

*Revista Institutului Teologic
Romano-Catolic Franciscan
Roman*

**STUDII
FRANCISCANE**

23 (2023)

Editura *Serafica*

Președinte: Pr. conf. univ. dr. Damian Gheorghe PATRAȘCU

Redactor șef: Pr. conf. univ. dr. Ștefan ACATRINEI

Secretar: Pr. lect. univ. dr. Cazimir GHIURCA

Consiliul științific:

Pr. prof. univ. dr. Michael CUSATO – Scholar-in-residence, St. Bonaventure University, New York, USA

Prof. univ. dr. Lucian DELESCU – St. Francis College, New York, USA

Pr. prof. univ. dr. Michael ROBSON – St. Edmund's College, University of Cambridge, UK

Pr. prof. univ. dr. Stanislaw BAZYLINSKI – Pontificio Istituto Biblico di Roma, Italia

Pr. prof. univ. dr. Fabrizio PIERI – Pontificia Università Gregoriana, Roma, Italia

Pr. prof. univ. dr. Alex. P.P. ZATYRKA – Universidad Jesuita de Guadalajara (ITESO), Mexico

Pr. prof. univ. dr. Germano SCAGLIONI – Pontificia Facoltà Teologica S. Bonaventura, Roma

Pr. prof. univ. dr. Guglielmo SPIRITO – Istituto Teologico di Assisi, Italia

Pr. prof. univ. dr. Cristian BARTA – Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca,

Pr. prof. univ. dr. Iulian FAROANU – Universitatea Alexandru Ioan Cuza, Iași

Pr. conf. univ. dr. William BLEIZIFFER – Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

Conf. univ. dr. Sorin MARȚIAN – Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

Conf. univ. dr. Mihai ANDRONE – Universitatea „Dunărea de Jos”, Galați

Pr. lect. univ. dr. Anton RUS – Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

Pr. lect. univ. dr. Cristian DUMEA – Universitatea „Dunărea de Jos”, Galați

Colegiul de redacție:

Pr. prof. univ. dr. Maximilian PAL – Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan din Roman

Pr. prof. univ. dr. Iosif BISOC – Universitatea Babeș-Bolyai, F.T. Greco-Catolică, Oradea

Pr. dr. Iulian MISARIU – Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan din Roman

Pr. lect. univ. dr. Bernadin DUMA – Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Roman

Pr. lect.univ. dr. Eusebiu BEJAN – Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Roman

Pr. lect. univ. dr. Mihai AFRENTOAE – Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan

Indexing

This periodical is indexed in ERIH PLUS <https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus>

Adresa redacției/Editorial office

Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Str. Ștefan cel Mare 268/B, Roman-611040, Ro, tel/fax:+40233/731002, www.itrcf.ofmconv.ro; e-mail: studiifranciscane@gmail.com

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

Studii franciscane / coord.: Ștefan Acatrinei – Roman: Editura Serafica, 2010

ISSN 1583 – 4239

1. Acatrinei, Ștefan (coord.)

Revista apare o dată pe an

CUPRINS

Zdzisław J. Kijas

Il francescanesimo e la dimensione sinodale della Chiesa 5

Iulian Faraoanu

Sicurezza e perfezione del popolo di Dio. Sensi della misurazione
della nuova Gerusalemme (*Ap 21*) 21

Iosif Bisoc

Omul în căutarea mânturii din perspectiva Sfintei Scripturi 35

Călin-Daniel Pațulea

Sfântul Iosif: Chemare și răspuns sub inspirația providenței dumnezeiești 53

Eduard Giurgi

Reflection on the Legislation Concerning Juridical Acts
in the Pio-Benedictine Code of Canon Law 71

Tarciziu Andro

Sacerdozio ministeriale: Il primo obbligo dei chierici (seconda parte) 93

Bernadin Duma

Sensul vieții creștine ca motivație vitală permanentă 155

Ștefan Acatrinei

The Rule of Saint Francis of Assisi a Way of Life for Eight Centuries 175

Cazimir Ghiurca

Sfântul Francisc: Întemeietorul unei etici misionare 187

Anton Adămuț

Sfântul Augustin: Apofatism și atribute divine 205

Teofil Ciucheuș

Cristo capo della Chiesa e del cristiano secondo Gregorio di Nissa.
Aspetti teologici ed ecclesiologici di un titolo cristologico 223

Recenzii 233

IL FRANCESCANESIMO E LA DIMENSIONE SINODALE DELLA CHIESA¹

P. prof. univ. dr. Zdzisław J. KIJAS, OFMConv.,
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura-Roma

Abstract

The aim of this article is to show that the church has always, since its founding, continued to reflect on its identity, its own place in God's plan and its role, vocation in the world in which it lives. Over the centuries the church has read itself then as a perfect society, in the work of the Second Vatican Council it wanted to rediscover its identity in the church as communion. Alongside this image in the document *Lumen gentium* the church is presented as the people of God.

These images of the Church are not final and definitive. The Church does not stop reflecting what the Lord Jesus requires of her. And so that the Church is reflecting on the concept of synodality as most appropriate to its mission in the contemporary world.

And hence the question arises: what are the sons of St. Francis to do in this regard? How should they confront it? Should they be afraid? The text of the article answers that they should not be afraid, they should also not flee from the church but should love it as St. Francis loved it.

Keywords: Church, communion, People of God, synodality, Franciscanism, Vatican Council II.

Introduzione

Pochi giorni dopo l'elezione a Papa del cardinale Jorge Bergoglio, che ha preso il nome di Francesco, una casa editrice gesuita di Cracovia mi ha chiesto di scrivere un libro sul nuovo Papa. Accettai la proposta e tre mesi dopo il

¹ La conferenza tenuta all'Institutul Teologic Roman-Catolic Franciscan din Roman (Romania). Facultatea de Teologie Pastorală, 2 ottobre 2023 durante una giornata di studio: *Calea sinodalității Bisericii: Contribuția Reflecției Teologice și a Magisteriului.*

mio libro sul nuovo Papa fu pubblicato. Si intitolava: *Papa Francesco e i nostri sogni per la Chiesa*. Scrivevo allora della crescente necessità di collegialità nella Chiesa, intesa anche nel senso della sinodalità². Ecco le parole dal mio testo pubblicato nel 2013:

Una Chiesa che voglia veramente rispondere ai problemi del presente, prendersi cura dei bisognosi, farsi voce nel rumore del presente, proporre valori duraturi e immutabili, deve valorizzare maggiormente la categoria della comunione nel popolo di Dio. Si tratta sia della collegialità all'interno dell'episcopato, sia della necessità che i laici cristiani si assumano una responsabilità sempre maggiore e qualitativamente migliore nei confronti della Chiesa. Questi temi, pur non essendo del tutto nuovi, sono emersi con rinnovata forza nei giorni precedenti il conclave e si notano nelle dichiarazioni di Papa Francesco³.

Abbiamo dovuto aspettare dieci anni, fino all'ottobre 2023, perché queste parole cominciassero ad assumere un contenuto più concreto, con un dovuto approfondimento teologico e giuridico. E sono contento che questo stia accadendo.

Tuttavia, il problema che pongo in questa presentazione non si riduce alla ricerca di una risposta alla domanda su come, con quali strumenti, istituzioni, ecc. la Chiesa cattolica possa diventare una Chiesa „sinodale”. Se ne parlerà nell'aula sinodale e non solo. Il mio problema è più semplice, molto modesto, più francescano. Cercherò infatti solo di abbozzare una possibile risposta alla domanda: quale dovrebbe essere l'atteggiamento dei francescani nei confronti della struttura sinodale della Chiesa? Dovrebbero temerla o pregare per essa? La domanda, come si vede, è modesta. Riguarda un atteggiamento molto – direi – spirituale più che teologico.

² La questione della collegialità e della sinodalità è emersa nel documento analitico della Commissione teologica internazionale, intitolato *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* del 2 marzo 2018, in: https://www.vatican.va/rc_cti_20180302_sinodalita_it (visto, 1.11.2023).

³ KUJAS Z.J., *Papież Franciszek i nasze marzenia o Kościele (Papa Francesco e i nostri sogni per la Chiesa)*, WAM, Kraków 2013, 201.

stessa di Cristo, con la radicalità della sua fede e con il suo entusiasmo di amore per Cristo²⁵.

Vedere la vita del santo di Assisi illumina la nostra realtà per vivere autenticamente la sinodalità-comunione. Papa Innocenzo III, avendo sentito parlare della testimonianza di vita di San Francesco, sente che il suo sogno del Santo, è una conferma della necessità di un rinnovamento e a sua volta della necessità di mettere la Chiesa sul cammino del rinnovamento. Papa Benedetto XVI chiarisce come San Francesco abbia camminato in comunione con la Chiesa perché il „Poverello” non si è mai visto al di fuori di essa ed è questa comunione nata dallo Spirito Santo che fa di San Francesco un umile rinnovatore ecclesiale, perché capisce che la Chiesa non può essere rinnovata senza una piena comunione con essa.

San Francesco non rinnova la Chiesa senza o contro il Papa, ma solo in comunione con lui. Le due realtà vanno insieme: il Successore di Pietro, i Vescovi, la Chiesa fondata sulla successione degli Apostoli e il carisma nuovo che lo Spirito Santo crea in questo momento per rinnovare la Chiesa. Insieme cresce il vero rinnovamento. Papa Benedetto aggiunge:

(Francesco) sapeva che Cristo non è mai ‘mio’, ma è sempre ‘nostro’, che il Cristo non posso averlo ‘io’ e ricostruire ‘io’ contro la Chiesa, la sua volontà e il suo insegnamento, ma solo nella comunione della Chiesa costruita sulla successione degli Apostoli si rinnova anche l’obbedienza alla parola di Dio. (...) Sapeva sempre che il centro della Chiesa è l’Eucaristia, dove il Corpo di Cristo e il suo Sangue diventano presenti. Tramite il Sacerdozio, l’Eucaristia è la Chiesa. Dove Sacerdozio e Cristo e comunione della Chiesa vanno insieme, solo qui abita anche la parola di Dio²⁶.

Conclusion

Non esiste una Chiesa di comunione che trasformi i suoi membri in isolati o in semplici spettatori, perché ciò sarebbe una contraddizione. Quando la Chiesa vive la comunione questo fa sì che i suoi membri si sentono figlie e figlie dell’unica madre. Ed è anche il compito di un frate francescano, che

²⁵ Cf. BENEDETTO XVI, *Udienza Generale del 27 gennaio 2010: San Francesco d'Assisi* | Benedetto XVI (vatican.va) (visto 24.02. 2023).

²⁶ Cf. *Ibidem*, 8.

dopo aver incontrato Cristo comincia a cooperare con la Chiesa, ne si sente membro, intimamente legato ad essa, per creare i legami di fratellanza con i suoi fratelli e sorelle che vivono nel mondo.

Tale comunione richiede dal figlio spirituale di san Francesco di prestare attenzione all'ispirazione dello Spirito Santo, pregare, chiedere e scoprire i doni e i carismi che egli ispira nella Chiesa, in ciascuno dei membri del popolo di Dio, a una relazione intima con Gesù Cristo. Frati francescani, membri del popolo di Dio, membri della Chiesa come comunione, sono chiamati a vivere, pregare e operare per essa. Lo fanno, perché il Dio di san Francesco non era il risultato di una speculazione puramente intellettuale ma era il Dio rivelato nella sua vita, sentito come forza salvifica, luce, vita, amore, una realtà inedita e sempre attraente, come il Dio della Chiesa. La preghiera dei frati francescani per la Chiesa è il loro impegno e una sfida a non uscire dalla Chiesa ma a entrarvi sempre più dentro, rendendo possibile il sogno di Dio. Non lo conosciamo ancora, ma pregando fortemente chiediamo Dio che si realizzi.

**SICUREZZA E PERFEZIONE DEL POPOLO DI DIO.
SENSI DELLA MISURAZIONE
DELLA NUOVA GERUSALEMME (Ap 21)**

Pr. prof. dr. pr. Iulian FAROANU,
*Universitatea Alexandru Ioan Cuza, Iași,
Facultatea de Teologie Catolică*

Abstract

The description of the New Jerusalem coming down from heaven contains the scene of the measurement with its symbolic meaning. The meaning of measurement can be understood from two points of view. From a human point of view, we talk about protection, security that being subjected to measurement offers. From God's perspective, it is the decree of his presence among the people. The measurement is the confirmation of the election of the people who belong to God and expresses the guarantee of divine protection and presence among the elect. As regards the measurement of the wall, one of the interpretations proposes the thesis of the wall's protective and defence role, although above all in a symbolic sense. Being inside the walls is synonymous with safety and salvation. A real wall is no longer necessary in the eschatological Jerusalem, because in the eternal city there will no longer be evil or suffering. Beyond the aspects mentioned, our attention is directed towards the unitary people of God, protected and called to perfection according to the model of the holy Jerusalem.

Keywords: New Jerusalem, the people of God, perfection, measurement, security, wall.

