incomplétude éternelle, par leur décision de refuser la volonté divine, une décision ratifiée par Dieu pour toujours, ont changé «leur amour en une haine aussi profonde qu'elle atteint la folie et le paroxysme»³⁷ et sont devenus les adversaires les plus acharnés et les combattants pleins de haine contre Dieu, contre Christ et contre son royaume.

Les diables regardent avec envie la situation favorable des êtres humains qui, selon le plan divin, sont prédestinés à prendre part à la nature et à la vie divine. Les esprits rebelles, avec leur intelligence, devenue, après la chute dans le péché, astuce empoisonnée, s'infiltrent dans le paradis terrestre et dans l'esprit des gens, pour les tenter.

La première famille humaine vivait, dans le paradis terrestre, une relation amicale et paisible avec Dieu, avec la création et avec elle-même.

Selon la révélation de l'Ancien Testament, le «Démon, mal suprême»³⁸, poussé par sa haine contre Dieu et envieux de la possibilité de l'homme de réussir pleinement dans la vie, entre dans le monde et «exploite l'œuvre de la création contre le salut, contre l'alliance et l'union de l'homme avec Dieu»³⁹.

³⁵ G. GUTIERREZ, *Parlare di Dio a partire della sofferenza dell'innocente*, 154.

³⁶ G. GUTIERREZ, *Parlare di Dio a partire della sofferenza dell'innocente*, 154.

³⁷ P. CALLIARI, *Trattato di demonologia*, Centre Editorial Catholique Carroccio, Padova 1992, 52.

³⁸ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Redemptoris Missio* 14.

³⁹ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Dominum et Vivificantem* 27.

Satan, «le Serpent ancien» (Ap 12,9) et «père du mensonge» (In 8,44), pour mettre en action son projet pervers, commence son travail maléfique, en falsifiant la vérité, aussi sur Dieu que sur l'homme.

Le diable insère dans l'esprit des ancêtres humains le «doute» sur la vérité de Dieu.

Il met en crise les premiers gens, en leur suggérant ces doutes: S'il est un vrai Père, qui vous aime, pourquoi il vous empêche de manger de tous les arbres d'Eden? C'est un véritable amour celui qui ne s'ouvre pas totalement à ses créatures? Qu'est-ce qu'il cache sous l'interdiction de ne pas toucher et de ne pas manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal? N'est-il pas un Dieu jaloux de ses pouvoirs divins, qui ne veut pas les communiquer à ses créatures?

Sûrement, le but subtil de la tentation est juste l'idée d'un Dieu qui limite l'action humaine est qui s'oppose à son bonheur, en l'empêchant de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

Les paroles qui, selon Gn 3, le premier homme les entend auprès de [l'arbre de la connaissance du bien et du mal] cachent en elles-mêmes toute la charge du mal qui peut naître dans la libre volonté de la créature en ce qui concerne Celui qui, étant Créateur, est la source de tous les êtres et de tout bien. Celui qui, étant Amour absolument désintéressé et authentiquement paternel, est dans son essence-même, Volonté de se donner! Justement cet Amour qui donne rencontre objection, contradiction, refus⁴⁰.

Père du mensonge, faussaire de la vérité, pour éloigner le cœur de l'homme de Dieu au point de se rebeller contre son Créateur, le diable met Dieu dans l'intellect de l'homme, par sa «perversité de [génie du soupçon]»⁴¹, dans l'état de suspect et d'accusation; «Il cherche à [*fausser*] le Bien lui-même, le Bien absolu, qui s'est justement manifesté dans l'œuvre de la création comme le Bien qui donne d'une manière ineffable, comme *bonum diffusivum sui*, comme *Amour créateur*»⁴², qui invite l'homme à participer à la vérité et à l'amour, c'est-à-dire à la vie éternelle.

En effet, malgré tout le témoignage de la création et de l'économie du salut qui s'y rattache, l'esprit des ténèbres est capable de montrer *Dieu comme un ennemi* de sa créature et, avant tout, comme un ennemi de l'homme, *comme une source de danger et de menace pour l'homme*. Ainsi, *Satan* introduit dans la psychologie de l'homme le germe de l'opposition à l'égard de celui qui, [depuis l'origine], doit être considéré comme ennemi de l'homme, et non comme Père. L'homme est poussé à devenir l'adversaire de Dieu!⁴³

⁴⁰ JEAN PAUL II, *Peccato originale*. Audience générale, 10 septembre 1986.

⁴¹ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Dominum et Vivificantem* 37.

⁴² JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Dominum et Vivificantem* 37.

⁴³ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Dominum et Vivificantem* 38.

En lui montrant dans une manière perverse la vérité au sujet de Dieu, «l'homme sera enclin à voir en Dieu avant tout une limitation pour lui-même, et non la source de sa liberté et la plénitude du bien»¹. L'esprit des ténèbres, en falsifiant la vérité, «présente Dieu comme [usurpateur] et [ennemi] de la création, et spécialement de l'homme»².

Le diable, pervertissant la vérité, la transforme en mensonge, et ainsi Dieu devient pour l'homme un *aliénateur*, «comme si l'homme était dépouillé de son humanité lorsque, après avoir accepté l'idée de Dieu, il attribue à ce dernier ce qui appartient à l'homme, et exclusivement à l'homme!»³

Le pouvoir maléfique, agissant selon sa façon d'être – «parce qu'il est menteur» et «lorsqu'il dit ce qu'il est faux, il parle selon sa nature» (In 8,44) – falsifiant la vérité sur Dieu, il veut pousser l'homme vers «la négation de ce qu'est Dieu – comme Créateur – par rapport à l'homme, et de ce que Dieu veut pour l'homme depuis l'origine et pour toujours»⁴ et vers la rébellion contre Dieu.

10. Le péché de la première famille humaine

Par son action, le serpent-tentateur essayait d'inoculer dans les ancêtres de l'humanité sa propre rébellion; non seulement d'aller «contre la volonté du créateur, mais beaucoup plus, par la claire intention de s'approprier ce qui appartient uniquement à Dieu lui-même»⁵, en suggérant de devenir «comme Dieu», pour «connaître le bien et le mal».

La créature est, en fait, toujours et seulement une créature, mais pas Dieu. Elle ne peut pas, certainement, prétendre être [comme Dieu], [connaître le bien et le mal] comme Dieu. Dieu seul est la Source de chaque être, Dieu seul est la Vérité et la Bonté absolue, à laquelle elle se rapporte et dont elle reçoit la différence de ce qui est bon et ce qui est mauvais. Dieu seul est le Législateur éternel, d'où dérive toute loi du monde créé, et en particulier la loi de la nature humaine (*lex naturae*)⁶.

Le diable séduisant, par la lumière enchantée du mensonge, a réussi à éblouir l'esprit humain, à le porter sur le chemin de la désobéissance, du refus de Dieu et de son projet de rédemption.

¹ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Dominum et Vivificantem* 38.

² JEAN PAUL II, *Opposizione alla volontà del Creatore*. Audience générale, 12 novembre 1986.

³ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Dominum et Vivificantem* 38.

⁴ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Mulieris Dignitatem* 9.

⁵ JEAN PAUL II, *Dio trattò Cristo da peccato in nostro favore*. Visite à la paroisse S. M. «Causa Nostrae Letitiae», 25 février 1996.

⁶ JEAN PAUL II, *Peccato originale*. Audience générale, 10 septembre 1986.

Selon le témoignage du commencement, le péché, dans sa réalité originelle, se produit dans la volonté – et dans la conscience – de l'homme, avant tout comme [désobéissance], c'est-à-dire comme opposition de la volonté de l'homme à la volonté de Dieu. Cette désobéissance originelle présuppose le *refus*, ou au moins *l'éloignement, de la vérité contenue dans la Parole de Dieu* qui crée le monde¹.

Cependant, cette désobéissance signifie toujours que *l'on tourne le dos à Dieu* et, en un sens, que la liberté humaine *se ferme* à lui. Elle signifie aussi une certaine ouverture de cette liberté – de la connaissance et de la volonté humaine – vers celui qui est le [père du mensonge]².

Il ne veut pas être une créature, ni être mesuré, ni être dépendant. Il interprète sa propre dépendance de l'amour créateur de Dieu comme hétéronomie. Mais l'hétéronomie est un esclavage et d'esclavage il faut te libérer. Ainsi, l'homme veut devenir Dieu lui-même. Il ne devient pas Dieu, il n'en peut pas, mais devient sa caricature, un pseudo dieu, esclave de son propre pouvoir qui le détruit³.

Choisissant le péché, l'homme refuse non seulement ses limites, mais il abandonne aussi la Vérité et la Vie, qui est Dieu, et entre sous la domination de la mort; qui refuse la vie aime la mort.

Le péché est, dans son essence, l'abandon de la vérité. Maintenant nous comprenons aussi ce que signifient ces mots mystérieux: [Vous n'en mangerez point et vous n'y toucherez point (c'est à dire si vous n'avez vos limites, si vous refusez d'avoir une mesure), de peur que vous ne mouriez] (cf. Gn 3,3). Cela signifie: l'homme qui ne reconnaît pas les limites du bien et du mal, la mesure intrinsèque de la créature, nie la vérité. Il vit dans le mensonge et dans l'irréalité. Sa vie devient une apparence et tombe sous la domination de la mort⁴.

11. La réalité mystérieuse du péché

Le péché de l'homme, comme véritable rébellion, refuse tout: Dieu le Père, qui crée parce qu'Il est Amour qui se donne; le Législateur divin qui guide par sa loi les créatures vers leur bien; l'Alliance qui, une fois respectée, garantit la pleine réalisation de l'homme et le don du bonheur surnaturel, le fruit de la participation à la vie intime de Dieu.

L'homme, trompé par le Diable, abusant de ses capacités spirituelles, introduit, même dès le «commencement» de son histoire, le mal du péché.

L'enseignement du Concile Vatican II confirme l'essence du péché originel, quand il écrit: «Établi par Dieu dans un état de justice, l'homme, séduit

¹ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Dominum et Vivificantem* 33.

² JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Dominum et Vivificantem* 37.

³ J. RATZINGER, *Creazione e peccato*, 54.

⁴ J. RATZINGER, *Creazione e peccato*, 54 -55.

par le Malin, dès le début de l'histoire, a abusé de sa liberté, en se dressant contre Dieu et en désirant parvenir à sa fin hors de Dieu»⁵.

L'immensité de la gravité du *premier péché* consiste dans le fait qu'il a été «commis à l'état de la justice originale»⁶, à l'état où l'homme jouissait de la grâce sanctifiante, de l'intégrité personnelle, du plein usage de son intelligence. Pour cette raison, nous pouvons affirmer que l'entrée du péché dans l'histoire humaine, même dès le début de celle-ci reste un grand mystère pour l'esprit et pour la foi humaine.

Le péché des premiers gens a introduit dans la vie et dans leur ambiance un profond changement. Sorti en dehors de l'état de sainteté et de justice originelle, l'homme entre dans l'état de «pécheresse»; condition qui porte en soi le péché, et qui contient en soi la tendance au péché.

Le dépouillement par le péché de «l'héritage» surnaturel de la grâce sanctifiante, qui constituait la justice et la sainteté d'origine, et la perte des grâces préternaturelles, qui constituaient l'intégrité originelle de la nature humaine, conduisent l'être humain, l'homme et la femme, à la surprenante découverte de leur «nudité». «Alors leurs yeux se sont ouverts et ils ont vu qu'ils étaient nus; ils ont entrelacé des feuilles de figuier et se sont faits des ceintures (...) je suis nu et je me suis caché» (Gn 3,7.10).

Le constat triste et dramatique, fait par les ancêtres de l'humanité, après la tombée dans le péché, démontre dans quelle situation ils sont arrivés et quel héritage ils vont transmettre à leurs descendants: la nudité de la nature humaine, la privation de la grâce sanctifiante et de l'intégrité originelle.

Dans cette situation déplorable, causée par le péché, toutes les relations de l'homme avec Dieu, avec soi-même, avec les autres et avec la création tout entière, subit une dégradation profonde.

12. Le désastreux héritage du péché originel

Oeuvre obscure de l'homme influencé par le diable, le péché devient la racine et la source du mal qui existent dans l'homme et dans tout ce qui est créé.

Le premier péché a entraîné et a «chargé de chaînes»⁷ l'homme «dans le dynamisme obscur de ce *mysterium iniquitatis*, ce qui est plus grand que lui et plus grand que son histoire»⁸.

⁵ LE CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes* 13.

⁶ JEAN PAUL II, *Peccato: rottura dell'alleanza con Dio*. Audience générale, 29 octobre 1986.

⁷ LE CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes* 13.

⁸ JEAN PAUL II, *La risposta di Dio al peccato dell'uomo*. Audience générale, 10 décembre 1986.

Devenu un véritable mystère d'iniquité, le péché originel remue totalement l'être humain: dans son intimité, dans ses relations avec Dieu, avec les membres de la race humaine et avec toute la création.

Dans sa réalité mystérieuse, le péché originel, étant «le principe et la racine de tous *les autres péchés*⁹, devient «le foyer de la perversité – qui ne disparaît jamais – de l'homme sur la terre»¹⁰.

En raison de sa force destructrice, le péché attaque la dignité humaine elle-même et sa vie. La destruction de l'Alliance avec Dieu apporte à l'homme: «la mort de l'âme par la perte de la vie divine conférée par la grâce sanctifiante»¹¹, la perte de «[l'intégrité] de l'existence»¹², aussi bien que celle des dons préternaturels à travers lesquels il «possédait et tenait en soi même l'équilibre intérieur»¹³.

Perversi par le péché originel, l'homme est non seulement toujours tenté de détourner son regard de Dieu et de l'orienter vers les idoles (cf. 1Tes 1,9), mais également, «échangeant [la vérité de Dieu contre le mensonge] (Rm 1,25), même la capacité de connaître la vérité se trouve alors obscurcie et sa volonté de s'y soumettre, affaiblie»¹⁴.

13. La nature humaine blessée

L'orgueil, qui a aveuglé les ancêtres de la race humaine, a produit à tous leurs descendants de graves blessures à la raison. «Désormais, la capacité humaine de connaître la vérité était obscurcie par l'aversion envers Celui qui est la source et l'origine de la vérité»¹⁵. La capacité de la raison humaine, sombrée à cause de l'aversion envers la Vérité, tombée «sous l'influx de la passion»¹⁶ en raison de la perte de *l'intégrité originelle*, peut présenter à la volonté des images partielles ou même fausses sur le bien.

Le péché originel, qui a assombri la capacité de l'intellect de connaître la vérité, en même temps a affaibli la volonté d'obéir à la vérité connue et présentée par la raison. En outre, la perte de l'intégrité originale se manifesterà dans les «attractions des biens sensibles»¹⁷.

Le premier péché est responsable aussi de la blessure profonde produite à la volonté. Comme fruit du péché, «on tourne le dos à Dieu»¹⁸ signifie

⁹ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Dominum et Vivificantem* 33.

¹⁰ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Dominum et Vivificantem* 35.

¹¹ JEAN PAUL II, *La risposta di Dio al peccato dell'uomo*, Audience générale, 10 décembre 1986.

¹² JEAN PAUL II, *Il peccato appartiene all'uomo*. Audience générale, 3 septembre 1986.

¹³ JEAN PAUL II, *Il peccato appartiene all'uomo*. Audience générale, 3 septembre 1986.

¹⁴ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Veritatis Splendor* 1.

¹⁵ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Fides et Ratio* 22.

¹⁶ JEAN PAUL II, *L'uomo è creato per l'immortalità*. Audience générale, 8 octobre 1986.

¹⁷ JEAN PAUL II, *L'uomo è creato per l'immortalità*. Audience générale, 8 octobre 1986.

¹⁸ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Dominum et Vivificantem* 37.

«que la liberté humaine *se ferme à lui*»¹⁹ et que l'homme est provoqué à «une certaine ouverture de cette liberté (...) vers celui qui est le [père du mensonge]»²⁰.

Le stationnement de la volonté en soi-même, c'est-à-dire sa résistance devant la volonté divine et l'ouverture envers le *père du mensonge*, «comporte aussi une *certaine adhésion à la motivation* contenue dans la première incitation au péché»²¹.

Les effets douloureux du péché originel bouleversent non seulement l'intellect et la liberté de l'homme, mais toute sa vie personnelle, ses relations avec l'humanité et avec toute la création.

La perte de l'intégrité originale introduit dans la vie de l'homme «le désir du péché»²², c'est-à-dire la concupiscence. Celle-ci devient la source irréprouvable de l'inclinaison humaine envers un bien apparent, qui se dévoile ensuite comme étant, vraiment, un mal.

L'activité par laquelle l'homme acquiert pour soi-même les moyens nécessaires pour la vie (cf. Gn 3,17-19), est réalisée «à la sueur de son front», donc elle est unie avec la fatigue. L'entière existence humaine est caractérisée par la fatigue et la souffrance. Une autre réalité agaçante, la peur de mort qui, selon la Révélation, est unie avec le péché originel, accompagne et bouleverse la vie humaine sur la terre.

L'être humain, qui se sent, dans la profondeur de son âme, créé pour l'immortalité, voit la mort comme un saut tragique dans l'obscurité.

Le caractère aliénant du péché ne doit pas être négligé lorsqu'on parle des conséquences désastreuses du péché originel.

Les conséquences néfastes du péché originel révèlent que l'homme, qui refuse l'Alliance avec son Père Créateur, devient aliéné lui-même et esclave du diable. La situation dramatique où l'homme est arrivé, de sa propre culpabilité, démontre la nécessité d'une intervention divine, supérieure à sa faiblesse et supérieure à la puissance du Diable, pour être sauvé.

Le péché, ce refus catégorique du premier homme à se soumettre à la volonté divine, a grièvement blessé la nature humaine et y a introduit un énorme déséquilibre, avec des effets désastreux pour tout homme qui vient dans ce monde. Le péché, introduit dans la nature humaine par la rébellion des premiers gens, agit comme une force maléfique, dont les capacités humaines ne peuvent pas vaincre. Sans une force surnaturelle, c'est-à-dire au-dessus de sa nature de créature limitée et blessée par le péché, l'homme

¹⁹ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Dominum et Vivificantem* 37.

²⁰ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Dominum et Vivificantem* 37.

²¹ JEAN PAUL II, Lettre Encyclique *Dominum et Vivificantem* 37.

²² JEAN PAUL II, *L'uomo è creato per l'immortalità*. Audience générale, 8 octobre 1986.

ne peut pas se sauver et ne peut pas accomplir ses aspirations, telles inoculées par le projet divin depuis le moment de son appel à l'existence.

Le mal, comme un triste héritage du péché primordial, réside dans le cœur de l'homme. Cette réalité est révélée par Jésus qui affirme que

Car c'est du dedans, c'est du cœur des hommes, que sortent les mauvaises pensées, les adultères, les impudicités, les meurtres, les vols, les cupidités, les méchancetés, la fraude, le dérèglement, le regard envieux, la calomnie, l'orgueil, la folie. Toutes ces choses mauvaises sortent du dedans, et souillent l'homme (Mc 7,21-23).

L'homme, en supprimant le mal dans son cœur, supprime aussi les effets négatifs qu'il produit dans sa vie personnelle, dans sa famille et dans la société qu'il constitue, où il vit et qu'il influence.

La nature humaine blessée par le péché originel, commis par les ancêtres de l'humanité, est la cause véritable de la crise de la famille et de notre société. La conscience de cette situation et l'utilisation des moyens appropriés peuvent conduire à la diminution de la crise familiale et celle de la société, et à la création d'un climat plus propice à la vie humaine et sociale.

Bibliographie

- ARDUSSO F., «Fede», dans *Dizionari San Paolo Teologia*, éditeurs G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2002.
- Bonora A. – SALVATI G.M. – MOSSO S. – SALMONA B., *La creazione*, Studium, Roma 1990.
- CALLIARI P., *Trattato di demonologia*, Centre Editorial Catholique Carrocio, Padova 1992.
- Le Catéchisme de l'Église Catholique.*
- COLOMBO G., *Professione «Teologo»*, Glossa, Milano 1996.
- LE CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*.
- , Décret sur l'apostolat des laïcs, *Apostolicam Actuositatem*.
- GUELLEY R. *La creazione*, Desclée, Roma 1968.
- GUTIERREZ G., *Parlare di Dio a partire della sofferenza dell'innocente*, Queriniana, Brescia 1986.
- JEAN PAUL II, *Dio creò buono il mondo*. Audience générale, 29 janvier 1986.
- , *Il peccato appartiene all'uomo*. Audience générale, 3 septembre 1986.
- , *L'uomo è creato per l'immortalità*. Audience générale, 8 octobre 1986.
- , 1986. *La libertà, segno altissimo di Dio*. Audience générale, 23 avril 1986.
- , *La risposta di Dio al peccato dell'uomo*. Audience générale, 10 décembre 1986.
- , *Opposizione alla volontà del Creatore*. Audience générale, 12 novembre 1986.
- , *Partecipi dell'assoluta pienezza di Dio*. Audience générale, 12 mars 1986.
- , *Peccato originale*. Audience générale, 10 septembre 1986.

- , *Peccato: rottura dell' alleanza con Dio*. Audience générale, 29 octobre 1986.
- , *L'uomo è creato per l'immortalità*. Audience générale, 9 avril 1986.
- , Lettre Encyclique *Dominum et Vivificantem*, 1986.
- , Lettre Encyclique *Redemptoris Mater*, 1987.
- , Lettre Encyclique *Mulieris Dignitatem*, 1988.
- , Lettre Encyclique *Redemptoris Missio*, 1990.
- , Lettre Encyclique *Veritatis Splendor*, 1993.
- , *Dio trattò Cristo da peccato in nostro favore*. Visite à la paroisse S. M. «Causa Nostrae Letitiae», 25 février 1996.
- , Lettre Encyclique *Fides et Ratio*, 1998.
- , *Uomo e donna lo creò*, Città Nuova Editrice, Libreria Editrice Vaticana, 2001⁵.
- MARCHESI G., «Perché il dolore nel mondo?», *La civiltà cattolica* 135/1 (1984).
- RATZINGER J., *Creazione e peccato*, Pauline, Milano 1986.
- SCHOONENBERG P., *Alleanza e creazione*, Queriniana, Brescia 1972.
- YARNOLD E.J., «Male», dans *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Milano 1985.

CĂRȚILE NOASTRE

Irinel Iosif IOSUB, *Sufletele din purgator în viziunile misticilor*, Iași 2015, 218 p., 14x20, ISBN 978-606-578-186-3.

Folosim deseori în rugăciunile noastre invocația *communio sanctorum* (împărtășirea sfinților), mai ales când facem referință la trupul mistic al lui Cristos, Biserica. După cum știm, Biserica este formată din trei stări. Prima stare o constituie *Biserica luptătoare* de pe pământ, formată din toți cei botezați care se află pe drumul mântuirii. Avem apoi *Biserica triumfătoare* a sfinților din cer, adică a acelor suflete care au trăit pe pământ în harul lui Cristos și acum se bucură, în cer, de răsplata comuniunii veșnice cu Dumnezeu. Și a treia stare este *Biserica ispășitoare* a celor care se află încă în starea de purificare în purgator, înainte de a ajunge în bucuria deplină în ceruri.

În cartea *Sufletele din purgator în viziunile misticilor*, pe care o prezentăm acum cititorilor noștri, părintele Irinel Iosif Iosub, paroh de Siret (Suceava), a dorit să trateze tocmai despre această din urmă stare a Bisericii, și anume despre sufletele care se purifică în purgator, stare despre care se vorbește foarte puțin în zilele noastre. Specificul acestui studiu este că părintele Iosub ne aduce în actualitate atât învățătura Bisericii despre purgator, cât și viziunile pe care anumiți mistici le-au avut despre sufletele din Purgator.

Cartea, împărțită în 12 capitole, tratează următoarele teme: „Ce este purgatorul?”, „Doctrina Bisericii despre purgator”, „Revelațiile misticilor despre purgator”, „Cum pot fi ajutate sufletele din Purgator”, „Relația sufletelor din purgator cu noi, cei de pe pământ”, „Floricelele” (misticii) care au avut viziuni despre sufletele din purgator. Ultimele două capitole, ca o încununare a întregului subiect, vorbesc despre „îndurarea lui Dumnezeu” și „Dumnezeu este iubire”.

Subiectul acestei cărți poate să fie surprinzător pentru unii, mai ales pentru acei care pun viața prezentă sub domnia utilului și a plăcutului și nu pot trece dincolo de aspectul material al vieții. Acestora, dar și aceluia care cred și speră în comuniunea sfinților le recomandăm această carte, pentru a-și motiva și mai mult credința și speranța că, încă de pe acest pământ, iubirea lui Dumnezeu ne conduce la comuniunea deplină cu toți sfinții în ceruri, în împărăția sa veșnică.

Gabriel Cochiorca

Giuliano FERRINI, *Adorație euharistică. Subsidii liturgice pentru expunerile și binecuvântările cu preasfântul sacrament în duminicile anului liturgic*, Iași 2015, 330 p., 14x20.

Adorația este atitudinea celui care se pune în prezența lui Dumnezeu și se lasă atins de splendoarea sa, de înțelepciunea sa și de iubirea sa infinită. În adorație, noi suntem cu adevărat înaintea lui Dumnezeu: recunoaștem puterea sa și acceptăm nimicnicia noastră. Adorația nu impune nicio tehnică complicată; este vorba de-a se pune cu simplitate în fața Sfântului Sacrament. Sfântul Ioan Maria Vianney, parohul de Ars, l-a întrebat într-o zi pe un enoriaș care venea cu regularitate să petreacă în tăcere un timp în fața lui Isus: „Ce faci aici, dragă prietene?” La care enoriașul a răspuns: „Îl privesc și el mă privește”.