Introduzione

La descrizione della nuova Gerusalemme¹ è la pagina finale del libro dell'Apocalisse. L'intento di Giovanni di Patmos è quello di infondere speranza e chiamare alla fedeltà i cristiani di Asia Minore. I fedeli erano

¹ Tematiche e idee di questo studio si ritrovano nella ricerca dottorale sul libro dell'Apocalisse (FAROANU I., *L'unità del popolo di Dio in Ap 21,12-14*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 2009).

minacciati da due pericoli maggiori. Da una parte, la persecuzione, e dall'altra parte, la idolatria largamente diffusa.

Al livello letterario, l'autore offre in Ap 21 una descrizione esterna della città santa: il muro, le porte e fondamenti. Tale descrizione viene inserita in una visione significativa dal punto di vista del messaggio del libro. In genere, le visioni sono introdotte dall'espressione «e io vidi», che ricorre quarantaquattro volte nell'Apocalisse. L'ultima ricorrenza di «ed ecco io vidi»² si trova in Ap 21,2, accompagnata dal complemento di oggetto diretto, in questo caso la Gerusalemme nuova. A differenza di Ap 21,2, in Ap 21,9, Giovanni di Patmos non ha propriamente una visione, ma una ostensione: l'angelo gli mostra la città santa. Per poter osservare la nuova Gerusalemme nei suoi dettagli, il veggente ha bisogno della mediazione dell'angelo.

Ap 21,9-10 sono i versetti introduttivi, in cui è presentata l'identità della Gerusalemme nuova: la sposa dell'Agnello e il suo statuto di città. La presentazione è completata dalla rivelazione del suo nome «Gerusalemme» e dei suoi attributi fondamentali: città santa, che scende dal cielo, da Dio e risplende della gloria divina. Nei versetti successivi, in Ap 21,11-14, l'autore insiste sull'immagine delle porte della città santa, che sono dodici, hanno dodici angeli sopra, sono distribuite sui lati secondo i quattro punti cardinali e sono associate alle dodici tribù dei figli di Israele³. La stessa insistenza si nota riguardo ai dodici fondamenti, posti in relazione ai dodici apostoli dell'Agnello. In seguito, in Ap 21,15-17 ha luogo la presentazione della misurazione degli elementi architettonici della nuova Gerusalemme.

1. Il quadro generale della misurazione e la sua ispirazione (Ap 21,15-17)

La descrizione dei tratti esterni (inclusi i fondamenti e le porte) della città che scende dal cielo ha la sua continuazione nella misurazione in Ap 21,15-17.

² Secondo AUNE D.E., *Revelation 17-22*, Thomas Nelson, Nashville 1998, 1120, Ap 21,2 funziona come introduzione ad Ap 21,10.

³ Secondo MOUNCE R.H., *The Book of Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1997², 389: i vv. 10-14 sono compatti e formano una sola frase nel testo greco. Per DU RAND J., «The Imagery of Heavenly Jerusalem (Revelation 21,9-22,5)», in *Neotestamentica* 22 (1988), 75, in Ap 21,11-14 c'è la descrizione della città.

Un'altra conferma della funzione di integrazione del muro arriva dal linguaggio simbolico usato da Giovanni di Patmos. In questo caso, la cinta muraria non ha funzioni e dimensioni realistiche, ma è una realtà simbolica. Un muro reale non è più necessario nella Gerusalemme escatologica, perché nella città eterna non sarà più il male, né la sofferenza. Il numero 144 poi, usato per descrivere la misura del muro dovrebbe significare la completezza e la perfezione del popolo di Dio racchiuso dentro le mura⁵⁶.

Un ultimo argomento a sostegno del ruolo di apertura e integrazione del muro è legata al diaspro di cui è fatto il muro. Questo elemento, riflesso della gloria di Dio (cfr. Ap 4,3), come tutte le pietre preziose incastonate nel muro, non ha la funzione di allontanare i malvagi, ma di attirarli nella città. La comunità di Dio mostra la gloria divina e suscita in quelli di fuori il desiderio di partecipare delle meraviglie di Dio⁵⁷.

Il muro, dunque, è elemento di integrazione e di unità. Esso non unisce solo la campagna e la città, o quelli che stanno dentro con coloro che si trovano fuori, ma unifica le porte e i fondamenti, elementi della cinta muraria compatta. Le porte e i fondamenti unificati sono legati alle dodici tribù e ai dodici apostoli, i nomi che si possono vedere iscritti all'esterno della nuova Gerusalemme. Questo è indizio per affermare fin da adesso l'idea di un popolo unico racchiuso nel muro della Gerusalemme escatologica con dodici porte-tribù e dodici fondamenti-apostoli.

Conclusioni

Giovanni di Patmos si distingue per le sue descrizioni e visioni. Nella visione più importante e positiva del suo libro si inserisce la scena della misurazione degli elementi architettonici della città santa. A seguito delle analisi fatte, quale sono i sensi della misurazione?

Prima di tutto, la misurazione ha un significato simbolico e deve essere compresa nel linguaggio e la tecnica narrativa simbolica. L'atto di misurare è

⁵⁶ Cf. LEE P., *New Jerusalem*, 279.

⁵⁷ Cf. RISSI M., *Die Zukunft der Welt*, Eine exegetische Studie über Johannesoffenbarung 19,11 bis 22,15, Friedrich Reinhardt, Basel 1966, 80-85. Per HIRSCHBERG P., *Das eschatologische Israel*, 273, il muro non ha più la funzione di proteggere. Secondo RISSI M., *Die Zukunft der Welt*, 80-81, il muro sparirà alla fine in Ap 22,1-5.

un simbolo ed equivale alla protezione, alla sicurezza e alla preservazione. Di più, le misure ottenute mettono in rilievo la perfezione della città escatologica. Inoltre, la misurazione non si ferma agli elementi materiali. Il più delle volte, gli interventi di Dio o dei suoi messaggeri nel libro dell'Apocalisse non sono diretti alle realtà materiali, ma riguardano gli uomini. Nel caso della misurazione, l'intento è parlare della preservazione e protezione del popolo di Dio che abita nella città. Le misure perfette alludono, poi, alla perfezione del popolo che appartiene a Dio e all'Agnello. Si può così ipotizzare il senso eclesiologico dell'atto di misurare.

Anche l'immagine del muro e la sua misurazione si iscrivono nella logica simbolica dell'autore. La cinta muraria diventa segno di sicurezza degli eletti. Inoltre, il muro rivela il suo ruolo di apertura e unità. I numeri che lo caratterizzano hanno ancora un senso legato al popolo di Dio. Il muro e la sua misura parlano della perfezione del popolo di Dio, costituito dalle dodici tribù e dai dodici apostoli, i cui nomi si contemplano incisi sulle mura della Gerusalemme escatologica.

Bibliografia

- ALLO E.-B., *Saint Jean. L'Apocalypse*, J. Gabalda, Paris 1921.
- AUNE D.E., *Revelation 17-22*, Thomas Nelson, Nashville 1998.
- BARCLAY W., *The Revelation of John*, Westminster John Knox Press, Louisville 2004³, II.
- BEALE G.K., *The Book of Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids 1999.
- BIGUZZI G., *Apocalisse*, Paoline, Milano 2005, 362.
- BRIGHTON L.A., *Revelation*, Concordia, Saint Louis (MO) 1999.
- CHARLES R.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, II, T&T Clark, Edinburgh, 1921.
- COMBLIN J., «La liturgie de la nouvelle Jérusalem (Apoc 21,1-22,5)», *Ephemerides Theologicae Lovaniensies* 29 (1953), 5-40.
- CONTRERAS MOLINA F., *La Nueva Jerusalén esperanza della Iglesia, Ap 21,1-22,5*, Sigueme, Salamanca 1998, 109.
- DU RAND J., «The Imagery of Heavenly Jerusalem (Revelation 21,9-22,5)», *Neotestamentica* 22 (1988), 65-86.
- FARAOANU I., *L'unità del popolo di Dio in Ap 21,12-14*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 2009.

OMUL ÎN CĂUTAREA MÂNTURII DIN PERSPECTIVA SFINTEI SCRIPTURI

Prof. univ. dr. pr. Iosif BISOC, OFMConv.,
Universitatea Babeș-Bolyai,
Facultatea de Teologie Greco-Catolică,
Departamentul Oradea

Abstract

The status of a religious person is definitely more complex than it is perceived in society nowadays and this is the reason why, from this perspective, the search of God is not a variable in itself or something insignificant. On the contrary – we can say that considering faith or redemption, one can turn these aspects into the backbone of their existence, starting from the religious aspect. Humanity has always been in a permanent search of God and found religion as a way of absolution and redemption, guided by this relationship with divinity that helped understand people themselves and the society they lived in. From this point of view, the Scripture is the primary and most important source of inspiration for all Christians. Given the complexity of the argument, we will limit ourselves to basic concepts that will help us better understand how the written Word given by God through the Holy books becomes so actual. Therefore, we will analyse key concepts as religion, the main religious counterpoints and disagreements that were raised in the late centuries and interpret the religious persistence in modern society.

Keywords: God, man, Holy Scripture, atheist, salvation, society, contemporary, search, discovery, religion, philosophy, phenomenon, religious.

Introducere

Statusul de om religios este cu siguranță mult mai amplu decât se prezintă în societatea actuală și tocmai din această perspectivă, căutarea lui Dumnezeu nu este o componentă marginală în fenomenul de sine stătător. Dimpotrivă, se poate spune că privind la credință și la căutarea mântuirii, ne dăm seama

că eledevin coloana vertebrală a acestui fapt religios¹. Dintotdeauna omul a fost în căutarea lui Dumnezeu și a găsit în religie o cale de mântuire, iar raportul său cu divinul determină autoînțelegerea de sine însuși și a societății în care trăiește. Din această perspectivă, Sfânta Scriptură devine pentru creștini sursa primă de inspirație.

Data fiind complexitatea argumentului, ne vom limita la anumite considerații propedeutice care nevor ajuta să înțelegem mai bine cum, Cuvântul transmis de Dumnezeu, prin intermediul cărților revelate, se actualizează. De aceea vom analiza la lumina Sfintei Scripturi argumente cum ar fi conceptul de religie, principalele forme de critică a religiei exprimate în ultimele secole și interpretarea fenomenului persistenței religiei în societatea contemporană.

În istoria gândirii occidentale, trei concepte au avut o deosebită influență în ceea ce privește folosirea unei definiții complete asupra religiei, chiar dacă niciuna dintre cele trei nu s-a impus într-o manieră totală. Marcus Tullius Cicero ne dă termenul de *religie* ca fiind derivat din *relegere*, adică *observarea atentă în ceea ce privește cultul zeilor*. Latantiu leagă termenul *religio* cu activitatea lui *relegere*, dar în sensul *de a stabili o legătură între Dumnezeu și oameni*. Sfântul Augustin leagă derivația verbului *re-eligere*, adică *a-l alege pe Dumnezeu din nou*².

Pentru a face un discernământ a realității „religiei”, care să o diferențieze de alte realități religioase doar în aparență, putem da câteva criterii:

- insuficiența unei definiții funcționale, (religie = element structural al societății);
- insuficiența unei definiții substantive, (religie = legătură cu un fine perceput ca și ultim);
- necesitatea de a se lua un nucleu central de referință care se centralizează asupra transcendenței (Puterea, Dumnezeu, Mister);
- dimensiunea personală și subiectivă.

În cazul în care convingerea noastră ar fi aceea că aceasta este definiția religiei, trebuie totuși să semnalăm că aplicarea sa nu este ușor de pus practică.

¹ Cf. POPA E., *Religia*, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca 2000, 6-15.

² Cf. SCHMITZ J., *Filosofia della religione*, Ed. Queriniana, Brescia 1988, 88-97.

ceea ce el percepe ca Primul, Cel de Întâi și Ultim, raport în care există dispoziție religioasă.

Această experiență religioasă este înțeleasă în moduri diferite, cum de altfel este evident, în diferitele religii.

Acum, multiplicitatea experiențelor religioase a fost obiectul anumitor interpretări:

- S-a dat o lectură cu tendință iluministică, care de fapt este scandaloasă. Dacă omul are o natură și Dumnezeu este unul, nu ar trebui să existe decât o singură religie. Multiplicitatea este un defect; religiile reale sunt forme degradate ale unicii religii ideale.
- La latura opusă găsim lectura culturalistă, care găsește nu doar natural, dar chiar și necesar, existența mai multor religii. Fiecare din ele îndeplinește o funcție particulară în interiorul culturii căreia îi aparține și de la care primește propria identitate, care-l face incomparabil cu altele. Numele comun are doar o valoare convențională.
- Pentru noi religia este un fenomen împreună unitar și multiplu. Unitatea vine de la polul obiectiv, de la Sacru. Pluralitatea este legată de condiția subiectivă, care trăiește și exprimă cultural tot ceea ce intră în existența sa. Tot așa orice religie are un anumit mod de a simți și de a obiectiviza unca realitate supremă; orice religie poartă în sine însuși identitatea în diferență³¹.

Notele esențiale ale experienței religioase pot fi rezumate în câteva rânduri: relația și distincția sacru-profan, experiența supunerii cu încredere, ascultarea, experiența nesatisfacției și a neliniștii, nevoia de asigurări etc.

Concluzie

În cele enumerate anterior am vorbit despre semnele care par să indice apusul religiei și chiar de semne care revelează o renovată prezență în viața cotidiană, dar nu trebuie neglijate motivele care ne indică actualitatea permanenței religiei în contextul contemporan.

³¹ Cf. BISOC I., *op. cit.*, 67-68.

Omul nu poate fi o ființă unidimensională, nu este identic realității existenței și date, nu se mulțumește de întâmplări și de numere, nu este programabil în funcție de prestigiu, de capacități, de posesiuni, de consum, de plăcere, de muncă sau de timpul liber. Sfânta Scriptură spune: „Nu numai cu pâine trăiește omul” (*Dt* 8,3; *Mt* 4,4). Omul este ceva mai mult decât o contopire de factori sociali și economici care-l înconjoară și îl condiționează. Ceea ce îl determină încă de la rădăcină este continua sa autotranscedentare.

„Problema eticii”, care astăzi se prezintă cu particulară intensitate, trebuie dezbătută. Chiar și atunci când s-au rezolvat problemele științifice, ne vom găsi în fața marilor probleme ale vieții, în fața marilor orientări de fond, acelea ale finalității și responsabilității, probleme care cer un fundament ultim. Nu tot ceea ce se poate face se face! Pe lângă aceasta, asistăm astăzi la demascarea modernelor doctrine ale mântuirii: prima între toate este aceea reprezentată de credința oarbă în știință, la care se adaugă demistificarea paradisului pământesc în perspectiva unei societăți pe cât posibil fără clase sociale, politice, religioase etc.

Problema sensului, înțeleasă ca o întrebare a totului, interogativul asupra raportului dintre singurele părți și totalității. Omul are o cunoaștere, o preînțelegere a sensului, altfel nu s-ar putea vorbi de nonsens sau de absența și lipsa sensului. Cine declară că totul este fără sens, nu poate să fondeze această afirmație, pentru că aprofundând problema își va da seama că nonsensul nu este ultimul cuvânt și nu aduce cu sine o victorie finală. Ceea ce înseamnă că „da”-ul vine înainte ca un indiciu al „nu”-ului și că „nu”-ul este luat în definitiv cu „da”-ul și nu viceversa.

Omul deci primește deja o donație originală de sens înainte de orice altă determinare, de exemplu înaintea muncii și înaintea oricărei alte activități. Ceea ce înseamnă că Dumnezeu este în legătură strânsă cu sensul, pentru că el (Dumnezeu), este instanța care dă sensul, care trimite și menține sensul chiar și acolo unde nu strălucește nicio valoare intramondană, nicio activitate, nicio eficiență, acolo unde se vorbește de o viață care nu mai este vrednică să fie trăită.

În acest sens, adevărata problemă a timpului nostru este: omul poate să fie om fără Dumnezeu? Căutarea mântuirii, a fericirii, a nemurii poate fi

independentă de Dumnezeu? Răspunsul pe care ni-l dă Sfânta Scriptură este fără echivoc:

„Să nu se tulbure inima voastră! Credeți în Dumnezeu și credeți în mine! În casa Tatălui meu sunt multe locuințe. De n-ar fi așa, v-aș fi spus: «Mă duc să vă pregătesc un loc»? Și, după ce mă voi duce și vă voi pregăti un loc, voi veni din nou și vă voi lua la mine, pentru ca să fiți și voi acolo unde sunt eu. Și unde mă duc eu, voi știți calea?”. Toma i-a zis: «Doamne, nu știm unde te duci. Cum am putea ști calea?». Isus i-a spus: «Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin mine. Dacă m-ați cunoscut pe mine, îl veți cunoaște și pe Tatăl meu; de pe acum îl cunoașteți și l-ați văzut». Filip i-a zis: «Doamne, arată-ni-l pe Tatăl și ne este de ajuns!». Isus i-a spus: «De atâta timp sunt cu voi, și tu nu m-ai cunoscut, Filipe? Cine m-a văzut pe mine l-a văzut pe Tatăl. Cum poți spune: «Arată-ni-l pe Tatăl»? Nu crezi că eu sunt în Tatăl și Tatăl este în mine? Cuvintele pe care vi le spun nu le spun de la mine; dar Tatăl, care rămâne în mine, face lucrările sale. Credeți-mă! Eu sunt în Tatăl și Tatăl în mine. Dacă nu pentru altceva, credeți datorită lucrărilor acestora! Adevăr, adevăr vă spun, cine crede în mine va face și el lucrările pe care le fac eu și va face și mai mari decât acestea, căci mă duc la Tatăl. Și orice veți cere în numele meu, voi face, pentru ca Tatăl să fie glorificat în Fiul. Dacă veți cere ceva în numele meu, eu voi face»” (*In* 14,1-20).

SFÂNTUL IOSIF CHEMARE ȘI RĂSPUNS SUB INSPIRAȚIA PROVIDENȚEI DUMNEZEIEȘTI

Pr. dr. habil. Călin-Daniel PAȚULEA¹
Universitatea Babeș – Bolyai, Cluj-Napoca

Abstract

Joseph is the character of the New Testament who shows a strong and generous faith; thanks to his faith Jesus and his most holy Mother, Mary, are welcomed into human history and fulfill the plan of salvation. He committed himself to perfect and industrious obedience to divine commands, however burdensome and unexpected, manifesting himself as a wise servant of God. He was able to discern the divine will with certainty in very difficult moments. He showed that form of wisdom that made him understand the highest values of life and existence, becoming an intimate participant in the thought of God, in His plans for the salvation and sanctification of the human person. Joseph translated wisdom into a continuous and tireless mission as a father, worker and human instrument involved in the development of the events that brought salvation to all of humanity.

Keywords: Davidic descent, Joseph, history of salvation, righteous man, legal paternity.

¹ Călin-Daniel Pațulea, s-a născut la Blaj în anul 1969. După completarea studiilor în cadrul Institutului Teologic Greco-Catolic de la Blaj, și-a continuat pregătirea teologică la Facultatea de Teologie din Lugano (Elveția). A fost hirotonit preot în Arhiepiscopia de Alba Iulia și Făgăraș, în 1999. A obținut Doctoratul în Teologie Biblică în cadrul Facultății de Teologie Romano-Catolică și Asistență Socială din Universitatea București, în anul 2007, iar Abilitarea în Teologie Biblică și exegeză neotestamentară în cadrul Facultății de Teologie din Lugano, în anul 2015. În prezent este lector universitar dr. habil. în cadrul Departamentului de Teologie Pastorală din Blaj, catedra de Teologie Biblică: Vechiul și Noul Testament, al Facultății de Teologie Greco-Catolică din Universitatea Babeș – Bolyai, Cluj-Napoca. A publicat diverse studii, articole și volume de carte (danielpatulea@yahoo.it).

Introducere

Figura Sfântului Iosif, soțul Preacuratei Fecioare Maria și tatăl legal al lui Isus, este deosebită pentru că a crezut în Cuvântul lui Dumnezeu, în mâinile căruia și-a încredințat viața, inima și afecțiunile sale. Fără îndoială, el este un personaj din istoria Noului Testament pe care și noi încercăm să-l prețuim, evidențiind diferite aspecte ale vieții sale: identitatea sa de om drept, omul tăcut, părintele care îl introduce pe Isus în istoria oamenilor prin descendența davidică. Ne ajută în acest studiu anumite texte alese din Evanghelia după Matei precum 1,18-21.24, când, în urma vestirii îngerului, își revizuieste decizia de a o trimite în secret pe Maria și continuă să aibă grijă atât de ea, cât și de copilul care urma să se nască; sau în 2,13.19-22 urmează planul divin de a-l scăpa de violența lui Irod și apoi, odată ce pericolul a trecut, îi conduce la Nazaret. Evanghelia după Luca vine și ea în întâmpinarea noastră cu fragmentul din 1,26-27, unde se subliniază inițiativa lui Dumnezeu pentru un eveniment fundamental în istoria mântuirii, îngerul Gavriil fiind trimis de Dumnezeu la o fată umilă pentru a-i vesti nașterea lui Isus, dar și paternitatea juridică a lui Iosif pentru ca Isus să fie considerat un descendent davidic; în pericopa evanghelică din 2,4-5.22.27.39, Iosif și Maria s-au dus la Betleem pentru a fi recensați în patria lor, după obiceiurile vremurilor. După prezentarea lui Isus în templu, pentru ritul de purificare și episodul în care fiul de doisprezece ani a rămas printre învățați în templu, Iosif dispare din redactările evangheliștilor, se pare că misiunea sa s-a încheiat. El este un personaj care merită toată atenția noastră, pentru că a crezut împotriva tuturor dovezilor, asumându-și responsabilitatea în fața imprevizibilului lui Dumnezeu.

1. De prin Evanghelii adunate

Textul biblic **Mt 1,18-21.24**:

¹⁸Nașterea lui Isus Cristos însă a fost astfel: mama lui, Maria, era logodită cu Iosif. Mai înainte ca ei să fi fost împreună, ea s-a aflat însărcinată prin puterea Spiritului Sfânt. ¹⁹Iosif, soțul ei, fiind drept și nevoind s-o denunțe, s-a hotărât să o lase în ascuns. ²⁰După ce cugetase el acestea, iată că un înger al Domnului i-a apărut în vis, spunându-i: „Iosif, fiul lui David, nu te teme să o iei pe Maria, soția ta, căci ceea ce s-a zămislit în ea este de la Spiritul Sfânt.

²¹Ea va naște un fiu și-i vei pune numele Isus, căci el va mântui poporul său

la timpul de foamete din Egipt când oamenii îi cereau pâine faraonului și el răspundea: «Mergeți la Iosif; faceți ceea ce vă va spune» (*Fac* 41,55)⁴⁴. În dezolarea de astăzi, care își are centrul canceros în familia degradată, acel strigăt răsare din nou. Exemplul și mijlocirea Lui vor mântui lumea.

Concluzie

Sfântul Iosif, în calitatea sa de păzitor al Mântuitorului, ne învață că atunci când, din dragoste, se dă un cuvânt și se manifestă o încredere, nimic nu se mai prăbușește, chiar dacă totul pare să arate contrariul. A trăit momente de nedumerire, dar nu se răzvrățește, nu s-a simțit umilit în condiția sa de om și de credincios, întrucât i s-a descoperit faptul că ceea ce se întâmplă în Maria este lucrarea Spiritului Sfânt. Fără îndoială că inteligența sa de credincios a depus eforturi nemăsurate pentru a accepta misterul Întrupării. Cu toate acestea, el nu se îndepărtează de misiunea care i-a fost încredințată, aceea de a fi păzitorul Mântuitorului. A făcut parte din planul dumnezeiesc, întreaga sa slujire a fost marcată de dragoste, unica preocupare fiind aceea de a fi credincios voinței lui Dumnezeu. Atitudinea sa ne oferă un exemplu de a ne consolida fidelitatea față de propria vocație, dar și față de cea comunitară. Să credem și să ne încredem în Iubire, în acest fel vom rămâne fideli față de misiunea încredințată fiecăruia.

Privind la statutul Sfântului Iosif, în calitate de credincioși să lucrăm la sfințirea vieții noastre de zi cu zi, să învățăm smerenia, ca modalitate de a descoperi marile proiecte la care fiecare dintre noi este chemat de Dumnezeu. În calitatea de membri ai comunității ecleziale, „în ascultarea religioasă a Cuvântului lui Dumnezeu”⁴⁵, să dăm dovadă de disponibilitate absolută față de voința mântuitoare a lui Dumnezeu, revelată în Isus. Fără acțiunea divină ființa umană nu este capabilă de nimic (cf. *In* 15,5); suntem părtași la economia mântuirii, suntem invitați să colaborăm cu umilință la venirea Împărăției lui Dumnezeu.

⁴⁴ *Patris corde*, 1, în https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20201208_patris-corde.pdf [20.08.2021].

⁴⁵ *Dei verbum*, 1.

REFLECTION ON THE LEGISLATION CONCERNING JURIDICAL ACTS IN THE PIO-BENEDICTINE CODE OF CANON LAW

Pr. lect. univ. dr. Eduard GIURGI¹,
Universitatea din București,
Facultatea de Teologie Romano-Catolică

Abstract

The Pio-Benedictine Code of Canon Law presented the general norm on juridical acts and also the norms regarding the impact of the defects on juridical acts but without providing definitions for the terms: „juridical acts”, „*dolus*,” „fear”, and „error”. In fact, the former cod determined in a generic way that which was necessary for a juridical act to be considered valid. In doing so, the Code entrusted the task to provide such definitions to the commentators on the Code of Canon Law. Given that, the aim of this paper is to analyze the notion of these terms abovementioned from the perspective of the commentators on the 1917 Code of Canon Law. Special attention is given to the notion of a juridical act. In this regard, under the notion of a juridical act there are treated: terminology, uniqueness, division, and description of a juridical act. Then, there are also treated the constitutive elements of a juridical act, its formalities and conditions as well as its defects. From this analysis derives the understanding of a juridical act as presented in the 1917 Code of Canon Law.