Cu toate că adorația euharistică este un mijloc foarte bun și eficient de apropiere de Cristos, ea nu vrea să substituie sau să facă concurență sfintei Liturghii. Însă, nici aceasta – sfânta Liturghie – nu poate exclude orice altă formă de cult euharistic. Trebuie să existe mereu un echilibru: rămânând întotdeauna adevărat că sacrificiul euharistic este „fons et culmen totius vitae Ecclesiae” (izvorul și culmea întregii vieți a Bisericii), este, de asemenea, sigur că întotdeauna rămâne spațiu larg pentru colochiul contemplativ al comunității credincioșilor cu Cristos prezent în Euharistie și în afara sfintei Liturghii.

Același echilibru se vede și în cartea părintelui Giuliano Ferrini, *Adorație euharistică. Subsidii liturgice pentru expunerile și binecuvântările cu preasfântul sacrament în duminicile anului liturgic*, pe care o prezentăm cititorilor noștri. Lucrarea se prezintă sub forma unei culegeri de celebrări euharistice, alese și dispuse în duminicile anului liturgic pentru adorația preasfântului Sacrament, expus solemn sau închis în tabernacol. Fiecărei luni i s-au destinat de către autor patru scheme de adorație.

Adorațiile sugerate de părintele Ferrini nu sunt pure expresii devoționale. Autorul, plecând de la indicațiile celui de-al II-lea Conciliu din Vatican (1962-1965), alcătuiește aceste adorații din momente de atenție acordate cuvântului lui Dumnezeu, clipe de reflecție personală, momente de rugăciune comunitară, care surprind condițiile realității omenești. Astfel, ele devin o adevărată școală de credință și, în același timp, hrană, în corpul eclezial, din acea forță ce constituie și nutrește Biserica: iubirea lui Dumnezeu.

Credincioșii sunt foarte recunoscători celor ce îi învață să se roage, nu punându-le pe buze anumite formule memorate, ci sugerând moduri expresive, care apoi – dacă sunt hrănite cu conținuturi teologice autentice – nu sunt numai moduri, ci și o cateheză adevărată și curată, modele exemplare, capabile să orienteze conștiința, hrănind-o cu certitudini creștine, iar cartea de față se încadrează în această direcție.

Acest material prețios poate fi deosebit de util preoților și laicilor, comunităților de credincioși care doresc să se reculeagă și se adune pentru rugăciune, urmând invitația stăruitoare a sfântului Francisc de Assisi: „Fraților vă

conjur sărutându-vă picioarele și cu toată iubirea de care sunt capabil, să dăruiți cât puteți tot respectul și toată adorația preasfântului trup și sânge al Domnului nostru Isus Cristos, în care au fost împăcate și reconciliate cu Dumnezeuul atotputernic toate lucrurile care sunt în cer și pe pământ”.

Laurențiu Turbuc

Fabian DOBOȘ, *Părintele Rafael Friedrich – mărturisitor al credinței într-o țară comunistă*, Iași 2015, 236 p., 14x20, ISBN 978-606-578-188-7.

Istoriei Bisericii în anii regimului comunist este încărcată de dramatism, de fapte eroice și martirice, de diferite forme ale rezistenței anticomuniste, într-un cuvânt, „o perioadă a persecuției”. Biserica s-a aflat, de altfel, în atenția factorilor de represiune comunistă încă din anul 1948. În acel an, regimul comunist a inițiat și a pus în practică numeroase acțiuni de adversitate față de Biserica locală, prin denunțarea unilaterală a Concordatului dintre România și Sfântul Scaun, prin închiderea seminariilor catolice, a celorlalte școli catolice în București și în alte comunități parohiale, prin desființarea congregațiilor religioase și închiderea institutelor patronate de acestea: școli, spitale, clinici, opere de caritate, azile, prin desființarea presei catolice și a tuturor asociațiilor laice de tradiție în istoria noastră, dar și prin confiscarea proprietăților Bisericii (clădiri, terenuri, biblioteci, arhive etc.).

Numeroase documente de arhivă confirmă modul brutal, aproape inuman, în care autoritățile comuniste au acționat începând cu anul 1948-1949 împotriva ierarhiei catolice, a preoților, călugărilor și călugărițelor.

O victimă a acestui regim, pe lângă mulți alții, a fost și părintele Rafael Friedrich, despre a cărui figură și activitate scrie, pe baza unei documentații solide și susținute, părintele Fabian Doboș, profesor de istorie bisericească la Facultatea de Teologie Romano-Catolică a Universității „Al.I. Cuza” din Iași, în lucrarea *Părintele Rafael Friedrich – mărturisitor al credinței într-o țară comunistă*, apărută recent la Editura „Sapientia”. Autorul, studiind documentele de arhivă și adunând mărturiile celor care l-au cunoscut, intenționează să scoată în evidență sufletul nobil al unui mare mărturisitor al credinței și personalități care s-a impus ca preot și profesor, de o verticalitate impresionantă prin toată viața și activitatea sa. Încă de la început, autorul mărturisește că nu și-a propus un studiu exhaustiv, și aceasta nu dintr-un motiv legat de economia cărții, ci pentru că a dorit să evidențieze mai ales virtuțile eroice, de mărturisitor al credinței în timpul persecuției Bisericii de către regimul comunist ale părintelui Rafael Friedrich.

Părintele Friedrich s-a născut la 13 ianuarie 1914, în satul Colelia, comuna Pantelimonul de Jos, județul Constanța. Și-a început formarea intelectuală

la școala din satul natal, unde a absolvit șapte clase în anul 1927. În același an, a fost admis la Seminarul „Sfântul Duh” al Arhiepiscopiei de București. La 29 iunie 1939, a fost sfințit preot în Catedrala „Sfântul Iosif” din București de către arhiepiscopul Alexandru Theodor Cisar și apoi numit prefect de disciplină și profesor de matematică și muzică la același seminar. În toamna anului 1940, odată cu transferul tinerilor din Seminarul mic de la București la Timișu de Jos, părintele Friedrich a părăsit capitala pentru a îndeplini aceleași funcții în noua locație. În plus, aici s-a ocupat și de administrația seminarului până în anul 1948, când clădirea a fost naționalizată.

În octombrie 1948, părintele a mers la Arhiepiscopia de București, unde a fost numit ceremonier, majordom și, de la 1 februarie 1949, director spiritual al casei, funcții ocupate până la 26 iunie 1949, când a fost arestat împreună cu episcopul de Iași, Fer. Anton Durcovici, în timp ce se îndreptau spre Popești-Leordeni pentru administrarea sfântului Mir.

Părintele Rafael a fost eliberat din închisoare abia în 1955, iar în anul următor a venit la Seminarul din Iași, pentru a-i îndruma spiritual pe seminariști și a preda teologia dogmatică, dar și alte cursuri, tinerilor care se pregăteau la sfânta Preoție. A activat în acest seminar până la moartea sa, care a survenit la 11 mai 1969, înmormântarea având loc la cimitirul „Eternitatea” din Iași.

Documentele adunate cu grijă de către părintele Fabian Doboș ne ajută să descoperim marea sa personalitate și sufletul său profund, pus în slujba lui Dumnezeu, a adevărului și a științelor teologice, ducând mai departe moștenirea primită de la înaintașii și măestrii noștri în credință, între care strălucește figura măreață a episcopului martir, fericitul Anton Durcovici, căruia i-a oferit ultima dezlegare cu puțin timp înainte de moarte, în închisoarea din Sighetu Marmăției (10 decembrie 1951).

Lucrarea părintelui Fabian surprinde toate momentele dramatice ale impactului sistemului informativ-operativ asupra vieții de zi cu zi a preotului Rafael Friedrich, oferind cititorului probe privind umilințele la care acest om nevinovat a fost supus de persecutorii săi: violarea corespondenței, privarea de legăturile cu familia sa, aflată în Germania, neacordarea permisului de conducere, refuzarea pașaportului, „bombardarea” sa, în mod premeditat, cu acei informatori, unelte voluntare ale forțelor răului, care au căutat, fără succes, să-i zdruncine conștiința.

De asemenea, autorul, pentru conturarea cât mai fidelă și autentică a figurii acestui mărturisitor al credinței catolice, s-a folosit de mărturiile pe care le-au dat cei care l-au cunoscut mai îndeaproape pe pr. Rafael Friedrich: pr. Eduard Ferent, pr. Eugen Bortoș, doamna Elena Cojocar, Mons. Vittorio Blasutti. Pe lângă aceștia, de mare ajutor i-au fost autorului și cei doi referenți științifici: dr. Dănuț Doboș și dr. Andrea Dobeș.

Lucrarea se încheie cu o anexă în care sunt publicate documente și declarații date de pr. Friedrich în arestul Securității, și cu un album foto, menite să ofere mai multă lumină asupra acestei mari personalități a Bisericii noastre locale.

Recomandăm această biografie, acest „memorial spiritual”, așa cum se exprimă PS Petru Gherghel în prefața lucrării, tuturor celor interesați de trecutul recent al Bisericii noastre, dar și celor care doresc să găsească un exemplu de trăire a credinței, un model al căutătorului neobosit al adevărului, al unui om cultivat și cu vaste orizonturi. Părintele Rafael Friedrich rămâne în istoria Bisericii Catolice din România ca un mărturisitor al credinței în timpul prigoanei comuniste, ca unul care și-a trăit preoția în gradul cel mai înalt.

Laurențiu Turbuc

Iosif TIBA, *Preotul – părinte și medic sufletesc*, Iași 2015, 144 p., 14x21, ISBN 978-606-578-191-7.

Citeam zilele trecute un blog interesant al părintelui Laurențiu Dăncuță și am dat de un comentariu la articolul postat de dânsul „De ce sunt preot?” În acest comentariu, doamna Claudia Stan dădea o definiție simplă, dar la obiect, a întrebării mai sus menționate. „Ce apreciez cel mai mult la un preot este delicatețea interioară, care dă naștere acelei forme de iubire care îl face să se lase deoparte pe el (uneori în mod eroic, dar într-un eroism discret, neostentativ, inserat aproape imperceptibil în firescul cotidian) pentru a fi alături de alții. Preotul e semn concret al iubirii lui Cristos, în toate gesturile, cuvintele și faptele sale. Ca noi toți, preotul va fi judecat, la apusul vieții, după iubire (așa cum spune sfântul Ioan al Crucii), însă, deoarece multă iubire i s-a încredințat, multă iubire i se va cere. Un preot bun este acela la vederea căruia primul cuvânt care îți vine în minte e acesta: iubire. Fiindcă preotul e un slujitor al iubirii, un mărturisitor al iubirii, preotul este, ca *alter Christus*, iubirea însăși”.

Apoi, aș vrea să subliniez importanța fără margini a preotului, pe care, chiar el însuși de multe ori nu o conștientizează. Sfântul Ioan-Maria Vianney descrie într-un mod unic preotul și misterul sacramental al Preoției: „Fără sacramentul Preoției, nu l-am putea avea pe Domnul. Cine l-a așezat în tabernacolul din altar? Preotul. Cine ți-a întâmpinat sufletul la începutul vieții? Preotul. Cine-ți hrănește sufletul și-i dă putere pe cale? Preotul. Cine ți-l va pregăti să apară înaintea lui Dumnezeu, spălându-l pentru cea din urmă oară în sângele lui Isus Cristos? Preotul, mereu preotul. Și dacă s-ar întâmpla ca în urma păcatului sufletul tău să moară, cine îl va readuce la viața harului, cine îi va reda liniștea și pacea? Din nou, tot preotul...

După Dumnezeu, preotul este totul! Numai în cer își va da el seama pe deplin de ceea ce este”.

Despre misterul și vocația medicinală a preotului ne vorbește părintele Iosif Tiba în cartea apărută de curând la Editura Sapientia, cu titlul sugestiv: *Preotul – părinte și medic sufletesc*. Încă din primul capitol autorul scoate în evidență forța preotului, care este iubirea, și identitatea acestuia dată de caritatea Tatălui. Cel de-al II-lea capitol se intitulează „Preotul – părinte și medic sufletesc”. Chiar dacă pare un capitol dintr-un curs de medicină, autorul subliniază că Preoția este medicina sufletului, iar teologia trebuie văzută ca știința de vindecare a omului. În capitolul al III-lea, arta vindecării sufletului și preotul sunt inserați într-un spațiu eclezial, ascetic, pentru că sacramentul Pocăinței este chiar *cabinetul de vindecare* pentru suflet. Capitolul al IV-lea se axează pe dimensiunea medicală și terapeutică a Preoției, sacrament văzut ca un dar din urma căruia se trag anumite beneficii spirituale. Tot aici, direcțiunea spirituală este evaluată și definită ca *medicină pe drumul sfințeniei*. În capitolul al V-lea ne este prezentat cel care a văzut în sacramele niște medicamente, adică sfântul Toma de Aquino (1225-1274). Tot el este cel care situează bine rolul Euharistiei în edificarea Bisericii. Euharistia, ca aliment și medicament de vindecare este tratată în capitolul al VI-lea, loc în care se face un parcurs al vindecării, pornind de la Sfânta Scriptură, Tradiție și Magisteriul Bisericii. Ideea călăuzitoare a acestui capitol poate fi sintetizată în următoarele cuvinte: „Euharistia ca medicament, rădăcină, prefigurare și împlinire a Bisericii”. În ultimul capitol (capitolul al VII-lea), atenția cititorului este îndreptată spre însoțirea și direcțiunea spirituală, făcându-se relaționări între ramura terapeutică și cea spirituală și terminând cu explicarea importanței rugăciunii, ca far călăuzitor pentru eficacitatea direcțiunii spirituale.