Keywords: Juridical Act, Valid, Invalid, Code, Canon Law, Error, *Dolus*, Fear, Constitutive Elements, Defects.

Introduction

There is one well known legal maxim that states: „*Lex non exacte definit, sed arbitrio boni permittit*”². This legal maxim applies to canon law as well.

¹ University of Bucharest, Romania, Faculty of Roman Catholic Theology; email: eduard.giurgi@unibuc.ro.

² The legal maxim translates as follows: „The law does not define exactly but trusts in the judgment of a good man”. As translated in *Black's Law Dictionary*, ed. Bryan A. Garner, 8th ed., (St. Paul, MN: West Publishing Co., 2004) 1730. The Latin text is taken from the same source.

Thus, for instance, when the 1917 Code of Canon law³ codified the laws on juridical acts⁴ in general and on the impact of unjustly incurred fear and *dolus*⁵ on juridical acts in particular, it did not define the terms juridical act, fear, error and *dolus*, but entrusted this task to the prudent judgment of the scholars in canon law. Consequently, this paper will analyze the phrase „juridical act” from the perspective of commentators on the 1917 Code. Canon 1680, § 1 will form the starting point for this analysis.

Additionally, given the lack of a specific definition for a juridical act in the Code, the following analysis must begin with the very notion of a juridical act. This notion includes: terminology, uniqueness, division, and description of a juridical act. Further elaboration of these aspects derives from an analysis of the constitutive elements of a juridical act, its formalities and conditions, and its defects. From this analysis will derive the understanding of a juridical act as presented in the 1917 Code.

1. The Notion of a Juridical Act According to the Scholars in Canon Law

Canon 1680, § 1 of the 1917 Code stated: „The nullity of an act is considered present only when there are lacking in it those things that essentially constitute it or there are missing the formalities or conditions required by the sacred canons under pain of nullity”⁶.

As it can be easily noted, the law did not define the juridical act but determined in a generic way that which was necessary for a juridical act to be considered valid. Yet, before starting to analyze these requirements for a valid juridical act, it is important to determine the nature itself of a juridical act. Selected commentators on the 1917 Code offer insights into this nature.

³ Henceforth the 1917 Code.

⁴ Cf. 1917 Code, cc. 103, § 2, 1679-1683. For the 1917 Code, see *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (Rome: Typis Polyglottis Vaticanis, 1917). For an English translation see *The 1917 Pio-Benedictine Code of Canon Law. In English with Extensive Scholarly Apparatus*, Edward N. Peters, Curator, (San Francisco: Ignatius Press, 2001).

⁵ Cf. 1917 Code, c. 103, § 2.

⁶ 1917 Code, c. 1680, § 1: „Nullitas actus tunc tantum habetur, cum in eo deficiunt quae actum ipsum essentialiter constituunt, aut sollemnia seu condiciones desiderantur a sacris canonibus requisitae sub poena nullitatis”. English translation taken from *The 1917 Pio-Benedictine Code of Canon Law*.

Conclusion

Canon 1680, § 1 of the 1917 Code states in a generic way the requirements for the validity of a juridical act. Further, canons 103-104 of that Code state the defects of a juridical act. Yet, the 1917 Code neither defines a juridical act nor identifies its constitutive elements nor its conditions and formalities. Given this lack, it has been necessary to analyze the very notion of a juridical act, its elements, and its conditions and formalities in the light of the legal scholars and commentators. The results of this analysis provide the necessary foundation for the understanding of a juridical act as found in the former code.

SACERDOZIO MINISTERIALE: IL PRIMO OBLIGO DEI CHIERICI (seconda parte)

P. dr. Tarciziu ANDRO

Abstract

Abbiamo visto nella prima parte di questo tema trattato nell'articolo precedente come Gesù, inizia la sua missione dell'annuncio del Regno con queste parole: «Il tempo è compiuto, il Regno di Dio è vicino, convertitevi e credete nel Vangelo» (*Mc 1,15*).

In questa seconda parte possiamo contemplare che questo regno messianico, annunciato dapprima ai figli di Israele, è destinato ad accogliere gli uomini di tutte le nazioni (CCC, 543). Vuol dire che il regno di Dio e per tutti e nessuno viene escluso da questa chiamata. Questa è stata la missione di Gesù sulla terra e che continua oggi, perché: «Non si può capire Cristo senza il regno che Egli è venuto a portare», scrive Papa Francesco nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*.

Ne consegue che la missione sulla terra di ogni sacerdote, e di ogni cristiano, «è inseparabile dalla costruzione del regno». Perché identificarsi con Cristo e i suoi desideri implica: «l'impegno a costruire, con lui, questo regno di amore, di giustizia e di pace per tutti». «Ci si santificherà solo consegnandoci corpo e anima per dare il meglio di noi in tale impegno». (Dichiarazione «*Dominus Iesus*» circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa)

Ecco, perché, il primo annuncio è sempre nuovo e sorprendete; ogni istante della nostra vita è davvero il momento favorevole per convertirsi all'amore. Andare verso l'altro, uscire da sé stessi, uscire dal proprio egoismo per farsi dono, e dedicare la propria vita, agli altri.

Nel Libro III nel Codice di Diritto Canonico e nel Titolo XV del CCEO vigente, che tratta il tema sul Magistero Ecclesiastico, possiamo contemplare diverse caratteristiche strutturali e nuove tipologie contenutistiche che tengono conto delle più recenti problematiche che la Chiesa deve affrontare, seguendo nello stesso tempo un percorso di continuità con la Tradizione e il Magistero precedenti, benché sia

riscontrabile una preponderanza degli indirizzi teologico – pastorali del Concilio Vaticano II¹.

In sostanza: «I chierici hanno come primo obbligo quello di annunciare a tutti il Regno di Dio e di ripresentare l'amore di Dio verso gli uomini nel ministero della parola e dei sacramenti, anzi con l'intera loro vita, in modo che tutti, amando Dio sopra ogni cosa e amandosi a vicenda, siano edificati e crescano nel Corpo di Cristo che è la Chiesa» (Can. 367).

Keywords: Annuncio, CIC, CCEO, chierici, ministero della Parola, Eucarestia, Sacramenti, sacerdozio comune, sacerdozio ministeriale, ministero ecclesiastico, unità, diversità, insostituibilità, principi teologici, unicità, missione, universalità. Testimonianza, liturgia.

1. Il ministero della Parola

Sia il CIC che il CCEO dicono chiaramente che le funzioni di insegnare, santificare e governare sono proprie del ministro sacro². Ciò vale per il Romano Pontefice, pastore qui in terra della Chiesa universale³, per i Vescovi che sono costituiti Pastori della Chiesa⁴ con l'incarico di santificare, insegnare e governare⁵. Anche per il parroco, le stesse funzioni competono a lui, in collaborazione con altri presbiteri, in quanto egli è pastore proprio di una comunità parrocchiale, in cui svolge il compito di insegnare, santificare e governare⁶.

¹ Il Symposium ha inteso finalizzare il suo impegno nel cogliere gli elementi portanti e la struttura essenziale del Codice, quale novità fondamentale del Concilio Vaticano II, in linea di continuità con la tradizione legislativa della Chiesa, per quanto concerne soprattutto l'ecclesiologia Cost. *Apost. Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983: AAS 75 [1983], pars II, XI” (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Simposio Internazionale di Diritto Canonico* in occasione del X anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico, 23.04.1993); cf. SIGNORILE E., *Diritto Canonico – Introduzione, Manuali di Base*, n.32, Piemme, Casale Monferrato 1991, 123ss.; MARTIN DE AGAR J.T., *Elementi di Diritto Canonico*, ISSR all'Apollinare, Roma 1996, 111ss.

² Cf. CIC 83, can. 1008; Can. 743 CCEO.

³ Cf. CIC 83 can. 331; can. 43 CCEO; Cf. CS, n. 162.

⁴ Cf. CIC 83, can. 375 § 1; Can. 42, CCEO: *sono successori degli Apostoli*; Can 46, CCEO: *cooperatori del Romano Pontefice*; Can.49, CCEO: *membri del Collegio dei Vescovi*; Can.596, CCEO: *maestri autentici della fede*; Can. 608, CCEO: *ministri della Parola di Dio*.

⁵ Cf. CIC, can. 375 § 2.

⁶ Cf. CIC 83, can. 519; can. 281, § 1, CCEO; CS, n. 489.

Conclusionione

Possiamo concludere affermando che lo scopo della nostra elezione in Cristo, ancora prima della creazione del mondo, è di volerci «santi e immacolati al suo cospetto»; cioè siamo stati eletti per «essere alla continua presenza agli occhi di Dio» (*Ef* 1,4).

Quindi, l'elezione ordinata alla santità ha il significato di «essere accolti da Dio nella nostra essenza eternamente eletta in Cristo» e di essere fatti capaci di stare davanti a Dio, dialogare e vivere in comunione con lui. L'essere santi si concretizza nella condizione esistenziale di «figli adottivi di Dio» (*Ef* 1,5) in Cristo.

E prima di tutto questo si esprime nell'identità e la missione del Presbitero, e che si rivela sempre più come una questione che riguarda non solo un particolare ministero tra i tanti, ma l'identità della Chiesa stessa, nella sua essenza di comunione e di missione, nel suo rapporto con Cristo, nel mistero trinitario, e nella sua relazione all'umanità ed al mondo intero.

Secondo l'insegnamento della Chiesa la parola del Signore e la vita divina da Lui donata sono destinate fin dall'inizio a essere vissute e partecipate in un corpo unico, che il Signore stesso si edifica nel corso dei secoli. Questo corpo che è la Chiesa di Cristo, da Lui continuamente dotato dei doni dei ministeri «ben fornito e ben compaginato per mezzo di giunture e di legami, riceve l'aumento voluto da Dio (*Col.* 2,19)» (Cf. *Lumen Gentium*, 7. 18. 19. 20; *Christus Dominus*, 1 et 3; *Presbyterorum Ordinis*, 2).

Questa struttura ministeriale nella sacra Tradizione si esplicita nei poteri affidati agli Apostoli e ai loro successori, di santificare, di insegnare e di governare.

In questo si inserisce la grande ricchezza del ministero sacerdotale che contempliamo nei due Codici vigenti della Chiesa Cattolica, che ci invitano a leggere, meditare, insegnare, guidare ed entrare, in modo più pieno, nel progetto che Dio ha su ciascuno di noi.

La Salus animarum Suprema lex, la salvezza delle anime, che deve sempre essere nella Chiesa legge suprema. Questo è il principio e il fine della legislazione canonica che tutti i ministri della Chiesa cattolica devono annunciare con tutta la loro vita.

Bibliografia

- AA.VV., *Dio è amore. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica "Deus caritas est" di Benedetto XVI*, Milano, 2006.
- AA. VV., *La funzione di santificare della Chiesa, (a cura del Gruppo italiano Docenti di Diritto Canonico)*, Milano 2005.
- AA.VV., *Giovanni Paolo II, Le vie della giustizia, (A. Loiodice e M. Vari, curr.), sez. XXV: Verità, giustizia e santità, civiltà dell'amore*, Città del Vaticano, 2003.
- AA. VV., *Cristo Chiesa Missione, Commento alla «Redemptoris Missio»*, in *Studia Urbaniana* 38, Roma 1992.
- CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio Apostolorum successores*, 22.II.2004, Città del Vaticano 2004.
- BENEDETTO XVI, *Enciclica Deus Caritas Est*, Città del Vaticano (25.12.2005)
- CHIAPPETTA L., *Il Manuale del parroco. Commento giuridico-pastorale*, Roma 1997.
- COLETTI D. (a cura di), *Cari Sacerdoti. Le «Lettere del Giovedì Santo» e altri scritti sull'identità, la vita e la formazione del prete*, Roma 1990.
- CORONELLI R., *La missione sacerdotale della Chiesa*, in *Aa. Vv., Corso istituzionale di diritto canonico* (a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico), Milano 2005, pp. 307-387.
- Dichiarazione *Dominus Iesus circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, Congregazione per la Dottrina della Fede, il 6 agosto 2000.
- SALACHAS DIMITRIOS, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei codici latino e orientale*, Dehoniane 1999.
- GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai Sacerdoti*, 1979; 1989.
- MONTAN A., *Liturgia*, Libreria Editrice Vaticana, 2002.
- PIGHIN B. F., *Diritto sacramentale*, Venezia 2006.
- SABBARESE L., *I fedeli costituiti popolo di Dio*, Roma 2003.
- SAPIENZA L. (a cura di), *L'amore più grande. Lettere di Giovanni Paolo II ai sacerdoti per il Giovedì Santo (1979-2005)*, Roma 2005.

SENSUL VIETII CREȘTINE CA MOTIVAȚIE VITALĂ PERMANENTĂ

Pr. lect. univ. dr. Bernadin DUMA,
Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, din Roman

Abstract

We want to deepen and to understand through this topic the causes of the lack of motivation of today's person who no longer questions whether the meaning of his own life is in accordance with the specifics of his nature, in close connection with the religious dimension of his being. If man will not make choices commensurate with his life's purpose, which includes divine reality, who will choose in his place? We believe that the real problem of man today is that he has turned away from the question of the supernatural meaning of his life which could save him from the presumption of being the master of his own life. The thesis we want to submit to analysis is that only the meaning of life illuminated by faith in God is the permanent vital motivation capable of illuminating everyday motivations and choices.

Keywords: motivation, goal, purpose of life, moral action, happiness, moral values, choice.

Introducere

Dacă privim la evenimentele care se întâmplă sub ochii noștri, din ce în ce mai complexe și greu descifrabile, apar o sumedenie de întrebări în orizontul minții noastre, obstrucționând capacitatea noastră de a discerne bunătatea sau răutatea acțiunilor și a persoanelor care, ca protagoniști sau ca actori, produc acte umane cu efecte inimaginabile, chiar devastatoare, în numele binelui comun și al unei umanități mai avansate tehnologic, dar tot mai decăzute valoric și etic. De la scara largă a lumii mari, în care predomină războiul, violența, dominația economică, la scara restrânsă a lumii mici, care ne înconjoară, unde este banalizată demnitatea, grija față de persoanele vulnerabile, educația multi-direcțională, moralitatea personală și publică, ne întrebăm despre motivație și despre sensul vieții. Ce anume îi motivează pe oamenii de lângă noi? Ce gândesc despre sensul vieții lor? Această întrebare

nu vrea să facă o radiografie a preocupărilor omului de astăzi, să analizeze părțile slabe și cele tari ale alegerilor pe care oamenii le fac, ci să facă lumină asupra centrului nervos al motivațiilor și să traseze câteva linii orizontale și verticale care să orienteze motivațiile bune, în vederea atingerii performanțelor morale posibile de către persoanele angajate în folosul oamenilor și al binelui lor integral.

1. Încercare de a defini motivația

1.1. Abordare psihologică

Termenul „motivație” este derivat din verbul latinesc *movere* (*movi, motum* – a mișca, a pune în mișcare) și reprezintă forțele interne care ne mișcă într-o anumită direcție. Ne dăm seama că nu este posibil să vedem motivația, ci o putem presupune pe baza anumitor indicatori ai comportamentului nostru. Prin urmare, motivația este o construcție ipotetică. De exemplu, s-ar putea deduce că un student a fost motivat să se pregătească pentru un examen, observându-l cum părăsește devreme o petrecere, pentru a termina studiul la bibliotecă. Se pare că motivația se referă la procesele care stau la baza inițierii, controlului, menținerii și evaluării obiectivului orientat al comportamentelor. Această înțelegere actuală a motivației se referă la mecanismele psihologice care apar de-a lungul întregului proces de urmărire a obiectivelor. În trecut, acest proces implica identificarea și selectarea unor direcții ale acțiunii pentru atingerea obiectivelor proprii. În ultimele decenii, accentul s-a extins asupra analizei mai cuprinzătoare a modului în care oamenii își planifică, execută și evaluează planurile lor de acțiune selectate, incluzând întregul proces de urmărire a obiectivelor.

Starea actuală a motivației urmărește un anumit curs al acțiunii, fiind dependent de caracteristicile individului, precum și de specificul situației. Mai precis, noul centru de interes recunoaște că, deși există o serie de tendințe motivaționale și credințe relativ stabile care pot distinge un individ de celălalt (de exemplu, interesul pentru un anumit subiect), motivația poate varia semnificativ în funcție de tipul de situație sau de obiectivul specific în cauză. În această direcție, procesele cognitive sunt esențiale pentru motivație, dar, de asemenea, sunt importante procesele sociale care contribuie la dezvoltarea

Concluzie

Cercetarea noastră a încercat să arate că orice om este animat de motivații diferite care activează și pun în mișcare energiile umane în contexte variate ale existenței de zi cu zi. Conștiința de a avea motivații și sursele alimentării lor poate trimite la o educare a discernământului legat de calitatea lor morală, deoarece acestea alimentează un anumit tip de comportament care contravine sau se conformează unui standard de valori, împărtășit de comunitatea etică la care se face referință. În plus, conștiința că motivațiile angajează întreaga persoană, cu toate capacitățile ei, trecutul, prezentul, viitorul, dimensiunile sale specifice, ar putea să trezească grija și responsabilitatea de a da curs motivațiilor care sunt în consonanță cu evoluția integrală a persoanei, maturizarea ei și cu valorile umane și creștine, devenind un model de asumare conștientă a consecințelor proxime și îndepărtate ale acțiunilor personale.

Un element important al motivației îl constituie orientarea persoanei spre atingerea fericirii, înscrisă ca dorință înnăscută în arhitectura ființei umane. În secretul sanctuarului său intim, omul descoperă chemarea la fericire pe care însuși Dumnezeu i-o adresează prin limbajul iubirii dintre Dumnezeu și om, sub forma binomului chemare-răspuns. Această chemare religioasă devine un obiectiv imperios de realizat, de aceea vorbim de un sens al vieții care oferă rațiunea de a trăi, inspiră și însuflețește motivațiile contextualizate în timp și istorie, construind zi după zi, alegere după alegere, personalitatea morală a omului concret, deschis spre comunicare, angajare și asumare a responsabilității față de viitor. În viziunea creștină, primatul spiritualului oferă oricărui om posibilitatea autorealizării proprii și atingerea sensului vieții în conformitate cu proiectul de fericire înscris de Dumnezeu în intimitatea fiecărei persoane. Ce anume ar trebui să-i motiveze pe oamenii de lângă noi? Răspunsul la această întrebare se află în refacerea rupturii pe care un anumit de tip de gândire existențialistă atee a produs-o în modul de a gândi despre viață, economie, istorie și politică în cultura occidentală recentă.

THE *RULE* OF SAINT FRANCIS OF ASSISI A WAY OF LIFE FOR EIGHT CENTURIES

Pr. conf. univ. dr. Ștefan ACATRINEI, OFMConv,
Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, din Roman

Abstract

The Franciscan Order has deeply left its marks impressed on the Church and society as well throughout history. This was only possible because its founder, Saint Francis of Assisi, gave it a *Rule* which, for eight centuries, has never ceased to inspire its members to actively live the Gospel life.

The role and purpose of the Friars Minor, in the intention of Saint Francis, is none other than to become and be custodians of the Holy Gospel, not merely to preserve it in libraries or special places, but by embodying it themselves. To carry out this task, the *Rule* has a very important place in their life and plays a very significant role in the structure of the Order.

This article seeks to offer a spiritual approach to the *Rule* of Saint Francis of Assisi, presenting it as its author intended it to be, namely a way of life and, without any doubt, a path of holiness. Without claiming to be exhaustive, we would like to draw spiritually closer to the Friars Minor's Rule in order to see to what extent it is, and it can still remain a source of joy for the followers of Saint Francis in the third millennium. There are plenty of challenges and difficulties, So, the question is this: is the source as fresh as it has always been?

Keywords: Saint Francis of Assisi, Rule, Friars Minor, anniversaries, jubilee, franciscan, Holy Gospel, way of life, fraternity, life.

Introduction

Mankind knows so many illustrious personalities who have left their mark on its history, influencing it beneficially in its various spheres. Unfortunately, however, there are few people who, like Saint Francis of Assisi, have shown such sensitivity not only to their fellow human beings but also to the marvellous spectacle of nature. He radiated great joy when he contemplated the beauty of mountains, valleys, rivers, flowers, stars, and

every creature. His light, though it springs from the Middle Ages, often unjustly called „dark”, manages to penetrate, like the radiance of a distant star, hundreds of „light years”, meeting postmodern man where he/she is, in his/her state and condition, challenging him/her through his writings; it cherishes him/her with his spirituality and invites him/her to drink from it.

Saint Francis, whose name is accompanied by the appellative „of – or, according to each language: *di, von, de*, etc. – Assisi”, as if to show his origin and belonging, no longer belongs to a specific city, nor a nation or a people, but to all of mankind. He is often likened to „a sun”¹ because he is meant to bathe the whole earth in his rays, spreading light and warmth to all who inhabit it. However, referring to his place of origin, Dante Alighieri says: „Therefore let him who names this site not say / *Ascesi*, which would be to say too little, / but *Orient*, if he would name it rightly”².

Anniversaries are events of joy and gratitude, so they are open invitations to celebrate. Their purpose is to share in the light of those illustrious people and saints worthy of celebration, thus fulfilling the word of Christ: „You are the light of the world. A town built on a hill cannot be hidden. Neither do people light a lamp and put it under a bowl. Instead, they put it on its stand, and it gives light to everyone in the house” (*Mt 5:14-15*).

The great Franciscan family, on the eighth anniversary of approval of the Friars Minor’s Rule, looks with gratitude to its founder, Saint Francis of Assisi, inviting the whole world to share in the joy and grace of the celebration of its Jubilee.

The Franciscan Order is a living institution both in its material elements (legal, administrative structure, etc.) and in its spiritual one (path of holiness, theological thinking, etc.) because its founder, Saint Francis of Assisi, gave it a *Rule* which, for eight centuries, has never ceased to inspire its members to live the Gospel life actively. So, we are going to offer a spiritual approach to the *Rule* of Saint Francis, presenting it as its author intended it to be, namely, a way of life.

¹ „...a sun was born into the world, much like...”, DANTE ALIGHIERI, *Divine Comedy*, „Paradise XI”, in *Francis of Assisi. Early Documents. The Prophet*, Vol. III, Regis Armstrong, Wayne Hellmann, and William Short (ed.), New York, 2001, 883.

² *Ibidem*, 883. The place from which this new Sun rose should be called „Orient” or „Dayspring” – as it is mentioned in the footnote f.

life is protected because, as Saint Francis says, „what the brothers must desire above all is to have the Spirit of the Lord and his holy work”¹⁵. The Rule aims at nothing more than to give room to the Holy Spirit in us and to make us act according to the will of God, which corresponds to the deepest aspirations of our hearts. In fact, when Saint Francis exhorts the brothers „to be joyful in the Lord...”¹⁶, he is only giving the tone, showing the friars how they should live.

Conclusion

We live today in a time of uncertainty about tomorrow, bombed with alarming and tragic news. People are worried and sometimes even frightened; even we friars are often irritated. To keep the Rule, which shapes our lives, and to be protected by it is to take care of this inner wellspring of joy: „to rejoice in the Lord (cf. *Phil* 4:4), being joyful and glad as is fitting”¹⁷.

An eloquent example of this is Blessed Raymond Lull, OFS (1232-1316); he was able to understand Saint Francis very well and, once he had identified the source of joy, did not cease to drink it eagerly. I dare to share his idea, for each one of us can say: Lord, since you have put so much joy in my heart, please spread it throughout my body so that my face, my eyes, my mouth, and all my limbs may feel this joy. Most High God, when I think of eternal life, when I contemplate it, I am filled with inexpressible joy. The sea has not so much water as there is joy in me¹⁸.

Therefore, it makes no sense to promise to keep a Rule if it appears to be an affliction, an obstacle to our fulfilment, because, in the end, it is not a question of obeying a person, whether he has the office of Provincial or Guardian, but of obeying life. It is a matter of mutual obedience and support, and this obedience does not make sense unless it generates joy. And who could embrace a lifestyle that does not give him or her satisfaction? We have a duty, first of all, to ourselves, to embrace that form of life which is capable of making us happy, for the Lord came so that we might have life, and have it to the full (cf. *Jn* 10: 11), and not to make us publicity agents for funeral

¹⁵ *LR* VIII 8.

¹⁶ *ER* VII 16; cf. *2C* 128.

¹⁷ *Ibidem*, VII 16. *Adm* XX, 1-2.

¹⁸ Cf. LULLO R., *Il libro dell'amico e dell'amato*, Qiqajon, Comunità di Bose, 2016.

homes; incidents noted, moreover, also by Saint Francis, otherwise he would not have mentioned them: „beware of showing yourselves sad and downcast like hypocrites....”¹⁹.

We have, without any doubt, an immense charge of humanity that can give meaning to life and is capable of creating communion, and this emanates from every pore of Saint Francis of Assisi, from his life and Rule; but if it is not appropriated, or is perceived only as a collateral element, then we do not possess the Spirit of the Lord, who is a Spirit of peace and joy, and we willingly deprive ourselves of his holy work²⁰. All this requires work which, of course, brings with it both toil and fatigue but also great satisfaction.