Sperăm ca această carte să fie un ajutor pentru preoții din Biserica noastră, o oglindă în care fiecare să-și regăsească identitatea și misiunea ce le-a fost încredințată. Totodată, sperăm să fie o lectură benefică atât pentru cei chemați la viața sacerdotală, cât și pentru „pacienții cabinetului medical”, pentru o conștientizare a demnității și valorii preotului și pentru acordarea respectului cuvenit lui.

Gabriel Cochiorca

Alois Bișoc, *Parohia. Comunitate de credință, speranță și iubire creștină*, Iași 2015, 286 p., 14x20, ISBN 978-606-578-190-0.

Decretul Conciliului al II-lea din Vatican (1962-1965) privind misiunea pastorală a episcopilor *Christus Dominus* afirmă că parohia este o comunitate concretă de credincioși (*communitas christifidelium*), constituită în

mod stabil în cadrul unei Biserici particulare, și a cărei grijă pastorală este încredințată unui preot paroh ca păstor propriu, sub autoritatea episcopului diecezan (cf. nr. 30).

Întreaga viață a parohiei, ca și semnificația misiunilor sale apostolice față de societate, trebuie să fie înțelese și trăite cu simț de comuniune organică între preoția comună și preoția ministerială, de colaborare fraternă și dinamică între păstori și credincioși, cu respectarea absolută a drepturilor, îndatoririlor și funcțiilor celorlalți, unde fiecare are propriile competențe și propriile responsabilități.

Un element fundamental al noțiunii de „parohie” este *grija pastorală* sau *grija față de suflete*, specifică funcției de paroh, care se manifestă îndeosebi în predicarea cuvântului lui Dumnezeu, în administrarea sacramentelor și în conducerea pastorală a comunității.

Despre această realitate tratează părintele Alois Bișoc, profesor de teologie pastorală la Institutul Teologia Romano-Catolic din Iași, în lucrarea apărută recent la Editura „Sapientia” cu titlul: *Parohia, comunitate de credință, speranță și iubire creștină*, pe care o prezentăm cititorilor noștri. Intenția autorului nu este o tratare completă, exhaustivă despre natura și rolul parohiei, nici prezentarea tuturor funcțiilor liturgice, catehetice și caritative din comunitatea parohială, ci o sinteză teologico-pastorală. Prin acest studiu pr. Bișoc dorește să contribuie la cunoașterea doctrinei teologico-pastorale despre parohie, cu problemele și exigențele actuale de reînnoire, rămânând mereu deschiși inspirațiilor inovatoare ale Duhului Sfânt și acțiunii sale în Biserică, pentru ca ea să corespundă tot mai mult modelului voit de Cristos și pe care oamenii îl așteaptă azi de la ea.

Părintele Alois Bișoc, în cele zece capitole, tratează despre realitatea parohiei pornind de la situația sa actuală și făcând referință la criza prin care ea trece sau de care poate fi amenințată. Din cauza multor transformări socio-culturale, așa-zisa „civilizație parohială”, întemeiată altădată pe coincidența dintre Biserică și societate, pe apartenența socială construită în special în jurul comunităților parohiale, a fost zguduită din temelii.

Astfel, autorul dorește să scoată în evidență validitatea și importanța parohiei, care, în ciuda crizei adevărate sau presupuse de care a fost lovită, rămâne o instituție care trebuie prețuită ca expresie normală și primară a pastorației. Părintele pleacă de la cuvintele papei Francisc din exortația apostolică *Evangelii gaudium*, în care se afirmă că „parohia este prezență eclezială în teritoriu, loc al ascultării cuvântului, al creșterii vieții creștine, al dialogului, al vestirii, al carității generoase, al adorației și al celebrării. Prin intermediul tuturor activităților sale, parohia îi încurajează și îi formează pe membrii săi, ca să fie lucrători ai evangheliei. Este comunitate de

comunități, sanctuar unde cei însetați merg să bea pentru a continua să meargă și centru de trimitere misionară constantă”.

Cartea se adresează în principal studenților care se pregătesc pentru sfânta Preoție, dar și slujitorilor sacri și celor angajați în pastorația parohială. Oferind mai multe principii și sugestii pentru activitatea pastorală, lucrarea părintelui Alois Bișoc poate ajuta ca formarea și creșterea vieții creștine în parohie să fie tot mai mult o mărturie autentică în fața lumii despre prezența lui Dumnezeu care, prin Duhul Sfânt, lucrează în istorie și în inimile oamenilor.

Laurențiu Turbuc

Iosif TIBA, *Biblia – drum spre normalitate*, Iași 2015, 138 p., 14x20, ISBN 978-606-578-192-4.

Biblia este una dintre cele mai grandioase opere cunoscute vreodată, fiind considerată o capodoperă a literaturii universale. Este numită deseori cu titlul de „carte a cărților”, cartea cea mai des răsfoită și citită, tradusă și studiată, și se bucură de o popularitate nemaîntâlnită. Biblia nu este doar o capodoperă a literaturii universale, ci este cartea de căpătâi a creștinătății, mai bine zis, este „Cartea Sfântă”.

Misterul pe care această carte îl ascunde de veacuri este tocmai întrepătrunderea perfectă a cuvântului lui Dumnezeu cu cel al omului. Chiar din constituția dogmatică despre revelația divină, *Dei Verbum*, a Conciliului Vatican al II-lea (1962-1965) putem deduce importanța acestei cărți sfinte, care „trebuie să fie sufletul teologiei” (nr. 24), iar din meditarea și interiorizarea acestui conținut sacru primim „o hrană sănătoasă și o putere sfântă” (nr. 24).

Hermeneutica exegetică și interpretarea genurilor literare au facilitat înțelesul mesajului divin cuprins în textul sacru, dând posibilitatea lecturării și meditării Sfintei Scripturi chiar și celor mai puțin inițiați. Această interpretare se răsfrânge asupra a doi factori importanți. În primul rând, asupra cititorului, care abordează studiul Sfintei Scripturi cu ajutorul unor idei preconceptuate, care țin de reguli de interpretare, iar, în al doilea rând, ține de natura Bibliei, care nu este o carte ca oricare alta.

Cartea pr. Iosif Tiba, *Biblia – drum spre normalitate*, apărută recent la Editura „Sapientia”, intenționează să dea o perspectivă nouă asupra anumitor chestiuni ce țin de o corectă interpretare a textului sacru și, în același timp, să-și focalizeze atenția asupra unor texte speciale.

Studiul este structurat în 7 capitole. Titlul cărții este atent dezbătut în primul capitol, unde întâlnim referințe precise la o necesitate a interpretării corecte al Bibliei, dar și motivele acestei interpretări. Ulterioarele reflecții

se opresc asupra problematicii profetice, propunându-se figura profetului Amos și asupra modelelor de vindecare prezente în Noul Testament. Urmând o încadrare generală, istorică, înțelegem contextul și motivele predicării lui Amos, iar în legătură cu Noul Testament, exemplele propuse au ca scop primar conștientizarea faptului că Dumnezeu este cel care caută fără încetare, iar calea pe care trebuie să o urmăm este calea străbătută de sfântul Paul, „de la păcat la sfințenie”.

Pe acest drum de normalizare, cristalizarea anumitor termeni este fundamentală, fapt evidențiat în capitolul al IV-lea, unde conceptul de meditații biblice este atent caracterizat. În acest capitol, se tratează despre urmarea lui Cristos ca un fapt care nu acceptă compromisuri; iubirea manifestată de Dumnezeu chiar față de cei păcătoși și importanța convertirii, văzută ca și cheie de acces la Dumnezeu.

Intervenția lui Dumnezeu în viața oamenilor, prezentată în capitolul al V-lea, trebuie văzută ca o încercare de reformare în om a chipului și a asemănării primordiale. Acest proces este lent și îndelungat, dar cel care rămâne în cuvântul său are parte de o transformare deplină. Particularitatea creștinismului, scoasă în evidență în capitolul al VI-lea, este că: „ceea ce nu știm este că suntem iubiți în mod unic”. Comportamentul creștinilor ar trebui să fie ca al celor iubiți și prețuiți, iar viața lor să manifeste adevărata iubire a lui Dumnezeu.

În cele din urmă, în capitolul al VII-lea, părintele Iosif Tiba subliniază foarte bine caracteristica lui Dumnezeu, de a îmbrățișa mizeria omenirii, axându-se pe exemplul înjosirii lui Isus, care prin această înjosire ne-a făcut pe noi părtași la viața dumnezeiască (cf. Imnului cristologic din *Fil* 2,5-11).

Credem că această carte va ajunge la inima celor interesați de studiul Sfintei Scripturi, dar și a celor care citesc pentru prima oară „sfânta carte”. Sperăm ca Biblia să devină standardul de autoritate pentru viața creștinilor, adică busola pe care să se bazeze pentru a găsi direcția corectă, sfatul de care să asculte în luarea deciziilor înțelepte și etalonul pe care să-l folosească pentru a evalua totul.

Gabriel Cochiorca

Iulian FARAOANU, *Vita gaudente e attesa della Parusia in Lc 17*, Iași 2015, 97 p., 14x20, ISBN 978-606-578-177-1.

În studiul publicat recent la Editura „Sapientia”, în limba italiană și având titlul: *Viața lumească și așteptarea Parusiei în Lc 17*, mi-am propus să analizez viziunea pe care *Evanghelia după sfântul Luca* o oferă despre societatea timpului său, o societate complexă, dar având afinitate și cu lumea contemporană. Activitățile pe care oamenii le desfășurau lasă să se întrevadă

o stare de bunăstare și o dimensiune a existenței concentrată destul de mult asupra vieții pământești, probabil și datorită influenței culturii grecești, predominantă la acea vreme.

Această afinitate a societății lucane cu lumea de azi a inspirat și motivațiile lucrării. Este vorba despre un stil de viață unde adesea se uită dimensiunea vieții viitoare, precedată de judecata ce va avea loc la a doua venire a lui Cristos. Conștiința faptului că Domnul va veni pe neașteptate trebuie să elimine tentația uitării lui Dumnezeu, înlocuindu-l cu preocupările vieții pământești.

Subiectul cărții are legături strânse cu escatologia, mai ales cu discursul despre parusie. Este dovedit că așteptarea celei de a doua veniri a lui Cristos a exercitat o mare influență asupra eticii în Biserica primară. Referința la venirea Domnului constituia pentru primii creștini un imbold pentru o viață conformă cu exigențele evangheliei, având permanent privirea îndreptată către viața de apoi.

Pe lângă interesul literal al lucrării, există și un interes teologico-pastoral: așteptarea parusiei are în continuare sens, deoarece va fi un sfârșit în vederea căruia trebuie să fim totdeauna în atitudine de veghere și pregătire perseverentă.

Sperăm ca aceste pagini să aducă o minimă contribuție la cunoașterea lui Cristos și a Bisericii sale. În același timp, să se poată în găsi în ele puncte de plecare pentru a învăța cum trebuie să fie așteptat și întâlnit Isus, Regele care va veni.

Pr. Iulian Faraoanu

**CONGREGAȚIA PENTRU CULTUL DIVIN ȘI DISCIPLINA SACRAMENTELOR,
*Directoriu omiletic, Iași 2015, 160 p., 14x20, ISBN 978-606-578-193-1.***

În ultima duminică din octombrie 2008, Papa Benedict al XVI-lea (2005-2013) a prezidat Liturgia în bazilica „Sfântul Petru”, cu ocazia încheierii celei de-a XII-a Adunări Generale Ordinare a Sinodului Episcopilor, care a avut ca temă „Cuvântul lui Dumnezeu în viața și misiunea Bisericii”. Atunci, papa se exprima astfel: „Fiecare adunare sinodală este o experiență forte de comuniune eclezială, dar aceasta și mai mult întrucât în centrul atenției a fost pus ceea ce luminează și călăuzește Biserica: Cuvântul lui Dumnezeu, care este Cristos. Și noi am trăit fiecare zi în ascultare religioasă, simțind tot farmecul și frumusețea de a fi discipolii și slujitorii săi”.

Documentul *Directoriu omiletic* al Congregației pentru Cultul Divin și Disciplina Sacramentelor, apărut recent la Editura „Sapientia”, vrea să dea un răspuns la cererea prezentată de participanții la acest Sinod din 2008 despre cuvântul lui Dumnezeu. După o muncă asiduă, Congregația

publică acest document pentru a sublinia importanța prediciei, a pregătirii și a priorității ei în viața Bisericii. Textul final al prezentului Directoriu a fost prezentat papei Francisc, care a aprobat publicarea lui (10 mai 2014).

Acest *Directoriu omiletic* încearcă, pe de altă parte, să asimileze evaluările din ultimii cincizeci de ani, să le revizuiască în mod critic, să-i ajute pe predicatori să valorizeze funcția omiliei și să le ofere un ghid în împlinirea unei misiuni așa de esențiale pentru viața Bisericii.

Directoriuul, împărțit în două mari părți, se deschide cu decretul cardinalului Antonio Canizares Llovera, prefectul Congregației pentru Cultul Divin și Disciplina Sacramentelor. Textul poartă și semnătura arhiepiscopului Arthur Roche, secretar al aceleiași dicaster din Vatican.

În prima parte, intitulată «Omilia și ambientul liturgic», sunt descrise natura, funcția și contextul special al omiliei. Sunt de asemenea abordate alte aspecte care o califică, adică ministrul hirotonit care poate să o rostească, referința ei la cuvântul lui Dumnezeu, pregătirea sa apropiată și îndepărtată pentru compunerea ei, și destinatarii ei.

În a doua parte, «Ars praedicandi», sunt ilustrate probleme esențiale de metodă și conținut de care predicatorul trebuie să țină cont în pregătirea și rostirea prediciei. Chei de lectură, în mod indicativ, și nu exhaustiv, sunt propuse pentru ciclul duminical-festiv al Liturghiei, pornind de la inima anului liturgic (*Triduum*-ul și Timpul Pascal, Postul Mare, Advent, Crăciun, Timpul de peste an), cu aluzii și la Liturghiile din timpul săptămânii, Liturghiile în care se celebrează sacramentul Căsătoriei și Liturghiile de înmormântare; în aceste exemple sunt aplicate criteriile evidențiate în prima parte a Directoriului, adică tipologia dintre Vechiul și Noul Testament, importanța textului evanghelic, rânduirea lecturilor, legăturile dintre liturgia cuvântului și liturgia euharistică, dintre mesajul biblic și eucologie (rugăciunile prezidențiale), dintre celebrare și viață, dintre ascultarea lui Dumnezeu și adunarea concretă.

La final, sunt propuse și două anexe. În primul, sunt semnalate referințele la *Catehismului Bisericii Catolice* în raport cu unele accente tematice din lecturile duminicale din cele trei cicluri anuale. Se insistă mult asupra faptului că predicatorul trebuie, în pregătirea lui, să apeleze și la acest document, Catehismul. Utilizând Catehismul, predicatorul va putea să ajute poporul să integreze cuvântul lui Dumnezeu, credința Bisericii, exigențele morale ale Evangheliei și spiritualitatea sa personală și liturgică. În cea de-a doua anexă sunt indicate referințele la texte din documente magisteriale despre omilie.

Acest document poate fi de un real folos preoților și tuturor celor care au misiunea de a vesti cuvântul lui Dumnezeu. Fiecare predicator, recomandă prezentul Directoriu, însușindu-și sentimentele apostolului Paul,

să-și reînsuflețească conștiința că „așa cum am fost găsiți vrednici de Dumnezeu să ni se încredințeze evanghelia, așa vorbim, nu ca să le fim oamenilor pe plac, ci lui Dumnezeu, care pune la încercare inimile noastre” (1Tes 2,4).

Laurențiu Turbuc

Carlo Maria MARTINI, *Încercări și mângâieri ale preotului*, Iași 2015, 132 p., 14x20, ISBN 978-606-578-197-9.

„Aceasta vă cer”, spunea Papa Francisc în predica de la Liturghia Crismei din primul an al pontificatului său (2013), „fiți păstori cu mirosul oilor”. Aceeași grijă constantă pentru formarea preoților a împărtășit-o mereu și arhiepiscopul de Milano, cardinalul Carlo Maria Martini. Despre această grijă dă mărturie cartea publicată recent la Editura „Sapientia”, cu titlul *Încercări și mângâieri ale preotului* și fiind tradusă de pr. Eduard Soare.

Participarea anuală la zilele de formare pentru clerul diecezei ambroziene și însoțirea păstorilor din dieceza sa în diferite pelerinaje, sunt doar câteva dintre circumstanțele în care au apărut meditațiile adunate în această carte, ținute în perioada 1988-2001. Chiar și contextul în care a apărut această operă vorbește despre afecțiunea și predilecția sinceră a cardinalului față de preoții diecezei sale: Anul Sfintei Preoții (iunie 2009 – iunie 2010).

Prologul cărții creionează imaginea parohului de Ars, Ioan Maria Vianney, *între încercări și mângâieri*. Ceea ce autorul subliniază este teama pe care o simțea sfântul paroh de Ars gândindu-se la misiunea sa, teamă exprimată prin „fugile” sale repetate. Care este sursa acestei „oboseli morale”? Cum poate fi ea depășită? Autorul identifică sursa acestei frici în conștientizarea unei poveri grele a păcatului propriu și al altora și propune identificarea martiriului interior al preotului cu rugăciunea lui Isus din Ghetsemani (cf. Mt 26,38).

Primul capitol prezintă ca actuale dificultățile întâmpinate de profetul Iona în misiunea la care a fost chemat: fuga sa de slujire și predicarea împotriva voinței. Acestor „încercări”, Carlo Maria Martini le propune schematic câteva puncte practice de rezolvare.

Capitolul al II-lea este o meditație la fragmentul din 2Cor 1,12-2,11. Pornind de la dificultățile cu care s-a confruntat sfântul Paul, cardinalul prezintă slujirea sacerdotală ca pe o paternitate care se construiește cu răbdare și cu maturitate, subliniind faptul că ultima posibilitate de a ieși din dificultate este iertarea.

Caracterul meditativ al cărții este dezvăluit în următorul capitol, structurat ca o „lectio divina” și dedicat fragmentului din Gal 2,11-14. Pornind

de la acest text, în care se relatează confruntarea dintre Petru și Paul la Antiohia, autorul subliniază dragostea exigentă față de Biserică.

Trecând el însuși prin experiența îndoielii, preotul trebuie să fie un însoțitor fidel pentru cei care trăiesc chinul necredinței. Atitudinea sa față de acești oameni trebuie să se inspire din modelul sfintei Tereza de Lisieux, o femeie de credință care a căutat mereu adevărul (capitolul IV). Totuși, ca modele pe drumul formării, Carlo Maria Martini zugrăvește portretele a trei mari exemple din Vechiul Testament, Noul Testament, respectiv, din Istoria Bisericii: Moise, Petru și Ignațiu de Loyola (capitolul V). În capitolul VI, cardinalul sugerează figura sfintei Tereza de Lisieux ca punct de plecare al unei reflecții despre iertare și mulțumire, fără de care preotul nu s-ar putea bucura de roadele păcii care izvorăsc din misiunea sa.

Capitolul al VII-lea este consacrat speranței maturității preotului observată în câteva fragmente și imagini evanghelice, precum și în câteva scrieri ale sfântului Francisc de Sales. Ultimul capitol vorbește despre „bucuria perfectă” pe care o naște slujirea și propune ca text pentru „lectio divina” un fragment din Noul Testament: *Evr* 13,8-15, împreună cu câteva puncte de reflecție personale.

Cartea *Încercări și mângâieri ale preotului* a cardinalului Carlo Maria Martini dezvăluie în persoana autorului imaginea păstorului care este aproape de preoții săi în momentele de trudă, de încercare și de oboseală, pentru a le oferi „uleiul consolării și vinul speranței”. Deși aceste meditații își au izvorul în grija deosebită a cardinalului pentru clerul Arhidiecezei de Milano, ele se adresează, prin actualitatea textelor și claritatea perspectivelor propuse, nu doar celor care aspiră la slujirea preoțească, ci și tuturor celor care o exercită deja cu perseverență și au nevoie de o înprospătare a motivației.

Eduard Cristian David

Felician TIBA, *Iubirea din sudoarea frunții. Despre demnitatea muncii omului din perspectiva magisteriului papei Ioan Paul al II-lea*, Iași 2015, 368 p., 14x20, ISBN 978-606-578-189-4.

În lunga istorie ecleziastică, gânditorii catolici, clerici sau laici, s-au aflat mereu într-un dialog critic cu societatea. Una dintre preocupările actuale ale magisteriului bisericesc și ale teologiei este confruntarea cu ideile politice ce își au originea în modernitate și urmăresc eliminarea libertății și, implicit, a demnității umane. Comunismul este un astfel exemplu, care, la baza ideologiei lui, pune ideea îmbinării dintre criza modernității cu cea a suprimării libertății. Papii Leon al XIII-lea (1878-1903), Pius al XI-lea (1922-1939) și Ioan Paul al II-lea (1978-2005) au avut o contribuție esențială la

combaterea comunismului, prin numeroase scrisori enciclice, precum *Rerum Novarum* (15 mai 1891), *Quadragesimo Anno* (15 mai 1931) și *Centesimus Annus* (1 mai 1991).

Ioan Paul al II-lea afirma, chiar înainte de a fi ales papă, grija Bisericii Catolice față de problemele sociale. Suveranul pontif, pe lângă enciclica *Centesimus Annus*, a mai scris alte două documente în care ilustrează doctrina socială a Bisericii Catolice și problema demnității muncii: *Laborem Exercens* (14 septembrie 1981) și *Sollicitudo rei socialis* (30 decembrie 1987).

Părintele Felician Tiba, în lucrarea *Iubirea din sudoarea frunții. Despre demnitatea muncii omului din perspectiva magisteriului Papei Ioan Paul al II-lea*, apărută recent la Editura Sapientia, tratează tocmai despre acest subiect foarte delicat al zilelor noastre: valoarea muncii și a celui care muncește. Munca este unul dintre cele mai importante fenomene sociale care îl caracterizează pe om, atât în componenta lui personală, cât și în cea comunitară.

Volumul de față se prezintă ca o încercare de a dezvolta din punct de vedere teologic analiza experienței muncitorești, pornind de la cele trei enciclice care tratează despre muncă ale sfântului Papă Ioan Paul al II-lea, menționate mai sus. În atenția autorului intră și multiplele intervenții ale aceluiași papă, de-a lungul pontificatului său (discursuri, mesaje, omilii etc.).

Lucrarea este structurată pe șapte capitole. Primele patru capitole constituie o prezentare sistematică și aprofundată a magisteriului Papei Ioan Paul al II-lea, având ca punct de pornire enciclica *Laborem exercens*, continuând cu celelalte două, respectiv: *Sollicitudo rei socialis* și *Centesimus Annus*, apoi cu bogata colecție a discursurilor și a audiențelor.

Urmând dinamica progresivă a capitolelor, transpare necesitatea unei noi hermeneutici în privința muncii, sublinierea pregnantă a rolului persoanei, rolul lui Dumnezeu, precum și necesitatea de a citi într-o cheie teologică timpurile moderne, finalizând prin a-l situa pe om în sânul Bisericii.

Intitulat sugestiv „Munca în dezbaterea anterioară magisteriului Papei Ioan Paul al II-lea”, al cincilea capitol constituie o autentică retrospectivă a „tentativelor” câtorva teologi preconciliari, care au ca punct de plecare reflecția cu privire la enciclica *Rerum novarum*, prima enciclică socială, ajungând, după ce au trecut prin celelalte documente magisteriale (*Quadragesimo anno*, *Mater et magistra*, *Pacem in terris*, *Populorum progressio*, *Octogesima adveniens*), la profunda și bogata reflecție a Conciliului al II-lea din Vatican și a documentelor ulterioare (*Gaudium et spes*, *Catehismul Bisericii Catolice*, *Compendiu de doctrină socială a Bisericii*).

Ultimul capitol, care este o confruntare între învățătura Papei Ioan Paul al II-lea despre muncă și învățătura anterioară pontificatului său, are rolul de a scoate în evidență tocmai ceea ce face ca magisteriul papei polonez

să fie unul diferit. Concret, această parte are rolul de a evidenția noutatea pe care o aduce trilogia enciclicelor și discursurilor Sfântului Părinte, alături de întreaga bogăție pe care ne-o oferă Conciliul al II-lea din Vatican cu privire la tema muncii, precum și contribuția papei la răspândirea unei astfel de învățături.

Metoda folosită în elaborarea fiecărui capitol care prezintă documentele magisteriale ale Papei Ioan Paul al II-lea este cea descriptivă, urmând o schemă foarte precisă, care pornește de la prezentarea contextului publicării respectivului document și ajunge la sublinierea modalității în care pot fi înțelese anumite reflecții teologice cu privire la muncă.