Abbreviations

Writings of Saint Francis

Adm - The Admonitions

ER - The Earlier Rule (*Regula non bullata*)

LR - The Later Rule (*Regula bullata*)

Franciscan Sources

IC - The Life of Saint Francis by Thomas of Celano

2C - The Remembrance of the Desire of a Soul

AC - The Assisi Compilation

LMj - The Major Legend by Bonaventure

¹⁹ Cf. *LR* VII 3; *ER* VII 15-16; *ER* XI 1-8.

²⁰ Cf. *LR* X 8.

SFÂNTUL FRANCISC ÎNTEMEIETORUL UNEI ETICI MISIONARE

Pr. lect. univ. dr. Cazimir GHIURCA

Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, din Roman

Abstract

Se legăm și analizăm viața și opera Sfântului Francisc de Assisi putem descoperi propunerea unei etici misionare. Pe timpul Sfântului Francisc, creștinii purtau anumite războaie, cruciade pentru recuperarea locurilor Sfinte, dar și pentru „a-i converti” pe alții la creștinism. Francisc, după o viață trăită în prezența Domnului, și-a dat seama că această metodă nu este „creștină” și caută astfel să propună o altă metodă, mai întâi pentru frații săi care vor dori să meargă misionari printre „păgâni”, dar și pentru Biserică. Metoda nu este cea a războiului, dar este aceea a dialogului. A-l face cunoscut pe Isus nu prin intermediul armelor, ci prin intermediul Cuvântului. Și experiența ne confirmă că cei care au fost convertiți prin convingere au fost mult mai autentici, decât cei convertiți prin folosirea armelor.

Keywords: San Francesco, San Bonaventura, Beato Tomaso da Celano, missione, dialogo, etica, testimonianza, predicazione, missione francescana, saraceno, pagani, fraternità.

Introducere

Dacă citim și analizăm viața și opera Sfântului Francisc de Assisi putem descoperi propunerea unei etici misionare. Pe timpul Sfântului Francisc, creștinii purtau anumite războaie, cruciade pentru recuperarea locurilor Sfinte, dar și pentru „a-i converti” pe alții la creștinism. Francisc, după o viață trăită în prezența Domnului, și-a dat seama că această metodă nu este „creștină” și caută astfel să propună o altă metodă, mai întâi pentru frații săi care vor dori să meargă misionari printre „păgâni”, dar și pentru Biserică. Metoda nu este cea a războiului, dar este aceea a dialogului. A-l face cunoscut pe Isus nu prin intermediul armelor, ci prin intermediul Cuvântului. Și experiența ne confirmă că cei care au fost convertiți prin convingere au fost mult mai autentici, decât cei convertiți prin folosirea armelor.

Ceea ce doresc să scot în evidență, în acest articol, este prezentarea eticii misionare pe care Sfântul Francisc o propune atât prin viața sa, pe calea

experienței, dar și prin scrierile sale, pe calea teoretică. Știm că etica, în general, reprezintă un mod de comportament, o serie de norme, o serie de valori sau o serie de atitudini pe care omul le dezvoltă în viața sa de zi cu zi. Sfântul Francisc le prezintă fraților săi un mod autentic pe care trebuie să și-l însușească, dacă vor să meargă ca misionari.

1. Despre misiune în Izvoarele Franciscane

Despre activitatea misionară a Sfântului Francisc, ne vorbește atât Fericitul Toma de Celano, cât și Sfântul Bonaventura. Vom lua în considerație, într-o primă parte, cele două izvoare. În a doua parte, vom căuta să vedem indicațiile pe care însuși Sfântul Francisc le-a făcut atât în *Regula neconfirmată*, cât și în *Regula Confirmată* cu privire la activitatea misionară a fraților franciscani.

1.1. Despre experiențele misionare ale Sfântului Francisc

Este interesant faptul că, după convertirea sa, Sfântul Francisc a dorit să meargă în misiune pentru două motive: a-l vesti pe Isus Cristos și pentru a deveni martir. Dorința lui Francisc a fost aceea de a muri ca martir, dar vom vedea, în textele pe care le vom analiza că Domnul avea alte planuri pentru el. Practic ne sunt prezentate trei încercări de-ale Sfântului Francisc de a ajunge printre sarazini, însă numai cea de-a treia încercare are sorți de izbândă. Pare a fi o pregătire pentru acest gen de misiune și cel mai mult contează voia Domnului, când Domnul va voi îți va oferi această posibilitate de a-l vesti și păgânilor.

Fericitul Toma de Celano în cartea sa, *Prima viață*, povestește:

Însuflețit de o iubire arzătoare față de Dumnezeu, Sfântul Francisc, dorea să îndeplinească mereu fapte mari și, urmărind cu o inimă generoasă calea voinței Domnului, tânjea să ajungă la culmea sfințeniei. În al șaselea an al convertirii sale, ardea de o dorință puternică pentru martiriu, astfel a decis să meargă în Siria pentru a propovădui credința și pocăința sarazinilor. S-a îmbarcat pentru acea regiune, dar vântul potrivnic a făcut ca nava să fie deviată către Schiavonia...¹.

¹ *ICel 55: FF 417-418.*

pământ trebuie să fie fraternitatea, fie pentru că după biblie orice mărturie pentru a fi primită presupune ca să fie susținută de cel puțin două persoane³⁴.

Vestirea lui Cristos Mântuitorul

Evident scopul principal al prezenței fraților printre sarazini este vestirea lui Isus Cristos, dar aceasta va fi eficace numai când a fost pregătită de mărturia umilă și de supunere. Aceste caracteristici se nasc din specificitatea spiritualității franciscane (Cf. *Regula confirmată* III: FF 85), însă devin mult mai necesare în interiorul lumii musulmane, în mod particular ostilă creștinismului datorită experiențelor tragice al cruciadelor³⁵.

Iată trei atitudini, trei caracteristici esențiale ce caracterizează etica misionară franciscană: valoarea fundamentală a prezenței umile și supuse în mijlocul creaturilor; mărturia fraternității care este vizibilă mai ales în viața de zi de zi și; vestirea lui Cristos, doar după primele două se poate lua inițiativa predicării Cuvântului lui Dumnezeu.

Concluzie

Ideea misionară inserată de Francisc ca încununarea și perfecționarea Regulii sale, a fost rodnică de rezultate atât pentru locurile de misiune cât și pentru Biserica însăși. Fraternitatea misionară creată de el a alimentat cu energii mereu noi activitățile misionare. După primele plecări în misiune, așa cum a făcut Francisc, printre sarazini, la fel vor fi și alți misionari care vor merge printre necredincioși pe teritoriile Africii și Asiei (1245). În epoca marilor descoperiri geografice, deseori i-au însoțit pe descoperitori. Astfel, în 1493 trei frați l-au însoțit pe Cristofor Colombo în cea de-a doua călătorie americană; în 1567, patru frați l-au însoțit pe Alvaro de Mendana de Neyra de la Peru până la Insulele lui Solomon și în anul 1605 alți șase, de aceeași naționalitate, l-au însoțit pe Pedro Fernandez de Quiros în Australia³⁶.

În sfârșit, în zilele noastre inițiativa Sfântului Francisc a ajuns la perfecțiune deoarece Capitolul despre misiunea printre necredincioși formează coroana Regulii Franciscane așa cum decretul despre misiunea *Ad gentes* formează, în ordinea practică, coroana întregului Conciliul al II-lea din

³⁴ *Ibidem*, p. 218

³⁵ *Ibidem*, p. 218

³⁶ Cf. MARGIOTTI F., „Missione, mandato” in *Dizionario Francescano*, p. 1019.

Vatican. Cu el, misiunile care nu au atras niciodată atenția vreunui Conciliu ecumenic obțin locul lor precis în Biserică, proclamată prin natura sa a fi „total misionară”. Și așa cum Francisc împreună cu frații săi au creat o mică fraternitate misionară, la fel Conciliul vrea să facă din toți creștinii răspândiți în toată lumea o comunitate misionară: spune, de fapt, că toți fiii Bisericii „trebuie să-și folosească puterile lor în operele de evanghelizare”. Și nu există nici-un dubiu că în acest nou climat frații Sfântului Francisc vor ști să-și asume responsabilitățile lor în fața lui Dumnezeu și al Bisericii³⁷.

Ceea ce mi-am dorit să scot în evidență, în acest articol, este prezentarea eticii misionare pe care Sfântul Francisc o propune atât cu viața sa, pe calea experienței, dar și prin scrierile sale, pe calea teoretică. Consider că Sfântul Francisc le-a prezentat și le prezintă fraților săi un mod autentic pe care trebuie să-și însușească, dacă vor să meargă ca misionari. Am observat faptul că, de-a lungul istoriei Ordinului Franciscan, au existat mereu anumite personalități care au căutat să dezvolte această etică misionară, care au pornit, bineînțeles, de la întemeietorul Ordinului.

³⁷ *Ibidem*, p. 1020.

SFÂNTUL AUGUSTIN: APOFATISM ȘI ATRIBUTE DIVINE

Prof. univ. dr. Anton ADĂMUȚ
*Facultatea de Filosofie și Științe Social-Politice,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași*

Abstract

The doctrine of God is, for Saint Augustine, related to the problem of knowledge, of truth, and he uses the following argument: if we delve into ourselves, we discover truths of logic, mathematics, ethics and religion, and these truths have the character of eternity. Where do they come from in our spirit? Not from the spirit itself, for it is limited and changeable, and therefore cannot produce anything eternal of itself. The cause of these truths, since they exist, can only be God who is the source of all truths. Therefore, God exists. That's all we know about Him. The science of God is a pious ignorance (*pia ignorantia*), a science of ignorance (*scientia ignorantiae*) or *docta ignorantia*. We can say about God what He is not rather than what He is, we know what God is not, this is *docta ignorantia*. Augustine says that no one can completely ignore God. God is not an object of our direct and immediate intuition. That is why, in the theory of knowledge, Augustine neither talks about the immediate contemplation of God nor about innate ideas about Him. He only describes how our soul, starting from the knowledge of sensible things, rises, thanks to the illumination through the Verb, to *invisibilia Dei*. Human intelligence cannot help but think about God, but through this simple fact it does not also achieve knowledge. The thought of God in us is original and confused, and this thought must be transformed into clear thinking. Whoever understands God is united to him; for all that is understood is true, but not all that is believed also exists; or everything that is true, but is not related either to the senses or to the intelligence, can be believed but cannot be felt or understood; thus, the one who understands God is united to God. The rational soul understands God. He understands, therefore, that which escapes all change, constant, the immutable. The rational body and soul endure changes. The immutable (constant) is superior to all that is changeable, but, on the other hand, nothing is superior to the rational soul except God alone. Since the soul relates to the immutable (constant), it undoubtedly understands it. But God is the substantial truth, so that, understanding the truth, the soul is united to it, and in this union lies the good of the

soul. The doctrine of God is, for Saint Augustine, related to the problem of knowledge, of truth, and he uses the following argument: if we delve deep into ourselves, we discover truths of logic, mathematics, ethics and religion, and these truths have the character of eternity. Where do they come from in our spirit? Not from the spirit itself, for it is finite and changeable (even though it is immortal) and therefore cannot produce anything eternal of itself. The cause of these truths, since they exist, can only be God who is the source of all truths. About these, that is, about apophatism and divine attributes, I discuss in the following study.

Keywords: Saint Augustine, knowledge of God, essence, substance, accident, attributes.

Introducere

În *Contra Faustum Manichaeum*¹ avem un model de combatere a lui Faustus, episcop maniheu. Iată locul și textul lui Augustin:

Nam cito videtur Faustus se defendisse, cum ait: „Non dicimus duos deos, sed Deum et Hylen”. Porro autem cum quaesieris quam dicat Hylen, audies plane describi alterum deum. Si enim materies informis corporalium formarum capax ab eis Hyle appellaretur, quae appellata est ab antiquis, nemo eam nostrum coargueret dici deum. Nunc vero quantus error est, quanta dementia, vel materiem corporum dicere opificem corporum, vel opificem corporum negare Deum? Quia ergo quod Deus verus facit, id est, corporum, elementorum, animalium qualitates et formas, ut corpora, ut elementa, ut animalia sint, hoc vos dicitis nescio quem alterum facere quolibet eum nomine vocitetis, recte dicimini errore vestro deum alterum inducere. In hac enim una re bis erratis errore sacrilego: semel quidem, quod ea quae Deus facit, eum facere dicitis, quem Deum fateri erubescitis; sed nullo modo efficietis ut non sit Deus, nisi eum talia facere negaveritis, qualia non facit nisi Deus: iterum autem, quia ea quae bonus Deus bona facit, vos et a malo fieri, et mala esse opinamini [...]. Proinde malum dicitis, qui fecit colubrum: istum autem solem tam magnum bonum putatis, ut nec factum a Deo, sed prolatum vel missum esse credatis. Deus autem verus, in quem nondum a vobis credi nimium doleo, et colubrum fecit inter alia inferiora, et solem inter alia superior [...] non corporalibus coelestibus, sed iam in spiritalibus.