Cartea poate fi de folos tuturor celor care doresc să redescopere valoarea muncii, după cuvintele sfântului Ioan Paul al II-lea: „Munca este aceea care constituie începutul unei creșteri a inimii și a minții, cea care implică atâtea persoane și atâtea evenimente importante... în urma ei, să zicem, a loviturilor de ciocan, se maturizează iubirea...!”

Laurențiu Turbuc

Blaj URSAHE, *Istoria satului și a catolicilor din Oțeleni, Iași 2015, 242 p., 14x20, ISBN 978-606-578-198-6.*

Cartea *Istoria satului și a catolicilor din Oțeleni*, scrisă de Blaj Ursache (1929-2012) vede lumina tiparului din dorința autorului de a lăsa o „urmă” a trecerii sale prin viață, folosindu-se de cuvinte pentru a transcrie locuri și evenimente, oameni și învățături de la străbuni. Volumul este întruchiparea întâlnirii privirilor celui bătrân cu ale celui tânăr, loc privilegiat, după cum afirma cunoscutul artist român Dan Puric, în care se înnoadă trecutul de prezent garantând transmiterea tezaurului istoric din care se naște demnitatea. Limbajul simplu și tonalitatea cordială de pe întreg parcursul lucrării lui „Moș Ursache” ne duc cu gândul la multele momente în care am ascultat frânturi de istorie pe genunchii bunicilor noștri.

Istoria satului și a catolicilor din Oțeleni debutează cu prezentarea meleaгурilor în care a copilărit, a trăit și a muncit autorul: poziția geografică a satului, împrejurimile, diferitele ocupații ale locuitorilor, precum și felul în care, de-a lungul timpului, acesta s-a dezvoltat prin iluminarea locuințelor sau modernizarea drumurilor. Această descriere istorică abundă de date, în mare parte preluate de autor din jurnalul personal.

După ce ne-a făcut cunoștință cu satul său natal, autorul propune un salt în istorie, mai exact, până în secolul al XIV-lea, în momentul întemeierii Moldovei. Întemeierea satului Oțeleni se află în strânsă legătură cu domnia lui Ștefan cel Mare (1457-1504). Ca în cazul oricărui eveniment petrecut cu mult timp în urmă, și în cazul întemeierii satului Oțeleni s-au

născut numeroase legende. Totuși, autorul identifică drept plauzibilă una dintre aceste relatări, ale cărei evenimente datează din a doua jumătate a secolului al XV-lea. Bineînțeles că întemeierea satului Oțeleni a fost un proces desfășurat pe o perioadă mai lungă de timp, proces la care au participat și locuitorii din satele vecine.

O altă preocupare a autorului este de a prezenta istoria catolicilor din Oțeleni și a lăcașurilor de cult din sat. Blaj Ursache consacră câteva pagini și istoriei comunităților catolice vecine, de a căror istorie e profund legată cea a catolicilor din Oțeleni. Ultima parte a cărții se preocupă de istoria recentă, ante și post decembristă, surprinzând schimbările survenite mai ales în cadrul unor instituții precum școala sau primăria.

Cartea *Istoria satului și a catolicilor din Oțeleni*, scrisă de Blaj Ursache se adresează mai ales locuitorilor satului Oțeleni, dar și oricărui „curios de istorie”, după cum afirmă însuși autorul la începutul cărții.

David Eduard Cristian

Florin SPĂTARIU, *Poezii nerostite*, Iași 2015, 52 p., 11x17, ISBN 978-606-578-195-5.

Sfântul Ioan Paul al II-lea, în pragul celui de-al treilea mileniu (4 aprilie 1999), a promulgat un document intitulat „Scrisoare către artiști”, prin care dorește să ajungă la inima tuturor acelor care, cu o pasionată dăruire, caută noi „epifanii” ale frumuseții pentru a le dărui lumii într-o creație artistică. În această scrisoare, Sfântul Părinte afirmă următoarele: „Pentru a transmite mesajul încredințat ei de Cristos, Biserica are nevoie de artă. În realitate, ea trebuie să facă perceptibilă, ba și mai mult, pe cât posibil, fascinantă lumea spiritului, invizibilului lui Dumnezeu. Deci, ea trebuie să transforme în formule palpabile ceea ce în sine este insesizabil. Or, arta are o capacitate aparte de a culege și un aspect și celălalt al mesajului traducându-l în culori, forme, sunete care ajută intuiția celui care privește sau ascultă. Și aceasta fără a priva mesajul însuși de valoarea lui transcendentă și de aura lui de mister. În special, Biserica are nevoie de cei care știu să realizeze toate acestea pe plan literar și figurativ, operând cu infinitele posibilități ale imaginilor și valențelor lor simbolice. Însuși Cristos a folosit mult imaginile în predica sa, în deplină coerență cu alegerea de a deveni el însuși, prin întrupare, icoana lui Dumnezeu cel invizibil”.

Aceste 23 de poezii ale părintelui Florin Spătariu – adunate în volumul *Poezii nerostite*, apărut recent la Editura Sapientia – sunt în realitate veritabile meditații, care se înscriu foarte bine în convingerea Papei Ioan Paul al II-lea că Biserica are nevoie și de artiști pentru a-și putea răspândi mesajul ei. Poeziile autorului nu sunt înșiruiți de vorbe și de gânduri prefabricate,

ci sunt rodul unei profunde trăiri și confruntări de viață – cu frumusețea, tristețea, minunile și întrebările sale.

Cu toate că numărul poeziilor nu este mare, iar textele nu sunt foarte lungi, tematica și bogăția aprofundării ei sunt deosebit de captivante. Astfel, cititorul este pus în contact cu cele mai mici fenomene ale realității vieții; sunt prezente ființe minuscule – pline de viață – și altele de proporții ceva mai mari, cosmice, universale; se trece de la realitatea nemijlocit de aproape la cea îndepărtată, și în timp și în spațiu; nu lipsesc nici întrebările și reflecțiile care privesc începutul, evoluția și sfârșitul vieții.

Captivantă este și atitudinea autorului în fața realității contemplate. Uneori este cuprins de admirație și seninătate, trece apoi la distanțare delicată, precum și la apropiere respectuoasă; altădată recurge la critică subtilă, dar și directă, în fața lucrurilor aflate pe dos, în contradicție cu binele, dreptatea și frumosul: în acest sens, se desprinde predilecția pentru Mozart și capodopera lui.

Pe lângă toate acestea, autorul acordă un loc aparte problemelor existențiale, dificile, unde lipsește răspunsul omului și se lasă spațiu pentru ceea ce poate oferi credința, dar și ea vine cu un răspuns discret.

Acest volum al părintelui Florin Spataru poate fi de un real folos tuturor iubitorilor de poezie, sau de artă în general, dar și celor care vor să descopere un conținut bogat redat în puține și alese cuvinte.

Laurențiu Turbuc

Felician TIBA, *Vreau să înțeleg cu cine mă căsătoresc. Curs de pregătire umană pentru a intra în viața de familie*, Iași 2015, 138 p., 14x20, ISBN 978-606-578-203-7.

Catehismul Bisericii Catolice afirmă următoarele: „Legământul Căsătoriei, prin care un bărbat și o femeie formează împreună o comunitate pe viață, rânduit prin însăși natura sa spre binele soților, precum și spre nașterea și educarea copiilor, a fost ridicat de Cristos Domnul, printre cei botezați, la demnitatea de sacrament” (art. 1601).

Pregătirea care precedă sacramentul Căsătoriei trebuie privită într-un dublu sens, și anume: mai întâi, din perspectiva Bisericii și, apoi, din perspectiva logodnicilor. Pentru Biserică, această pregătire se prezintă ca fiind una necesară, iar pentru logodnici, una utilă. De pregătire la căsătorie are nevoie în primul rând Biserica, pentru că, deși în cazul de față, sunt mirii cei care celebrează sacramentul, Biserica are misiunea să asiste, adică să se asigure de validitatea sa, motiv pentru care, pentru Biserică, pregătirea pentru căsătorie reprezintă mijlocul prin care își poate da seama că mirii îndeplinesc condițiile recerute pentru celebrarea Căsătoriei. Pentru miri

însă, pregătirea nu e atât „necesară”, în sensul că reușita căsătoriei lor ar depinde strict de această pregătire, dar este „utilă”, în sensul că îi poate ajuta foarte mult să facă acest important pas într-un mod mult mai conștient.

Părintele Felician Tiba, prin lucrarea *Vreau să înțeleg cu cine mă căsătoresc. Curs de pregătire umană pentru a intra în viața de familie*, apărută recent la Editura „Sapientia”, dorește să ofere tinerilor care se pregătesc în vederea constituirii unei familii, un ghid plăcut de conversație, între cel care caută răspunsuri, punând întrebări, și cel care e chemat să dea răspunsuri, punând și el întrebări, pentru clarificări cu privire la obiectul în discuție.

Întrebările la care încearcă autorul să răspundă în acest curs, pe lângă multe altele, sunt: „Ce vor să spună cuvintele *Cărții Genezei* că «Dumnezeu i-a făcut bărbat și femeie?»”; „Cum trebuie tratate familia și căsătoria?”; „Cum se poate împlini voința Creatorului?”; „Care sunt principiile coordonatoare ale acestei instituții divine?”; „Cum trebuie pregătită înțelegerea unei familii?” etc.

Lucrarea se deschide cu o prefață semnată de PS Petru Gherghel, care accentuează că sacramentul Căsătoriei este „un legământ sfânt de iubire pentru viața lumii”, și cu o introducere sub forma unei istorioare, prin care se încearcă să se ilustreze necesitatea unei pregătiri înainte de „a da un nume iubirii dintre doi îndrăgostiți”, nume care nu este altul decât „familia”.

Apoi, părintele Felician, după ce oferă o definiție a sacramentului Căsătoriei, pornind de la *Catehismul Bisericii Catolice*, ia fiecare moment cheie care este presupus de acest moment deosebit: vorbește la început de „Căsătoria ca vocație”, apoi tratează despre protagoniștii acestui sacrament, și anume, „logodnicii” și iubirea curată care trebuie să existe între ei, apoi analizează momentul propriu-zis al „Căsătoriei” (moment în care cei doi logodnici se văd în postura de „soț și soție”), dar și responsabilitățile ce decurg din acest act, urmând ca în final să prezinte viața de familie (moment în care cei doi sunt „părinți”), incluzând aici bucuriile și problemele cu care se confruntă în mod normal aceasta.

Concluzia acestui curs este cât se poate de pozitivă: privirea îndreptată spre Dumnezeu și colaborarea cu planul lui sunt modul cel mai eficace prin care acest „drum anevoios” devine unul care îi împlinește „pe cei doi”.

Lucrarea părintelui Felician Tiba se adresează în special tinerilor care doresc să înțeleagă misterul pe care-l poartă în suflet la vârsta întrebărilor pentru un adevărat proiect de viață (căsătoria și familia), dar poate fi utilă și tuturor celor care vor să redescopere valoarea și frumusețea trăirii acestui sacrament.

Laurențiu Turbuc

Florin SPĂTARIU, *Requiemul – ultima rugăciune cântată a lui Mozart*, Iași 2015, 102 p., 14x20, ISBN 978-606-578-202-0.

Unii oameni mari rămân aureolați în istorie și prin sfârșitul lor, adesea hiperbolizat. Acesta este și cazul lui Wolfgang Amadeus Mozart, născut la 27 ianuarie 1756, în Salzburg. Acesta fost un compozitor german și austriac, fiind unul din cei mai prodigioși și talentați creatori în domeniul muzicii clasice. A decedat la 5 decembrie 1791 în Viena.

Ieșirea lui Mozart din această lume a țesut o legendă legată de capodopera sa finală – din păcate, neîncheiată de autorul însuși, ci de doi elevi ai acestuia –, *Requiem*-ul în Re Minor, KV 626. Comanda lansată de un personaj anonim, ciudata boală de care a suferit Mozart, presentimentele și agonia precipitată au furnizat materia primă a legendei.

Lucrarea, care are structura unei mise, este compusă din 12 părți (*Dies irae, Tuba mirum, Rex tremendae, Recordare, Confutatis, Lacrimosa, Domine Jesu, Hostias, Andante, Sanctus, Benedictus, Agnus Dei*), având la bază șase strofe ale unui text poetic latin din secolul al XIII-lea și șase texte liturgice, ce fac parte din slujba funerară, partea denumită „*Lacrimosa*” fiind cea mai cunoscută. *Requiemul* este scris pentru patru voci soliste (soprano, alto, tenor, bas), cor mixt și orchestră.

Lucrarea *Requiemul – ultima rugăciune cântată a lui Mozart*, pe care o prezentăm cititorilor noștri, publicată de curând la Editura „Sapientia”, a apărut din dorința autorului – pr. dr. Florin Spătariu, profesor de muzică și dirijor al corului mare al catedralei romano-catolice din Iași – de a tălmăci pentru cititori semnificația operei, gândurile rostite și nerostite ale compozitorului, zbuciumul sufletesc ce l-a însoțit pe tot parcursul creației capodoperei sale.

Rod al unor demersuri pe tărâmul esteticii și stilisticii muzicale interpretative, volumul de față pune în centrul investigațiilor întreprinse asupra *Requiem*-ului impactul acestei muzici în percepția ascultătorilor.

Parafrazându-l pe Octavian Paler, pr. Florin Spătariu se întreabă în partea de început a cărții: *La ce bun încă o carte într-un univers plin de cărți?* Răspunsul este însuși mesajul pe care îl transmite acest volum care traduce în cuvinte admirația și respectul pe care le trezește în fiecare om valoarea deosebită a acestei compoziții a lui Mozart, pe care autorul o descrie ca *unică și imposibil de reproduș într-un alt exemplar identic*.

Requiemul – ultima rugăciune cântată a lui Mozart surprinde prin observarea atentă a atitudinii lui Mozart în fața unei realități dure: moartea, atitudine „tradusă” din însăși opera compozitorului. În viziunea autorului, pentru cei care iubesc muzica mozartiană, *Requiemul* le spune adevărul „despre ei, despre scopul vieții și percepția realităților”, lansând o întrebare

al cărei răspuns depinde de eforturile fiecăruia: *Încotro se îndreaptă viața omului?*

Acest volum, rod al muncii pr. Florin Spătariu, se adresează în egală măsură muzicienilor, melomanilor, dar și cititorilor de rând, deschizând în fața fiecăruia un univers al muzicii care *parcă are ceva divin în sine, de la început până la sfârșit.*

Cristian Eduard David

Léopold SABOURIN, *Evanghelia lui Luca: introducere și comentariu*, Iași 2015, 412 p., 17x24, ISBN 978-606-578-131-3.

Studiul *Evanghelia lui Luca: introducere și comentariu*, publicat recent la Editura Sapientia, este scris de cunoscutul exeget Léopold Sabourin SJ (1919-2001) și a fost tradus în limba română de Lucian Iulian Diac. Cartea se împarte în două părți: în prima parte, autorul realizează o amplă introducere la *Evanghelia lui Luca*, în care tratează despre conținutul, caracteristicile literare, originea și scopului ei. De asemenea, sunt ilustrate și marile teme din opera lui lucană: mântuirea și istoria, cristologia și soteriologia, dar și escatologia.

A doua parte, împărțită la rândul ei în optsprezece secțiuni, este dedicată strict comentariului pasajelor din Evanghelie. Acest comentariu al lui Sabourin insistă mai mult asupra textelor proprii lui Luca, de exemplu, pe relațiile copilăriei, evitând, pe cât posibil, pentru pasajele care au paralelă în *Evanghelia după Matei*, repetarea celor care deja au fost spuse în comentariul la prima Evanghelie. Autorul se preocupă pe tot parcursul comentariului să indice lecturile care i se par mai puțin potrivite, mai ales în cazul celor care se îndepărtează prea mult de textul original grec.

La final, autorul atașează și o bibliografie destul de bogată pentru cei care doresc să aprofundeze atât bogăția acestei Evanghelii, cât și geniul acestui evanghelist.

„Catalogat” ca „teolog al istoriei mântuirii”, iar de scriitorul medieval, Dante Alighieri drept „scriba mansuetudinis Christi”, evanghelistul Luca este în același timp interpret inspirat de opera și persoana lui Isus și istoric al Bisericii primare.

Cartea *Evanghelia lui Luca: introducere și comentariu* a lui Léopold Sabourin este foarte utilă, pentru că dezvăluie orientările teologice ale acestui scriitor și folosește ca suport de interpretare pentru a treia Evanghelie, chiar și pentru cartea *Faptele Apostolilor*, al cărei autor este tot el. Ea se adresează în principal celor preocupați de lucrări teologice-exegetice, dar și celor interesați de o aprofundare a sensului textului evanghelic al lui Luca.

Eduard Cristian David

Dom Columba MARMION, *Cristos în misterele sale: conferințe spirituale*, Iași 2015, 402 p., 17x24, ISBN 978-606-578-199-3.

Conferințele care compun volumul de față sunt expuneri, după Evanghelie, după scrisorile sfântului Paul și concluziile învățaturii teologice, a trăsăturilor fundamentale ale vieții creștine. Această viață creștină este esențial supranaturală și nu se poate dobândi decât în Cristos, modelul unic al perfecțiunii, tezaurul infinit al harurilor noastre și cauza eficientă a oricărei sfințenii.

Lucrarea apare în limba română grație traducerii realizate de părintele Eduard Ferentz din originalul francez: *Le Christ dans ses Mysteres* (Les Éditions de Maredosous, 1933).

Structura acestei cărți este simplă. Două conferințe preliminare arată cum sunt ale noastre misterele lui Cristos și cum anume, în general, noi putem asimila roadele acestor mistere ale Mântuitorului.

Dar nu vom putea înțelege bine valoarea transcendentă a acestor mistere, strălucirea lor admirabilă, înlănțuirea lor logică, unitatea profundă care le leagă între ele, dacă nu-l vom considera mai întâi pe Acela care le-a trăit pentru noi. De aceea, în prima parte a acestui volum autorul a căutat să schițeze trăsăturile esențiale ale *Persoanei lui Isus*: Fiul al lui Dumnezeu făcut trup pentru a-și exercita funcția de Mântuitor și Pontif.

A doua parte este dedicată contemplației misterelor Omului-Dumnezeu. Apelând la datele Evangheliei și la textele liturgice, Dom Columba Marmion a căutat să stabilească realitatea umană și divină a întregului ansamblu, să marcheze semnificația și să indice aplicațiile sufletului credincios cât privește alegerea însăși a misterelor, a considerat că nu putea face mai bine decât să se oprească la acelea pe care ni le propune sfânta Biserică în anul liturgic (Timpul Adventului, Timpul Crăciunului, Epifania, Timpul după Epifanie, Timpul Postului Mare, Timpul pătimirii, Timpul pascal, Înălțarea, Rusaliile, Trupul Domnului, Solemnitatea Inimii lui Isus, Toți Sfinții).

Toată ambiția autorului, acceptând publicarea acestor conferințe, este aceea de a contribui, pe cât posibil, la marea operă de reconstituire a tuturor lucrurilor în Cristos.

Conferințele care compun cartea *Cristos în misterele sale* a lui Dom Columba Marmion se adresează, după cum afirma sfântul Ioan Paul al II-lea la ceremonia beatificării acestuia din septembrie 2000, vorbind despre redescoperirea scrierilor autorului, preoților, persoanelor consacrate și laicilor pentru a-i ajuta să crească în unire cu Cristos, iubindu-l pe Dumnezeu și slujindu-i în mod generos pe frații lor.

David Eduard Cristian

Ștefan GROSU, *Disputatio de Maat, Me et Torah*, Iași 2015, 96 p., 14x20, ISBN 978-606-578-200-6.

„*Disputatio de Maat, Me et Torah*” – un titlu care pare ciudat pentru cei neavizați –, ascunde în spatele lui un efort susținut din partea absolventului Facultății de Teologie didactică a Institutului Teologic Romano-Catolic din București, de a prezenta modul de generare a filozofiei dreptului religios și dreptului laic, pornind de la matricea revalată Torah și matricele sacre – *Maat* și *Me*.

Lucrarea de față urmărește linia directoare a hermeneuticii conceptelor *Maat* (în traducere din egipteana veche: *adevăr, lege și ordine*), *Me* (în traducere din limba mesopotamiană: *lege*) și *Torah* (Legea revelată a lui Dumnezeu). În acest sens conceptul *Maat* din cultura egipteană este confruntat cu cel de *Me* dintr-o altă cultură a timpului, cea mesopotamiană, și care, la rândul lor, au fost confruntate cu conceptul de *Legea* lui Dumnezeu din paginile Bibliei, toate aceste cutume străvechi devenind matrici hermeneutice ale dreptului canonic, precum și ale dreptului laic, ele fiind expresii ale legii naturale.

După o Introducere care lămurește conceptele principale ale acestei teze: matrice, hermeneutică, drept și dreptate, precum și înțelegerea conceptului de drept în Semiluna Fertilă, autorul trece la prezentarea temei. În prima parte a prezentării, autorul se preocupă de definirea și trasarea principalelor trăsături ale legii naturale, pentru a o putea deosebi de Legea biblică care este o lege revelată.

A doua și a treia parte sunt consacrate de autor prezentării conceptului *Me* (Sumer) și conceptului *Maat* (Egiptul Antic), pentru ca, în cele din urmă să confrunte aceste două concepte cu cel de *Torah* din Biblia masoretică sau de *Nomos* din Septuaginta. Ultima parte a prezentării se preocupă de aspecte ale analizei critice în ceea ce privește conceptul de Lege în trecerea de la Vechiul Testament la Noul Testament și de abordarea conceptelor principale ale lucrării în cheie neotomistă.

În încheierea lucrării, Ștefan Grosu trasează direcțiile hermeneutice de studiu pentru conceptele *Me*, *Maat* și *Torah*. De asemenea, cititorul găsește și o bogată bibliografie, menită să-l ajute pe cel care dorește să aprofundeze această temă.

Cartea *Disputatio de Maat, Me et Torah* se adresează tuturor celor interesați de studiul Sfintei Scripturi, dar și celor pasionați de dreptul ecleziastic și laic, lucrarea fiind o frumoasă sinteză a modului în care acestea două au luat naștere și s-au dezvoltat ulterior.

David Eduard Cristian

Jean Noël ALETTI – Maurice GILBERT – Jean-Louis SKA – Sylvie DE VULPILLIÈRES, *Dicționar metodic de exegeză biblică. Cuvinte, perspective, autori*, Iași 2015, 14x20, ISBN 978-606-578-207-5.

Oricine „se aventurează” în marea lume a Bibliei se întâlnește la un moment dat cu diferiți termeni specifici unei materii nu foarte bine cunoscute, cum este aceea a exegezei biblice, cu diferite expresii tehnice create de această știință biblică. Pe lângă asta, cine dorește să înțeleagă o traducere care prezintă aparat critic, așa cum se întâmplă și în cazul traducerii realizate în 2013 la Iași – care azi, 28 iunie 2015, împlinește doi ani de la prezentarea ei oficială – va simți necesitatea unui instrument ajutător pentru a înțelege unii termeni sau exprimări specifice. De aceea, anunțasem deja de atunci că încet-încet vor apărea și materialele auxiliare pentru cine dorește să aprofundeze mai mult notele, introducerile și toate celelalte materiale ajutătoare pe care le-am introdus în traducerea Bibliei din 2013.

Ei bine, un prim astfel de material vi-l prezint astăzi: *Dicționar metodic de exegeză biblică. Cuvinte, perspective, autori*. Este o traducere din limba franceză a *Dictionnaire raisonné de l'exégèse biblique* a unui grup de profesori cu multă experiență didactică la Institutul Biblic Pontifical din Roma. Traducerea a fost realizată de pr. Cristian Clopoțel, apoi revizuită, adaptată și îngrijită de subsemnatul.

Acest dicționar explică foarte pe scurt aproape toți termenii specifici exegezei biblice (de exemplu: ce este un mașal? Ce este retorica biblică? Ce este Redaktionsgeschichte? etc.), astfel încât oricine nu ar avea prea mare familiaritate cu aceste probleme ale științei exegetice să poată avea imediat informațiile de bază necesare înțelegerii Bibliei. Dicționarul este un instrument aproape indispensabil pentru cei care citesc Biblia în traducerea realizată de Biserica Catolică din România în 2013.

O recomand cu căldură tuturor studenților în teologie, preoților și persoanelor consacrate care frecventează des Sfânta Scriptură, precum și tuturor oamenilor de bunăvoință care se apropie cu inima deschisă de cuvântul lui Dumnezeu transmis prin Biblie.

Pr. Eduard Patrașcu

Comisia Biblică Pontificală, *Inspirația și adevărul Sfintei Scripturi. Cuvântul care vine de la Dumnezeu și vorbește despre Dumnezeu pentru a mântui lumea*, Iași 2015, 220 p., ISBN 978-606-578-208-2.

Comisia Pontificală Biblică a publicat, în 2014, acest document referitor la adevărul și inspirația Sfintei Scripturi, cu scopul de a trasa linia actualizate

de abordare atât a acestor chestiuni esențiale referitoare la Biblie, cât și la modul de asumare a cuvântului lui Dumnezeu într-o societate provocată de amploarea științelor exacte și de noile date ale antropologiei și istoriei.