¹ AURELII AUGUSTINI, *Contra Faustum Manichaeum*, XXI, 4, în J. Migne. *Patrologia Latina*, vol. 42. Tomus Octavus, Parisiis, 1865, col. 390-391.

scop al aspirațiilor sale. Iubirea de bine, de fericire, sentimentul frumosului nu sunt decât ocazii prin care sufletul se vede pe sine în raport cu Dumnezeu. În termenii lui Augustin, lumea este locul în care vestigiile lui Dumnezeu se imprimă. Ele sunt imprimate de El în opera sa. Prin aceste urme Dumnezeu vorbește și El uzitează de formele exterioare ale lucrurilor pentru ca noi să ne reîntoarcem către interior. Lui Evodius, Augustin îi spune că a dovedi existența lui Dumnezeu nu înseamnă decât a constata că El există în mod absolut. Aceasta nu înseamnă însă că deasupra lui Dumnezeu ar fi o necesitate căreia El i s-ar supune și care ar explica și producerea și ființa lui. Nu!, rațiunea noastră nu introduce necesitate în existența lui Dumnezeu, după cum nici raționamentele nu conduc la faptul că Dumnezeu trebuie să existe: *ratione cogi Deum esse; vel ratiocinando non effici Deum esse debere*³¹.

De unde pleacă Augustin? De la următorul exemplu: în teoria numerelor, dacă spunem că „7+3” *trebuie* să facă 10 ne exprimăm inexact, căci suma nu *trebuie* să fie 10, suma *este* 10. Dumnezeu nu *trebuie* să existe, El există. Exemplul apare în *De Libero Arbitrio*³²: *Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit issa esse debuisset, sed tantum ita esse cognoscens, non examinatore corrigit, sed tantum laetatur inventom* / „Fiindcă, în momentul în care cineva ar zice că cele veșnice sunt preferabile celor vremelnice, sau că șapte și cu trei fac zece, nimeni nu spune că ar fi trebuit să fie așa, ci doar că așa este; un adevăr pe care cel care îl cunoaște nu-l mai supune corecturii ca un examinator, ci de acest rezultat se bucură doar ca descoperitor”. Nici nu dominăm absolutul și nici nu aflăm deasupra-i vreo regulă superioară. Absolutul își este sieși rațiune de a fi și este regula tuturor lucrurilor.

Concluzii

Se vede că acest mod de a dovedi existența lui Dumnezeu (lucru pe care Augustin nu și-l propune programatic, asta arată exemplul de mai sus, în ciuda

³¹ Idem, *Epistolae*, CLXII, 2, în J. Migne. *Patrologia Latina*, vol. 33. Tomus Secundus, Parisiis, 1865, col. 705.

³² Idem, *De Libero Arbitrio*, II, XII, 34, col. 1259. Vezi în limba română AUGUSTIN, *Despre liberul arbitru*. Ediție bilingvă. Studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban. Control științific de Lucia Wald, Editura Humanitas, București, 2004, II, XII, 34 / p. 199.

lui *De Libero Arbitrio*, II, XV, 39³³) pleacă de la om, și mersul raționamentului augustinian este așezat în trepte. Trei trepte sunt: „a fi”, „a trăi”, „a cunoaște”. Să vedem legătura lor.

Plecăm de la existență, deci *suntem*, și de acest lucru nimeni nu se poate îndoii. Existența noastră („a fi”, „suntem”), deși evidentă, poate să nu fie așa de sigură dacă noi n-am trăi, căci existență au, de pildă, și pietrele. „Trăitul” ne deosebește de pietre (care doar există), dar de trăit, trăiesc și animalele. Astfel că „a trăi” e mai perfect decât „a exista”, dar „a cunoaște” e mai perfect decât „a trăi”, iar cunoștința o are doar omul. Sintetizând, urmează după Augustin că tot ceea ce are viață are și existență, dar nu deducem de aici că orice existență are și cunoștință. Cine are cunoștință (conștiință) posedă, prin regresie, și pe „a trăi”, și pe „a fi” (*non omne quod vivit scire se vivere, quamquam omne quod se vivere sciat, vivant necessario* / „nu tot ceea ce trăiește știe că trăiește, în ciuda faptului că tot ceea ce știe că trăiește, chiar și trăiește în mod obligatoriu”. Răspunde Evodius: *aliud enim esse vivere, aliud scire se vivere, satis didici*³⁴ / „una este să trăiești, și cu totul altceva să știi că trăiești”).

Deși e cert că Dumnezeu există, a-l exprima în vreo formulă este ca și imposibil. Nu ne îndoim de existența Lui, ne îndoim însă că putem spune ceva despre El cu puterea cuvintelor noastre. Nu există nume care să exprime în totalitate ce este Dumnezeu, și tot ceea ce poate ști sufletul despre El este să știe în ce mod el (sufletul) nu-l știe. Despre Dumnezeu trebuie să gândim că este bun fără de calitate, mare fără de cantitate, creator fără de necesitate, este deasupra a toate fără a fi în mod special într-un loc oarecare (aceasta este „teologia negativă” a Sfântului Augustin). Dumnezeu este *summa essentia* și Augustin se ferește să-l numească substanță, căci substanța este substratul accidentelor. În *De Trinitate* Augustin precizează că Dumnezeu este fără îndoială singura substanță sau esență imuabilă sau, pentru a spune mai bine, Dumnezeu este esență / *Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est,*

³³ Idem, *De Libero Arbitrio*, II, XV, 39, col. 1262.

³⁴ *Ibidem*, I, VII, 16-17, col. 1230. Vezi AUGUSTIN, *Despre liberul arbitru*, I, VII, 16-17 / p. 91.

*maxime ac verissime competit*³⁵ / „Și de aceea există doar o singură ființă sau substanță neschimbătoare care este Dumnezeu, căruia i se potrivește, desigur, în cea mai mare măsură și în cel mai adevărat sens faptul de a fi, de la care ea a fost numită *essentia*”, este clar prin urmare că Dumnezeu este ființa însăși (*Deum est ipsum esse*).

Dintre atributele lui Dumnezeu *simplicitatea* iese în evidență, adică Dumnezeu reprezintă în mod egal toate perfecțiile, și teama lui Augustin de a asocia termenul „substanță” lui Dumnezeu vine și din aceea că, dacă am face-o, pare că am stabili o distincție (inutilă) între fondul ființei și calitatea accidentelor (*Sed tamen sive essentia dicatur quod proprie dicitur, sive substantia quod abusive, utrumque ad se dicitur, non relative ad aliquid. Unde hoc est deo esse quod subsistere, et ideo si una essentia trinitas, una etiam substantia*³⁶ / „De aceea «a fi» pentru Dumnezeu înseamnă «a subzista», și din acest motiv, dacă Treimea este o singură ființă, atunci este și o singură substanță”). Este și motivul pentru care Augustin insistă asupra identității calitative a atributelor între ele: Dumnezeu nu este mai mult Adevărat decât Bun.

Să amintesc dintre atributele lui Dumnezeu câteva:

– Dumnezeu este *imutabil* (imuabil). Augustin spune că ființa se atribuie doar acelor care sunt mereu identice, care nu se supun timpului și nu-și modifică determinațiile. În *De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum*³⁷ scrie episcopul:

Subest enim huic verbo manentis in se atque incommutabiliter sese habentis naturae significatio. Hanc nihil aliud quam Deum possumus dicere, cui si contrarium recte quaeras, nihil omnino est. Esse enim contrarium non habet nisi non esse. Nulla est ergo Deo natura contraria / „Căci în această semnificație a cuvântului existență este implicată o natură care este de sine stătătoare și imuabilă. Asemenea lucruri nu se pot spune decât despre Dumnezeu, căruia nu-i este nimic contrar în sensul strict al cuvântului. Căci contrariul existenței este inexistența. Prin urmare, nu există natură contrară lui Dumnezeu”;

³⁵ Idem, *De Trinitate*, V, II, 3, col. 912. Vezi AUGUSTIN, *Despre Treime*, V, II, 3 / p. 303.

³⁶ *Ibidem*, VII, V, 10, col. 942-943. Vezi AUGUSTIN, *Despre Treime*, VII, V, 10 / p. 375.

³⁷ Idem, *De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum*, II, I, 1, în J. Migne. *Patrologia Latina*, vol. 42. Tomus Octavus, Parisiis, 1865, col. 1345.

– Dumnezeu este *dreptatea supremă* și *binele suprem* (adică dreptatea care subzistă prin sine este Dumnezeu; El este fericit nu printr-un bine exterior, ci prin Binele care este El însuși);

– în Dumnezeu cunoașterea nu se divide. Problema este foarte importantă și este aici un corectiv adus neoplatonismului, mai ales față cu ce spunea Plotin despre gândirea și incapacitatea Unului de a gândi tocmai pentru că gândirea presupune diviziunea;

– *frumusețea* absolută aparține lui Dumnezeu și în El nu există nimic inegal sau confuz. Dumnezeu este principiul suprem al acestei armonii;

– Dumnezeu este liber, El acționează prin sine și în vederea Lui Însuși, iar aici nu este nici contradicție și nici necesitate. Augustin exemplifică faptul acesta cu un loc din *De Natura et Gratia*³⁸: *Quia enim Dominus Lazarum suscitavit, sine dubio potuit; quia vero Iudam non suscitavit, numquid dicendum est: non potuit? Potuit ergo, sed noluit* / „Căci din moment ce Domnul l-a înviat pe Lazăr, el a putut fără îndoială; dar de vreme ce nu l-a înviat pe Iuda, trebuie spus: nu a putut? El ar fi putut, dar nu a vrut”, nu a făcut-o;

– El acționează exclusiv, dar fără de necesitate, conform deciziei Sale absolute. Cu siguranță că Dumnezeu nu vrea răul, dar această incapacitate nu îi diminuează libertatea. Cum explică Augustin? Să nu ne închipuim, spune el, că dacă Dumnezeu este incapabil de a voi păcatul, El devine drept prin necesitate, iar nu prin voință proprie. Această „incapacitate” este o perfecție întrucât voința atotputernică este invincibilă. Dumnezeu face doar ceea ce vrea, și ceea ce vrea, face; el nu părăsește dacă nu este părăsit: *(Deus) non deserit si non deseratur*³⁹. *Tu enim si deseris, peritur; sed non deseris, quia tu es summum bonum*⁴⁰ / „Căci tu, dacă părăsești pe cineva, acela piere. Dar tu nu mă vei părăsi pe mine, deoarece tu ești Binele Suprem”.

³⁸ Idem, *De Natura et Gratia*, VII, 8, în J. Migne. *Patrologia Latina*, vol. 44. Tomus Decimus, Pars Prior, Parisii, 1865, col. 250-251.

³⁹ *Ibidem*, XXVI, 29, col. 261.

⁴⁰ Idem, *Soliloquiorum*, I, I, 6, în J. Migne. *Patrologia Latina*, vol. 32. Tomus Primus, Parisii, 1841, col. 872. Vezi în limba română AUGUSTIN, *Solilocvii*. Ediție bilingvă. Traducere, studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban. Editura Humanitas, București, 1993, I, I, 6 / p. 57.

Se înțelege că această deosebire de atribute nu este în Dumnezeu. Dacă ar fi, atunci sau atributele compun ființa divină și sunt una cu ea, sau sunt accidente și se alătură cu totul întâmplător lui Dumnezeu. Atributele sunt egale, căci altfel simplitatea lui Dumnezeu ar fi vătămată. Dumnezeu nu este nici argument și nici înlănțuire de argumente. Este aici, la Augustin, o metafizică la care se adaugă o morală și o mistică, toate la un loc fără de contradicție!

CRISTO CAPO DELLA CHIESA E DEL CRISTIANO
SECONDO GREGORIO DI NISSA
Aspetti teologici ed ecclesiologici di un titolo cristologico

Pr. dr. Teofil CIUCHEȘ

Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, din Roman

Abstract

Gregorio di Nissa con i suoi scritti e la sua riflessione teologica ha contribuito al progresso della teologia nel contesto spesso controversato del IV secolo. In sintonia con suo fratello Basilio e Gregorio di Nazianzo ha sviluppato il significato e la comprensione del dogma cristologico-trinitario come anche il mistero della Chiesa e la dimensione fondamentale del progresso spirituale per la vita cristiana. Inoltre, Il Nisseno ha valorizzato i titoli cristologici tramite un procedimento esegetico-dogmatico ricavandone il significato teologico e quello spirituale. Il titolo “Cristo Capo” e la sua esegesi offre la possibilità di comprendere il metodo sviluppato da Gregorio riguardo al senso teologico della Chiesa, quale corpo di Cristo, e della partecipazione ad essa dei credenti.

Keywords: Cristo, capo, Chiesa, corpo, membra, unità.