Descoperirile făcute în ultima perioadă a diferitelor texte, ba chiar a tradițiilor textuale biblice, unde se pot vedea diferențe remarcabile față de textul clasic al Bibliei folosit pentru mult timp în Europa, și nu numai, au declanșat o multitudine de studii și precizări necesare legate de Sfânta Scriptură. Așa se face că aceste descoperiri și studiile declanșate de ele, precum și progresul foarte mare realizat de științele exacte și de cele ale antropologiei și istoriei au cerut ca Biserica să se exprime în legătură cu unele lucruri esențiale ale credinței ei biblice atinse sau chiar puternic zdruncinate de materiile laice. Și unele dintre aceste probleme țin de esența, de fundamentul Bibliei înseși. Este vorba de caracterul inspirat și de adevărul Sfintei Scripturi, concepte clasice atât în teologia propriu-zisă, cât și în viața oamenilor care au ales să creadă în Biblie, oameni care încă de la începuturile creștinismului au crezut în caracterul inspirat și în adevărul transmis de textele sacre, creând astfel o tradiție de interpretare (cf. *2Tim* 3,16 și *2Pt* 1,20) care constituie și azi matricea indispensabilă pentru o înțelegere corectă a cuvântului lui Dumnezeu.

Ținând cont așadar, de acestea (și de alte) necesități, Comisia Pontificală Biblică (= CPB) a crezut oportun să redacteze documentul *Inspirația și adevărul Sfintei Scripturi*. În cele trei părți ale documentului, CPB nu dorește să vină cu o nouă doctrină a inspirației și a adevărului Sfintei Scripturi, ci să traseze – în prima parte –, în mod actualizat, câteva linii referitoare la cum înseși cărțile Bibliei demonstrează caracterul inspirat al textelor sale, precum și – în a doua parte – o succintă metodologie de înțelegere a adevărului aceleiași Biblii. Partea a treia abordează – pe scurt – problema interpretării unor texte „fierbinți” din Biblie, cum ar fi chestiunile istorice legate de Abraham, de trecerea Mării Roșii, de personajele care au dat naștere unor cărți cu caracter didactic (Iona, Tobia); apoi câteva idei referitoare la Evangheliile copilăriei, la relatările minunilor și ale evenimentelor pascale. Și nu în ultimul rând, problemele pe care le ridică acele texte unde este prezentă violența sau statutul femeilor.

Documentul – în conținutul și în metoda sa – este un excelent „mic tratat de introducere la Sfânta Scriptură”. Citindu-l, oricine poate să obțină multă lumină și claritate vizavi de aceste aspecte atât de importante ale Sfintei Scripturi, dând posibilitatea de „a fi gata oricând să dați răspuns oricui vă cere cont de speranța voastră”.

Pr. Eduard Patrașcu

Ștefan LUPU (coord), *În inima Diecezei: preot, profesor, rector, episcop. Volum omagial oferit PS Petru Gherghel de comunitatea Seminarului mare „Sfântul Iosif” din Iași, cu ocazia sărbătoririi a 75 de ani de viață, 50 de ani de preoție și 25 de ani de episcopat, Iași 2015, 288 p., 21x30, ISBN 978-606-578-205-1.*

Urmând lecția magistrală a Învățătorului ei, Biserica încă de la început, prin diferite forme și metode, s-a îngrijit să-i pregătească pe cei care aveau să continue opera încredințată apostolilor, sub coordonarea aceluiași maestru și învățător, avându-l mereu alături pe „Duhul adevărului, care îi va învăța toate” (cf. *In* 14,15-26).

Aceasta a fost calea prin care Isus a continuat și continuă să-și pregătească ucenici și apostoli, pe care să-i investească cu putere de sus, pentru a vesti lumina evangheliei și adevărul credinței: școala lui Isus, calea îngrijirii vocației și a creșterii în slujire, *calea seminarului*.

Comunitatea Seminarului Mare Diecezan din Iași, cu ocazia triplului aniversar al PS Petru Gherghel (75 de ani de viață, 50 de ani de slujire prezbiterală și 25 de ani ca episcop al Diecezei de Iași), a pregătit acest volum omagial ca semn de profundă recunoștință pentru grija Excelenței Sale față de bunul mers al Seminarului de-a lungul a aproximativ jumătate de secol.

Acest volum are patru părți care însumează perioada cuprinsă între anul 1956, momentul redeschiderii Seminarului din Iași, și anul 2015. Fiecare an academic prezintă atât lista cu preoții profesori și formatori din Seminar, cât și lista cu seminariștii înscriși în fiecare an. De asemenea, mai multe pagini au fost dedicate prezentării evenimentelor din cadrul anilor academici în care îl găsim prezent pe PS Petru Gherghel în viața Seminarului.

Astfel, prima parte cuprinde anii 1956-1969, perioadă în care îl întâlnim pe PS Petru Gherghel ca elev la școala de Cantori și, apoi, student la Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iași. Anul 1965 reprezintă unul deosebit de important, deoarece, după absolvirea studiilor teologice, pe 29 iunie, la Alba-Iulia, cei 15 seminariști din anul VI primesc hirotonirea preoțească de la Preasfințitul Márton Aron, mărturisitor al credinței și simbol al rezistenței anticomuniste. După o scurtă activitate pastorală desfășurată în parohia Barticești, alături de pr. Mihai Rotaru, pr. Petru Gherghel a fost numit vicar parohial la Rădăuți, unde a lucrat împreună cu pr. Iosif Krassler, până în anul 1970.

A doua parte a acestui volum prezintă evenimentele legate de activitatea Preasfinției Sale ca profesor de teologie morală la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iași. Această slujire o primește în toamna anului 1970, după ce pr. Andrei Gherguț (care lucra ca profesor încă din anul 1968) a fost nevoit să părăsească seminarul din cauza presiunii exercitate de Departamentul Cultelor.

După 5 ani de activitate didactică, la începutul anului academic 1975-1976, pr. Petru Gherghel este desemnat de PS Petru Pleșca să preia conducerea Institutului Teologic. În calitate de rector, s-a îngrijit de buna formare a seminaristilor, dar și de refacerea clădirii seminarului. Aceste evenimente sunt prezentate în cea de-a treia parte a acestui volum.

Ultima parte, cea mai voluminoasă are în vedere perioada cuprinsă între anii 1978-2015. La câteva zile după groaznicul cutremur, în ziua de 19 martie 1977, în ziua sfântului Iosif, patronul Seminarului, a trecut la cele veșnice păstorul Diecezei de Iași, PS Petru Pleșca. La conducerea Diecezei de Iași a urmat pr. Andrei Gherguț, în calitate de *ordinarius substitutus*. Trimișii Sfântului Scaun, consultând clerul local, l-au propus autorităților statului pe pr. Petru Gherghel, care l-au acceptat. Astfel, pe data de 21 februarie 1978, Papa Paul al VI-lea l-a numit pe pr. Petru Gherghel, în vârstă de doar 38 de ani, la cârma Diecezei de Iași, în calitate de *Ordinarius ad nutum Sanctae Sedis cum munere administratoris apostolici*. În această calitate, a condus Dieceza de Iași, implicându-se totodată și în viața Seminarului, până în anul 1990, moment în care este consacrat episcop diecezan de Iași. Consacrarea a avut loc pe 1 mai 1990, pe treptele de la intrarea în seminar.

Întreaga sa activitate, ca simplu preot, ca profesor de teologie morală, ca rector al seminarului, ca administrator apostolic și apoi ca episcop diecezan de Iași, a fost îndreptată spre creșterea spirituală a credincioșilor și, în special, a comunității Seminarului, pe care l-a numit „inima inimii Diecezei”. Aproape în fiecare moment important al unui an academic (deschiderea anului academic, pomenirea tuturor credincioșilor răposați, diaconatul, concertul de Crăciun, academiile susținute de seminaristi, simpoziioanele organizate de conducerea Seminarului, instituirea de lectori, acoliti, hrana seminarului etc.) îl găsim pe PS Petru Gherghel alături de comunitatea seminarului.

Preoții profesori și formatori, seminaristii și surorile din comunitatea Seminarul Mare Diecezan „Sfântul Iosif” din Iași îi mulțumesc cu această ocazie PS Petru Gherghel pentru grija părintească arătată față de Seminar în toți acești ani și îi doresc să aibă mereu o „inimă” tânără, puternică și docilă la chemarea Păstorului.

Fabian DOBOȘ, „Nu voi m-ați ales pe mine, ci eu v-am ales pe voi”. 50 de ani de slujire preoțească (1965-2015), Iași 2015, 40 p., 17x24, ISBN 978-606-578-209-9.

Referindu-se la slujirea preoțească, cineva se exprima astfel: „Dacă Cristos te cheamă să-l slujești în via sa, îți dă cu siguranță și harurile necesare să duci la îndeplinire această măreață și nobilă chemare”. Sfântul

Ioan Paul al II-lea, celebrându-și jubileul de aur al Preoției și privindu-și viața prin această prismă, a exclamat: „Preoția este, pe de o parte, un dar, iar pe de altă parte, un mister”. Viața preotului este un dar și, în același timp, mister, participare la misterul însuși al Fiului lui Dumnezeu întrupat și al Darului (Duhul Sfânt) revărsat din belșug în interiorul Bisericii.

Slujirea preoțească nu este nicidecum o alegere personală. Ea este alegerea lui Cristos, iar cel care se simte chemat nu trebuie să fie îngrijorat. Cel care cheamă oferă toate darurile de care are nevoie cel chemat ca să-și poată împlini datoriile sale și să se poată simți cu adevărat împlinit.

Părintele Fabian Doboș, prin cartea „*Nu voi m-ați ales pe mine, ci eu v-am ales pe voi*”. 50 de ani de slujire preoțească (1965-2015), apărută recent la Editura „Sapientia”, dorește să evidențieze modul în care a lucrat Dumnezeu în 15 preoți, în frunte cu PS Petru Gherghel, episcop de Iași, hirotoniți la 29 iunie 1965 de către episcopul de Alba Iulia, Márton Áron. Astăzi, din cei 15 preoți, în viață au rămas doar opt; cu toate acestea, pentru toți 15 chemarea este aceeași, adică veșnică, iar „vreau”-ul lor rostit în ziua hirotonirii a fost unul spus pentru totdeauna: „Tu ești preot în veci după rânduiala lui Melchisedec” (Evr 5,6).

Această scurtă lucrare apare deci într-un moment aniversar: jubileul de aur, 50 de ani de preoție. Autorul a dorit să marcheze acest moment prin acest volum în care sunt prezentate pe scurt viața și activitatea acestor slujitori care au răspuns în pozitiv și prompt la chemarea adresată de Dumnezeu. Numele lor sunt: pr. Mihai Budău, pr. Ieronim Budulai, pr. Ioan Ciceu, pr. Alois Dămoc, pr. Anton Dînculesei, pr. Iosif Doboș, pr. Leonard Donea, pr. Pavel Gabor, ep. Petru Gherghel, pr. Ioan Jicmon, pr. Ștefan Lupașcu, mons. Petru Mareș, pr. Isidor Mocanu, pr. Petru Pătrașcu și pr. dr. Ioan Tamaș.

Parcurgând pagină cu pagină biografia fiecărui preot jubilent putem admira frumusețea și bogăția harului lui Cristos revărsat în inima celor chemați să-l urmeze în slujirea poporului răscumpărat prin sângele său. Harul Preoției, deși este unic și creează unitatea cu Cristos și între preoți, produce roade diferite, în funcție de nevoile Trupului mistic – Biserica. Și această unitate în diversitate o putem contempla în viața și activitatea pastorală a promoției 1965.

Fiecare preot este un păstor, însă, din cei 15 preoți, unul a fost înzestrat cu harul de a fi păstor al unei Biserici particulare – Dieceza de Iași –, în persoana PS Petru Gherghel. Acesta, mai întâi a fost numit (la 21 februarie 1978) *ordinarius ad nutum Sanctae Sedis cum munere administratoris apostolici* al Episcopiei de Iași) printr-un decret al Sfintei Congregații a Episcopilor, apoi, la 1 mai 1990, a fost consacrat episcop al Diecezei de Iași. Deviza pe care și-a luat-o la începutul episcopatului său, „Ca toți să fie

una” (*In* 17,11), indica o direcție, un orizont spre care trebuia să se îndrepte. Unitatea clerului și unitatea poporului lui Dumnezeu constituiau modalitatea cea mai bună de rezistență în fața presiunii regimului comunist, dar exprimau și caracteristica Bisericii una, sfântă, catolică și apostolică. În toți cei 25 de ani de slujire episcopală, PS Petru a încercat să rămână fidel acestui motto.

Modul de trăire al slujirii preoțești și episcopale a PS Petru Gherghel și modul în care și-au desfășurat activitatea colegii lui de serie sunt un adevărat ajutor pentru credincioși: pot fi considerați exemple demne de urmat în slujirea lui Cristos și a comunităților care le-au fost încredințate. Sunt modele de curaj pentru cauza lui Cristos, modele pentru propovăduirea speranței creștine, modele de iubire, modele de dăruire lui Dumnezeu și pentru mântuirea poporului credincios. Cu ocazia jubileului lor de aur, întreaga Dieceză de Iași, înalță către Dumnezeu în gând de mulțumire și de prețuire pentru cei 15 lucrători în via Domnului.

Laurențiu Turbuc