La riflessione sui nomi divini costituisce nello sviluppo della teologia patristica dei primi secoli uno degli ambiti che ha permesso acquisire e confermare elementi importanti del dogma cristiano e della dimensione pratica della vita spirituale. In tal senso i titoli cristologici per la loro provenienza biblica rappresentano il preambolo che nella loro varietà indicano puntualmente le verità di fede e guidano verso una maggiore esplicitazione e comprensione del loro significato in ambito teologico. La trasmissione della dottrina delle *epinoiai* elaborata da Origene e successivamente il processo di ricezione e di sviluppo di tale sistema nei Padri Capadoci hanno conferito alla teologia dei nomi e ai titoli cristologici un assetto dottrinale che rinsalda la riflessione teologica e mette in risalto l'importanza che essi assumono in relazione a la vita cristiana. Tra i titoli cristologici di cui Gregorio di Nissa fa

un'ampia trattazione in *De Perfectione*¹, prendiamo in esame in questo studio l'appellativo "Cristo Capo" evidenziando i significati che rivestono per la riflessione sulla Chiesa e per la vita del cristiano.

1. Il titolo "Cristo Capo": una visione d'insieme

L'utilizzo del termine κεφαλή è attribuito a Cristo quale Capo del Corpo della Chiesa², espressione utilizzata più volte nelle lettere di San Paolo (cf. *Rom* 12, 4-5; *1Cor* 6, 5. 11, 3. 12, 12; *Col.* 1, 18. 2, 10. 19; *Eph.* 1, 22. 4, 15. 5, 23) e ripresa da Gregorio nelle sue opere. Il Nisseno ricorre spesso a immagini bibliche per spiegare la natura e la manifestazione della Chiesa³, che riceve la sua esistenza da Cristo, e tra queste immagini quella del Corpo unito al suo Capo occupa un posto di rilievo. In *Cant.*, ispirandosi al testo del *Cantico dei Cantici*, il Nisseno interpreta l'elogio che lo sposo fa della

¹ Il testo dell'opera *De Perfectione* è presente in PG 46, 252-285 e la sua edizione critica preparata da W. JAEGER si trova nella collezione delle opere del Nisseno (*Gregorii Nysseni Opera*), nel volume che raccoglie le *Opera Ascetica* (W. JAEGER, GNO 8/1, Leiden 1952, 173-214). Nella nostra ricerca faremo riferimento al testo dell'edizione critica indicando il titolo d'ora innanzi in modo abbreviato con *Perf.* e per tutte le opere del Nisseno utilizzeremo le abbreviazioni presenti in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, edd. L. F. MATEO-SECO – G. MASPERO, Roma 2007.

² Oltre al significato di Cristo Capo del Corpo della Chiesa, il termine κεφαλή è utilizzato negli scritti del Nisseno in riferimento all'espressione "testata d'angolo". In *Perf.* Gregorio presenta l'utilità dell'insegnamento del termine "fondamento" insieme a quello di "testata d'angolo", con riferimento a Cristo, per rendere l'idea che la vita del cristiano deve essere come una costruzione posta su un fondamento stabile, quindi edificata in modo compatto fino al vertice dell'edificio. Per il Nisseno la funzione della testata d'angolo è proprio quella di creare equilibrio e stabilità rispetto al fondamento, quindi di conferire resistenza a tutta la costruzione. Con questo termine il nostro autore si riferisce alla coesione dell'"edificio spirituale" e considera che, riferito a Cristo, indichi la speranza verso la quale ogni azione e ogni pensiero debbano tendere: «Egli è la speranza – a questo ci fa pensare la parola "testata" – verso la quale sono indirizzate tutte le azioni virtuose – proprio così lo chiama Paolo». Dalla fede, che è fondamento e principio della vita, i pensieri e le azioni pure (τὰς καθαρὰς ἐννοίας τε καὶ ἐνεργείας) trovano la buona direzione con gli atti virtuosi, orientati per giungere alla perfezione in Cristo e proprio in questo modo, come afferma Gregorio, «la testa di tutte le cose diventa anche la nostra testa» (cf. *Perf.* (GNO 8/1, 193, linn. 1-9).

³ Per una consultazione delle immagini bibliche utilizzate da Gregorio per presentare la Chiesa e per citazioni delle opere in cui si riscontrano cf. J. R. VILLAR, *Gregory of Nyssa's View of the Church. Status Quaestionis*, in *The Ecumenical Legacy of the Cappadocians*, ed. N. DUMITRAȘCU, New York 2015 (Pathways for Ecumenical and Interreligious Dialogue), 216-218. Cf. anche H. R. DROBNER, *Ecclesiologia*, in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, 234-237.

Cristo Capo, lasciandosi condurre da lui, che è la guida, per poter progredire nella vita spirituale. Pertanto ogni cristiano che è membro del corpo ecclesiale deve tendere verso l'assimilazione e la comunione sempre più stretta con il Capo della Chiesa, per diventare insieme alle altre membra sempre più unito a Cristo, che guida il suo corpo ecclesiale nel Regno del Padre. Dunque, il significato dell'appellativo "Cristo capo" è importante per il modo di essere, di pensare e di agire nella vita cristiana in quanto il credente, riflettendo su tale prerogativa cristologica, comprende la necessità di possedere la testa di tutte le cose (τὴν τοῦ παντὸς κεφαλὴν), cioè il Verbo, e quindi di manifestare integrità nella sua condotta e coerenza con il capo della fede (τῆ κεφαλῆ τῆς πίστεως)²⁸.

In definitiva, è evidente come il Nisseno dal contenuto di questo titolo cristologico ricavi la modalità di esprimere il ruolo fondamentale di Cristo Capo per la comunità dei credenti ma anche per la vita di ciascun cristiano, che deve possedere lo spirito di appartenenza al corpo ecclesiale. Le espressioni cristologiche presentate si prestano per comprendere la necessità di avere il pensiero di Cristo, al quale si è uniti attraverso la fede e dal quale dipendono l'unità e l'integralità dell'esistenza cristiana, aspetti che indicano la relazione profonda e il progresso verso la conformazione a Cristo.

Conclusioni

L'approfondimento condotto sul significato dell'appellativo "Cristo Capo" ci ha permesso di avere accesso alla visione teologica ed ecclesiologica di Gregorio di Nissa. L'argomentazione sviluppata dal nostro autore pone in primo piano la centralità del Mistero di Cristo e attraverso la sua incarnazione e redenzione la sua unità profonda alla realtà della Chiesa e di tutta l'umanità. È evidente l'influsso dell'insegnamento proveniente dalle lettere di San Paolo sulla cui autorità il Nisseno fonda la sua riflessione articolata sulla visione della Chiesa. Si nota principalmente l'esemplificazione e l'utilizzo degli elementi che descrivono la realtà, il modo di essere, la dinamicità del corpo umano e la trasposizione dei loro significati sul piano spirituale e in una visione più ampia del corpo mistico della Chiesa, di cui Cristo è Capo. Inoltre,

²⁸ Cf. *Perf.* (GNO 8/1, 179, linn. 9-11).

in merito al tema trattato il pensiero teologico di Gregorio riflette la dimensione mistica del Corpo ecclesiale e la forte impronta trinitaria costitutiva dell'indole stessa della Chiesa come anche il ruolo di mediazione di Cristo che la guida verso il Regno del Padre. Nello stesso tempo, il Cappadoce offre la via di comprensione e di attuazione del mistero della Chiesa e pone il titolo cristologico "Capo" in relazione con la vita di ogni cristiano per indicare l'identità che si esplicita in rapporto all'appartenenza e all'assimilazione a Cristo e di conseguenza il modo di essere e di pensare che ne deriva. In definitiva, il titolo cristologico κεφαλή conferisce l'ispirazione dei principi fondamentali per consolidare il metodo teologico ed ecclesiologico non solamente in ambito della riflessione ma anche sul piano della prassi pastorale.

RECENZII

Michael J.P. Robson, *Thomas of Eccleston's De adventu fratrum Minorum in Angliam 'The Arrival of the Franciscans in England' 1224-c.1257/8 Commentary and Analysis*, Studies in the history of Medieval Religion, 55, Boydell and Brewer, Woodbridge, 2023, pp. i-xxi, 1-319, £90.00, ISBN 978-1-83765-062-0.

Thomas of Eccleston has long been recognised as the historian of the friars' settlement in medieval England and their expansion throughout the country. He knew many of the major figures in the English mission and was happy to chronicle their experience. He highlighted the friars' example and zeal. He enjoyed access to a rich seam of information about the early friars and he wrote for the benefit of the younger friars, whom he strove to fortify in their vocation. Like St Bede, he hid behind the veil of silence and revealed little about himself. Autobiographical notes were few. For instance, he was at Paris in the 1220s and had seen distinguished English friars taking the Franciscan habit; he may have been enrolled as a student in the University of Paris. He was very well informed about the process whereby Haymo of Faversham took the Franciscan habit along with three masters, who became friars at the encouragement of Jordan of Saxony, the master of the Dominicans. It is probable that he was present on Good Friday 1224 or 1225, when the four masters were admitted to the order. After becoming a friar, Thomas attended lectures in the nascent Franciscan school at Oxford built by Agnellus of Pisa. He was a fellow student of a famous lector who was distracted during Robert Grosseteste's lectures. He seems to have been a friar of London for most of his life and provides an abundance of information about the London Greyfriars, the head of a custody and the home of the minister provincial. Much of Eccleston's narrative is focused on the friaries of London and Oxford.

This study consists of an introduction and fifteen *collationes* or chapters, a post-script, bibliography and index. The first chapter or *collatio* covers the friars' mission to England, followed by the first foundations, the admission of novices, the growth of the Franciscan community, the fervour of the early friars, the office of preaching, the seven custodies, the three general visitors, the Irish and Scottish provinces, the re-location of friaries and their enlargement, the friars' schools of theology, confessors, ministers general, ministers provincial (1224-1240). The book closes with a gallery of some of the major figures in the Franciscan fraternity, such as Augustine of Nottingham and his brother William, the minister provincial from 1240 to 1254. Each *collatio* is accompanied by a commentary and analysis. The third *collatio*, thus, offers a sample of those who hastened to join the order; an exhaustive list would have been unmanageable. It is scarcely surprising that the accent falls firmly on the undergraduates. The *collationes* or chapters are not evenly distributed. The accounts of the Scottish and Irish provinces are thin, whereas the focus on the schools comes with a large amount of detail.

The commentary and analysis indicate that too much space was allocated to the alumni of Oxford University. Was Eccleston too intent on showing the academic profile of the new friars, particularly since friars felt that the English **province lacked social acceptability**? He had his blind spots. There is some repetition, such as the admission of Richard Rufus of Cornwall, and he was perhaps too proud of the English friars. Both Albert of Pisa and John of Parma commented on the excellent observance of the English friars. He implies that the English friars, especially Haymo of Faversham, were instrumental in mounting resistance to the beleaguered Elias of Cortona, minister general. Similarly, when Haymo, now the minister general, established provincial commissions to consider vexed passages of the *Regula bullata*, the response of the English province was exemplary. St Francis was a highly visible figure in the chronicle. Anecdotes about him were carried to England by Albert of Pisa and Matthew Barton. Elsewhere the saint intervenes to reinforce the high levels of observance in the English province. Eccleston chooses to pay scant attention to the order's somewhat troubled relations with the monastic world. It fell to the monastic chroniclers to provide detail of disputes at Bury

St Edmunds, Scarborough. Sometimes a terse comment conceals bigger disputes, such as the concession that the friars were established in the monastic towns of Chester and Winchester with difficulty. Similarly, the mendicant controversy attracts little attention; Salimbene de Adam provides a blow-by-blow account of these polemical exchanges.

Eccleston was not merely a historian of the English province. He was also a reformer, although his reforming spirit was discreet. He seems to have accepted the clericalisation of the order and the appearance of theological schools attached to each friary. Nonetheless, he was conservative about building policies and does not seem not perturbed by the collapse of the friary in Paris c.1230. This seemed to be a proxy for the building of the papal basilica of St Francis and the Sacro Convento in Assisi. With manifest approval he delighted in the simple chapel at the Cambridge Greyfriars built inside one day by a single joiner. He reports Albert of Pisa's destruction of the stone cloister at Southampton. The same minister provincial was eager to dismantle the chapel at Reading built with royal support. While Thomas was familiar with the vocabulary of the schools and universities, he was aware that study for the ministry could endanger the soul. Hence, Eccleston reports the scene in which Giles of Assisi sits on the *cathedra* to expound the petitions of the *Pater noster* to an audience of lectors. Elsewhere a deceased lector, perhaps Stephen of England, suffered in purgatory because he was distracted from the preparation of his lectures. This book offers both a commentary and analysis of Eccleston's witness to the ideals of St Francis and evaluates his reforming credentials.

The research carried out by the author is very precious. The book is the first full-length study of the text, examining it in detail, and providing a careful elucidation.

Pr. conf. univ. dr. Ștefan Acatrinei, OFMConv.

